



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

TESIS DOCTORAL

**APORTACIONES DE AMARTYA SEN AL
PENSAMIENTO SOBRE DERECHOS HUMANOS**

Autor

EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL



Tesis doctoral

Aportaciones de Amartya Sen al pensamiento sobre derechos humanos

Autor:

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal

Bajo la dirección de:

Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos

Tutora:

Prof. Dra. Isabel V. Lucena Cid

Programa de doctorado Derechos Humanos y Desarrollo

Departamento de Derecho Público

Universidad Pablo de Olavide

Junio de 2014



*Aportaciones de Amartya Kumar Sen al
pensamiento sobre derechos humanos*

5

Para Teresa, M^a Luján, Patricia, Eduardo y Teresita



Índice

1. Primera parte: Introducción

1.1. Justificación.....	15
1.2. Objetivos.....	22
1.3. Metodología.....	29
1.4. Recorrido biográfico e intelectual de Amartya Sen	37

2. Segunda parte: el debate desde Amartya Sen con otras propuestas éticas, teorías de la justicia y de los derechos humanos.

2.1. Introducción.....	57
2.2. La racionalidad y la objetividad de la justicia en A. Sen.....	60
2.2.1. Introducción.....	60
2.2.2. La Ilustración: límites y horizontes.....	61
2.2.3. Confluencia de los sentimientos y la razón.....	63
2.2.4. Ética y objetividad. Posicionalidad. Putnam y el desplome de la dicotomía hecho-valor.....	64
2.2.5. Los límites de la razón.....	68
2.3. La Teoría de la elección racional y la racionalidad.....	71
2.3.1. El egoísmo definicional.....	71
2.3.2. La ampliación del concepto de racionalidad.....	75
2.4. Imparcialidad y objetividad.....	78
2.4.1. Imparcialidad cerrada.....	78
2.4.2. Imparcialidad abierta.....	80
2.4.3. Aportaciones a los derechos humanos	81
2.5. El utilitarismo y los derechos humanos.....	83
2.5.1. Origen, definición y fundamento ético.....	83

2.5.2. Principales utilitaristas Jeremy Bentham y John Stuart Mill.....	85
2.5.3. El utilitarismo en la actualidad. Utilitarismo de actos y utilitarismo de reglas	87
2.5.4. Críticas al utilitarismo.....	88
2.5.5. Sen y el utilitarismo.....	90
2.5.6. Aportaciones a los derechos humanos	93
2.6. Sen y los autores liberales de las teorías de la justicia.....	96
2.6.1. Sen y la fanatización de los derechos de Nozick.....	98
2.6.2. Sen y la abstracción de la justicia de Rawls.....	96
2.6.3. Sen y la pobreza del enfoque de los bienes primarios de Dworkin.....	107
2.6.4. Aportaciones a los derechos humanos.....	109
2.7. La teoría crítica y los derechos humanos.....	111
2.7.1. El contexto de los derechos humanos en el siglo XXI.....	112
2.7.2. Antecedentes de la teoría crítica de los derechos humanos.....	118
2.7.3. Nuevos paradigmas desde el contexto latinoamericano.....	123
2.7.3.1. Perspectiva intercultural de los derechos humanos.....	127
2.7.3.2. El giro decolonial.....	123
2.7.3.3. <i>Sumak kawsay</i> . El buen vivir.....	132
2.7.3.4. Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.....	136
2.7.4. Teoría crítica de los derechos humanos y teoría crítica del Derecho.....	137

3. Tercera parte: El pensamiento de Amartya K. Sen sobre derechos humanos

3.1. Introducción.....	149
3.2. El enfoque de la capacidad. La libertad como el objeto material de los derechos humanos.....	151
3.2.1. Origen.....	151
3.2.2. El enfoque de la capacidad.....	153
3.2.2.1. Funcionamientos.....	155
3.2.2.2. Capacidad.....	156
3.2.2.3. Agencia.....	158
3.2.2.4. Pobreza como privación de capacidades.....	159



3.2.3. La libertad.....	160
3.2.3.1. Concepto tradicional de libertad.....	160
3.2.3.2. El concepto de liberación en Ignacio Ellacuría.....	161
3.2.4. La(s) libertad(es) en Amartya Sen.....	164
3.2.5. La versión Nussbaum política-jurídica del enfoque de las capacidades.....	166
3.2.6. Críticas al enfoque de la capacidad.....	171
3.2.7. Aportaciones a los derechos humanos.....	171
3.3. La necesidad de una sólida fundamentación de los derechos humanos.....	183
3.3.1. El debate sobre la necesidad de la fundamentación.....	183
3.3.2. Perspectivas de fundamentación.....	187
3.3.2.1. Las tesis iusnaturalistas.....	187
3.3.2.2. Las tesis positivistas.....	191
3.3.2.3. Las tesis complejas.....	192
3.3.3. Sen y el fundamento de los derechos humanos.....	195
3.4. Concepción de los derechos humanos. Pronunciamientos éticos.....	202
3.4.1. La cuestión terminológica.....	202
3.4.2. Concepto de derechos humanos.....	205
3.4.3. Sen y la propuesta ética de los derechos humanos.....	207
3.4.4. Aportación al concepto de derechos humanos.....	216
3.5. Sen: respuestas a las críticas de los derechos humanos.....	217
3.5.1. Una teoría de los derechos humanos, para hacer frente a las críticas de la <i>retórica de los derechos humanos</i>	217
3.5.1.1. La crítica de la legitimidad. Marx, Bentham.....	218
3.5.1.2. El problema de su praxis. La crítica de la coherencia.....	220
3.5.1.3. Los derechos humanos y la diversidad. La crítica de la cultura.....	221
3.5.2. Los derechos humanos y su universalidad.....	222
3.5.3. Sen y la relación con la diversidad.....	225
3.6. Los derechos humanos y la democracia.....	228
3.6.1. La democracia como razón pública (elección social).....	228

3.6.2. El rapto del origen de la democracia y el valor universal de la democracia	231
3.6.3. Los derechos humanos en el horizonte de la democracia	235
3.7. Los derechos humanos y el desarrollo	241
3.7.1. Antecedentes del desarrollo	241
3.7.2. Las teorías del desarrollo	246
3.7.2.1. La teoría de la modernización	247
3.7.2.2. El estructuralismo	251
3.7.2.3. El neomarxismo	255
3.7.2.4. La teoría neoliberal	258
3.7.2.5. El desarrollo humano de Amartya Sen	262
3.7.2.5.1. El desarrollo como libertad	265
3.7.2.5.2. Los fines y los medios del desarrollo	269
3.7.2.5.3. La libertad, los fundamentos de la justicia y la evaluación del desarrollo	272
3.7.3. Desarrollo y postdesarrollo	277
3.7.4. El derecho al desarrollo como derecho humano	281
4. Cuarta parte: Conclusiones	289
5. Bibliografía	311



*Aportaciones de Amartya Kumar Sen al
pensamiento sobre derechos humanos*

11



PRIMERA PARTE:

1. Introducción

1.1. Justificación.

El trabajo que presentamos sobre el pensamiento de Amartya Sen y los derechos humanos pretende poner de relieve sus aportaciones en este campo, situando su pensamiento en su contexto actual. Amartya Sen es un intelectual indio que goza de un gran reconocimiento en la actualidad, sus escritos son citados constantemente y ha generado debate en el ámbito económico, político, cultural y filosófico. Pero es concretamente en el ámbito de la economía y de la filosofía política es donde su pensamiento y sus aportaciones han tenido una mayor influencia. Recibió en 1998 el premio nobel de economía por sus aportaciones a la teoría de la elección social, la distribución y la pobreza, además ha recibido reconocimientos e innumerables doctorados honoris causa. En muchas ocasiones se le ha presentado como la conciencia moral de los economistas, incluso se le ha llamado la Teresa de Calcuta de la economía, calificación que Sen rechaza enérgicamente, no por la comparación con la persona, sino porque precisamente ha abordado explícitamente como el alejamiento de la ética y la economía puede tener funestas consecuencias para la vida real de las personas.

Esas son las declaraciones más idiotas que se me podrían ocurrir. Primero que nada, tengo mucha admiración por Madre Teresa (...). Y decir que yo soy “la conciencia de la economía”, en realidad eso lo dijo un gran economista como un cumplido, pero eso disminuye a la materia. Porque justo desde el principio, cuando pensamos en economistas clásicos como Adam Smith, Karl Marx, John Stuart Mill, ellos estaban muy preocupados sobre cómo marchaba la sociedad. Entonces, en el proceso de tratar de alabarme, y no lo

*veo como un halago sino como una declaración extraña, denigran la materia, y creo que eso es injusto con nuestra disciplina. Y no es solo que se equivocan con la historia, también se equivocan al medir el potencial de la economía para servir como aliada del progreso humano.*¹

Se ha estudiado con más frecuencia la faceta de economista de Amartya Sen, especialmente la relativa a la teoría de la elección social y la economía del bienestar, pero Sen también ha realizado importantes aportaciones en el ámbito de la filosofía política, jurídica y moral a través de sus escritos y trabajos sobre racionalidad, ética y objetividad, y especialmente sobre la libertad y el enfoque de la capacidad. En este trabajo, aunque haremos referencia continua a todas estas facetas de su pensamiento, trataremos de abordar específicamente las aportaciones de Amartya Sen al pensamiento sobre derechos humanos, aunque será para ello necesario entrar en el desarrollo de su pensamiento sobre el enfoque de la capacidad y su propuesta ética implícita en el mismo que ha alcanzado su última formulación en *La idea de la justicia*². En esta obra Amartya Sen pretende por una lado, reunir sus trabajos anteriores, pero por otro aportar una nueva visión de la justicia donde encajan a su vez todas esas aportaciones anteriores. Por otro lado, los derechos humanos en la actualidad son un tema de alta complejidad, por sus implicaciones tanto prácticas como teóricas a las que entendemos que Amartya Sen ha aportado de manera relevante a través de su reflexión y aporte creativo a través del enfoque de la capacidad y respecto del tratamiento y defensa de la riqueza que supone la diversidad cultural en el mundo actual, sin renunciar al valor universal de los derechos humanos y de la democracia.

¹ Entrevista publicada en *El Faro*, el 27 de septiembre de 2013.
<http://www.elfaro.net/es/201309/internacionales/13454/> Última consulta 27 de mayo de 2014.

² Sen, Amartya Kumar. *La idea de la Justicia*. Taurus, Barcelona, 2010.



Mi interés personal y preocupación por los derechos humanos ha estado presente a lo largo de muchos años de diferentes maneras. En gran medida la motivación principal de esta preocupación ha sido el contacto con personas que viven en esta realidad de marginación y exclusión. La participación desde joven en asociaciones de voluntariado que trabajaban en lugares a los que no se va, salvo si te ha tocado en suerte vivir allí, o algo te empuja hacia ese lugar, me ha hecho notar que son lugares invisibles que no aparecen habitualmente en los medios de comunicación, salvo para ser aún más estigmatizados a través de la visibilización de hechos que allí hayan sucedido. Difícilmente se da esta visibilización para contar los logros que también se suceden y acontecen en estos lugares. A medida que uno se acerca a esta realidad caen los prejuicios y emerge la realidad, por un lado, la de la pobreza y la miseria en la que vive mucha gente en nuestras sociedades, también intensamente antes de la crisis financiera del 2008, pero por otro, también la de la amistad compartida y humanidad común generando vínculos profundos. Además, este necesario viaje, nos completa la visión real social de nuestro modelo de vida y de sociedad, puesto que la sociedad la conformamos todas las personas que estamos en ella y está íntima e intrínsecamente relacionada. Esta sociedad, en su conjunto considerada, en la que estamos todos y todas, es la que somos, no podemos hablar de derechos humanos sin hablar de todas ellas.

He tenido la fortuna de convivir durante dos años en un barrio de una capital latinoamericana, Asunción del Paraguay, donde se iba incorporando la población expulsada del campo, empujada por el “proceso de desarrollo” del Paraguay hacia la civilización moderna y donde convivía la cultura urbana marginal de la droga, el contrabando y la violencia, con la cultura comunitaria propia paraguaya con un fuerte componente de construcción colectiva de la comunidad. Desde ésta última se daba lugar

espacios de trabajo comunitario y colectivo por los lugares compartidos a través de trabajos voluntarios en domingos y festivos: para arreglar o construir los Acerados, empedrados, canalización de aguas de lluvia o residuales, cooperativas de consumo, y un largo etcétera de trabajos organizados por la comunidad, además de velar por la salud, la seguridad y la educación de los vecinos.

Por otro lado, he tratado también, de hacer lo que una compañera de ETEA³ me recomendó de palabra y al trasladarme el texto de Wright Mills *Sobre artesanía intelectual*, trato de mezclar vida y saberes⁴, pues su recomendación consistía en que no tuviera miedo a mezclar mi experiencia con mi trabajo intelectual y de investigación.

El contacto con la realidad de la exclusión nos pone rápidamente ante la complejidad de las tramas sociales que las producen y sostienen para las que no tenemos soluciones, ni recetas que puedan dar una solución definitiva a la exclusión social. Sin embargo, cuando empecé a conocer y trabajar el pensamiento de Amartya Kumar Sen a raíz de los Informes sobre Desarrollo Humano editados por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo⁵, empecé a interesarme más por su obra que reconocí como rica y compleja.

El objeto de esta tesis será analizar las aportaciones del pensamiento ético de Amartya K. Sen al pensamiento sobre derechos humanos poniendo en relación su trabajo desarrollado en torno a éstos con la teoría crítica de los derechos humanos. Sen no ha elaborado un trabajo completo sobre derechos humanos, pero el contenido de sus investigaciones sobre el enfoque de la capacidad, la libertad, la elección social y la

³ ETEA es la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Córdoba. Fue fundada por la Compañía de Jesús en 1963. Desde entonces, durante casi 50 años, ha formado generaciones de profesionales capaces de afrontar los retos que plantea nuestra sociedad y de adaptarse a los cambios de cada momento.

⁴ Wright Mills, C. *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1961, páginas 206-236. A propuesta de la prof. Teresa Romero.

⁵ <http://hdr.undp.org/es>, consultado el 06 de febrero de 2014.

justicia tienen una importancia crucial para los mismos, por otro lado, además sí ha dedicado una buena parte de su obra a los mismos y su obra total, en cualquier caso, puede considerarse una contribución a los derechos humanos. En ésta ha trabajado sobre su fundamentación, definición, elementos, obstáculos, universalidad, etc. Y en sus últimas publicaciones y obras ha sido un tema frecuente y relevante. Especialmente ha publicado diversos artículos en los que ha profundizado en la relevancia actual de la idea de los derechos humanos y ha abogado por realizar una defensa de la misma, incluso desde una posición no sencilla ya que según alguna interpretación vigorosa del enfoque de la capacidad, trataría de ser una alternativa a la idea misma de los derechos humanos como tendremos ocasión de analizar más detenidamente, pero sobre todo entendemos que ha realizado una aportación particular a la teoría de los mismos. De hecho, no es tarea fácil clasificar su obra y su concepción de los derechos humanos. Hay un firme propósito de salvaguardar la universalidad e interculturalidad desde el mismo origen de la idea de derechos humanos rescatando otras tradiciones culturales, políticas y religiosas que tienen en sus raíces antecedentes de los mismos huyendo de una posición de etnocentrismo occidental respecto del origen y desarrollo de los mismos.

De su pensamiento podemos inferir una concepción del ser humano más rico y complejo que permite ver a la persona no puramente reducida por el egoísmo a *homo economicus*, tanto a nivel personal como a nivel social. Estamos hoy en día hastiados de leer y escuchar repetidamente como axioma que el hombre es egoísta por naturaleza y que además eso es bueno para la sociedad, recurriendo a una tan manida como sesgada interpretación de Adam Smith. Sin embargo, Amartya Sen ha dedicado grandes esfuerzos a realizar una relectura del pensamiento de Smith pues entiende que se ha malinterpretado a este padre de la economía moderna y propone una lectura más

completa y sistemática de su legado intelectual y de toda su obra. En primer lugar, porque se ha entendido que con él empieza la separación entre la ética y la economía; y en segundo lugar, porque trata de mostrar cómo es totalmente racional y humano, un comportamiento que no sólo no sea egoísta sino que también sea altruista, entre otros posibles comportamientos. Sen no niega la pulsión egoísta del ser humano, pero sí rechaza que éste sea el único atributo, o el más relevante, que podamos ofrecer de la persona, el hombre posee una dimensión social e histórica que le avoca necesariamente a estar en relación con el otro y con los otros, y por tanto cabe elegir entre diferentes opciones. De esta forma, su pensamiento en una gran parte de su obra va dirigida hacia la racionalidad y hacia la elección social racional, partiendo de la base de que para tomar decisiones nos basamos en la información de que disponemos, de aquí surge en gran medida su pensamiento sobre cuál debe ser la base de información adecuada para la toma de decisiones colectivas y para evaluar los estados sociales y cuál ha sido la base de información de las distintas perspectivas éticas sociales como el utilitarismo, así como para proponer el enfoque de la capacidad y la democracia, entendida más ampliamente que el mecanismo formal de las elecciones, como buenos elementos para fundamentar estas elecciones sociales.

El programa de doctorado Derechos Humanos y Desarrollo de la Universidad Pablo de Olavide, dirigido durante años por el profesor Joaquín Herrera Flores, ha sido un soplo de aire fresco en la reflexión sobre la teoría y la praxis de los derechos humanos, abriendo un espacio necesario y rico de formación e investigación interdisciplinar sobre los derechos humanos en su contexto social, político, cultural, económico, ético... De esta manera me sumo a un grupo de afortunados aprendices de investigadores académicos que hemos podido compartir su tiempo, sus ideas, sus reflexiones en el marco de un programa de doctorado que abre horizontes y tiende



puentes entre los derechos humanos y la reflexión interdisciplinar e intercultural. Este programa parte del paradigma del pensamiento crítico y de la teoría crítica de los derechos humanos; Amartya Sen es reconocido como un economista y filósofo político heterodoxo y creativo que ha trabajado especialmente temas en relación con la pobreza como las hambrunas, la evaluación y medición del desarrollo y de la pobreza, la economía del bienestar, la teoría de la elección social y otros problemas que le sitúan en un campo análogo y cercano al del pensamiento crítico. A través del estudio del pensamiento de Amartya Sen sobre los derechos humanos vamos a trazar espacios comunes de trabajo e investigación con la teoría crítica de los derechos humanos.

1.2. Objetivos

Trataremos de ofrecer una visión sistemática del pensamiento de Amartya Sen en relación con los derechos humanos. Partimos de la hipótesis de la confluencia entre las aportaciones de Amartya Sen al pensamiento de los derechos humanos con las teorías críticas sobre derechos humanos nacidas entorno al pensamiento crítico latinoamericano, entendemos que la mayor aportación del pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos se realiza a través de la concreción de un contenido material para los derechos humanos a través de la concepción de la libertad y del desarrollo humano como expansión de las capacidades, y del propio valor y fundamento ético y universal de los mismos, a través de un tratamiento de la diversidad cultural que permite una apertura a los diferentes espacios de lucha por la dignidad humana que se dan en nuestra realidad histórica y social. De esta manera entendemos, por tanto, que se produce una sinergia y cierta coherencia del pensamiento crítico y la teoría crítica de los derechos humanos, con la propia idea de los derechos humanos en Amartya Sen. No se trata de una identificación total ni simplista pero si de una conexión en los temas centrales sobre cómo entender la complejidad del fundamento, la concepción y la universalidad de los derechos humanos para que puedan dar respuesta a los procesos de lucha por la dignidad humanas presentes en el contexto actual.

Para ello, en primer lugar haremos una presentación del recorrido biográfico e intelectual de Amartya Sen. La propia biografía de Amartya Sen por su origen y por su trayectoria personal e intelectual es clave para entender, no sólo sus líneas de investigación, sino el sentido de las mismas. Su origen indio, su vivencia de la colonia británica en la India, su conocimiento como testigo de las hambrunas de la India de



1943 y la violencia identitaria, el pensamiento económico socialista en auge pero en pugna con un capitalismo en debate interno entre keynesianos y liberales en su época universitaria, son elementos de su vida y del tiempo histórico en que ha vivido que han influido de manera determinante en su pensamiento que ha sido siempre original y libre.

En segundo lugar, vamos a estudiar las bases del pensamiento ético de Amartya Sen que son relevantes para nuestra aproximación a sus aportaciones sobre los derechos humanos. El gran debate ético actual entre racionalidad y ética o entre racionalidad y justicia es una preocupación permanente en el trabajo de Sen, y al que ha dedicado una gran parte de su obra y en la que actualmente sigue trabajando, de hecho sus aportes críticos a la economía desde la ética se realizan desde la crítica a la racionalidad del *homo economicus*, esta racionalidad para Sen es una racionalidad torpe e inadecuada, como desarrolla en su artículo “*Los tontos racionales*”⁶ donde confronta la idea de que la racionalidad, específicamente la económica, deba estar constituida únicamente por el egoísmo para ser consistente. En primer lugar, dirá Sen que es un planteamiento erróneo que no se compadece con la realidad, porque en muchas ocasiones no respondemos desde esta concepción de la racionalidad. En segundo lugar, se pregunta Sen qué tipo de persona o de sociedad es a la que se dirige la guiada únicamente por esta racionalidad de la *teoría de la elección racional*. Para ello, entra en el debate sobre la dicotomía entre juicios de hecho y juicios de valor, defendiendo el papel de la objetividad racional también en el campo de la ética y de la justicia, sin obviar la complejidad a la que se enfrenta, pero confrontando de manera enérgica la idea de que el debate ético sea como debatir sobre gustos o colores.

⁶ Sen, Amartya, “Los tontos racionales”, en F. HAHN y M. HOLLIS, *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986

Igualmente, para entender el pensamiento ético de Sen es necesario estudiar su compleja relación con el utilitarismo, al que dedicaremos para su análisis un apartado de nuestro trabajo. No cabe duda de que para Sen es una fuente de inspiración, a pesar de que le dirige las más duras críticas y entiende que es una teoría ética insuficiente para responder a la justicia en la sociedad. Parte del planteamiento de la economía el bienestar utilitarista, a la que Sen critica por la limitación de la información usada para las elecciones sociales, y pretende superar esta limitación con el enfoque de la capacidad que amplía sustancialmente la base de información en las elecciones sociales. Rescata, en todo caso, la aportación de información del enfoque consecuencialista a través de lo que Sen denomina el *efecto comprehensivo* de las elecciones sociales, donde hay que tener en cuenta el resultado de estas elecciones sobre los estados sociales y los efectos reales sobre las personas.

De la misma forma que Sen propone superar el pensamiento y la ética utilitarista desde una relación compleja con la misma Sen tiene una tradición de trabajo con los autores de las teorías liberales de la justicia que son los que le inspiran su trabajo sobre la idea de la justicia. Específicamente es John Rawls con el que mantiene un diálogo más profundo. Sen parte del reconocimiento y del agradecimiento por el trabajo de Rawls, pero a continuación traza una ruta diferente desde la que transitar hacia la idea de la justicia, critica su enfoque trascendental y la propia posibilidad del acuerdo como resultado del experimento del velo de la ignorancia, además de la incapacidad de la teoría rawlsiana de la justicia de generar una ética para una sociedad justa en la etapa actual de globalización a través de los consensos superpuestos. Además, la idea de los derechos humanos de Sen hay que entenderla desde el desarrollo de su idea de la justicia donde late una ética de los derechos humanos y de la democracia de fondo. Del mismo modo, entra en debate con las teorías de la justicia más liberales y menos



igualitaristas como la de Robert Nozick criticando su poca capacidad para atender las necesidades reales de las personas o con Ronald Dworkin al que reconoce un trabajo consistente pero que se aleja del enfoque de la capacidad propuesto por Sen.

A continuación y antes de introducirnos de lleno en el desarrollo del pensamiento sobre derechos humanos de Amartya Sen, dado el objeto de la tesis de analizar los derechos humanos y sus relación con el pensamiento crítico sobre derechos humanos, creemos necesario en primer lugar, realizar un breve diagnóstico a grandes rasgos de la situación de los derechos humanos en la actualidad, y en segundo lugar, situar el pensamiento crítico latinoamericano relevante en cuanto a los derechos humanos, en este sentido nos referiremos en primer lugar a los antecedentes del pensamiento crítico y de liberación latinoamericano, y a continuación destacamos las nuevas aportaciones que en este marco han ido surgiendo en los últimos años destacando el papel de la perspectiva intercultural de los derechos humanos, el *enfoque del giro decolonial*, el *sumak kwasay*, el nuevo constitucionalismo latinoamericano y más específicamente la teoría crítica del Derecho y de los derechos humanos.

Para el comienzo de la tercera parte, expondremos la génesis y los conceptos fundamentales del enfoque de la capacidad de Amartya Sen, que ha sido el que ha generado a través del concepto de desarrollo humano, una nueva forma de entender y enfrentar la pobreza y los problemas de distribución económica, etc. En este apartado expondremos el enfoque y alguna de sus versiones de importancia para el desarrollo de nuestro trabajo, concretamente la de Martha Nussbaum, que ha trabajado conjuntamente con Sen en el desarrollo del enfoque, pero que no comparte la postura de Sen de no realizar una lista explícita de capacidades básicas universales. Sen denominará a la

libertad como capacidad el contenido material de los derechos humanos, que ha tenido un alcance muy significativo en las ciencias sociales, en este mismo apartado estudiamos el diálogo posible del enfoque de la capacidad con el pensamiento de liberación a través del análisis del concepto de liberación en Ignacio Ellacuría. Por último en este apartado, revisaremos las críticas que se han realizado desde diferentes visiones al enfoque de la capacidad que concretamente hemos dividido en tres bloques, aquellas que desde una posición de identificación con el enfoque pretender solventar alguna carencia del mismo, en un segundo lugar, aquellas que reconociendo las aportaciones del enfoque le cuestionan la falta de elementos sustantivos que producirían cambios significativos en la propuesta de Sen, y un tercer bloque de críticas de mayor calado que pretenden refutar la aportación de Sen.

Tras el desarrollo del enfoque de la capacidad, tenemos las bases para exponer y comprender con mayor profundidad el pensamiento sobre derechos humanos de Sen. Pasaremos a estudiar como Amartya Sen ofrece aportaciones desde su pensamiento sobre los derechos humanos en cuanto a la fundamentación y la concepción de los derechos humanos. Además estudiaremos las respuestas que Sen entiende que una teoría de los derechos humanos tiene que ofrecer hoy, a los que para Sen son los principales cuestionamientos a la idea de los derechos humanos, Sen los especifica denominándolos como la crítica de la *legitimidad*, la crítica de la *coherencia* y la crítica de la *cultura*. En esta última, es donde se encuentra y Sen enfrenta el problema de la diversidad cultural humana, y de la universalidad de los derechos humanos, que aborda desde el propio enfoque de la capacidad y la crítica de la simplificación del origen de las ideas de la democracia y de los derechos humanos. Así pues a lo largo de todos estos apartados sobre los derechos humanos en Amartya Sen tratamos de establecer un diálogo entre el pensamiento crítico de derechos humanos y las aportaciones de Sen.



A continuación, una vez desarrollada su visión sobre los derechos humanos abordamos el tema de la democracia en su relación con los derechos humanos en el pensamiento de Sen, temas ambos que están completamente imbricados en el trabajo de Sen. Principalmente Sen desarrolla una visión de la democracia de raíz intercultural múltiple frente a una concepción exclusivamente occidental respecto del origen y del desarrollo de la democracia. En este sentido, por un lado, critica la visión puramente formalista de la misma, pero por otro lado, le da un valor fundamental para la consecución de los derechos humanos, donde el intenso y abierto debate público deberá ser un pilar fundamental para el avance de los derechos humanos tanto en el ámbito local, como en el ámbito global. Es en este espacio global donde la democracia puede y debe ir haciéndose presente a través de este tipo de discusiones públicas globales sin tener que esperar, por tanto, a la constitución de un gobierno mundial. En este sentido trataremos de trazar relaciones con el pensamiento sobre regeneración democrática que ha surgido en América latina con el nuevo constitucionalismo latinoamericano.

Dedicaremos una especial atención en el siguiente apartado al Desarrollo por varias razones. En primer lugar, por su íntima relación con los derechos humanos. Y en segundo lugar, porque ha sido el espacio privilegiado donde el enfoque la capacidad ha tomado un mayor protagonismo y una mayor capacidad transformadora a través del concepto de *desarrollo humano* y su difusión a través del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y de la Asociación para el Desarrollo Humano y la Capacidad, fundada por Amartya Sen y otros en el año 2004. Por su importancia, situamos la evolución del concepto de desarrollo desde sus antecedentes al escenario actual denominado de postdesarrollo, analizando el concepto del desarrollo humano y poniendo en relación al desarrollo con el derecho al desarrollo como derecho humano

en el ámbito jurídico internacional y analizando la conexión y potencialidad del desarrollo humano con las nuevas concepciones del mismo como las del *buen vivir*.

En apartado final de conclusiones trazaremos las líneas de discusión y de diálogo del pensamiento crítico y de liberación con el pensamiento de Amartya Sen como espacios de confluencia y de aportaciones mutuas a través de la búsqueda de similitudes y diferencias con el pensamiento crítico y de los derechos humanos, expresada a través de la tradición latinoamericana de derechos humanos o teoría crítica de los derechos humanos. Este capítulo lo entenderemos como un espacio para tender puentes de diálogo en el presente y hacia el futuro de líneas de investigación.

1.3. Metodología.

Como hemos indicado en la introducción nos hemos preguntado acerca del por qué y el para qué, de la presente investigación en la que nos embarcamos. El fenómeno de la persistencia de la pobreza y la exclusión social nos sitúa ante una búsqueda de razones, de categorías para poder enmarcar las condiciones que dificultan la vida, la reproducción de la vida y de las luchas por la dignidad humana.

En este proceso intelectual y vital el paradigma del pensamiento crítico sobre derechos humanos del Programa de doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo de la Universidad Pablo de Olavide entendemos que nos ha ofrecido un espacio metodológico idóneo para desarrollar nuestra investigación sobre los derechos humanos y el pensamiento de Amartya Sen.

El presente trabajo de investigación tiene por objeto, como ya hemos indicado las aportaciones al pensamiento sobre derechos humanos de Amartya Sen, ya que valoramos que su pensamiento y la influencia que el mismo ha tenido sobre las ciencias sociales y las políticas de desarrollo es de gran importancia, y la puesta en común de sus aportaciones con otras perspectivas análogas sobre derechos humanos, concretamente con el pensamiento crítico latinoamericano y con la teoría crítica de los derechos humanos.

El marco teórico metodológico desde el que nos situamos tiene dos pilares fundamentales: el pensamiento crítico de Amartya Sen y sus aportaciones a los derechos humanos y el pensamiento crítico y de liberación, más específicamente la teoría crítica de los derechos humanos. Para nuestro trabajo, por tanto, nos hemos propuesto revisar

el pensamiento de Sen desde la riqueza metodológica del pensamiento crítico⁷. Esta perspectiva nos hace partir de una metodología relacional y un concepto crítico de los derechos humanos, la democracia y el desarrollo como derechos humanos entendido desde esta matriz crítica. El diamante ético, como imagen propuesta por Herrera Flores para captar la complejidad de los derechos humanos, nos permite el estudio de diversos cortes del diamante ético, para analizar y reflexionar sobre la semántica y la pragmática de los derechos humanos, de las ideas y también del desarrollo. Queremos profundizar en el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos como lugar de encuentro de su pensamiento con la teoría crítica.

Por tanto pretendemos colocar los derechos humanos en su contexto espacial, en la diversidad y en la historia, que nos exige una metodología que abarque estos conceptos en sus mutuas relaciones consigo mismos y con los procesos sociales donde están insertos. Esta metodología la expresamos a través de dos puntos, en primer lugar, entendemos que tenemos que superar la discusión que predomina en el debate práctico teniendo que ser absolutista-universalista o relativista-particularista, pues como ocurre habitualmente con todo dualismo se afirman dos posturas para eliminar una de ellas, o para tener que situarse dentro de una de ambas, existiendo un predominio absoluto de un polo del debate sobre el otro. Sin embargo, tenemos que ver los fenómenos en sus relaciones mutuas, en sus relaciones con el contexto y en las relaciones que mantienen interpretaciones opuestas sobre los mismos. Una concepción en este sentido relacional no consiste en afirmar inevitablemente que todo tenga la misma validez, pero sí introducir en los análisis la posibilidad de expresar e interpretar desde la discrepancia con una reducción de la realidad. El contexto, la realidad puede quedar desplazada cuando se absolutizan categorías como único procedimiento objetivo de conocimiento

⁷Herrera Flores, Joaquín (ED.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 9, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2000, páginas. 41-67.

de la realidad, de hecho, cuándo esto se hace, no se está absolutizando un procedimiento formal, sino una concepción determinada de la realidad que a su vez, acepta un orden de cosas existente como si estuviera dado de una vez por todas y no existiesen alternativas al mismo. Tenemos por tanto que relacionar el desarrollo con la perspectiva velada de los derechos humanos que podamos encontrar en cada concepción del desarrollo, entonces ya no se podrá reclamar la universalidad de sus justificaciones sino en todo caso su particularidad y sus conexiones con sus intereses culturales o ideológicos hegemónicos⁸. Por tanto, no podemos entender los derechos humanos como una categoría aislada sino siempre en relación con el resto de fenómenos que se dan en una determinada sociedad. Investigar y ejercer los derechos humanos, la democracia y el desarrollo exige una metodología holística y, sobre todo, relacional para entender los fenómenos formando parte de un proceso social general.

Con la propuesta visual de los derechos humanos a través del *diamante ético* pretendemos servirnos de una imagen que concreta esta nueva perspectiva, esta figura expresa esta visión sobre los derechos humanos en la que son entendidos como sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistema de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana⁹, a través de esta figura se afirma la interdependencia de la democracia, el desarrollo y los derechos humanos vistos en su real complejidad. Partimos también de que la mayor violación de los derechos humanos, consiste en impedir que algún individuo, grupo o cultura pueda luchar por la vida que tiene razones para valorar. En el diamante ético, se distinguen tres capas, cada una de ellas de mayor profundidad. En la primera capa

⁸ Ibíd, páginas. 34-41.

⁹ Ibíd, página 52.

estamos ante las categorías que conforman la sociedad en general (ideas, instituciones, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción de género o étnicas), en la segunda capa situamos el carácter impuro de los derechos, su contexto (a través de la posición, temporalidad-historicidad, las narraciones y la disposición) y en la tercera se encuentra el núcleo profundo, donde se sitúa la definición de los derechos a través del espacio, los valores, las prácticas sociales y el desarrollo.

Esta visión pedagógica nos permite, a su vez dentro del diamante que podamos hacer un corte vertical a través del que podemos hacer un examen de la semántica de los derechos, cómo entendemos los derechos, sus sentidos, significados, potencialidades teóricas y prácticas, etc. Si el corte lo realizamos de manera horizontal estamos ante un examen sobre la pragmática de los derechos humanos, cómo se transforman, bajo qué condiciones podemos plantear prácticas innovadoras y qué obstáculos concretos aparecen¹⁰.

Entendemos que el pensamiento sobre derechos humanos de Amartya Sen puede entrar en diálogo fecundo con esta metodología en tanto que enfoca sus aportaciones a los derechos humanos desde una perspectiva compleja que aborda diferentes dimensiones presentes en los diferentes cortes del diamante ético y que comparte, aunque no sea explícitamente, algunas de las notas constitutivas de esta visión de los derechos humanos. En este sentido, Amartya Sen en su pensamiento sobre derechos humanos, trabaja en varias de las dimensiones que se proponen en el diamante ético puesto que por un lado se trabaja la cuestión conceptual, fundamentación y universalidad, pero a su vez también trabaja la praxis histórica y social de los mismos a través de varios elementos como son, el propio desarrollo del enfoque de la capacidad como contenido material de los derechos humanos, la lucha contra la dialéctica de

¹⁰ Ibíd, página 67.

negación de los derechos económicos y sociales, la concepción del desarrollo humano como expansión de las capacidades, la búsqueda tensionada de la imparcialidad abierta, sus estudios sobre la pobreza, la desigualdad y otros elementos que así como en su idea de la justicia se apartan de una concepción puramente abstracta de los derechos humanos, a la vez que no se renuncia a una validez ética universal o una ética de los derechos humanos que tratamos desarrollar en este trabajo.

En cuanto a la perspectiva del desarrollo, aunque tradicionalmente su estudio ha correspondido a la ciencia económica, incluso mucha de la bibliografía, la mayoría, incluye el adjetivo económico en los estudios sobre el desarrollo, entendemos que el pensamiento de Amartya Sen le abre a una dimensión más integral que entronca con una concepción compleja del desarrollo y de los derechos humanos, y con la propia ética del desarrollo, que aunque ya había sido defendida por otros autores como Denis Goulet, que expresa que

En su origen, se contempló el desarrollo como un tema de estudio de la economía. Pero el desarrollo es simultánea e inextricablemente un asunto económico, político, social y cultural, un tema de gestión de recursos y de medio ambiente, una cuestión de civilización. Goulet, Denis, Ética del desarrollo, guía teórica y práctica.¹¹

Sin embargo, entendemos que encuentra en Amartya Sen un empuje más fuerte y una dimensión mayor, al no ser sólo una reflexión en torno al problema del desarrollo sino que se enfoca hacia un problema sobre la justicia que desemboca también en una concepción ética de los derechos humanos.

¹¹ Goulet, Denis, *Ética del desarrollo, guía teórica y práctica*. IEPALA, Madrid, 1999, página 22.

De esta manera se había escabullido en gran medida, un análisis crítico interdisciplinar sobre el desarrollo y los derechos humanos. En nuestro trabajo vamos en otra dirección, ya que no compartimos esta interpretación del desarrollo como crecimiento económico exclusiva o principalmente. Vemos, por otro lado, que las imbricaciones de los aspectos de la vida social (lo económico, lo cultural, lo político, los derechos humanos, las relaciones de género, el medio ambiente, la pobreza...) están neurálgicamente relacionadas, no podemos mantener, por tanto, que una teoría del desarrollo o de los derechos humanos es puramente abstracta y ahistórica, ya que se verá necesariamente enmarcada dentro de una matriz más compleja, sistémica que la ubicará en unas coordenadas culturales y políticas y en una concepción de los derechos humanos. Pretendemos por tanto huir, no tanto de una falsa objetividad o neutralidad científica en general, cuanto hacernos conscientes del contexto social, político, cultural en que nos desenvolvemos y que por tanto se hace presente en nuestra elaboración intelectual. Cuando nos asomamos a los estudios sobre desarrollo observamos teorías en las que se propone que para llegar a estadios de un “desarrollo” superior determinados países o sociedades deben pagar un precio, el denominado “precio del desarrollo”, es la llamada Tesis de Lee¹², que pasa por la no-realización efectiva de los derechos humanos, sin entrar siquiera a realizar entre ellos ninguna diferenciación analítica entre derechos civiles y políticos por un lado, y económicos, sociales y culturales por otro. Por otro lado, existe otra versión que aporta Amartya Sen desde la que no sólo es en sí bueno que se realicen efectivamente los derechos humanos para el desarrollo, o que es desarrollo en sí su efectiva realización, sino que además los derechos humanos son un factor muy importante generador de desarrollo. A través de este trabajo defenderemos la conexión del desarrollo, la democracia y los derechos humanos de tal manera que no

¹² Sen, Amartya K. *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, página 32.

podemos generar procesos de desarrollo en tanto que no estamos ampliando la capacidad de las personas para alcanzar la vida que se considera digna y que, por tanto, se tiene razones para valorar.

Como acabamos de exponer, hasta ahora en el desarrollo se ha considerado de forma separada de los derechos humanos, por lo general, se ha entendido que una adecuada política de desarrollo debe dar lugar a una mejora final de los derechos humanos, sin importar sus situación durante la fase de tránsito. Por otro lado, los procesos que han ido ignorando de manera más o menos velada esta conexión han ido fracasando y produciendo una “fatiga”¹³ en la propia cooperación internacional para el desarrollo. Aunque, por otro lado, esta política no tiene por qué en sí misma ser de entrada respetuosa con los mismos, es decir, si observamos el recorrido histórico del concepto y la praxis del desarrollo podemos ver como se han considerado, no sólo ámbitos separados sino inconexos la economía del desarrollo y los derechos humanos. En el mejor de los casos, desde la tradicional perspectiva del desarrollo entendido como una política de modernización, de industrialización, de cambio estructural, va a necesitar de un periodo de especial recorte o al menos contención de la expansión de los derechos humanos mismos para posibilitar su posterior plena realización; haciendo éstos, por tanto, de meta o premio final. La dificultad estriba en que esta situación no llega a darse nunca e incluso la realidad de los derechos humanos llega a empeorar, lo

¹³ *Supuesto cansancio y decepción respecto a la ayuda internacional al desarrollo por parte de sus donantes, en particular los públicos, que justificaría la disminución de aquélla. La expresión “fatiga de la cooperación” ha sido utilizada recientemente por los países donantes para mostrar su decepción ante los resultados conseguidos tras más de cuarenta años de diversos ensayos de fórmulas para el desarrollo. Aunque haya alcanzado una especial difusión en los últimos años, ya en 1969 la Comisión Pearson detectó la existencia de esa sensación entre los países donantes. Desde entonces, con relativa frecuencia ha hecho aparición la expresión a modo de explicación de las causas de la caída de la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD). Tras esa expresión se esconden muchos contenidos que no suelen precisarse y se prefiere su utilización de una manera ambigua. Pérez de Armiño, K. (Dir.), Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo, Icaria Hegoa, Barcelona, 2000, página 255.*

cual da lugar a nuevos y más graves ajustes y reajustes sumiendo en procesos recesivos más que ampliadores de la capacidad y de los derechos humanos de las personas.

1.4. Recorrido biográfico e intelectual de Amartya Sen

Nace en 1933 en Santiniketan, India. Humanista, indio cosmopolita pero apegado y enraizado en su tierra con la que ha mantenido siempre un compromiso intelectual, político y social. Ha estado muy interesado desde joven por la historia y cultura india que ha incorporado en sus investigaciones de manera original y le ha servido para incorporar nuevos argumentos en la defensa de sus ideas sobre las teorías de la justicia, la democracia y los derechos humanos. Su abuelo materno, Kshiti Mohan Sen, con el que Sen cuenta que mantenía constantes conversaciones, fue profesor de sanscrito y experto conocedor de la cultura india antigua y medieval, Sen se ve como continuador de la tradición intelectual de la familia¹⁴. Su padre también fue profesor universitario, de química, y también se doctoró en el Reino Unido. Es por tanto, Amartya Kumar Sen una persona cosmopolita que ha convivido con una globalización que le ha permitido cambiar en varias ocasiones de lugar trabajo, pero sin perder su vinculación a su raíz y país natal India. De hecho ha sido y sigue siendo una persona influyente y con una presencia activa en la vida política y económica de la India, en su último trabajo publicado *An uncertain glory*¹⁵, analiza concretamente el desarrollo de la India de los últimos años, en relación con los países de sus entorno y se muestra crítico sobre el mal aprovechamiento del crecimiento económico de las últimas décadas en cuanto a su vinculación con el desarrollo humano de la India. A su vez, su conocimiento profundo de la historia, filosofía y cultura india ha sido volcado en muchas ocasiones en sus diferentes trabajos e investigaciones y han servido para abrir nuevos horizontes

¹⁴Nasar, Sylvia. *La gran búsqueda*. Debate. Barcelona. 2013, páginas 493.

¹⁵ Sen, Amartya K. y Dreeze, J. *An Uncertain Glory. India and its Contradictions*. Penguin UK, 2013.

interculturales a temas fundamentales como los derechos humanos, la democracia o la racionalidad, entre otros.

Se escolarizó en un primer momento en Dhaka, ciudad en la que su padre trabajaba, pero al comenzar la II Guerra Mundial fue enviado con sus abuelos maternos a Santiniketan donde ingresó en una escuela mixta fundada por Rabindranath Tagore tras la concesión del Premio Nobel de Literatura y donde Tagore también fundó la Universidad Visva Bharati, lugar donde el abuelo de Sen era profesor de Sánscrito. En esta escuela y Universidad trataban de poner en marcha las concepciones pedagógicas de Tagore a través de mezclar la cultura india con los avances de la sociedad occidental. Amartya Sen ha recibido una educación elitista y siempre ha mostrado una gran sensibilidad hacia la realidad social y política de la India.

A los 17 años sufrió un cáncer en la boca que finalmente le dejó muchas secuelas por lo que, años más tarde, ya en Londres, tuvo que someterse a una intervención quirúrgica en la que se le tuvo que realizar una reconstrucción de la boca, tras esta última intervención se le descartó definitivamente el cáncer que se pensaba podía estar reproduciéndose.

En los primeros veinte años de su vida recibió la fuerte impresión de varias realidades de su India natal: la hambruna de los años 40, el colonialismo, la desigualdad entre hombre y mujer, la pobreza y la violencia identitaria, entre otras¹⁶. Todas estas vivencias personales han influido profundamente en sus trabajos académicos, de hecho, en su discurso de aceptación del Nobel, en el que hace balance de su recorrido como

¹⁶ Sen, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz. Buenos Aires. 2007, páginas 227-234.

académico, reconoce que los temas que le han interesado y ha desarrollado en su carrera ya estaban presentes en su etapa de estudiante¹⁷.

En cuanto a la India y su pasado colonial, Sen no ha podido ser ajeno a esta realidad colonial de la india, de hecho en su obra presenta frecuentemente ejemplos sobre hechos históricos acaecidos durante la etapa colonial, con la finalidad de mostrar como este gobierno no democrático puede llegar a producir funestos resultados en la población colonizada, y entre los que se encuentra y destaca la hambruna de 1943. De ahí también colegimos su interés muy presente de la colonización del pensamiento sobre la democracia y derechos humanos por la cultura occidental, en este sentido, veremos como una de las constantes, cuando trabaja ambos temas, es demostrar que en diferentes culturas, en diferentes momentos de la historia podemos encontrar antecedentes originarios sobre la idea de democracia y de derechos humanos¹⁸. Explícitamente habla de su percepción y vivencia de la colonia inglesa en una entrevista,

*“Teníamos una sola obsesión en la cabeza: ¿cómo liberarnos de los ingleses? Cuando comencé a tener conciencia del mundo bastantes miembros de mi familia estaban en prisión por razones políticas. No había contra ellos ninguna acusación pero los ingleses disponían de una ley de “detención preventiva” que permitía encarcelar a quienes ellos sospechaban que perjudicaban al Imperio.”*¹⁹

¹⁷ http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1998/index.html. Última consulta 27 de mayo de 2014.

¹⁸ Sen, Amartya. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, páginas 9-52.

¹⁹ Entrevista con Amartya Sen publicada en *Philosophie Magazine*, nº 44, noviembre de 2010, páginas 58-63.

En cuanto a su formación superior, la realiza en primer lugar, en el *Presidencial College* de Calcuta y después en el *Trinity College* de Cambridge. Sen reconoce que su paso por Calcuta amplió de manera enorme su horizonte intelectual, durante sus estudios de economía, debido a la excelente educación que allí se ofrecía y a los grandes profesores y compañeros que tuvo, además, compartían campus con una Facultad de Historia de la que también se benefició, sobre todo a través del contacto con sus alumnos. En la Universidad en Calcuta Sen recuerda que la comunidad universitaria era especialmente activa políticamente con una tendencia hacia posiciones de izquierda. Su primer viaje al Trinity College lo hizo en barco en 1953²⁰. Durante su etapa de formación se está librando en Cambridge una batalla intelectual entre economistas prokeynesianos y neoclásicos. Sen no es ajeno al conflicto y a la diferencia de posturas aunque reconoce que el ambiente es cordial desde la diferencia. En estos primeros años de estudio en Cambridge se centra en estudios sobre la planificación del desarrollo y mantiene una relación intensa con Joan Robinson, realizando su trabajo de doctorado sobre la elección de técnicas de desarrollo. Tras su doctorado, realizado fundamentalmente en el área de economía concursa y recibe una beca en Cambridge a través de la cual podía ampliar sus estudios y decide aplicarla al estudio de la filosofía política y moral, en este sentido vemos como desde el principio de su trayectoria investigadora la preocupación por la política y la ética estuvo presente.

La producción científica de Amartya K. Sen es de gran extensión, está recogida en unos 30 libros y en un gran cantidad de artículos científicos -más de 250-, se han editado muchas publicaciones con artículos o conferencias en torno a cuestiones que tienen en común un núcleo principal temático, así podemos encontrar tanto obras editadas por sí mismo, como por alguna editorial en concurrencia con otros autores

²⁰ Nasar, Sylvia. *La gran búsqueda*. Debate. Barcelona. 2013, página 497.



sobre temas comunes. El propio Amartya Sen cuando ordena su producción científica la divide en los siguientes veinte bloques temáticos²¹: Teoría de la Elección Social, Economía del bienestar, Medición Económica, Teoría Axiomática de la Elección; Racionalidad y Comportamiento Económico, Metodología Económica, Alimentos, Hambrunas y Hambre, Género, Familia y Economía Feminista, Capital, Crecimiento y Distribución, Economía del Desarrollo, Evaluación de Proyectos y Análisis Coste-Beneficio, Formación y Planificación de los Recursos Humanos, Trabajo y Empleo, La Economía India, Sociedad, Cultura y Política India, Población y Medio Ambiente, Salud Pública y Medicina, Filosofía Social, Política y Jurídica, Ética y Filosofía Moral y un último apartado de varios. En todo caso, una gran parte de su obra gira en torno a la disciplina de la Teoría de la Elección Social, Sen para acotar el alcance de la Teoría de la elección social intenta delimitarla con algunas preguntas en su discurso de recepción del Nobel, ya que en la concesión del premio expresamente se reconocen sus aportaciones a la Teoría de la Elección social y que podemos definir muy ampliamente como la relación que se da entre el ámbito de la política y la economía, es decir, trata de analizar los fenómenos políticos desde las herramientas propias de la Economía, para Sen, en este sentido,

La Teoría de la Elección Social es una disciplina muy amplia, pues cubre muchas interrogantes distintas, y quizás sea útil mencionar algunas de interrogantes (sobre las cuales he tenido en muchos casos el privilegio de trabajar) como ilustración de esta área temática. ¿Cuándo conduce una decisión por mayoría a elecciones coherentes y no ambiguas? ¿Cómo podemos

²¹ http://scholar.harvard.edu/files/sen/files/cv_sen_amartya_jan2013_0.pdf Última consulta: 07 de mayo de 2014.

juzgar qué tan bien se comporta una sociedad en su conjunto dados los distintos intereses de sus diversos miembros? ¿Cómo medir la pobreza agregada considerando los varios predicamentos y miserias de las diversas personas que componen la sociedad? ¿Cómo podemos acomodar los derechos y libertades de las personas y al mismo tiempo acordar el reconocimiento debido a sus preferencias? ¿Cómo evaluar las valoraciones sociales de bienes públicos tales como el medio ambiente, o la seguridad epidemiológica? También, algunas investigaciones, aunque no forman parte directamente de la teoría de elección social, han sido apoyadas por la comprensión generada por el estudio de las decisiones de grupo (es el caso del estudio de las causas y la prevención de las hambrunas y el hambre, o de las formas y consecuencias de la desigualdad de género, o de las demandas de libertad individual vistas como un “compromiso social”). El alcance y relevancia de la teoría de elección puede ser muy extenso.²²

En esta disciplina ha estado interesado desde sus primeros años de estudio e investigación. Sen ha destacado desde muy pronto que es el ámbito de la elección social el que da un marco a todos los demás temas en los que, según la valoración para la concesión del Nobel, se reconoce que Sen ha realizado valiosas contribuciones como son la distribución y la pobreza. Para Sen el origen de la Teoría de la Elección Social es remoto y pueden buscarse sus orígenes tanto en la India de Kautila, como en la antigua Grecia, aunque realmente, en su concepción moderna su antecedente más inmediato tenemos que buscarlo en los años de la Revolución Francesa, donde matemáticos franceses, J.C. Borda y el Marqués de Condorcet, fueron pioneros en estudiar los métodos de votación y temas aledaños en la búsqueda de una construcción razonada del

²² Sen, Amartya, “The possibility of social choice”, *The American Economic Review*, 89, June 1999, página 350. Discurso pronunciado en la recepción del Nobel el 08 de diciembre de 1998.

orden social, aunque con resultados más bien pesimistas. Este trabajo continuó en Europa a lo largo del siglo XIX donde hay que destacar el trabajo de Dogson (Lewis Carrol), pero ha sido Keneth Arrow quien ha realizado una formulación moderna de la disciplina generando debate, investigación y aportaciones a partir de su libro *Elección social y valores individuales*, Arrow es considerado el fundador de la moderna Teoría de la Elección Social y también recibió el Nobel de Economía, en su caso en 1992. Entre sus publicaciones, como hemos indicado, es especialmente relevante su libro publicado en 1951 *Elección social y valores individuales*, donde desarrolla y formula el *teorema general de imposibilidad* en el que Arrow concluye que,

*Si excluimos la posibilidad de hacer comparaciones interpersonales de utilidad, entonces los únicos métodos para pasar de los gustos individuales a preferencias sociales, que sean satisfactorios y que estén definidos para un amplio campo de conjuntos de ordenaciones individuales, serán impuestos o dictatoriales*²³.

La economía del bienestar basaba sus análisis en estas comparaciones y tras las aportaciones de Robins en 1930, se concluyó que las comparaciones interpersonales de utilidad no tenían fundamento, bajo la premisa de que son por sí mismas incomparables y no se puede sacar ninguna conclusión de carácter científico de ellas, ya que estas serán meras valoraciones, a partir de la influencia de la filosofía del empirismo o positivismo lógico²⁴. A partir de aquí, la nueva economía del bienestar basó sus estudios de

²³ Arrow, K. *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios Fiscales. Ministerio de Hacienda. 1974, Madrid, página 148.

²⁴ Sen, Amartya, *Rationality and social choice*. First Harvard University Press, USA, 2004, página 265.

preferencias sociales, articulando su base informacional sobre el *Óptimo de Pareto*²⁵, en vez de sobre las comparaciones interpersonales de utilidad, para Sen esta restricción informacional es todavía mayor, ya que es totalmente indiferente a la distribución interna de los recursos o utilidades. La Teoría de la Elección Social, con un fuerte componente de análisis matemático formal, sólo aparentemente, en opinión de Sen, ofrece también resultados pesimistas respecto de la posibilidad de la elección social de manera no arbitraria, ni autoritaria, para Sen son aparentemente pesimistas porque para resolver la complejidad del teorema general de Arrow es necesario ampliar la base de información en las elecciones sociales y colectivas, para Sen el resultado no es que no puedan hacer buenas elecciones sociales sino que no se pueden hacer de manera coherente con tan poca base de información²⁶. Amartya Sen ha querido hacer su contribución en la teoría de la elección social y en este ámbito sus trabajos más relevantes son: *Collective Choice and Social Welfare*, *On Economic Inequality*, *Utilitarianism and Beyond*, *Choice, Welfare and Measurement*, *Rationality and Freedom*, *Handbook of Social Choice and Welfare*, además de un gran número de artículos. A su vez, como hemos ya remarcado, es desde la disciplina de la elección social desde la que se van articulando y surgiendo otros de los temas más relevantes del pensamiento de Sen, nosotros vamos a destacar aquí los que están en relación con el enfoque de la capacidad y el concepto de desarrollo humano.

Su primer libro publicado, *Choice of Techniques*²⁷, es la publicación de su tesis doctoral, Sen expresa en su autobiografía que hubiera preferido un trabajo sobre la teoría de la elección social, pero entre sus profesores de Cambridge no encontró interés

²⁵ “Un estado se define eficiente según Pareto si es el caso de que, comparado con él, no se puede aumentar la utilidad de nadie sin reducir la utilidad de los demás” Sen, A, *Bienestar, Justicia y Mercado*, Paidós, 1998, Barcelona, página 126.

²⁶ Sen, Amartya, *Desarrollo y Libertad*. Planeta. Barcelona, 2000, página 303.

²⁷ Sen, Amartya, *La selección de técnicas: Un aspecto de la teoría del desarrollo planificado*. FCE. México. 1969.

en dirigir un trabajo sobre el tema, por lo que hubo de asumir un trabajo sobre la selección de tecnologías que los países subdesarrollados debían de manera planificada ir tomando para avanzar hacia el desarrollo; este trabajo contó con la supervisión de Joan Robinson y Maurice Dobb, y es relevante también puesto que es su primer trabajo sobre desarrollo, y es posible que también este trabajo despertara su interés por el desarrollo como uno de sus campos de posterior profundización, y éste ha sido sin duda, en el que mayor impacto ha tenido su pensamiento y su obra.

De sus primeras obras con mayor relevancia social y quizás la que más ha contribuido a su fama como economista preocupado por los problemas relacionados con la pobreza, hay que destacar *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, en la que Sen analiza el origen de las hambrunas, en este libro especialmente analiza, entre otras, la hambruna que se produjo en la India a principios de los años 40 del siglo XX, cuando él era todavía un niño, y que produjo en torno a unas tres millones de muertes. Su tesis principal es que las hambrunas no se producen por la inexistencia de alimentos sino por un conjunto de factores entre los que él destaca la ausencia de democracia, la ausencia de oposición política y la falta de medios de comunicación más o menos libres también, Sen muestra que en ningún país en los que se dan esos tres elementos se ha producido una hambruna pues permite reaccionar y poner los mecanismos para que no se produzcan sus devastadores efectos sobre la vida humana, lo relevante, por tanto, de este análisis es que se aleja de la concepción de que las hambrunas es una cuestión malthusiana de falta de alimentos, las hambrunas son una cuestión de una mala distribución y de un mal acceso a los mismos²⁸, de hecho Sen en este libro habla de los derechos económicos como uno de los elementos que pueden y

²⁸ Sen, Amartya, *Desarrollo y Libertad*, Planeta, 2000, páginas 199-232.

deben jugar a favor de la erradicación de las hambrunas, no entendido como el derecho a que te proporcionen alimentos sino como el derecho al trabajo para la consecución de los medios para conseguir alimentos, o el derecho a la propiedad para la propia producción de los mismos, en este sentido, esta propia idea de derechos económicos ya nos está haciendo referencia a algún aspecto del enfoque de la capacidad que veremos a lo largo de este trabajo²⁹.

Pero es el del enfoque de la capacidad desde el que Sen se ha realizado mayores aportaciones, es cierto, como hemos indicado, que el origen del mismo hay que buscarlo en la búsqueda de Amartya Sen de nuevas formas de ampliación de la información para la elección social y es a partir de ésta que empieza a elaborar el enfoque de la capacidad. El enfoque de la capacidad será expuesto específicamente como una gran aportación al pensamiento sobre derechos humanos, aquí nos limitaremos a revisar sus obras fundamentales en el origen y desarrollo de la misma y algunos de los resultados del enfoque en el ámbito de los estudios del desarrollo. En este sentido, el primer trabajo relevante en el que Sen habla de la capacidad es en *Equality of what?*, fruto de las Conferencias Tunner sobre los Valores Humanos (Stanford, 1978-1979) y que fue posteriormente publicada en 1980 por Cambridge University Press, ensayo en el que explora el concepto de igualdad profundizando en qué tipo de igualdad se busca desde diferentes concepciones políticas analizando las propuestas de igualdad de los utilitaristas, la igualdad de la maximización de la utilidad total y la igualdad rawlsiana que surge de la *posición original* ofreciendo como alternativa, dadas las serias limitaciones de las tres anteriores propuestas de conducir hacia los objetivos propuestas, una igualdad en las capacidades básicas de las personas.

²⁹ Para profundizar sobre el análisis de los derechos económicos en Sen véase *Poverty and Famines* (1981), Drèze y Sen *Hunger and Public Action* (1989).

*Se podría discutir si lo que falta en este sistema es algún concepto de “Capacidades básicas”: el que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas. La capacidad de desplazarse resulta relevante en este caso, pero se pueden considerar otras, como, por ejemplo, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad*³⁰.

Los trabajos de Amartya Sen en este enfoque han sido muchos, nosotros además de éste, vamos a destacar *Commodities and Capabilities* (1985), *The Quality of life* (1993) editado con Martha Nussbaum, *El nivel de vida* (2001) y *Desarrollo y Libertad* (2000).

En su libro, *Commodities and Capabilities*³¹, que tiene su origen la *Hennipman Lecture* de la Universidad de Amsterdam pronunciada en 1982, Sen argumenta a favor de concentrarse en la capacidad de funcionamiento, por ejemplo, lo que una persona puede hacer o ser, y argumenta en contra de la concentración habitual en el crecimiento (ingreso) o en la utilidad, pues aunque efectivamente son relevantes pueden ser vistos en relación indirecta y no directa respecto del bienestar, Sen destaca dos conceptos, *bienestar*, que son los logros de una persona y *ventaja*, las reales oportunidades que una persona tiene, especialmente comparada con otras, la propuesta de Sen es no juzgar sólo en función de los logros, sino de incorporar en el análisis las reales oportunidades, pues se han podido tomar decisiones que finalmente lleven a logros menores de bienestar, y

³⁰ Sen, Amartya, “Igualdad de qué” S.M.McMurrin (Ed.), *Libertad Igualdad y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1998, página 152.

³¹ Sen Amartya. *Commodities and Capabilities*. Oxford University press, New Delhi, 2008.

desde esta perspectiva nos acercamos a la visión seniana de la libertad³², también en este trabajo propone el concepto de funcionamientos para criticar el análisis del bienestar únicamente en función de los bienes que se poseen, pues diferentes personas pueden sacar diferente provecho de los mismos, así una persona con una enfermedad estomacal puede aprovechar en menor medida los alimentos que otra que goza de buena salud y con los mismos bienes obtener diferentes logros nutricionales. Por tanto, por funcionamiento entenderá Sen lo que puede lograr hacer o ser una determinada persona con sus bienes en función de sus propias características.

En *The Standard of Living*³³, Sen publica un trabajo expuesto para las Conferencias Tunner sobre los Valores Humanos, en esta ocasión en Cambridge en 1984-1985, donde explora el concepto de nivel de vida, su contenido y sus posibilidades de medición y evaluación y donde expone finalmente que es el enfoque de la capacidad la mejor perspectiva para realizar evaluaciones sobre el nivel de vida frente a enfoques centrados en la opulencia de recursos, la felicidad, la utilidad o la satisfacción de necesidades.

Otro de sus trabajos de gran relevancia, en el desarrollo del enfoque de la capacidad es *The Quality of Life*³⁴, editado con Martha Nussbaum, es un trabajo colectivo en el que con otros autores exploran las posibilidades del enfoque de la capacidad en cuatro grandes bloques en los que varios autores trabajan en torno a un eje temático en relación con el enfoque de la capacidad, Así, el primero de ellos titulado a “Vidas y Capacidades” es donde Sen desarrolla su trabajo “Capacidad y bienestar” y en el que responde a las críticas al enfoque de la capacidad de Gerald Cohen, en un segundo bloque se relaciona el enfoque de la capacidad con las “Tradiciones,

³² Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. Oxford University Press. 2008. New Delhi, página 3

³³ En español se ha publicado como Sen, A., *El nivel de vida*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.

³⁴ Nussbaum, M. y Sen, A. (Eds.) *La calidad de Vida*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

relativismo y objetividad” donde destacan las aportaciones de Hilary Putnam, M. Walzer y T. Scanlon, en un tercer bloque sobre la “Vida de las mujeres y justicia de género” Nussbaum comenta el trabajo de Onora O’Neill sobre justicia, género y fronteras internacionales, y en el cuarto y último capítulo, se trabaja en torno a la “Evaluación política y economía del bienestar”.

*Development as Freedom*³⁵, publicada en inglés en 1999 y en español en el año 2000, es una de las obras más populares de Amartya Sen donde de alguna manera trata de recoger todos su trabajo anterior condensando gran parte de su pensamiento a través de los diferentes capítulos de la obra. Aunque hay que destacar que esta obra trata efectivamente de plasmar la directa conexión del enfoque de la capacidad con la libertad, específicamente de la libertad como la entiende Sen, a través de la expansión de las capacidades, en íntima conexión con el desarrollo, un desarrollo correctamente entendido que no está en conflicto por tanto, ni con la democracia, ni con la propia libertad entendida como capacidad. De esta manera recorre muchas de sus aportaciones en el ámbito del desarrollo, la concepción de la pobreza, la relación del Estado con el mercado, las hambrunas, la agencia de las mujeres, población, cultura y derechos humanos, etc. En este trabajo de Sen ya se ve su interés en profundizar en la teoría de justicia y en los derechos humanos, aunque se desarrolla con mayor profundidad y extensión en su obra *La idea de la justicia*.

*The Idea of Justice*³⁶, publicada en 2009 en inglés y en español en 2010, es una obra donde Sen trata de recoger su trabajo de manera global y realizar una nueva aportación a las teorías de la justicia, para Sen, uno de los grandes méritos de John

³⁵ En español publicado como Sen, A. Desarrollo y Libertad. Planeta, Barcelona, 2000.

³⁶ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, 2010, Madrid.

Rawls ha sido colocado de nuevo en el debate contemporáneo de la filosofía política el foco sobre las teorías de la justicia. Tras varios años entre Cambridge, Calcuta y la London School of Economics colabora con Rawls y Nozick en cursos en Harvard sobre teorías de la justicia donde profundizó en ellas. La preparación de estos cursos le sirvió, por un lado, para conocer con profundidad a las mismas, pero a su vez le sirve para tomar conciencia de la distancia que intelectualmente le separa respecto de la teoría de los derechos de Nozick y la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Fundamentalmente la distancia con Rawls se produce por no estar de acuerdo en tres temas básicos que aquí sólo apuntamos: en primer lugar, en la búsqueda de una concepción trascendental de la justicia, mientras que Sen propone una visión aproximativa de la justicia; en segundo lugar, por encuadrar Rawls la igualdad a través de los bienes primarios, mientras que él defiende el enfoque de la capacidad como luego veremos; y por último, por no estar de acuerdo con la visión contractualista de la imparcialidad de Rawls, clave en su teoría de la justicia. Para Sen, en la teoría de la justicia de Rawls, se da un tipo de imparcialidad que denomina cerrada, y que ofrece serias dificultades para la búsqueda de una teoría de la justicia global. Frente a ésta, Sen propone la imparcialidad abierta del espectador imparcial de Adam Smith que trata de obtener una mayor objetividad. Respecto de Robert Nozick su separación es todavía mayor, ya que para Sen su enfoque de derechos en el mercado es demasiado poco eficiente como protector de bienes más apreciados, como la vida humana, como ilustra a través del caso de las hambrunas en la India, donde a pesar de que no se vulneraba ningún derecho de propiedad, se generaron muchas muertes³⁷. Ya desde la introducción, Sen va reconocer que la aportación de Rawls es muy valiosa, pero que sigue una vía, la del institucionalismo trascendental, de la que él se aparta para explorar desde otras posiciones que Sen incorpora, en parte, a

³⁷ Sen, Amartya. *Bienestar, Justicia y Mercado*. Paidós. ICE/UAB. Barcelona. 1998, página 134.

una tradición alternativa dentro de la Ilustración europea, aunque el propio Amartya Sen aclara que esto no le sitúa dentro del pensamiento europeo en el siguiente sentido

“La primera aclaración consiste en explicar que la conexión de este trabajo con la tradición de la Ilustración europea no hace particularmente “europeo” el trasfondo intelectual del libro. En efecto, uno de los aspectos inusuales —algunos dirán que excéntricos— de este libro, en comparación con otros sobre la teoría de la justicia, es el amplio uso de ideas procedentes de sociedades no occidentales, en especial de la historia intelectual de la India, pero también de otras fuentes. Hay poderosas tradiciones de argumentación razonada, en lugar del recurso a la fe y las convicciones no razonadas, en el pasado intelectual de la India, así como en el pensamiento que florece en otras sociedades no occidentales. Considero que al confinar su atención casi exclusiva a la literatura occidental, la indagación contemporánea, casi toda occidental, en el campo de la filosofía política en general y de las exigencias de la justicia en particular, ha sido limitada y hasta cierto punto parroquial.”³⁸.

En este nuevo enfoque de la justicia será fundamental, lo que Sen denomina en la tercera parte del libro “Los materiales de la justicia” y que está dirigido a situar como núcleo material de esta idea de la justicia al enfoque de la capacidad. Por último, uno de los grandes resultados del enfoque de la capacidad ha sido su propia fecundidad práctica e intelectual, pues desde el enfoque de la capacidad se ha generado el enfoque del desarrollo humano. Un antiguo profesor suyo de Cambridge de origen pakistaní, Mabub Ul Haq, que dirigía el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, cuenta con él

³⁸ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*. Taurus, Barcelona, 2010, páginas 17-18.

para una nueva serie de informes sobre desarrollo humano. A través de estos informes y tratando de aplicar el enfoque de la capacidad al desarrollo surge el Índice de Desarrollo Humano (IDH) que en pocos años ha supuesto un giro importante en la políticas de desarrollo de las grandes instituciones internacionales y del entendimiento del propio desarrollo. El mismo Amartya Sen ha sido crítico con el propio índice, ya que es difícil de integrar en un índice todo el enfoque, y a raíz del mismo ha ido surgiendo con posterioridad diferentes índices que han ido enriqueciendo la medición del desarrollo humano (ej. el índice de Gini sobre desigualdad, el índice de potenciación de género, etc.). Amartya Sen funda con Martha Nussbaum en el año 2004 la Asociación para el enfoque de la capacidad y el desarrollo humano que desde entonces realiza un congreso internacional anual y que a su vez produce y edita la revista de la asociación, la propia asociación se presenta con el objetivo de la construcción de una comunidad académica en torno a las ideas de del desarrollo humano y el enfoque de la capacidad,

*The Human Development and Capability Association (HDCA) is a global community of academics and practitioners that seek to build an intellectual community around the ideas of human development and the capability approach, and relate these ideas to the policy arena. The association promotes research within many disciplines, ranging from economics to philosophy, development studies, health, education, law, government, sociology, and more. Our members live in over 70 countries worldwide.*³⁹

Tras la fundación de la Asociación Amartya Sen, asumió ser el primer presidente (2004-2006) y a continuación Martha Nussbaum (2006-2008), posteriormente cada dos años se ha ido renovando el cargo en la misma con reconocidos investigadores en diferentes ámbitos con relación con el enfoque, Frances Stewart (2008-2010), Kaushik

³⁹ <http://hd-ca.org/about/hdca-history-and-mission>. Última consulta 27 de mayo de 2014.

Basu (2010-2012), Tony Atkinson (2012-2014), y actualmente está presidida por Henry Richardson (2014-2016).

Otros temas de gran interés para nuestro trabajo sobre los que ha publicado Amartya Sen son sobre la relación entre la ética y la economía, en este ámbito destacamos su obra *On Ethics and Economics*⁴⁰, en este trabajo Amartya Sen, nos ofrece varias reflexiones sobre cómo se ha llegado a una situación de separación entre la ética y la economía que es perjudicial para ambas, y lo que es más relevante, para las personas y la sociedad, para Sen en el origen de esta, por un lado, situación está la evolución de la ciencia económica hacia modelos matemáticos, y por otro lado en la progresiva reducción de la racionalidad económica, de tal manera que finalmente la información relevante es demasiado restringida, incluso en algunos casos en opinión de Sen, para obtener este mismo calificativo de racionalidad.

Hemos expresado desde el comienzo como Sen nunca se ha apartado de su compromiso con la India sobre la que ha escrito los siguientes libros, además de numerosos artículos, tanto sobre economía, como sobre cultura y política en India, destacamos sus siguientes obras en este ámbito: *India: Economic Development and Social Opportunity* (1995), *Indian Development: Selected Regional Perspectives* (1997), *India: Development and Participation* (2002), *The Argumentative Indian* (2005) y *An Uncertain Glory* (2014).

Los temas abordados por Amartya Sen son muchos: la economía del bienestar, teoría de la elección social, democracia, pobreza, hambrunas, desarrollo, igualdad,

⁴⁰ Sen, Amartya, *On ethics and economics*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1987. En castellano está editado por Alianza Editorial, *Sobre ética y economía*, en 1987.

identidad, enfoque de la capacidad, ética y economía, desarrollo humano. Pero en todos nos invita a reflexionar sobre los medios y su relación con los fines y a no dejarnos cegar por una perspectiva centrada en los recursos o en concepciones abstractas sino fijarnos en los efectos reales sobre las oportunidades de la vida de las personas, específicamente a través del enfoque de la capacidad.

Por último, resaltamos como su propia biografía es un elemento que le pueden acercar al pensamiento crítico latinoamericano y a la teoría crítica de los derechos humanos puesto que los temas del desarrollo, de la relación colonial y neocolonial, ya sea económica o cultural son experiencias comunes que se vuelcan posteriormente en el desarrollo del pensamiento de Amartya Sen sobre los derechos humanos.



SEGUNDA PARTE:

2. El debate desde Amartya Sen con otras propuestas éticas, teorías de la justicia y de los derechos humanos

2.1. Introducción.

En la segunda parte de este trabajo vamos a estudiar las bases del pensamiento ético de Amartya Sen. Para poder tener una imagen más completa de su aportación a los derechos humanos a través del enfoque de la capacidad estimamos que es necesario tener en cuenta también cómo se sitúa respecto del debate ético contemporáneo en su contexto intelectual y académico.

Para ello vamos en primer lugar a analizar cómo Sen afronta el problema de la racionalidad y de la propia Ilustración europea, de la que el mismo se siente en parte deudor, aunque a su vez sea una tradición a la que no quiere adscribirse sin más, sino en la que se sitúa desde una parte de ella, reconociendo además que hay otras fuentes en su pensamiento que van más allá de las fronteras europeas.

En cuanto al debate ético contemporáneo, Sen confronta sus aportaciones éticas con la teoría de la elección racional, nuclear en la economía moderna, proponiendo una apertura de este concepto de racionalidad. En este sentido su opción por la teoría de la elección social es una respuesta a la teoría de la elección pública de James Buchanan basada en una visión de la racionalidad en torno al individualismo metodológico.

También Sen ha dedicado una buena parte de su obra al debate y la confrontación con la doctrina utilitarista. Veremos primero, cómo se formulan sus manifestaciones actuales, y sus dificultades en relación con los derechos humanos y la crítica profunda que Sen realiza a las propias bases del utilitarismo, del que es capaz de rescatar algunos aspectos relevantes para la construcción de sus aportaciones, como una visión comprehensiva de las consecuencias sobre los estados sociales en las elecciones.

También en esta segunda parte vamos a estudiar el intenso y profundo debate surgido en torno a las teorías de la justicia. Hemos visto en su recorrido biográfico e intelectual como el paso de Sen por diferentes universidades norteamericanas le puso en contacto con Nozick, Rawls y Dworkin. A raíz de estas estancias Sen se interesó por la teoría de la justicia, especialmente por la de John Rawls a quien ha dedicado su obra principal *La idea de la justicia*, pero incluso el marco del liberalismo igualitario de Rawls y su idea de equidad a través de bienes primarios y su propia concepción de la justicia es un marco insuficiente para responder a las preguntas sobre la justicia en nuestro contexto contemporáneo en opinión de Sen que se dirige hacia una idea de la justicia no desde una búsqueda trascendental de la idea de la justicia sino desde lo que Sen denomina un enfoque comparativo.

En último lugar de este apartado, vamos a situar el contexto actual de los derechos humanos, tanto fáctica como conceptualmente, en el que pensamiento de Amartya Sen trata de aportar, poniéndolo en relación con el pensamiento crítico latinoamericano y con la teoría crítica de los derechos humanos. Hemos entendido que el pensamiento de Sen, puede confluir en temas relevantes en cuanto a la concepción de los derechos humanos con estas corrientes críticas, para lo que vamos a realizar un breve estudio de las características principales de las corrientes que entendemos pueden ser más relevantes en relación con los ámbitos de aportación de Sen. Para ello hemos seleccionado aquellos campos que tienen especial relación con derechos humanos, democracia e interculturalidad, en este sentido vamos a situar el pensamiento crítico latinoamericano y hemos seleccionado además algunas corrientes actuales de pensamiento crítico latinoamericano que están siendo especialmente fructíferas como una perspectiva intercultural de los derechos humanos, el giro decolonial, el buen vivir



y el nuevo constitucionalismo latinoamericano. Además veremos específicamente la teoría o teorías críticas de los derechos humanos, y el propio marco más amplio de la teoría crítica del derecho como nuevos proyectos de lucha por la dignidad humana en los que podemos encontrar rasgos comunes con el pensamiento ético y sobre derechos humanos en Amartya Sen.

2.2.Razón y objetividad. Racionalidad y justicia. El problema de la objetividad del pensamiento ético en Amartya Sen

2.2.1. Introducción

Es una tarea que se ha propuesto Sen el rechazo de determinadas visiones de la racionalidad que ofrecen una visión muy sesgada y reducida o estrecha de la misma y de la naturaleza humana. Concretamente a Sen le preocupan aquellas concepciones de la racionalidad que presuponen como condiciones de consistencia interna para la elección social los axiomas de maximización de la utilidad, o las que proclaman el axioma de que solo es racional aquella acción que busca maximizar el interés propio. Estas visiones de la racionalidad, a juicio de Sen, no son sólo poco convincentes, si no que pueden limitar excesivamente su alcance, tanto que incluso pueden guiarnos hacia la arbitrariedad en la elección social,

“The demands of maximizing one’s self-interest to the exclusion of other possible objectives and values can limit the general and permissive discipline of maximization too narrowly and arbitrarily”⁴¹.

Sen se ha preocupado por estudiar el tema en profundidad, y ha sido uno de sus campos de investigación desde muy temprano hasta la actualidad, por la imbricación entre racionalidad y elección social en primer lugar, pero también por la conexión entre ética y objetividad, problema clásico de la ciencia moral. Ha dictado y publicado varias conferencias y libros sobre el tema de la racionalidad como *Collective Choice and Social Welfare* (1970), *Welfare and Measurement* (1982) y ha realizado un estudio más

⁴¹Sen, Amartya. *Rationality and Freedom*. First Harvard University Press. USA. 2004, página 4.

profundo en su ensayo *Rationality and Freedom* (2002), así como en *La Idea de la Justicia* (2010). En todo caso es un tema que es transversal a toda su obra puesto que el enfoque de la capacidad y el desarrollo humano tratan finalmente de ofrecer una mayor y mejor información para la toma de decisiones colectivas y sociales.

Por tanto, en primer lugar, trata de romper el mito o la creencia actual de que la única conducta racional, la ofrecida tradicionalmente como maximización de algo (utilidad, interés propio...) dista de ser únicamente, en la esfera personal y aún más en la social, la más apropiada para la toma de decisiones colectivas, abriendo paso a otras motivaciones que también serían racionales, combinadas o individualmente consideradas, e incluso más apropiadas, dando paso al interés por las motivaciones de los demás, al altruismo, o específicamente al aumento de la capacidad de la personas para poder elegir lo que tienen razones para valorar tener o ser.

Para poder pensar la justicia o los derechos humanos apropiadamente tenemos que poder hacerlo racional y consistentemente, y también hemos de hacerlo para superar las críticas de quienes sitúan a estas categorías como más propias de un pensamiento blando o simplemente como una retórica que no conduce a nada, pero para ello tenemos que ampliar el concepto de racionalidad dominante.

2.2.2. *La Ilustración, límites y horizontes.*

El avance social a través del razonamiento fue uno de los ejes de la Ilustración europea en opinión de Sen⁴², pero si hacemos un análisis crítico de la Ilustración

⁴²Sen, Amartya, *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página. 64.

europea podemos encontrar muchos ejemplos de cómo esta visión tan confiada en la razón no dio necesariamente en todo caso y en todo momento el fruto esperado, de hecho, cada día aumentan las críticas sobre cómo muchas de los problemas actuales de sostenibilidad social y ecológica pueden ser en gran medida fruto de la racionalidad resultante de la modernidad, como analizaremos más detenidamente en apartados posteriores, y de hecho es un tema recurrente hoy en día afirmar que la ilustración sobreestimó la confianza en la razón. También se ha tendido a considerar, que gran parte de los horrores del siglo XX y otros desarrollos racionales coherentes con el pensamiento racional propio de la ilustración, han sido devastadores socialmente. En este sentido, existe ciertamente un diagnóstico sobre el alcance de la razón en general y de la perspectiva de la Ilustración en particular como un proyecto agotado o que ha conducido a terribles consecuencias⁴³. Pero para Sen este análisis no invalida la necesidad de la razón, más bien le parece que lo que nos invita es finalmente a razonar mejor, más que a escoger otros medios de elección social. Por tanto, un mal uso de la capacidad de razonar no invalidaría por tanto a la razón, lo que sí sucede es que pone en evidencia la necesidad de una revisión intensa y pública de la misma. En este sentido, uno de los principales puntos a favor del uso de la razón sería precisamente que es una ayuda para criticar tanto a la ideología, como la creencia ciega. En contra del pesimismo sobre las posibilidades de la razón Sen recurre al ejemplo del emperador mogol Akbar de la India que en 1590 abogaba por la búsqueda de la razón como camino para afrontar los problemas de conducta y los retos de la construcción de una sociedad justa⁴⁴, para Akbar debemos ser libres para examinar si la razón sustenta una costumbre o justifica la política en vigor, y de hecho aprovechó estos argumentos para criticar algunas prácticas

⁴³Sen, Amartya, *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página 65.

⁴⁴Ibíd, página 67.

sociales prevalecientes con el argumento de que eran discriminatorias⁴⁵, Akbar concede el más importante argumento en favor del papel de la razón al considerarla suprema, pues incluso al disputar con ella debemos dar razones para dicha disputa.

2.2.3. *La confluencia de los sentimientos con la razón.*

Existe la cuestión adicional de los sentimientos, para Sen la aversión instintiva a la crueldad y al comportamiento insensible puede y debe desempeñar un papel preventivo que va a ser clave en la lucha contra la injusticia, de hecho, indica que incluso una confianza total en el cálculo frío no será una buena manera de garantizar la seguridad humana. Es interesante como en esta defensa de la razón, Sen busca formas de huir de la pura abstracción de la razón, en este caso con la propia persistencia de la vida o seguridad de la vida humana, que va ser siempre un referente necesario para ayudar a la razón. Tanto Adam Smith en la *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) como David Hume en *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), ambos autores ilustrados, consideraron el razonamiento y el sentimiento como actividades profundamente interrelacionadas, sin embargo, como reacción a la Ilustración se ha denunciado el fracaso de la razón y el prevalecimiento de los sentimientos. Para Sen, en otro sentido, no se debe rechazar sino recoger la aportación de los sentimientos de manera que puedan servir en un primer o posterior momento para llamar la atención sobre una determinada injusticia por ejemplo, pero que después, habrá que pasar indefectiblemente por la razón. Por tanto, las emociones tienen una posición

⁴⁵ Por ejemplo, propuso que los impuestos especiales para no musulmanes debían ser abolidos por ser discriminatorios, se opuso al matrimonio infantil y estuvo a favor de que las viudas pudieran volver a casarse.

significativa y deben ser tomadas en serio, aunque no sin crítica. La emoción y la razón juegan papeles complementarios, si algo nos produce una gran afección emocional es, de por sí, una buena razón para preguntarnos sobre qué nos está queriendo indicar, y será por tanto, especialmente importante para la justicia y los derechos humanos no dejar de dar un papel relevante a los sentimientos.

2.2.4. Ética y objetividad. Posicionalidad. Putnam y el desplome de la dicotomía hecho-valor.

Sen expone como en ocasiones incluso un procedimiento dudoso, por accidente, puede producir un resultado más exacto que un razonamiento riguroso, así si una persona confía en un reloj parado observará la hora exacta dos veces al día, sin embargo no tiene mucho sentido confiar en un reloj parado frente a uno que se mueva en la hora aproximada. Para Sen un argumento análogo será el que nos invite a usar el mejor procedimiento razonado, aún cuando no tengamos la garantía de que es invariablemente correcto. No se trata, por tanto de una forma segura de hacer del modo correcto las cosas, cuanto de ser tan objetivos como razonablemente podamos⁴⁶.

Es desde esta perspectiva desde la que Sen se pregunta si es posible que podamos pensar o razonar objetivamente sobre la ética. Para Sen, una buena parte de la discusión ética se ha planteado como una ontología, sin embargo Sen, siguiendo a Putnam en su aportación en relación con la disolución de la dicotomía entre juicios de hecho y juicios de valor en la ética, afirma una profunda imbricación hecho-valor que nos ayuda romper la barrera de separación de la ética con la ciencia y en particular con

⁴⁶ Ibíd, página 69.

la economía⁴⁷. La ética no sería sólo una cuestión de descripción verídica de objetos específicos, sino como alega Putnam constituiría una especie de cuestión práctica donde confluyen, no sólo valores, sino también una compleja combinación de creencias filosóficas, creencias religiosas y creencias fácticas, la ética como la matemática puede avanzar en objetividad pero sería un error la búsqueda de los objetos ontológicos de los mismos⁴⁸.

Por otro lado, para Rawls *“decir que una concepción política es objetiva es decir que hay razones, determinadas por una concepción políticamente razonable y comúnmente reconocible (que satisface las condiciones de los elementos esenciales), suficientes para convencer a todas las personas razonables de que es razonable”*⁴⁹. Habermas, a su vez, se habría enfocado hacia una vía procedimental porque, aunque entendiendo que también impone muchas exigencias rigurosas a la deliberación pública sobre la razonabilidad de las personas, al tomar nota de los puntos de vista de las otras personas y al acoger nueva información como parte de las exigencias esenciales del diálogo público abierto. Entiende Sen que la brecha entre ambos, Rawls y Habermas, finalmente no es tan grave⁵⁰.

El razonamiento público objetivo constituye para Sen claramente una característica esencial de la objetividad de las creencias políticas y éticas. Pero para Sen frente al enfoque de objetividad de Rawls cabe otro, el del espectador imparcial invocado por Adam Smith, es la manera en que Adam Smith concibe que se puede

⁴⁷ Putnam, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Paidós Ibérica. Barcelona. 2004, páginas 63-83.

⁴⁸ Sen Amartya, *La idea de la justicia*, Taurus, 2010, Madrid, página 71.

⁴⁹ Rawls, John. *El liberalismo político*. Páginas 142 y 151. Crítica. Barcelona. 1996 apud Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página 72.

⁵⁰ *Ibíd*, pág. 72

objetivar de la manera más razonable: desde la perspectiva de alguna persona ajena a nuestras costumbres y que es capaz de valorar cuestiones, que de tan arraigadas se pasen por alto⁵¹, evitando lo que Sen denomina el *parroquialismo de los valores*⁵².

La insistencia de Adam Smith es la de que veamos nuestros sentimientos desde una cierta distancia con el propósito de, no sólo escrutar los intereses creados, sino también el impacto de las tradiciones y costumbres arraigadas. Esencialmente los planteamientos de Smith, Habermas y Rawls son similares en cuanto que buscan sortear las dificultades del escrutinio informado desde diferentes perspectivas. La diferencia o el elemento que aporta Sen, y que será esencial para diferenciar la idea de la justicia de Sen de la teoría de la justicia de Rawls, es que los principios que sobreviven a dicho escrutinio no tienen por qué formar un único conjunto de principios, sino que Sen aboga por la posibilidad de que se mantengan posiciones contrarias que sobrevivan a la vez y que no puedan ser sometidas a una cirugía radical que las reduzca⁵³. Según Gramsci, para Sen el filósofo marxista más creativo del siglo XX, “*uno siempre pertenece a un grupo particular que es el de todos los elementos sociales que comparten el mismo modo de pensar y actuar*”⁵⁴, por tanto, para examinar la corrección de una propuesta ética la cuestión de la objetividad está implicada de manera esencial, las exigencias de la objetividad ética, se relacionan con la habilidad de enfrentarse al razonamiento público abierto y éste tiene relación, a su vez, con la naturaleza imparcial de las posiciones propuestas y los argumentos a su favor. Pero toda esta reflexión de nuevo no se hace en el vacío de la razón del individuo abstracto de la modernidad, sino que hay que buscar de nuevo referentes y criterios que nos ayuden a realizar esta objetivación de

⁵¹ Sen indica el ejemplo del infanticidio en la Antigua Grecia que era una práctica vista como natural.

⁵² La traducción realizada de *parroquialism* entiendo que sería mejor interpretada en nuestro contexto con “provincianismo”, aunque se ha dejado la usada habitualmente en las traducciones de los textos de Sen.

⁵³ *Ibíd*, página 75.

⁵⁴ *Ibíd*, página 148.

la realidad sin olvidarnos de ella. Y es desde esta preocupación desde la que Sen recurre a las aportaciones de Mary Wollstonecraft. Wollstonecraft denuncia a la posición general de Edmun Burke respecto del rechazo de la Revolución Francesa y sin embargo la aceptación de la Declaración Americana de Independencia, para Wollstonecraft negar la una y acoger la otra supone poner de manifiesto un atentado contra la imparcialidad y la objetividad respecto de la universalidad de inclusión que exige Wollstonecraft⁵⁵. Es parte integral de la imparcialidad el exigir que todo individuo, esclavos en el supuesto americano, mujeres en el caso francés, se vea como política y moralmente relevante. Es insostenible una defensa de la libertad de los seres humanos que separe a algunas personas, cuyas libertades importan, de otras excluidas de esa categoría protegida⁵⁶. Este mismo argumento es propio de la teoría crítica de los derechos humanos visibilizando los contextos y las situaciones concretas donde existen procesos de lucha por el reconocimiento de la dignidad humana, en este caso de los negros y de las mujeres.

Desde otra perspectiva recoge también Sen para el estudio de la objetividad, la idea de la *ilusión objetiva* de Marx, según la cual la creencia en la equidad en el intercambio en el mercado laboral es engañosa, y sin embargo, es aceptada comúnmente por la gente, para Sen esta misma ilusión objetiva es aplicable también en la ética pues pueden darse situaciones de *ilusión objetiva*, como la situación de la mujer en determinadas sociedades, la disonancia entre la tasa de morbilidad y la tasa de morbilidad autopercibida, o el tamaño del sol y la luna vistos desde la tierra, que desde otras posiciones puedan señalarse como engañosas o equivocadas. En estos casos, que

⁵⁵ *Ibíd*, páginas 143-145.

⁵⁶ *Ibíd*, páginas 144-152.

Sen denomina las *ilusiones objetivas posicionales*, éstas son difíciles de superar ya que generan una apariencia de razonabilidad objetiva, éstas serían especialmente importantes según Sen para entender las desigualdades de género⁵⁷.

*La necesidad de trascender las limitaciones de nuestras perspectivas posicionales es importante en filosofía política y moral, y en teoría del derecho. La liberación del aislamiento posicional puede no ser siempre fácil, pero constituye un desafío que el pensamiento ético, político y legal tiene que asumir. (...) Trascender el confinamiento posicional también resulta central para la epistemología.*⁵⁸

Por ejemplo, para Sen cuando Mary Wollstonecraft criticó a Edmund Burke por su apoyo a la Revolución americana sin tener en cuenta la situación de los esclavos negros, Wollstonecraft estaba abogando por una perspectiva universalista superadora de un prejuicio posicional.⁵⁹

También desde la perspectiva de la posicionalidad y la ética Sen trata de fundamentar la apertura de la ética no sólo al deber con nuestros vecinos cercanos, que para Sen tiene un amplio eco en la historia, de manera que desde la ética se fundamenten relaciones no sólo con éstos sino con un concepto de vecino más amplio. En este sentido Sen destaca la claridad de Jesús de Nazaret en el pasaje del buen samaritano, donde Jesús no discute sobre si hay que ayudar o no al prójimo, sino que ese deber de ayudar al prójimo no se agota en el vecino próximo, Sen concluye que también construimos un vecindario en nuestras relaciones con las demás personas

⁵⁷ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid. 2010, página 197.

⁵⁸ Sen, Amartya. *LA idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, página 185.

⁵⁹ *Ibíd*, página 191.

distantes y esto es algo realmente relevante para la justicia en general y en particular para nuestro mundo contemporáneo.⁶⁰

2.2.5. Los límites de la razón.

Pensar la justicia es una cuestión compleja para Sen, por ello pretende conjurarse contra aquellas posturas que tratan de rebatir el pensamiento sobre la justicia, o sobre la ética, como si fuera pensamiento sobre colores o sobre gustos en los que cada cual tiene sus preferencias y por tanto es inútil discutir y razonar sobre ello.

Abrazado a esta complejidad y sin rechazarla, parte de la base de que es posible que encontremos diferentes principios de justicia que puedan ser razonablemente defendidos para solucionar las cuestiones que se presentan en la praxis social. Con el ejemplo del cuento de los tres niños y una flauta Sen no trivializa la dificultad de encontrar un pensamiento objetivo, racional, razonado y razonable para tomar decisiones en el ámbito social, pero ello no obsta a que estamos conminados a encontrar la solución más justa posible y que ésta pueda y deba encontrarse a través del ejercicio de la razón y desde la pluralidad de las motivaciones que abren y expanden el ejercicio propio de la razón y por tanto también mejoran la propia elección social.

Por tanto, aunque hemos de partir de la limitación de la razón, tampoco tenemos mejor instrumento que la misma. Esto nos lleva a estar continuamente a la búsqueda de instrumentos que nos ayuden a despejar las dudas sobre el razonamiento realizado (espectador imparcial, escrutinio intenso público, etc.).

⁶⁰ *Ibíd*, páginas 201-204.

Se puede razonar sobre los errores, pero según Sen se requiere una mayor capacidad intelectual para poder identificar aquellos actos que sin la intención de generar daño producen este efecto, como por ejemplo las hambrunas que no son fáciles de evitar porque afectan a una pequeña parte de la población y se disfrazan de realismo y sentido común, otro ejemplo de actualidad es el del abandono y deterioro del medio natural, a través del compromiso y de la falta de acción racional fallamos en el cuidado debido, necesitamos del escrutinio de la crítica y no sólo de la buena voluntad para evitar catástrofes causadas por la negligencia humana. La razón es nuestra aliada y no una amenaza⁶¹.

Algunos críticos de la razón ven peligros en la razón por ejemplo por los que tienen excesiva confianza en su propia razón y no escuchan los argumentos de los demás para que les puedan llevar a la dirección opuesta. Esto sería una preocupación legítima, pero en opinión de Sen, el remedio para el mal razonamiento es el buen razonamiento y la tarea del escrutinio razonado y no dejar de lado la razón.⁶².

⁶¹ Ibíd, página 77.

⁶² Ibíd, página 78.

2.3. La Teoría de la elección racional (TER) y racionalidad.

Para Sen, cuando Ludwig Wittgenstein afirmaba que *ser mejor y más listo* era una y la misma cosa, no estaba sino identificando una confianza en la razón, que si bien hoy no está del todo justificada, al menos está cuestionada. Desde esta lógica, por ejemplo, las personas que realizan acciones detestables las cometerían engañadas o equivocadas, pues de otra forma estarían cometiendo acciones irracionales.⁶³

2.3.1. El egoísmo definicional.

Ya hemos explicado la preocupación de Sen en aclarar de qué hablamos cuando hablamos de racionalidad, es importante entre otras cuestiones, porque en la moderna economía la *Teoría de la Elección Racional* (TER) sólo se reconoce como tal, es decir racional, a aquellas elecciones que van dirigidas a la búsqueda del beneficio personal del agente que toma la decisión y que además debe ser así de forma consistente, es decir de manera continua. Sen, sin embargo, introduce en la reflexión sobre la racionalidad varias consideraciones. Una primera, sobre la propia limitación de una racionalidad entendida únicamente como la entiende la TER, y una segunda sobre dónde se insertaría la reflexión sobre la justicia o los derechos humanos.

En cuanto a la teoría económica, Sen entiende que los fundamentos de la actual teoría económica están basados en una visión conductista de la economía, y el problema principal no es tanto su fundamento conductista, sino que la dificultad mayor se

⁶³ Ibid, páginas 61-62.

encuentra en el primer principio escogido. Para Sen esta visión tiene su origen en el *Mathematical Psychics* (1881) de Edgeworth, *first principle of Economics is that every agent is actuated only by self-interest*, el primer principio de la Economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés⁶⁴. No se trata ya siquiera de ver por qué se escoge un principio abstracto, sino por qué se escoge un principio equivocado⁶⁵, pues el propio Edgeworth entendía que este principio sólo se podía aplicar a la guerra y al contrato. Interesa a Sen la visión del ser humano, qué antropología conlleva este análisis⁶⁶ y que sobrevive intacto hoy día. En este enfoque se produce una reducción del hombre a un animal egoísta, denominado *egoísmo definicional*. Esta manera de entender al hombre recibe el nombre de elección racional e implica además la consistencia interna, es decir, que sólo podemos considerar racionales este tipo de comportamientos, que además deben producirse de manera constante en el tiempo. Pero se ha demostrado la complejidad de los procesos psicológicos que se encuentran detrás de una elección, que niegan esta simple manera de ver a la persona. Hoy existe de una manera fuerte la idea de que es manifiestamente irracional y estúpido tratar de hacer algo por los otros, excepto en la medida en que hacer el bien a otros mejoraría nuestro propio bienestar⁶⁷. En su artículo *Rational Fools*⁶⁸, Sen enfatiza dos conceptos de Edgeworth que van a ser relevantes para tener más clara esta visión del hombre diferente a la de la *teoría de la elección racional*, son los conceptos de simpatía y de compromiso. Nos referimos al primero de ellos, simpatía, cuando realizamos una acción en la que el interés por los otros nos afecta a nuestro propio bienestar, si el conocimiento de que se tortura a otros

⁶⁴ Edgeworth, F. *Mathematical psychics: an essay on the application of mathematics to the moral sciences*. C. Kegan Paul & CO. 1881. London, páginas 16-17.

⁶⁵ *Ibíd*, página 173.

⁶⁶ *Ibíd*, página 178.

⁶⁷ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página. 62.

⁶⁸ Sen, Amartya, "Los tontos racionales". Página 172 en F. HAHN y M. HOLLIS, *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica. México. 1986. Primera versión en inglés: "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), páginas 317-344.

nos enferma, estamos en un caso de simpatía cuando trabajamos por su erradicación. En el caso de que no nos enfermase pero pensásemos que es algo malo y que estamos dispuestos a hacer algo por ello estamos en un caso de compromiso⁶⁹, un supuesto en el que el sujeto hace una elección que aumentará menos su nivel de bienestar que otras posibles elecciones. Este último es el que podemos considerar genuinamente un comportamiento altruista. Sen concluye que la concepción de la TER es una concepción muy estrecha de lo que puede ser el interés propio. Para Sen como personas tenemos más intereses o visiones de la vida que nos pueden hacer interesarnos por la vida y el bienestar de otras personas, siendo esta conducta completamente racional.

También puede haber casos en los que tengamos razones para no perseguir únicamente nuestros propios fines, sean estos egoístas o no, por el cumplimiento de las reglas de la conducta apropiada, por ejemplo, con la búsqueda de fines por parte de otras personas con las que compartimos el mundo. En *Rational Fools* y a propósito de la ética y el razonamiento moral Sen concluye que cuando se gestiona una organización enteramente mediante incentivos de ganancia personal se está condenado al fracaso⁷⁰, la persona así entendida puede ser *racional* en un sentido muy limitado, el hombre puramente económico es casi un discapacitado mental desde el punto de vista social⁷¹. Necesitamos una estructura más compleja para acomodar los diversos conceptos relacionados con su comportamiento. En este sentido, podemos ver la limitación de esta teoría por ejemplo con la gestión de los bienes públicos, que frente a los bienes privados, pueden usarse por más de una persona -las carreteras, los parques o el

⁶⁹ Sen, Amartya. *Los tontos racionales*. En F. HAHN y M. HOLLIS, Filosofía y teoría económica, Fondo de Cultura Económica. México. 1986, página 187.

⁷⁰ *Ibíd*, página 201.

⁷¹ *Ibíd*, página 202.

alumbrado público- en estos supuestos, con esta racionalidad no pueden gestionarse y no es posible su asignación óptima debido al problema denominado del polizón, pero no deja de ser una consecuencia de una limitada visión de la racionalidad y de sus dificultades cuando se emplea en la elección social.

En su artículo *Rational Fools* Sen expone la pobreza de este razonamiento como marco para la elección social. Es necesario que tengamos medios para tomar decisiones económicas y sociales, pero si las tomamos desde esta premisa los resultados pueden ser nefastos⁷².

La TER entiende que la persona toma sus decisiones en función del mayor beneficio económico, y como racionalidad económica desde un extremo liberalismo económico se ha presentado como la única posible, en este contexto nos podemos preguntar, como hace Sen, si ésta propuesta es realmente razonable. Una de las virtualidades de este planteamiento de la TER sería precisamente su sencillez ya que nos evita trabajar con escenarios más complejos donde hay que incluir más variables para poder tomar decisiones, es fácil seguir coherentemente un razonamiento tan simplista, pero no parece ser el tipo de razonamiento que necesitamos para los fines que se persiguen el de la elección racional así entendida ¿Hacia dónde se dirige a la sociedad y al individuo con un razonamiento de este tipo? O ¿Dónde quedan otras lógicas tan reales como la de la elección racional? Sen no discute que este es un elemento relevante para las decisiones humanas, lo que sí discute es la reducción de la persona y de la sociedad al criterio del logro económico. Hay otros elementos que Sen aporta al razonamiento como el altruismo, el enfoque de la capacidad, que son tan racionales como el anterior, no somos seres tan simples y cualquier reducción de este tipo nos envía necesariamente hacia horizontes de pobreza social e individual.

⁷²Ibíd, página 172.

Esta teoría de la elección racional sin embargo, se ha ido consolidando y desarrollando como método de elección social, en este ámbito destaca James Buchanan, que recibió el Nobel de economía en 1986, que desarrolló la teoría de la elección pública, que parte del individualismo metodológico, y de considerar a los diferentes entes estatales como personas que funcionan con el mismo principio metodológico de la TER.⁷³ Sen ha combatido duramente contra esta visión de la elección pública y la racionalidad implícita en la misma, a través de la teoría de la elección social ampliando el concepto de racionalidad.

2.3.2. Ampliación del concepto de racionalidad.

Hemos ido viendo como para Sen tomar decisiones que van más allá del estrecho marco de la búsqueda exclusiva del interés propio, no es algo que sea extraordinario o irracional, sino que es más bien la TER la que llega a devaluar el razonamiento humano; no hay nada muy peculiar, tonto o irracional en la decisión de “dejar que los otros sean”, ser considerado con los deseos y proyectos de los otros no tiene que verse como como una violación de la racionalidad. En este sentido para Sen

La racionalidad es primariamente una cuestión de basar, explícita o implícitamente, nuestras elecciones en el razonamiento que podemos sustentar de manera reflexiva, y exige que nuestras opciones, al igual que nuestras

⁷³ Buchanan, James. *Política sin romanticismo*, CEDICE, Caracas, 1987, páginas 7-10.

*acciones y finalidades, valores y prioridades puedan sobrevivir a nuestro serio escrutinio crítico*⁷⁴.

La racionalidad, en este sentido tendría un amplio espacio que exige la prueba del razonamiento pero que en palabras de Sen *si fuera una iglesia sería una iglesia más bien amplia*⁷⁵. Sin embargo, las exigencias de la *razonabilidad*, como las entiende Rawls y sigue Sen serían más rigurosas que la mera racionalidad, la diferencia estriba en que en la *razonabilidad* las exigencias del escrutinio tendrían que ser acentuadas y ajustadas pues el criterio relevante de la objetividad para los principios éticos sería su defendibilidad en un marco libre y abierto de razonamiento público, donde las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrán un papel que la sola racionalidad no tiene que exigir, aunque como ya vimos con consecuencias relevantes diferentes para ambas concepciones de la justicia, en Rawls y en Sen⁷⁶.

Otro elemento a tener en cuenta al tratar de la objetividad del razonamiento ético es nuestra propia posición y creencias, pues para Sen somos proclives a la autoindulgencia con nuestras propias opiniones, Thomas Scanlon realiza una sugerente aportación al hablar de que,

*Pensar en lo justo y lo injusto es, en el nivel más básico, pensar en lo que podría justificarse ante los otros sobre las bases que, motivadas de modo apropiado, ellos no podrían objetar razonablemente*⁷⁷.

Para Sen, esta propuesta de Scanlon es mucho más adecuada que la de Rawls puesto que nos empuja más allá del comportamiento racional hacia el comportamiento

⁷⁴ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página 225.

⁷⁵ *Ibíd*, página 226.

⁷⁶ *Ibíd*, página 227.

⁷⁷ *Ibíd*, página 228.

razonable con los otros donde cabe un espacio para las exigencias de la ética política y social. De ella, tampoco se derivarían una suerte de principios de justicia únicos que determinan la estructura institucional básica de una sociedad, que de hecho es una de las grandes dificultades que Sen encuentra en la propuesta de Rawls, pues entiende que incluso en el supuesto del velo de la ignorancia no está claro qué se escogería puesto que en esa posición también hay que tomar opciones morales y políticas, en la historia de los tres niños que disputan una flauta⁷⁸, por ejemplo, puede defenderse que los tres tienen argumentos justificativos que no pueden ser rechazados razonablemente.

Este aspecto nos lleva directamente a las dos formas de entender la imparcialidad que estudia Sen confrontando las visiones de la misma, en John Rawls y en Adam Smith. La *imparcialidad abierta* de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith y la *imparcialidad cerrada* de Rawls y su propia *teoría de la justicia*.

⁷⁸ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, páginas 45-49.

2.4. Imparcialidad y objetividad. Imparcialidad abierta e imparcialidad cerrada.

Como hemos visto en el anterior apartado Sen valora como sustancial la importancia de la objetividad para la ética. Cuando Sen analiza la imparcialidad en la *teoría de la justicia* de Rawls. El trabajo de Rawls de la justicia como equidad debe entenderse el sentido de equidad como imparcialidad. Sen reconoce como una de las grandes aportaciones de John Rawls a la filosofía política actual y a la teoría de la justicia en particular el rescate de la idea de la objetividad y de la imparcialidad como una idea central para la justicia. Pero Sen también explora sobre el propio contenido de la imparcialidad y se encuentra que según cómo formulemos la idea de la imparcialidad podemos estar generando una idea de la justicia más circunscrita a un contexto social determinado, o como es necesario hoy cuando planteamos la idea de la justicia global, necesitamos un concepto de imparcialidad que abra y posibilite una concepción de la imparcialidad más incluyente. Fruto de esta reflexión Sen realiza la distinción entre imparcialidad abierta e imparcialidad cerrada.

2.4.1. Imparcialidad cerrada.

Hemos indicado como Amartya Sen reconoce a John Rawls el rescate de la imparcialidad y la objetividad para la justicia, pero a su vez, cuando analiza el tipo de imparcialidad que se genera en la obra de Rawls denomina a este tipo de imparcialidad como cerrada. Sen califica como cerrada a su visión de la imparcialidad por entender

que puede verse como “parroquial”⁷⁹ en su construcción⁸⁰, por parroquial entiende Sen una propuesta de valores que está demasiado centrada en un contexto determinado y con poca capacidad autocrítica. En contraposición a esta propuesta rawlsiana de imparcialidad Sen abogará, recurriendo a Adam Smith, a la propuesta del espectador imparcial como una imparcialidad abierta.

Para Sen la propuesta de la denominada imparcialidad cerrada de Rawls tendría las siguientes tres dificultades. En primer lugar, la *negligencia excluyente*, puesto que las personas de un determinado grupo cerrado pueden y toman decisiones que afectan a personas que están fuera del mismo, en este sentido para Sen en nuestro mundo contemporáneo una propuesta de la justicia tiene que tener en cuenta este factor, dada la interdependencia actual las decisiones que toma un determinado grupo afectan directa o indirectamente a personas externas al mismo. En segundo lugar, la *incoherencia incluyente*, si el grupo focal, el que compone por tanto a las personas que se toman en consideración en las decisiones, tiene que decidir sobre su propia composición puede excluir a algunos de ellos de la decisión de la conformación el sujeto que decide. Y por último, el *parroquialismo procedimental*, aquí está la dificultad ya comentada desde la posición original y el velo de la ignorancia, donde está el riesgo de no salir más allá de determinados principios y valores sin el suficiente razonamiento y debate público.

⁷⁹ Sen utiliza aquí parroquial en el sentido de demasiado local, quizá la traducción hubiera sido mejor “provinciana”, en la segunda voz de provincianismo de la RAE se define como: *Estrechez de espíritu y apego excesivo a la mentalidad o costumbres particulares de una provincia o sociedad cualquiera, con exclusión de las demás.*

⁸⁰ Ibid, página 155.

2.4.2. *Imparcialidad abierta*

Si como hemos visto Sen reconoce el acierto de la unión de la imparcialidad con la justicia, pero critica a su vez determinadas concepciones de la imparcialidad, por estar cerradas sobre su propio contexto, Sen recurre a un concepto de imparcialidad abierta en la que la llave de la objetividad no está en nosotros mismos, no debe estar en nuestras manos, ya que es demasiado fácil que entre nosotros mismos nos autojustifiquemos nuestros comportamientos individuales y sociales, es necesario por tanto, incorporar la voz de personas externas a nuestro entorno cercano social para poder obtener una mayor objetividad, y es lo que Sen pretende incorporando en la objetividad del espectador imparcial de Adam Smith. Sen recurre a ejemplos, como el infanticidio en ciertas sociedades donde era bien visto, hoy podemos pensar en los centros de internamiento para extranjeros (CIEs) que hay en la Unión Europea como ejemplo de la necesidad de que personas externas nos hagan ver la injusta situación de personas que deberían ser libres, pero que se ven materialmente encarceladas por faltas administrativas.

La teoría crítica y el pensamiento de liberación opta por una lectura desde las luchas de los pobres y los excluidos u oprimidos, desde las fracturas del sistema. La pregunta que nos hacemos es si la propuesta de Sen nos sitúa en una posición que nos permita dar cuenta de estas fracturas o nos ubica fuera de la realidad. La posición es fundamental y toda ayuda para completar la información y la visión es necesaria, más aún para una ética que pretende ser universal. La imparcialidad tampoco es perfecta, pero debemos extremarla para poder hacer juicios de la manera más objetiva. La postura de la racionalidad y objetividad de Sen se ve complementada por una racionalidad que desde la evaluación de la agencia de las personas y desde el enfoque de la capacidad tiene en cuenta las vidas reales y cómo las decisiones colectivas afectan a los estados

sociales y la vida de las personas, partiendo además que el enfoque de la capacidad ha sido una propuesta que nace desde una preocupación por la pobreza, hambrunas, etc.

2.4.3. ¿Qué aporta al problema de los derechos humanos?

Nos importa la objetividad de la ética porque podemos defender una perspectiva racional de los derechos humanos, su consistencia racional y su no arbitrariedad por su sometimiento al debate y al escrutinio públicos además de por su valor intrínseco.

Es la razón un elemento clave para avanzar en los procesos emancipatorios de derechos humanos que nos va a ayudar, por un lado, a deslegitimar aquellas propuestas que pretender guiarnos por otros supuestos caminos envueltos en la apariencia de racionalidad, de naturaleza o de fuerza compulsiva de los hechos, pero que nos comprometen con una visión antropológica muy limitada, y por otro lado que ayudan a formular con mayor objetividad una evaluación real a través de la agencia y la capacidad de las personas.

Podemos concluir siguiendo a Sen y Putnam expresando que cuando defendemos derechos humanos no estamos haciendo juicios de valor ambiguos o confusos sino que son afirmaciones éticas racionalmente consistentes y que parten de la realidad de la necesidades de libertad y capacidad de las personas, y por tanto, que tienen un grado de objetividad que los sitúa en un nivel elevado de reconocimiento

social y político, *in this sense, the viability of human rights is linked with what John Rawls has called “public reasoning” and its role in “ethical objectivity”*⁸¹.

⁸¹ Sen, Amartya. “Elements of a theory of human rights”, *Philosophy&Public Affairs*. 32. N°. 4. 2004, página 349.

2.5. Utilitarismo y derechos humanos en Amartya Sen

2.5.1. Origen, definición y fundamento ético.

El utilitarismo es una doctrina moral, ética y económica que empieza su desarrollo con Jeremy Bentham y John Stuart Mill en el s. XIX y que se ha ido incorporando como doctrina en la filosofía política y en la economía de manera muy relevante en los siglos XIX y XX.

Aunque el utilitarismo es una doctrina moral muy extendida y conocida, no está tan claro de qué hablamos cuando decimos utilitarismo, si profundizamos en la misma Álvarez Gálvez afirma que no es en absoluto sencillo hacer una caracterización básica de la doctrina utilitarista, y no porque sea oscura, sino porque para él no existe esa tal doctrina como veremos en el desarrollo de este apartado⁸². Como punto de partida diremos que es una doctrina moral consecuencialista regida por el principio de la mayor felicidad para el mayor número, hay que decir a continuación que “felicidad”, política y económicamente, se ha traducido por “utilidad”.

En un primer momento, el utilitarismo ha sido valorado como un avance moral pues pretendió buscar el beneficio de la colectividad social teniendo a todos sus miembros en cuenta por igual. Por un lado, en este sentido se trata de un movimiento emancipador e igualador social, en tanto que la utilidad tiene igual valor, independientemente de cual sea el origen de la persona que la disfruta: ya que tanto vale

⁸² Álvarez Gálvez, I. *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de John Stuart Mill*. Plaza y Valdés. Madrid-México. 2009, página 49.

la felicidad del aristócrata como la de cualquier otra persona en la contabilización de la utilidad. Además, por otro lado pretende superar una visión moral insensible al avance real del bienestar de las personas y de la sociedad, frente a la visión predominante en su contexto histórico, de la moral kantiana del imperativo categórico y del cumplimiento del deber ajeno a las consecuencias de realizar dicho deber. Actualmente, sin embargo, nos encontramos con que el utilitarismo, aunque nos ofrece una doctrina sensible a las consecuencias, tiene grandes carencias para ayudarnos en una correcta valoración de los estados reales de las personas. Esta es una de las mayores reservas de Sen sobre el utilitarismo, ya que ve en el utilitarismo moral una severa restricción de la información a la hora de determinar cuál es la información relevante para la discusión y el debate públicos y consecuentemente, para tomar las decisiones colectivas socialmente relevantes. Por un lado, tenemos entonces, que en un primer momento, el utilitarismo económico significó un estudio de la economía, no sólo desde la pura búsqueda individual del beneficio, sino con un enfoque de mayor avance social y colectivo. Pero, por otro, nos encontramos las serias dificultades que ofrece hoy para guiar un programa de búsqueda de la justicia o de avance de los derechos humanos.

Sin embargo, es a su vez un movimiento muy extendido y en el que podemos encontrar diferentes variantes doctrinales en su interior, algunas de estas variantes pretenden superar las críticas que le han sido realizadas, y así encontramos planteamientos utilitaristas que matizan sus propias bases para remarcar su compatibilidad, por ejemplo, con los derechos humanos.

Pero lo que más ha sabido cosechar el utilitarismo sin duda, han sido críticas a su propio planteamiento, ha sido blanco de las críticas desde diferentes sectores, en algunos casos contrapuestos, por lo que hay que destacar que desde posiciones diferentes se han encontrado debilidades en sus planteamientos. Sin embargo, esto no

obsta a su actualidad y su presencia en muchos ámbitos de la decisión social. Se atribuye dentro de los logros del utilitarismo, por ejemplo, el análisis coste-beneficio como gran herramienta de evaluación y sin duda es así, pero como ya nos ha advertido Sen si tomamos las decisiones con este sesgo informacional tan severo es altamente posible que estemos tomando decisiones prácticamente a ciegas respecto de los estados reales de la sociedad y de las personas

*The particular variant of cost-benefit approach that is most commonly used now is, in fact, extraordinarily limited, because of its insistence on doing the evaluation entirely through an analogy with the market mechanism*⁸³.

2.5.2. Principales utilitaristas. Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

Bentham es el gran precursor del utilitarismo como corriente ética y de filosofía política⁸⁴. Su principal obra en cuanto a la fundación del utilitarismo sería su *An Introduction to the Principles of Moralia and Legislation*⁸⁵. Es considerado, por tanto el padre del utilitarismo, aunque también se le ha denominado a su primera formulación del mismo como un utilitarismo primitivo, afirmaba Bentham en 1789 que la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer, y esta formulación es considerada como ruda por los propios utilitaristas, sobre todo teniendo en cuenta, siguiendo la propia crítica de Mill, lo restringido de los conceptos de dolor y placer para Bentham.

⁸³ Sen, A. *Rationality and freedom*. First Harvard University Press, USA, 2004, página 553.

⁸⁴ Algunos autores también sitúan a David Hume como antecedente del utilitarismo.

⁸⁵ Camps, Victoria. *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*. Crítica. Barcelona, páginas 458-478.

Para Bentham, por *principio de utilidad* se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba las acciones, de cualquier tipo que sean, conforme a la tendencia que parezcan poseer de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión⁸⁶.

Es conocida su oposición a los derechos naturales por entender que los derechos son fruto de la ley y por tanto no pueden darse derechos sin leyes, como los derechos naturales serían previos a cualquier legislación por definición, entiende que no es posible la existencia de derechos previos a la constitución de la sociedad ni del Estado, entre los que se encontrarían los derechos humanos de la Declaración de Independencia Americana y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa.

John Stuart Mill es educado como el heredero y el llamado a propagar la doctrina del utilitarismo, pero acaba siendo un autor más complejo y rico, que seguirá abrazando al utilitarismo o lo que de él entiende Mill que puede quedar, pero al que le realiza importantes aportaciones y fundamentalmente críticas a tal como lo entendía Jeremy Bentham. Para empezar, Mill no comparte el concepto de utilidad de Bentham. Para Mill, según su famosa frase, es “mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”⁸⁷. En todo caso, la mayor crítica de Mill a su maestro Bentham será la de no compartir con él su concepción del hombre y de la naturaleza humana. Para Mill, Bentham se centra más en la satisfacción y en la mejora material y el progreso, mientras él entiende al hombre como un ser en búsqueda gratificante de su propio despliegue,

⁸⁶ Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Batoche Books. Kitchener. 2000, página 14.

⁸⁷ Mill, John S. *El utilitarismo*, Alianza Editorial. Madrid. 1984, página 51.

como ser que se autorrespeta y autoestima y que posee un sentido del honor y de la dignidad personal⁸⁸.

Por otro lado, Mill también realiza grandes aportaciones, que a juicio de algunos le llegarían a sacar del utilitarismo, al menos de la versión más ruda de Bentham, por todas las transformaciones que realiza a los conceptos de felicidad y utilidad, por un lado, y al respeto a la libertad por otro. En cuanto al concepto de felicidad de Mill, apunta que no se refiere a la felicidad de los puercos sino la felicidad de los humanos, que para él son seres que poseen un sentido de la dignidad en mayor o menor grado que constituye una parte esencial de la felicidad⁸⁹. El otro reto de Mill fue conciliar la autonomía individual con la doctrina utilitarista. En este sentido afirma Mill que no solamente la mayor felicidad de cada persona radica en la mayor felicidad para todo el mundo, sino que la felicidad de todo el conjunto sólo es posible si cada persona en particular es tratada como un ser libre, autónomo e irrepetible.

2.5.3. *El utilitarismo en la actualidad. Utilitarismo de actos y de reglas.*

Como expresamos en la introducción, el utilitarismo es bastante plural y complejo, al menos se pueden distinguir diferentes tipologías de utilitarismo. Se distingue entre un utilitarismo *egoísta* o *universalista*, según cuál sea el sujeto con respecto al cual se dice que un estado de cosas es bueno. También se distingue entre un utilitarismo *hedonista*, en donde la medida es el agrado o el placer, o *idealista*, en donde

⁸⁸Camps, Victoria. *Historia de la ética. Vol. 2. La ética moderna*. Crítica. Barcelona, página 476.

⁸⁹Ibíd, páginas 486-487.

en la medida de la utilidad caben otros conceptos, como por ejemplo el conocimiento. También se distingue entre un utilitarismo *positivo*, donde lo que se busca es la maximización de lo bueno, o *negativo*, donde lo buscado es la minimización de lo malo. Y entre un utilitarismo *total* o *de la media* según el cálculo de la felicidad se haga sobre la suma total de utilidad o sobre la media para cada sujeto. También se reconoce el utilitarismo *de la preferencia*, para Singer, las acciones contrarias a las preferencias son injustas salvo que estén contrapesadas por otras preferencias contrarias. Por último, una distinción más conocida y de mayor calado en el entendimiento del propio utilitarismo en la actualidad es la que distingue entre el utilitarismo *de actos* y utilitarismo *de reglas*, en función de qué es lo que se juzga. Si lo que se juzga son las consecuencias de un acto concreto, estamos ante el utilitarismo de actos, pero si son las consecuencias del resultado final, que supone la suma de todos los actos consecuencia de una regla establecida para determinadas actuaciones, estamos entonces ante el utilitarismo de reglas⁹⁰. Este último, de alguna manera, viene a tratar de impedir algunos efectos indeseados del utilitarismo, pero le acerca a la fórmula moral del kantismo y le aleja de su enfoque fundamentalmente consecuencialista.

2.5.4. *Críticas al utilitarismo.*

Como principales aspectos positivos del utilitarismo se han destacado la búsqueda de la felicidad desde la libertad, que encaja bien con nuestra sociedad actual (secular, cientificista, tecnológica, pluralista, relativista igualitaria), y que propone un modo aparentemente sencillo de valoración de los comportamientos, como una sencilla norma moral generalizable.

⁹⁰ Álvarez Gálvez, I. *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de John Stuart Mill*. Plaza y Valdés. Madrid-México. 2009, páginas 86-112.

Entre sus principales críticas nos encontramos en primer lugar, aquella que manifiesta que nos llevaría hacia un mundo de alienados satisfechos, en segundo lugar, que es impracticable, ya que es imposible un cálculo de todas las consecuencias por la incomparabilidad de las valoraciones interpersonales de utilidad, de manera que si no somos capaces de medir la consecuencias, cómo vamos a llegar a una medida común de la utilidad de diferentes persona. Y por último, también se critica la burda equiparación entre placer, bien y felicidad, mal, dolor e infelicidad, que obligaría a admitir consecuencias inaceptables.

Más allá de la crítica de Sen que veremos en el próximo apartado, el utilitarismo en general ha recibido como hemos visto, quizás por su fuerte resonancia e influencia social, una gran aportación de críticas desde diferentes posturas intelectuales. Las más importantes en todo caso van dirigidas, por un lado, a la no consideración en su completitud a las personas, o la no correcta comprensión de la naturaleza humana, o al menos una fuerte reducción de su integralidad y complejidad en la utilidad social, en suma la visión del ser humano no como un ser complejo, sino reducido a la utilidad. Desde la crítica anterior también podemos entender la consiguiente que se realiza desde un enfoque kantiano, que aunque similar, no es exactamente la misma desde un enfoque de los derechos, como los que pueden hacer, Rawls, Dworkin o Nozick, cada uno desde sus diferentes propuestas intelectuales, con acusadas diferencias entre ellas, especialmente la de Nozick respecto de los otros dos autores. Puesto que en cualquier caso, para estos autores nunca podría estar por encima de los derechos una pretendida utilidad general o maximización de la misma.

En el caso de la crítica de Dworkin, para su teoría de los derechos es fundamental la reivindicación del derecho básico a la igualdad de consideración y respeto que ha sido considerada como kantiana⁹¹, ya que tienen su razón de ser en la protección que presta a los individuos incluso frente a la mayoría. Esta concepción entra en abierta polémica con la concepción utilitarista ya que advierte que hay derechos que no pueden quedar a merced de decisiones puramente cuantitativas.⁹²

Para Nozick, el utilitarismo es notoriamente inepto para las decisiones en las que concurren un elevado número de personas, y para evitar situaciones en las que las personas se convierten en medios para conseguir maximizar la utilidad, siempre habrá que tener una teoría complementaria, pero que finalmente se ha de convertir en la teoría principal, relegando las consideraciones utilitaristas a un rincón⁹³.

2.5.5. *Sen y el utilitarismo.*

Para Sen el razonamiento utilitarista sería la unión de tres axiomas distintos: a) el consecuencialismo, b) el bienestarismo, y c) la suma total de las preferencias, simplemente sumar las utilidades, sin tener en cuenta las desigualdades. El programa utilitarista o las versiones corrientes éticas utilitaristas han sido muy pobres en especial por ignorar todas las consecuencias distintas de las utilidades, sin importar las otras características del estado de cosas como el desempeño de ciertos actos aun cuando sean desagradables, o supongan la violación de las libertades ajenas.

⁹¹Posner, Richard. "Utilitarianism, economic, and legal theory", *Journal of Legal Studies*, 1979, Vol. 8, página 104.

⁹²Pérez Luño, Antonio E. *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*. Universidad de Sevilla. Sevilla. 2009.

⁹³Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. 1991. Argentina, página 53.

El utilitarismo realiza y busca un camino para la toma de decisiones simplificando la naturaleza humana, pues no dice lo que cada uno busca, sino la “supuesta consecuencia” de encontrar lo que cada uno busca, y reduciendo a una sola unidad, la satisfacción de la utilidad/felicidad. A cada uno le será producida por diferentes causas, pero no se entra en esto desde que fuera desechada por Mill la concepción del placer y del dolor de su maestro Bentham.

Para Sen el utilitarismo realiza un triple mecanismo: de la reducción, de la idealización y de la abstracción. El primero, es el de la *reducción*, es el recurso de considerar todos los intereses, ideales, aspiraciones y deseos como en un mismo nivel, y todas representadas como preferencias, de diferentes grados de intensidad, quizás, pero por otra parte para ser atendidos como iguales. Hay más conceptos morales a tener en cuenta, por ejemplo los derechos. Una sustancial carencia es el concepto de racionalidad que presupondría el utilitarismo como vimos en el capítulo anterior. Sen critica la pérdida de la individualidad o identidad de la persona en la razón utilitarista: la autonomía de la persona, la pérdida de sus atributos y sus lazos, y la pérdida del interés por la persona en su integridad.

En segundo lugar, estaría el mecanismo de la *idealización*, pues para los autores utilitaristas las decisiones no se basarían tanto en las preferencias reales de las personas sino en sus “*perfectly prudent preferences*”⁹⁴. Harsanyi dice que hay que distinguir entre las preferencias que manifiesta una persona y sus “verdaderas preferencias”, éstas serían aquellas que una persona tendría si tuviera toda la información relevante, siempre razonada con el mayor cuidado posible, y en un estado

⁹⁴ Sen, A. y Williams, B. (Eds.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press. Paris. 2002, página 9.

mental conducido fundamentalmente por la elección racional. Incluso va más allá al hablar de la corrección de las preferencias, pues en este supuesto se han sacado las preferencias irracionales excluyendo las preferencias antisociales (ej. sadismo, envidia, resentimiento, malicia)⁹⁵.

Por último, está en el utilitarismo el recuso a la *abstracción*, si los dos primeros, reducción e idealización, iban enfocadas hacia la restricción del contenido de la información para la elección, en la abstracción se hace referencia a la localización de la información. Es una posición fuerte en la tradición utilitarista la figura del observador ideal al que Harsanyi se refiere, pero es una ficción en la que información es trascendental al mundo en cuestión, puesto que no está del todo en el mundo.

Tras esta descripción del utilitarismo Sen opone dos tipos de objeciones a velar sólo por la utilidad. En primer lugar, habría que dilucidar, en su propia lógica interna, si es la utilidad una buena medida para medir el aumento de la felicidad o la disminución del dolor; y en segundo lugar, puede suceder que algo que es bueno, no sea deseado por distintas razones, y entonces nos encontramos con situaciones como en las que la libertad, en un régimen muy opresivo, llega a ser no deseada por muchos por la costumbre y la opresión misma, o el ejemplo de la felicidad del esclavo que se ha acostumbrado a su situación y ya no reclama la libertad.⁹⁶

La base de la información, dirá Sen, ofrece una severa restricción sobre la información relevante para tomar decisiones en el utilitarismo, en este sentido es muy importante para la medición de la utilidad la percepción personal de la utilidad, pero nos encontramos con el utilitarismo situaciones de nuevo que no serían deseables, como por

⁹⁵Ibid, página 56.

⁹⁶ Sen, A. y Williams, B. (Eds.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press, Paris, 2002, páginas 1-21.

ejemplo el pobre que se contenta con poco o que es feliz con menos, no por elección sino por estar acostumbrado a una vida más pesada en la que un leve mejora va a ser muy valorada.

Por último, Sen critica la insensibilidad del utilitarismo a la distribución y su visión en exclusiva hacia la utilidad total, a la incapacidad para ser sensible a la distribución, pues al buscar la suma total, ha dado lugar a la regla coste-beneficio aplicable a todo ámbito, cuando hay ámbitos en los que no puede ni debe ser aplicable.

2.5.6. Aportaciones a los derechos humanos.

Como ya hemos indicado, si bien se puede entender que esta propuesta moral fuera en sus inicios históricos un avance -en términos de una propuesta de ética social que busca algo más que el cumplimiento de unos principios, aunque conllevaran el sufrimiento de personas, sino la búsqueda de la felicidad entendida como búsqueda del placer y rechazo del dolor o sufrimiento- no puede haber convergencia entre utilitarismo y derechos humanos, porque son propuestas que se basan en concepciones distintas y que van a chocar en lo fundamental, en la posibilidad de renunciar a los derechos humanos en base a una mayor utilidad. Sen en esta cuestión, asume la ventaja de la información que puede aportar una ética consecuencialista, pero distinguiendo estos dos tipos de consecuencialismo: el utilitarismo del acto y el utilitarismo de reglas; utilitarismo de acto es el que se pregunta si cada acción es la que puede producir más utilidad y el utilitarismo de reglas más bien está encaminado a que finalmente esta mayor utilidad se produzca como consecuencia de un conjunto de actos. Pero

finalmente Sen cuestiona no sólo el tipo de utilitarismo, sino la información relevante que se está excluyendo para valorar diferentes estados o situaciones. Para Sen es importante, por tanto, no sólo el estado final en que se encuentra una sociedad, sino qué ha pasado antes, éste es el que denomina el *aspecto de agencia*, no importa sólo que el resultado sea una mejor situación, sino la posición y la agencia del evaluador, es lo que Sen denomina el *efecto comprehensivo*, en el que no está sólo incluido el estado final sino también el proceso necesario para llegar hasta el mismo. En este mismo sentido, y aunque sin nombrar expresamente el ejemplo, hace referencia indirecta al relato que propone Bernard Williams sobre el extranjero al que un capitán cruel le propone salvar la vida de 20 personas a cambio de matar a una durante una visita a un lugar regido por un dictador. Pero en este caso hay una concurrencia de causas, no necesariamente sólo una, y además la decisión del extranjero será más bien una causa accesorio, pues la principal, en este supuesto extremo y otros similares, no es la del extranjero, ya que no es la determinante de la consecuencia final (para Williams, la decisión concurre con la mala voluntad del capitán, etc.). Con esto llegamos a que no podemos aislar las consecuencias, como Sen indica, de la posicionalidad del agente, ni del proceso que lleva a un determinado estado social, pues estamos realizando, como Sen opina sobre el utilitarismo, una grave restricción de la base de la información para tomar decisiones sociales.

Sen asume ciertas proposiciones de Mill respecto de la democracia pero acaba contraponiendo la teoría ética del utilitarismo con la teoría ética de los derechos humanos que serían el mismo tipo de proposiciones y entre ellas compiten por este lugar de interpretación ética de la realidad social. Puede efectivamente el utilitarismo ser tan matizado como para llegar a ser una teoría no contraria a los derechos humanos, Álvarez Gálvez y su estudio sobre Mill pretende compatibilizar la idea de derechos



humanos y utilitarismo⁹⁷, pero para eso ya tenemos la propia teoría ética de los derechos humanos.

⁹⁷ Álvarez Gálvez, I. *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de John Stuart Mill*. Plaza y Valdés. Madrid-México. 2009.

2.6. Sen y los autores liberales de las teorías de la justicia.

Sen se ha formado y ha ejercido su carrera académica con los grandes pensadores liberales de nuestro tiempo, es con ellos con los que ha debatido en gran medida y con quienes ha forjado su idea de la justicia y de los derechos humanos. Es curioso, sin embargo, que su desarrollo en estos temas aunque ha sido realizado en cursos compartidos a Sen le han servido para ir distanciando finalmente su enfoque de forma clara de unos principios que más bien le han alejado de estas posturas abiertas al mercado como regulador de una gran parte de la vida social. Sen se muestra escéptico con las tesis de estos autores liberales en dos sentidos, en primer lugar como propuesta fundamentalmente institucionalista y trascendental, y en segundo lugar escéptico de que el mercado por sí mismo pueda ser un potente generador de la justicia en términos de capacidades, cuestionando por tanto, esta perspectiva que plantean y presentan los autores liberales más significativos de los últimos años.

En este sentido, en la introducción de *La idea de la Justicia* Sen opone dos enfoques para abordar la teoría de la justicia, el del institucionalismo trascendental en el que sitúa a Thomas Hobbes, y que continúan Rosseau, Locke y Kant, método al que Sen se opone y contra el que propone un enfoque comparativo de búsqueda de la justicia. Con respecto al primer enfoque, critica primero la búsqueda de la justicia perfecta, y en segundo lugar, la búsqueda de instituciones justas, que olvidan las realizaciones sociales y a las personas concretas. Desde el enfoque trascendental el peso estará puesto en encontrar las instituciones que conformarán a posteriori la sociedad y no en las personas, de manera que no será necesario preocuparse por éstas. Sin embargo Sen se inserta en una tradición que quiere ir buscando criterios para ir optando por opciones

“menos injustas” que otras. Para Sen otros teóricos de la Ilustración, como Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill adoptaron este enfoque comparativo en diferentes versiones. Para Sen esta distinción es crucial, pues de la primera deriva el pensamiento dominante hoy en la filosofía política y en la teoría de la justicia, de la cual, la teoría de la justicia de John Rawls es el mayor representante en nuestro tiempo. En contraste con toda esta línea de investigación Sen busca investigar comparaciones basadas en realizaciones que se orientan al avance o retroceso de la justicia en primer lugar, y en concentrarse en las realizaciones reales de las sociedades estudiadas más que en las instituciones o en las reglas⁹⁸.

Nosotros vamos a recoger la discusión de Amartya Sen con tres de estos autores liberales por representar a diversas corrientes del mismo pensamiento liberal contemporáneo, aunque de hecho también difieren bastante entre ellos con sus diferentes propuestas.

Hemos seleccionado el debate con Robert Nozick que también entra en discusión con Sen y su enfoque de las capacidades como representante de una corriente liberal más extrema con su defensa del Estado ultramínimo, Sen habla de un cierto integrismo o fanatismo institucional en su caso.

En segundo lugar, el pensador y buque insignia del liberalismo igualitario John Rawls, que elabora una consistente teoría de la justicia, que Sen propone superar a través de una visión aproximativa y no trascendental de la justicia, de una imparcialidad

⁹⁸Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. 2010. Madrid, páginas 33-58.

abierta frente a la imparcialidad cerrada de Rawls y del enfoque de las capacidades frente al de los recursos de los bienes primarios

En último lugar, analizaremos la discusión de Sen con Ronald Dworkin, con el que también entra en debate entre el enfoque de la capacidad con un complejo mecanismo de seguros de conversión de recursos en capacidades regulado finalmente por el mercado como alternativa al propio enfoque de la capacidad.

Como telón de fondo apreciamos por tanto, un distanciamiento de un enfoque liberal de la justicia basado en los recursos y en el mercado como únicos intérpretes de los enfoques sobre la justicia por su menor capacidad para evaluar y dar respuestas a las situaciones que se dan en la realidad como iremos discutiendo en los próximos apartados.

2.6.1. *Sen y la fanatización de los derechos de Nozick.*

Sen colaboró con él y con Rawls en unos cursos sobre teorías de la justicia en Harvard y valora sus aportaciones y su capacidad como filósofo del derecho. *Anarquía, Estado y utopía*⁹⁹ de Nozick es su obra donde desarrolla su teoría de los derechos (entitlements). Nozick postula y considera justificada únicamente la existencia de un Estado ultramínimo. Para Nozick, el estado ultramínimo es aquel que únicamente tiene como función la supervisión para que se cumplan las reglas básicas y que nadie obligue a nadie a hacer lo que no quiere, a través del monopolio legítimo del uso de la violencia. Para Nozick es injustificable cualquier otro modelo de Estado que vaya más allá de estas funciones básicas y por tanto de su Estado ultramínimo, pues no hay razón alguna

⁹⁹ Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell. 2001. Oxford (UK). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1988.

que pueda justificar la expropiación de derechos, especialmente todas aquellas que tienen una función redistributiva en la sociedad. De este mismo modo sí resulta indispensable este Estado ultramínimo para garantizar el orden social y salir del estado de naturaleza en el que se vence el caos y el uso privado de la violencia no protege finalmente a los derechos como el cree que es debido.

En su obra Sen tiene un gran número de referencias críticas a Nozick y a su concepción de los derechos; en *Bienestar, justicia y mercado* principalmente critica que una concepción moral sustantiva que da absoluta prioridad a ciertos derechos como la que realiza Nozick en *Anarchy, State and Utopia*, para Sen es posible violar ciertos derechos si tenemos buenas razones para hacerlo si esto evita peores consecuencias, por ejemplo una violación más grave de los derechos de otras persona, por ejemplo la violación de los derechos de propiedad de algunas personas puede evitar una hambruna y una mortandad crecientes, por tanto para Sen es difícil defender, como hace Nozick, una propuesta de derechos absolutos e independientes de las consecuencias, Sen critica que la naturaleza de los derechos en Nozick presenta dos tipos de dificultades, una, su fuerza irresistible, y en segundo lugar, que se centren en el control, concretamente en la perspectiva negativa a través de la imposición de limitaciones a los demás sobre lo que les está permitido hacer¹⁰⁰.

Una teoría de la justicia que se basa en el buen funcionamiento y garantía los derechos en el mercado es una propuesta de muy corto alcance para la justicia. Sen recuerda cómo en situaciones de respeto de estas reglas y derechos se han producido catástrofes humanitarias, como por ejemplo las hambrunas en la India en las que no

¹⁰⁰ Sen, Amartya. *Bienestar, Justicia y Mercado*. Paidós. Barcelona, 1998, páginas 102-108.

había carencia de alimentos y se respetaban los derechos pero aun así una gran cantidad de personas murieron de hambre.¹⁰¹ Para Sen, la propuesta de Nozick está demasiado centrada en los procedimientos formales estando totalmente ajena a los resultados reales de bienestar de las personas. Ante la crítica de Sen, Nozick llega a proponer que estos derechos podrían en casos excepcionales de horrores humanitarios, ser intervenidos de alguna manera. Para Sen finalmente es una propuesta que tiene una base de información muy limitada para la elección social en cualquier caso pues estas situaciones excepcionales de horrores humanitarios no son suficientes para garantizar, en opinión de Sen, una propuesta consistente de la justicia¹⁰². Para Sen finalmente, la aceptabilidad ética de la reivindicación de los derechos liberales independientemente de los resultados que puedan producir, queda seriamente puesta en cuestión¹⁰³.

2.6.2. *Sen y la abstracción de la justicia de Rawls.*

Podemos considerar la obra de Rawls como el punto de partida de la obra sobre la teoría de la justicia de Sen, de hecho su libro sobre la justicia está dedicado a la memoria del iusfilósofo de Harvard John Rawls. Su trabajo sobre la justicia, por tanto, se realiza a partir del trabajo de Rawls, y aunque realiza críticas fundamentales del trabajo rawlsiano que pretenden el abandono de la vía abierta por su teoría de la justicia, sigue encontrando valiosas algunas aportaciones en su pensamiento que han supuesto grandes avances en la teoría de la justicia. En este sentido, para Sen son al menos las siguientes aportaciones las que realiza Rawls a las teorías sobre la justicia. La primera y fundamental, la idea de que la equidad, entendida como imparcialidad, es central para la

¹⁰¹ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus Madrid. 2010, páginas 114-116.

¹⁰² Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona. 2000, páginas 89-90.

¹⁰³ Sen, Amartya. *Bienestar, Justicia y Mercado*. Paidós. Barcelona. 1998, página 134.

justicia, aunque la idea de imparcialidad que surge de la posición original no es adecuada para Sen para el propósito perseguido, esto no obsta conque la búsqueda de ésta es un elemento fundamental que aporta Rawls para el desarrollo de una teoría de la justicia. En segundo lugar, una concepción de la objetividad que debe establecer un marco intelectual público suficiente para que se pueda aplicar el concepto de juicio y alcanzar conclusiones con base en razones y pruebas, y tras la debida discusión y reflexión pública. En tercer lugar, señala Sen la idea rawlsiana de los poderes morales de la gente, por su capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien, muy alejada, por ejemplo de la concepción estrecha del egoísmo definicional de la teoría de la elección racional. En cuarto lugar, la prioridad de la libertad, se trata de una preocupación por los aspectos más privados y al mismo tiempo una necesidad básica para la práctica de la razón pública crucial para la evaluación social, Rawls distingue entre la libertad y otras ventajas útiles que en opinión de Sen merece la pena seguir. En quinto lugar, sobre la equidad procedimental, enriqueciendo el estudio de la desigualdad en las ciencias sociales y resaltando las desigualdades en los procesos, y no sólo en el estatus social o los ingresos económicos. En sexto lugar, el principio de diferencia, éste indicaría la equidad en los esquemas sociales de manera que se preste particular atención a la difícil situación de los más desaventajados y ha dado lugar al análisis de políticas públicas para la eliminación de la pobreza. En séptimo y último lugar, reconoce aunque sólo indirectamente, a través de la atención a los bienes primarios, la importancia de la libertad en el aspecto de oportunidad real y no sólo formal¹⁰⁴.

Por tanto, para Sen diríamos que las aportaciones de Rawls a las teorías sobre la justicia han abierto un nuevo periodo para las mismas que han posibilitado además de

¹⁰⁴Sen, Amartya. *La Idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, páginas 91-94.

avanzar en los aspectos de la racionalidad y razonabilidad, la objetividad y la equidad social con un reconocimiento especial de las libertades. Sin embargo, Sen, a su vez se encuentra con dificultades y diferencias en la teoría de la justicia de Rawls, incluso en sus versiones posteriores formuladas por él mismo en posteriores obras, que le hacen poner en marcha la búsqueda de una ruta diferente en la consecución de una teoría de la justicia más eficaz. Para Sen, en este sentido, han sido determinantes los siguientes elementos para desechar la vía de Rawls: en primer lugar, lo que Sen denomina *la ineludible relevancia del comportamiento real*, tienen que ser relevantes no sólo que las decisiones y las instituciones sean justas, sino los estados sociales que resultan de dichas instituciones y decisiones, en el marco de lo que Sen denomina el *efecto comprehensivo*, que incluye ambos momentos. Para Sen, no está claro cómo se encaja el comportamiento de las personas en este diseño institucional formal. No es un planteamiento consecuencialista el de Sen, pero sí pretende ser sensible a las consecuencias, el *efecto comprehensivo* es aquel que tiene en cuenta todos los momentos de la decisión, también los que previsiblemente puedan derivar de la misma, aunque no la determinen. En segundo lugar, Sen busca alternativas al enfoque contractualista, para Sen el enfoque rawlsiano contractualista es limitado y no ofrece la capacidad para poder tomar decisiones con una base de información más amplia, como realizar comparaciones entre diversas situaciones sociales o estados, un enfoque más amplio puede tomar nota de las realizaciones sociales, hacer aportaciones para solución de problemas de justicia social a través de la evaluación social incompleta, y reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractual. Por último, *la relevancia de las perspectivas globales*, a pesar de los esfuerzos de Rawls en sus posteriores obras, por situar su teoría de la justicia a escala global, ésta ofrece, en opinión de Sen, una grave

limitación por su propio diseño para poder afrontar los temas de la justicia en esta dimensión, que están necesitados de un gigantesco contrato social global.

Sen, ya en el capítulo introductorio de *La idea de la justicia* quiere dejar claro que su concepción de la justicia inicia su recorrido desde un lugar diferente al de Rawls. Rawls sería heredero de una concepción contractualista continuadora de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant entre otros, mientras que Sen se ubica en una tradición que tiene entre sus precursores a Adam Smith, Condorcet, Marx, Mill. Son en ambos casos autores con diferentes propuestas políticas y éticas pero que comparten en opinión de Sen los primeros, una tradición unida al contrato social como punto de partida para la búsqueda de la justicia, y los segundos, un proceso de búsqueda de la justicia a través de otro camino en la indagación de la toma de decisión en torno a diversos escenarios posibles.

Fruto de esta primera elección señalada surge otra que marca más la diferencia entre las dos concepciones de la justicia -y por ende de los derechos humanos-ya que de ella derivarán consecuentemente proyectos distintos. Para Sen, la concepción de Rawls es una concepción abstracta de la justicia, pues se basa en la necesidad de identificar una fórmula perfecta de la justicia, ya que, una vez determinada ésta, sólo nos quedaría el diseño del tipo de instituciones que van a lograr poner el rumbo a la sociedad hacia ese estado ideal. Sin embargo, para Sen este primer ejercicio de búsqueda de la concepción abstracta perfecta de la justicia es un ejercicio ineficaz por varios motivos, el primero de ellos, porque entiende que puede existir más de una concepción abstracta de la justicia que sea razonable y que por tanto no es posible, ni siquiera es en absoluto evidente, que puedan ponerse de acuerdo sobre los principios de la justicia, aún en el hipotético experimento del velo de la ignorancia como lo describe Rawls:

In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract. This original position is not, of course, thought of as an actual historical state of affairs, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance¹⁰⁵. (...) I have said that the original position is the appropriate initial status quo which insures that the fundamental agreements reached in it are fair. This fact yields the name "justice as fairness." It is clear, then, that I want to say that one conception of justice is more reasonable than another, or justifiable with respect to it, if rational persons in the initial situation would choose its principles over those of the other for the role of justice. Conceptions of justice are to be ranked by their acceptability to persons so circumstanced. Understood in this way the question of justification is settled by working out a problem of deliberation: we have to ascertain which principles it would be rational to adopt given the contractual situation. This connects the theory of justice with the theory of rational choice¹⁰⁶.

¹⁰⁵Rawls, John. *A theory of justice*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts. 1999, página 11.

¹⁰⁶ Rawls, John. *A theory of justice*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts. 1999, páginas 15-19.

Además, aunque se pudiera llegar a un acuerdo, también discrepa Sen de que una concepción ideal de la justicia pueda servir para dilucidar entre varios supuestos cuál es el más justo, saber, por ejemplo, cuánto mide la montaña más alta no nos ayuda a saber si la montaña B es más alta que la montaña C, o el que esté considerado como mejor cuadro del mundo la Gioconda, tampoco nos ayuda para saber cuál es mejor entre otros dos cuadros distintos. Para la mejor comprensión de la diferencia entre estas dos concepciones de la justicia recurre Sen a una distinción de la filosofía jurídica india en la que se usan dos conceptos diferentes para referirse a diferentes aspectos de la justicia, en primer lugar, el *ntiti* como concepción formal y referente a las instituciones de la justicia, y en segundo lugar, el *nyaya* como una concepción aproximativa de la justicia que se fija en los estados reales de la sociedad y de las personas. Para Sen, una justicia que sólo se preocupa por las instituciones sin mirar a las personas puede dar lugar a la justicia del mundo de los peces, donde el pez grande se come al chico (*matsyanyaya*)¹⁰⁷.

La solución que plantea el igualitarismo liberal de Rawls se realiza a través de la igualdad en el acceso a los primeros bienes, que él denomina bienes primarios, ya que todos deben tener el mismo acceso a este determinado tipo de bienes fundamentales (educación, alimentación, etc.). Con ellos, Rawls trata de responder acerca de la versatilidad de la solución de los bienes primarios frente al enfoque de las capacidades en el Liberalismo Político¹⁰⁸, reconociendo la importancia de tener en cuenta finalmente la capacidad de las personas, pero que al ser demasiado complejo de articular se

¹⁰⁷ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página 52.

¹⁰⁸ Rawls, John. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona. 1996, páginas 215-220.

lograría, esta igualdad de capacidad, a través de los bienes primarios para que sean suficientemente atendidas.

Para Rawls, la imparcialidad es una de las claves de bóveda de toda su teoría de la justicia, pero en su formulación, en el experimento del velo de la ignorancia sólo pueden participar los miembros de una misma comunidad. Para Sen, sin embargo, la formulación de la imparcialidad en Rawls somete a grandes riesgos a la idea de la justicia ya que puede estar decidiendo sobre cuestiones allende sus fronteras (ej. Irak) o puede estar cayendo en un localismo o parroquialismo de valores. Para Sen, es necesaria una formulación de la imparcialidad más abierta para lo que recurre al espectador imparcial de Adam Smith. Este espectador imparcial es capaz de objetivar más nuestro comportamiento de lo que somos capaces nosotros mismos dando pistas sobre algunos que sean deleznable (ej. infanticidio en antigua Grecia). Abre un horizonte superior al de Rawls, más universal y comprehensivo, más abierto e intercultural y la vez más comprometido con la justicia global.

Concluyendo, para Sen hay varias exclusiones importantes en la teoría de la justicia de Rawls. La primera exclusión sería ignorar la vía de la búsqueda de la justicia a través de cuestiones comparativas (elección entre A y B), ignorando a su vez y en segundo lugar, la perspectiva de las realizaciones sociales (si es mejor el resultado de la elección A o de la elección de B como parte del proceso de elección, desde un enfoque sensible a las consecuencias). También excluiría los efectos adversos sobre las personas más allá de las fronteras de un país, pues en el enfoque rawlsiano los efectos de las decisiones pueden acabar afectando a personas no incluidas en esa comunidad de decisión (ej. guerra de Irak). Se produce, en opinión de Sen, un fracaso en el sistema de corrección de valores locales/parroquiales, ya que no hay mecanismos que permitan ampliar la mirada para poder superar determinadas dificultades que se produzcan en él.

Tampoco permite la posibilidad de diferentes principios desde la posición original (pluralidad de normas y valores políticos), es posible y razonable que haya diferentes principios de justicia incluso en el supuesto del velo de la ignorancia. Y por último, no admite que algunas personas no puedan comportarse siempre razonablemente, lo cual supone una dificultad en la práctica y en el funcionamiento de las instituciones formalmente justas¹⁰⁹.

Lo que denomino derechos humanos constituye una cierta porción de los derechos de los ciudadanos de una democracia constitucional o de los derechos de los miembros de una sociedad jerárquica decente¹¹⁰.

2.6.3. Sen y la pobreza del enfoque de los bienes primarios de R Dworkin.

La institución de los derechos es, por consiguiente, crucial, porque representa la promesa que la mayoría hace a las minorías de que la dignidad y la igualdad de estas serán respetadas. (...) Si el gobierno no se toma los derechos en serio, entonces tampoco se está tomando con seriedad el derecho.¹¹¹

La teoría de la justicia de Dworkin es más una teoría complementaria a la de Rawls que una teoría completa diferente, siguiendo a Gargarella, para Dworkin una concepción igualitaria liberal descansa sobre cuatro ideas básicas. En primer lugar, debe

¹⁰⁹ Sen, Amartya. *La idea de la Justicia*. Taurus. Madrid. 2010, páginas 120-121.

¹¹⁰ Rawls, John. *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Paidós. Barcelona. 2001, página 95.

¹¹¹ Dworkin, Ronald. *Los Derechos en serio*. Ariel. España. 1984, página 303.

distinguir entre la personalidad y las circunstancias de la persona que rodean a cada uno, en segundo lugar, debe rechazar como medida de la igualdad el bienestar o la satisfacción y propone la noción de recursos, frente a métricas subjetivistas propone un parámetro más objetivo, la tercera idea, es que estos recursos deben ser iguales para todos, y por último, un Estado igualitario debe ser neutral en materia ética sin discriminar concepciones éticas en función de su superioridad o inferioridad respecto de otras. Para Dworkin la teoría de Rawls sería demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona y no suficientemente sensible a las ambiciones de cada una¹¹².

Para Sen, Dworkin elabora una compleja y sólida teoría de la justicia basada en los seguros de conversión de la discapacidad. Hemos visto cómo es una dificultad del enfoque basado en necesidades y bienes primarios de Rawls la conversión de recursos en logros y capacidades, pues determinadas personas, por ejemplo con alguna enfermedad o discapacidad, pueden necesitar una mayor cantidad de recursos para la obtención de un mismo logro o capacidad. Es en este sentido en el que Sen ve pobre la propuesta del liberalismo igualitario a través de los bienes primarios, siendo un avance y una buena aportación, se queda corta esta perspectiva de la igualdad en cuanto a los bienes primarios. Es por ello que Sen realiza la propuesta de igualdad de capacidades y no de recursos¹¹³. Busca Dworkin, desde esta perspectiva una especie de atajo al enfoque de la capacidad de Sen, pues si es posible hacer este seguro ya no hay más que finalmente un enfoque de la justicia basado de nuevo en recursos.

Dos dudas asaltan a Sen, en primer lugar, que para hacer esto no había que dar tantas vueltas y se podría haber asumido directamente el enfoque de la capacidad, si es

¹¹²Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós Estado y Sociedad. Barcelona. 1999, páginas 70-78.

¹¹³ Sen, Amartya. *Libertad, igualdad y derecho: las conferencias Tanner sobre filosofía moral*. Ariel. 1998, Barcelona, páginas 151-153.

verdaderamente lo que se busca, será mejor optar directamente por ella que buscar mecanismos que traten de convertir recursos en capacidades, para el caso de que sea necesario. Una segunda duda que asalta a Sen es, que finalmente volvemos a una situación donde es el mercado el que tiene que resolver, a través de los seguros, los problemas de falta de capacidad y no es del todo seguro que el mercado tenga esta capacidad ya que puede ser que no sólo con recursos podamos solventar la falta de capacidades de algunas personas que tengan una mayor dificultad para convertir la renta en logros y capacidades para alcanzar la vida que desean y que valoran. Por tanto, parece más conveniente asumir la perspectiva de la capacidad sin intermediarios que pretendan finalmente reconvertir la propuesta seniana en un mecanismo a merced del mercado.

2.6.4. Aportaciones a los derechos humanos

La primera de ellas es que podemos extraer muchas conclusiones del tratamiento de Amartya Sen en su idea de la justicia para aplicar a su perspectiva sobre los derechos humanos. En ambas se trabajan temas análogos, a través de los que podemos comprender mejor el enfoque de Sen sobre los derechos humanos.

Al confrontar Sen su teoría de la justicia con la teoría liberal de la justicia paradigmática y con sus principales autores se sitúa en una nueva vía para pensar la justicia y los derechos humanos, pues los presupuestos de la vía contractualista y liberal de la justicia le parecen insuficientes para lograr un marco suficiente para una teoría de la justicia.

En su visión de los derechos humanos también podemos aplicar la distinción entre el concepto de niti y nyaya, distinción de la filosofía jurídica india, en la que se diferencia la justicia en sentido formal en relación con las instituciones (niti) y el propio efecto de la justicia sobre las personas (nyaya), por tanto estamos ante una concepción de derechos humanos que tiene que ver no sólo con la formalidad ideal de las instituciones jurídicas y sociales sino con la vida real de las personas.

La elección social, frente a la concepción abstracta de la justicia, opta por un enfoque en el que se va buscando en los contextos y en las situaciones sociales, las opciones que maximizan las oportunidades reales (libertades) de las personas y minimizan las injusticias. Es un enfoque sensible a los estados reales, que tiene en cuenta los efectos sobre las oportunidades de las personas.

La concepción de Sen no abstracta de la justicia y la analogía que se deriva entre su teoría de la justicia y los derechos humanos. Esta visión combate las dificultades que generan teorías abstractas como la de Nozick en las que es perfectamente compatible el mantenimiento de los derechos con las hambrunas, por ejemplo.

Por último, es un enfoque de la justicia no basado en último término en el mercado, como el de Dworkin, sino centrado en la vida real que las personas desean y pueden vivir.

2.7. La teoría crítica y los derechos humanos.

Parte de este trabajo se fundamenta en la relación entre el pensamiento sobre derechos humanos de Amartya Sen, con el pensamiento crítico latinoamericano, y la teoría crítica de los derechos humanos, y hemos encontrado elementos relevantes de convergencia entre ellos. Para poder ilustrar esta relación en este apartado vamos a referirnos especialmente ellos.

En este apartado abordaremos en primer lugar una introducción al estado de los derechos humanos en la actualidad, puesto que para situar los derechos humanos en su complejidad entendemos que es necesario ubicarlos en su contexto real e histórico. En una segunda parte, revisamos los antecedentes inmediatos más relevantes de la teoría crítica de los derechos humanos, la teoría crítica de la primera *escuela de Fráncfort* y el pensamiento latinoamericano de liberación. En la tercera parte, enfocamos la mirada sobre la teoría crítica de los derechos humanos y del Derecho sin pretender recoger en toda su extensión, riqueza y complejidad a estas corrientes de pensamiento, puesto que sería una labor que excedería las posibilidades de este trabajo.

En esta parte del trabajo hemos elaborado una guía para poder disponer de una base que nos ayude a poner en el diálogo el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos con el pensamiento crítico latinoamericano y la teoría crítica de los derechos humanos.

2.7.1. *El contexto de los derechos humanos en el siglo XXI.*

Cuando hacemos un examen del estado de los derechos humanos en la actualidad nos enfrentamos a un panorama desolador. Es cierto, por otro lado, que en la última mitad del siglo XX y en el comienzo del siglo XXI se han intentado y realizado avances basados fundamentalmente en el desarrollo económico de los países, empezando por los esfuerzos de Naciones Unidas por impulsar el desarrollo a través de las *décadas de desarrollo* (desde los años 60 y 70 del siglo XX) y acabando por los Objetivos del Desarrollo del Milenio, aprobados con motivo del comienzo del tercer milenio por la Asamblea general de Naciones Unidas, no podemos dejar de reconocer que estos esfuerzos, unidos a otros elementos, han supuesto en términos absolutos un menor número de personas en extrema pobreza y el aumento de la esperanza de vida en términos globales. Pero todos estos esfuerzos que en términos absolutos han supuesto una mejora de las condiciones de vida de muchos millones de personas no deben cegarnos con un panorama poco esperanzador hacia un cambio de rumbo que produzca en pocos años un vuelco de los datos actuales.

En los comienzos del siglo XXI y del tercer milenio los derechos humanos se debaten casi por igual entre ser una conquista consolidada en la historia de la humanidad y la precariedad conceptual y real de los mismos. Y podemos constatar que ciertamente ambos aspectos son reales. Por una parte, no podemos renunciar a los derechos humanos y a la conquista moral, social y política de los mismos a lo largo de la historia más reciente, de los siglos XVIII al XX en particular. Pero esto no obsta, sin embargo, que también se deba hacer una lectura crítica de la propia emergencia histórica y de la realidad de los derechos humanos hoy, que nos ayude a reinterpretarlos desde una matriz crítica que proponga un nuevo horizonte esperanzador para su propia viabilidad, cuando menos cuestionada, en cuanto a su posibilidad de una

universalización real y fáctica. Al menos esta lectura crítica la haremos desde dos perspectivas: la de su propia praxis social y desde una perspectiva conceptual, dando por hecho desde el comienzo la ineludible imbricación entre ambas dimensiones. Desde la perspectiva de la praxis social de los derechos humanos nos encontramos con grandes dificultades en la realización de los derechos humanos ya de partida incluso tal y como han sido categorizados por las grandes declaraciones y pactos internacionales. Según datos de Naciones Unidas, una de cada ocho personas en el mundo sigue hoy infraalimentada de forma crónica y hay, todavía hoy, 1200 millones de personas viviendo por debajo de la pobreza extrema¹¹⁴. La trata de personas, es un delito a través del que se secuestra cada año a miles de personas para todo tipo de explotación, de ellas, el 80% son destinadas a la explotación sexual, según datos de Naciones Unidas son unas 2,4 millones de personas las que sufren esta situación¹¹⁵, aunque es un delito difícil de seguir y las cifras reales pueden ser muy superiores, según la OIT hasta 21 millones de personas pueden estar atrapadas en trabajos forzados¹¹⁶. Siete de cada diez mujeres en el mundo ha sufrido una experiencia de violencia física y/o sexual en algún momento de su vida¹¹⁷, la discriminación de género actual, ha convertido en prioritaria la lucha contra la misma, y se ha plasmado en el tercer objetivo de los Objetivos de Desarrollo del Milenio¹¹⁸, que trata de buscar la igualdad en la educación, en el trabajo y en la

¹¹⁴ Naciones Unidas. Objetivos de desarrollo del milenio. Informe de 2013. Nueva York. 2013, página 6.

¹¹⁵ http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/Trafficking_in_Persons_2012_web.pdf .

Consultado 25 de marzo de 2014.

¹¹⁶ http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/multimedia/audio/WCMS_224447/lang-es/index.htm

Consultado el 23 de abril de 2014.

¹¹⁷ <http://www.un.org/es/women/endviolence/facts.shtml> . Consultado 25 de marzo de 2014.

¹¹⁸ Con motivo de la entrada en el nuevo milenio la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó el ocho de septiembre de 2000 la *Declaración del Milenio*, en ella se contienen los Objetivos de Desarrollo del Milenio para ser alcanzados antes del año 2015, son ocho metas las que se proponen: Objetivo 1: Erradicar la pobreza extrema y el hambre, Objetivo 2: Lograr la enseñanza primaria universal, Objetivo 3: Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer, Objetivo 4: Reducir la mortalidad infantil, Objetivo 5: Mejorar la salud materna, Objetivo 6: Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades, Objetivo 7: Garantizar la Sostenibilidad del medio ambiente, Objetivo 8: Fomentar una

participación política, y aunque se hayan hecho avances significativos aún queda mucho camino incluso para las metas propuestas¹¹⁹. Recientemente, un informe sobre la desigualdad y la pobreza de la ONGD Oxfam Intermon ha vuelto a poner de nuevo el foco en el aumento de la brecha de la desigualdad,

La riqueza mundial está dividida en dos: casi la mitad está en manos del 1% más rico de la población, y la otra mitad se reparte entre el 99% restante. La desigualdad económica crece en la mayoría de los países, el secuestro de los procesos democráticos por parte de las élites son demasiado a menudo interdependientes y los gobiernos sirven abrumadoramente a las élites económicas en detrimento de la ciudadanía de a pie¹²⁰.

Este mismo fenómeno ya lo expuso en 1992 el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en su anual *Informe sobre Desarrollo Humano*, donde analizaba la desigualdad en la distribución de la riqueza a nivel mundial. El ingreso que recibía en 1990 el 20% de las personas más ricas del mundo era 150 veces superior al que recibía el 20% de las personas más pobres¹²¹. Actualmente además tenemos que añadir que también la desigualdad se reproduce al interior de muchos países “desarrollados” convirtiéndose en uno de los grandes lastres del desarrollo humano. La dificultad sobre el disfrute de los derechos humanos que muestran estos datos, no sólo estriba en la falta de recursos para el mantenimiento y la reproducción de la vida de muchos millones de personas, sino también en el tipo de sociedad que se va

asociación mundial para el desarrollo. <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552s.htm> Consultado 07 de abril de 2014.

¹¹⁹ *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe 2013*. Naciones Unidas. Nueva York. 2013, páginas 18-23.

¹²⁰ *Informe Gobernar para las élites. Secuestro democrático y desigualdad económica* <http://www.oxfamintermon.org/es/documentos/17/01/14/gobernar-para-elites-secuestro-democratico-desigualdad-economica>. Consultado 04 de marzo de 2014

¹²¹ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Desarrollo Humano: Informe 1992*. Tercer Mundo Editores. 1992, Santafé de Bogotá, Colombia, página 18.

conformando de acuerdo a la estratificación social que se va configurando respecto de esta misma distribución. La violencia, en sus diferentes formas es otro de los grandes pesos que también lastran el despegue de los derechos humanos, y que está también vinculada, aunque no es la única causa, al fenómeno de los movimientos migratorios a nivel global. Las migraciones están producidas por complejos conjuntos causales de motivaciones económicas, sociales, políticas: huida de conflictos armados, persecución por causas políticas o de discriminación, búsqueda de mejores oportunidades, etc. y generan vulneración de derechos humanos a lo largo de todo el proceso migratorio, tanto en la salida, como durante el tránsito y el proceso de entrada en el país receptor. Es paradójico, al menos, que para un mundo con la mayor conciencia de interdependencia y de diversidad que se ha dado en la historia, esta misma diversidad sea, por un lado, tomada como una riqueza, y por otro, sea vista como un riesgo o un peligro, a la vez que es atacada por una ola de uniformidad cultural hegemónica de dimensión global.

Desde la perspectiva conceptual también tenemos que hacer una lectura crítica que nos ayude desde nuestra disposición a analizar cuáles son realmente las diferentes funciones que el propio concepto de derechos humanos, tal y como está siendo interpretado de manera predominante, puede estar cumpliendo en nuestra sociedad global actual. Es en este sentido en el que nuestra hipótesis es que el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos hace una lectura de los derechos humanos que nos ayuda a hacer este tipo de revisión de los derechos humanos tan necesaria en el contexto actual, desde esta perspectiva, vemos cómo se pueden descubrir líneas comunes entre las aportaciones de Sen al pensamiento sobre derechos humanos con aportaciones realizadas desde el pensamiento crítico latinoamericano. Desde el

pensamiento crítico latinoamericano, postcoloniales o decoloniales¹²², nos encontramos lecturas críticas sobre determinadas concepciones de los derechos humanos, entre ellas, la expuesta por Franz Hinkelammert como la *inversión ideológica de los derechos humanos*, a través del que, desde una concepción determinada de derechos humanos, se está legitimando la vulneración de los propios derechos humanos y bajo la bandera de los mismos¹²³. Una visión abstracta de los derechos humanos, ya sea ahistórica y objetivista, o puramente positivista y formalista, no nos ofrece la información necesaria para poder abordar los derechos humanos en toda su riqueza y complejidad. Actualmente junto con la visión tradicional de los derechos humanos surgen nuevas propuestas y formas de entender los derechos humanos que enriquecen nuestra propia percepción de los mismos y que incorporan a nuevos sujetos en la lucha por la dignidad humana y abren la categoría de los derechos humanos a un nuevo horizonte esperanzador. Entendemos que el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos aporta una de estas visiones críticas que ayudan a abrir espacios de lucha por la dignidad de las personas que valoran formas de vida que merecen ser defendidas. Amartya Sen desde su perspectiva crítica en su contexto, confronta las diferentes visiones de las teorías de la justicia y los derechos humanos, las visiones utilitaristas, de maximización de la utilidad o del interés, y confronta también de manera crítica la concepción de la racionalidad de la teoría de la elección racional, cuya definición de la naturaleza humana y de la racionalidad implícita en el axioma del egoísmo definicional, suponen una reducción de ambas a juicio de Amartya Sen.

¹²² Son enfoques de raíz histórica similar pero con diferente desarrollo que analizaremos a lo largo de este apartado. El enfoque postcolonial se refiere al proceso que surge tras la finalización del proceso histórico de la colonización occidental y el enfoque decolonial se refiere al fenómeno de la persistencia de una colonización económica, política, cultural, etc. actualmente y que hay que revertir.

¹²³ Hinkelammert, Franz. “La inversión de los derechos humanos, el caso de John Locke”, en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao. 2000, páginas 79-114.

No podemos tampoco analizar el estado de los derechos humanos sin asomarnos al estado de la democracia, Ellacuría nos advierte que determinadas concepciones de la democracia pueden conculcar los derechos humanos, puesto que bajo el pretexto de una visión procedimentalista y abstracta de la misma pueden no estar siendo atendidas las condiciones de vida y por ende los derechos humanos de las personas¹²⁴. En este sentido, asistimos a procesos de regeneración democrática a nivel global a los que es necesario atender puesto que el modelo de democracia representativa liberal acusa signos de agotamiento, incluso en los países donde ha podido generar un mayor potencial emancipador, que piden una mayor profundización y atención a nuevas y diversas formas de entender la propia democracia. Más aún en aquellos otros países en los que el intento de trasplante de la democracia liberal, o bien ha sido infructuoso, o al menos no ha producido el esperado resultado alentador de apertura hacia procesos democráticos. El pensamiento crítico latinoamericano está siendo especialmente productivo en la reflexión sobre la democracia, a su vez, Amartya Sen recurre a la democracia como un elemento fundamental con carácter instrumental y final simultáneamente, para el disfrute de los derechos humanos, aunque el pensamiento crítico en este sentido va más allá en la profundización sobre los medios y las formas de la democracia en mi opinión.

¹²⁴ Senent, Juan A. (Ed.) *La lucha por la justicia. Selección de textos e Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Deusto. Bilbao. 2012, páginas 339-343.

2.7.2. *Antecedentes de la teoría crítica de los derechos humanos. La teoría crítica de la escuela de Fráncfort y el pensamiento latinoamericano de liberación.*

Ante un panorama como el expuesto en el epígrafe anterior es necesario repensar críticamente los derechos humanos como hace la teoría crítica de los derechos humanos. A su vez la teoría crítica de los derechos humanos tiene como unos de sus antecedentes a la teoría crítica de la primera *escuela de Fráncfort*. La *escuela de Fráncfort* surge en la Alemania posterior a la aprobación de la constitución de Weimar y sus principales autores son un conjunto de pensadores de origen judío que pretendieron, desde el pensamiento marxista, hacer una lectura crítica de la sociedad y del conocimiento moderno¹²⁵. Éstos partieron de una fuerte crítica, aunque sólo parcial, de la Ilustración y modernidad europeas, ya que no renuncian a una preeminencia de la razón como elemento central y determinante. En este sentido, estos autores tienen su inspiración en gran medida en autores que se sitúan en un horizonte que pretende superar la Ilustración como Hegel, Marx, Nietzsche o Freud, haciendo lecturas críticas sobre el propio horizonte creado por la Ilustración guiado exclusivamente por y desde la razón. Tratan, por tanto, de situarse en una postura de autocrítica de las propias bases del conocimiento aunque más específicamente de la razón instrumental¹²⁶. Pretenden, además, hacer una nueva lectura marxista de la sociedad, ante lo que ven como el fracaso del pretendido sujeto de la historia marxiano que tenía que haber representado el proletariado europeo. Los principales representantes de la Escuela de Fráncfort son sus propios fundadores Theodor Adorno y Max Horkheimer, que fundaron el Instituto de Investigación Social en 1923, su primera obra de referencia fue elaborada por Horkheimer *Teoría tradicional*

¹²⁵ Cortina, Adela. *La escuela de Fráncfort, Crítica y utopía*. Editorial síntesis. Madrid, 2008, páginas 26-36.

¹²⁶ En el sentido desarrollado por Heidegger. Véase Heidegger, M. *Serenidad*. Versión castellana de Yves Zimmermann, publicada por Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

y *teoría crítica* en 1937. En esta obra es donde se desarrolla la diferente función social que puede estar desarrollando la teoría tradicional frente a la teoría crítica.

“Teoría se entiende un conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal modo que a partir de algunas de ellas se pueden deducir las restantes. Cuanto menor es el número de los principios supremos en relación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con acontecimientos efectivos. Por el contrario, si se presentan contradicciones entre la experiencia y la teoría, habrá que revisar una u otra. O bien se ha observado mal, o bien hay algún error en los principios teóricos. De ahí que la teoría permanezca siempre, respecto de los hechos, como una hipótesis.”¹²⁷(...)

Para la teoría crítica existe sólo una verdad, y no se puede atribuir en el mismo sentido a cualquier otra teoría y praxis los predicados positivos de honradez y consecuencia interna, racionalidad, y aspiración a la paz, la libertad y la felicidad. No hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa”¹²⁸.

No se puede, desde la perspectiva de la teoría crítica de Horkheimer, pensar que la ciencia se sitúa de manera abstracta y neutra respecto de las prácticas sociales, todo científico tiene sus intereses y responde o no a la consolidación y reproducción de estas prácticas sociales. Más adelante, publicaron conjuntamente, Adorno y Horkheimer,

¹²⁷ Horkheimer, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ediciones Paidós. Barcelona, página 23.

¹²⁸ *Ibíd*, página 57.

Dialéctica de la ilustración entre 1944 y 1947, obra en la que revisan críticamente el papel de la Ilustración que acaba dando lugar a los totalitarismos y al holocausto en el siglo XX. Hoy se considera como último miembro de la misma escuela a Jürgen Habermas, aunque ciertamente con una evolución y un desarrollo posterior diferente en cuanto su contenido originario, que le sitúa en una línea diferente ala iniciada por la primera escuela de Fráncfort.

En este mismo sentido, la teoría crítica de los derechos humanos también se ha enriquecido con la denuncia del pensamiento simplificador y la propuesta del *pensamiento complejo* de Edgar Morín, frente al paradigma de la simplicidad, es también fuente de inspiración del pensamiento crítico. La propuesta del pensamiento complejo, frente a un conocimiento que tiende a simplificar en sus respuestas y a ocultar aquello que no es capaz de resolver, trata de ofrecer una respuesta que, aunque no pueda ser completa, sí que pretende dar cabida a la complejidad de los fenómenos sociales¹²⁹.

El pensamiento de liberación latinoamericano¹³⁰, entre los que hemos de incluir la filosofía y la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la pedagogía de Paulo Freire, y otros muchos, surge a partir de la década de los sesenta y setenta del pasado siglo XX, y nace como un movimiento emancipador y liberador de las mayorías populares y empobrecidas de América Latina. Tras el crecimiento económico rápido de las décadas de los cincuenta y sesenta vinieron las dictaduras de Seguridad nacional de los años setenta que impusieron, además del terror político, una economía capitalista salvaje que dio entre otras consecuencias el incremento de la pobreza y las condiciones

¹²⁹ Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona. 1990, páginas 21-35.

¹³⁰ Para un estudio profundo sobre el tema ver Berloegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, 2004, Bilbao, páginas 661-802. También Sánchez Rubio, D. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclée. Bilbao, 1999.

de dependencia de las sociedades latinoamericanas¹³¹. La filosofía de la liberación latinoamericana, trata de reconstruir el conocimiento desde su propio ser y desde su propia realidad, dejando atrás el colonialismo, no sólo político y económico, sino también el de la construcción del conocimiento. Enrique Dussel es uno de sus miembros más representativo y significativo para Dussel,

“De todos los hechos de la experiencia mundana cotidiana, la filosofía de la liberación debe interpretar a uno como el que puede originar su propio discurso. En los tiempos recientes, a partir de 1965 aproximadamente, se fueron levantando entre los filósofos latinoamericanos algunas voces que se preguntaban lo siguiente: ¿Es posible hacer filosofía en países subdesarrollados? Poco después la pregunta se formuló de otra manera: ¿Es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada? Es decir, los hechos del subdesarrollo y de la dependencia, y el de la filosofía, aparecieron como excluyentes o difícilmente incluyentes. Los hechos se transformaron en problema, en el problema central de la filosofía de la liberación. ¿Es posible una filosofía latinoamericana? Con el tiempo creció: ¿Es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico?”¹³²

Aunque es verdad que es un movimiento complejo, variado y difícil de reunir bajo unas características comunes, por su enorme diversidad y riqueza, al menos les une, por un lado, el afrontar la realidad latinoamericana ante la inquietante situación de

¹³¹ Sánchez Rubio, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclee. Bilbao. 1999, páginas 17-44.

¹³² Dussel, E. *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996. página 199.

desigualdad y de injusticia social, y por otro lado, la búsqueda de la emancipación de una colonialidad, no sólo del poder económico, político y militar sino también del poder simbólico y cultural que también se expresa a través de la propia construcción del conocimiento¹³³.

El estructuralismo y la teoría de la dependencia de Raúl Prebisch y de la CEPAL, como desarrollamos más adelante en el capítulo dedicado al desarrollo, es fruto también del pensamiento crítico y de liberación aplicado en el ámbito de la economía y el desarrollo al realizar una crítica a todo el sistema económico global en base al modelo centro-periferia, de esta manera se propone producir un sistema que pueda romper ese círculo vicioso a través de la sustitución de importaciones y del propio desarrollo del tejido industrial latinoamericano.

La iglesia latinoamericana también jugó un papel importante a través del desarrollo y formulación de la teología de la liberación, por un lado, a través de documentos magisteriales (Medellín 1968) y a través de teólogos, como Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría y otros, que fueron desarrollando una teología comprometida con la liberación de las condiciones de vida de las mayorías populares a través de la reforma de las estructuras injustas de la sociedad.

El desarrollo del pensamiento latinoamericano de liberación no sólo no ha parado de desarrollarse sino que está siendo originalmente fecundo y está generando nuevas propuestas en diferentes ámbitos de las ciencias sociales como el derecho, la economía, la política y la filosofía.

Amartya Sen, en su obra no recurre a estas fuentes de la teoría crítica, aunque sí recurre con frecuencia a una de las bases de la teoría crítica como es el pensamiento de

¹³³ Ibíd, páginas 20-22.

Karl Marx, para Sánchez Garrido el pensamiento de Marx, está en las raíces intelectuales del pensamiento de Amartya Sen que realiza un contacto directo con la obra de Marx¹³⁴, de hecho recurre a muchas de sus categorías e incluso, incluyéndolo en un catálogo más amplio y diverso, él mismo se sitúa en una línea de continuidad de su pensamiento, como una línea alternativa de la ilustración europea¹³⁵, la recepción también de la influencia marxista en el trabajo y en la obra de Sen se transfiere desde tres de sus profesores en Cambridge Joan Robinson, Maurice Dobb y Piero Sraffa, además de toda la influencia recibida durante su formación en India en donde predominaba una idea fuerte de la planificación política y económica.

2.7.3. Nuevos paradigmas desde el contexto latinoamericano

Vamos a caracterizar brevemente cuatro movimientos que por su importancia y desarrollo desde el pensamiento de liberación, al menos como matriz generadora, entendemos que están siendo fuente de nuevos paradigmas que posibilitan el pensamiento y la realización de los derechos humanos.

2.7.3.1. Perspectiva intercultural de los derechos humanos.

Ha crecido la conciencia de que la pretendida universalidad de los derechos humanos depende de que la propia visión y concepción de los mismos sea a su vez su propio cauce de virtualidad. Desde el contexto latinoamericano se ha reclamado una perspectiva intercultural de la propia filosofía y del pensar derechos humanos.

¹³⁴ Sánchez Garrido, Pablo. *Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009, páginas 355-368.

¹³⁵ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, página 20.

Raúl Fornet-Betancourt propone como necesaria una transformación cultural de la filosofía desde lo que considera que son las dos fuentes de su pensamiento, la teoría crítica de la primera escuela de Fráncfort y el pensamiento latinoamericano de liberación. En primer lugar, cree que es necesaria una transformación de la filosofía porque ésta aún no se ha pensado sino desde los presupuestos europeos como eje central de la historia y por tanto necesita desplegarse desde otros ejes culturales. Por otro lado, la filosofía se ha desarrollado desde una contextualidad histórica dominante, que actualmente se concreta en la globalización neoliberal. Ante este contexto debemos preguntarnos para esta reconstrucción intercultural de la filosofía sobre las condiciones fácticas del diálogo reales para este diálogo intercultural que por lo general se ignoran, pues en este contexto de globalización neoliberal hay que en primer lugar crear condiciones justas para el diálogo entre las culturas¹³⁶.

Para el ejercicio concreto de pensar los derechos humanos Fornet-Betancourt propone partir de la memoria histórica del sufrimiento del otro, de la historia de las injusticias, la idea de los derechos humanos no es un maná que llueve del cielo, sino que se explica fundamentalmente a través de los procesos de contestación situados histórico-socialmente en los que un grupo de seres humanos se reivindica como parte del género humano. Los derechos humanos, para Fornet-Betancourt, son ante todo parte integrante de una tradición abierta de la memoria de liberación de la humanidad que puede ser calificada de trascendente a las culturas, y deben ser analizados a través de la dialéctica de la opresión y la liberación, que va cristalizando un *ethos* de liberación humana como condición alternativa de emancipación a las condiciones de dominación, por tanto son un espacio de crítica ética a las culturas tanto intra como interculturalmente, como una energía liberadora de la humanidad, de tal manera que el propio origen histórico de la

¹³⁶ Fornet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, páginas 273-284.

idea de los derechos humanos puede estar hipotecado culturalmente: Desde la perspectiva de Fornet-Betancourt, los derechos humanos no son el fruto natural del contexto europeo, sino que canalizan esa energía liberadora y se generan precisamente en lucha con la propia cultura, para Fornet-Betancourt es más fuerte este enfoque, que además evita la regionalización europea del concepto de derechos humanos , ya que si consideramos a los derechos humanos parte de esa memoria colectiva de la humanidad de liberación ponemos de relieve la idea de una configuración solidaria por las distintas culturas de la humanidad de los derechos humanos, llevándolos más allá de cualquier imperialismo cultural o político, con el objetivo fundamental de la defensa del ser humano en su vida y en su dignidad¹³⁷.

Boaventura de Sousa Santos, en su análisis crítico de los derechos humanos, analiza qué horizonte emancipador pueden suponer hoy los derechos humanos, puesto que ante la crisis de los proyectos socialistas, los movimientos sociales progresistas se han identificado con la lucha por los derechos humanos, pero en su opinión para que un concepto con el bagaje occidental y colonizador que subyace en el mismo, pueda ser ciertamente emancipador tiene que partir de algunas premisas diferentes que hagan posible este carácter. Para de Sousa Santos hay que partir de que los derechos universales occidentales serían un *localismo globalizado* que hay que transcender hacia un *cosmopolitismo subalterno e insurgente*, puesto que mientras sigan funcionando como un localismo globalizado se mantendrá una lógica colonizadora, para ello de Sousa Santos propone una reconstrucción intercultural de derechos humanos desde los cuatro consensuados regímenes internacionales de derechos humanos (el europeo, el interamericano, el africano y el asiático) a través de una hermenéutica diatópica que dé

¹³⁷ Ibíd, páginas 285-297.

lugar a un diálogo transcultural partiendo de cinco premisas. La primera, es la superación del debate universalismo-relativismo, el universalismo de los derechos humanos, para de Sousa Santos, no sería más que una cuestión cultural occidental en este sentido, puesto que el único hecho transcultural sería que todas las culturas son relativas, entendiendo por relatividad cultural, la incompletud de todas y no un relativismo. La segunda premisa sería que todas las culturas poseen la idea de la dignidad humana, pero no todas las identifican con la noción de los derechos humanos, hay que identificar por tanto los términos *isomórficos* de cada cultura que recojan estas aspiraciones. Como tercera premisa, también hay que partir del reconocimiento de que en todas las culturas existen dificultades en el reconocimiento de la dignidad humana.

*Elevar el nivel de conciencia de la incompletud cultural al máximo posible es una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos*¹³⁸.

Como cuarta premisa tenemos también que partir de que las culturas no son unívocas o monolíticas, y en ellas pueden coexistir diferentes versiones sobre la dignidad humana. La quinta y última premisa, parte de la base que todas las culturas tienden a organizar los grupos sociales y las personas en función de principios competitivos y de dependencia jerárquica. Para de Sousa Santos estas premisas son las que posibilitarían un diálogo transcultural para una reconstrucción intercultural de los derechos humanos que, en todo caso, sería únicamente un punto de partida¹³⁹.

Sen trabaja en la búsqueda de la justicia también desde un enfoque dialéctico, a través no tanto de la búsqueda de una concepción trascendental sino desde la

¹³⁸ Santos, Boaventura S. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO, Prometeo Libros (Perspectivas). Buenos Aires. 2010, página 91.

¹³⁹ *Ibíd*, páginas 83-116.

identificación de las injusticias y con la propuesta de avanzar hacia la justicia desde la superación de aquellas.

El enfoque intercultural de Sen podemos encontrarlo en diferentes dimensiones de su pensamiento y en diferentes momentos. Lo hemos visto en su definición de la imparcialidad abierta, frente a una imparcialidad cerrada que se muestra con dificultad de atender a la diversidad y puede acabar afectando a la justicia global. Más adelante vamos a ver también, dentro de la definición del enfoque de la capacidad, su potencial hermenéutico intercultural y en su propia visión y concepción de los derechos humanos, la democracia y el desarrollo humano que estudiaremos en la tercera parte de este trabajo. Pero sí hemos de destacar aquí como el enfoque intercultural y abierto del pensamiento de Sen es una de sus características más definitorias y que le han servido tanto para ser bien recibido como para ser criticado por la demasiada apertura de la propuesta seniana.

2.7.3.2.El Giro decolonial.

En el ámbito de la filosofía y como desarrollo en gran medida del nuevo enfoque epistemológico de la filosofía de la liberación ha surgido también el enfoque del giro decolonial que agrupa a un buen número de científicos sociales latinoamericanos, su origen se sitúa en el grupo de modernidad/colonialidad que reunió en 1996 en la Universidad Central de Venezuela a iniciativa de Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao Montes, apoyados por CLACSO, a Walter Mignolo, Arturo Escobar, Anibal Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil, fruto de este evento se publicó *La*

colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales en el año 2000¹⁴⁰. El *giro decolonial* propone una interpretación y generación propia del conocimiento no sólo superando el marco hegemónico de producción europeo y occidental, sino además la construcción desde una bases propias y la deconstrucción del conocimiento eurocentrado. Así como el indio Waman Poma de Ayala, cuando viaja a España a visitar al rey y le lleva sus escritos sobre la realidad del indio latinoamericano, no es tenido en cuenta, no es comprendido, y este conocimiento es apartado como no válido. De la misma forma, se han subalternizado otros conocimientos que no han sido acordes y uniformes con el poder hegemónico y la razón del dominio de la modernidad¹⁴¹. Desde la decolonialidad se propone construir desde fuentes originarias alternativas, no se trata necesariamente de rechazar el pensamiento europeo en tanto que tal, sino decolonizar el propio pensamiento europeo y de la modernidad, hay mucho saber que se ha ido apartando y que no ha sido elevado a la categoría hegemónica, que ha quedado subalternizado también en Europa por no servir o por ser crítico con el dominio y con la colonialidad.

También los autores del giro decolonial reconocen como una primera fuente de inspiración a la primera *escuela de Fráncfort*, entendiendo que hay que buscar un nuevo sujeto histórico ya que no va a ser el lumpen proletariado el sujeto revolucionario, de la misma manera pretenden que haya una revisión crítica de la sociedad.

Para Walter Mignolo el giro decolonial revela la imposición de una clasificación racial o étnica en todos los planos, económico, político, social, cultural, etc. La relación entre la colonialidad y el colonialismo es evidente pero son diferentes

¹⁴⁰ Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (compiladores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre editores. Bogotá. 2007, páginas 9-24.

¹⁴¹ Mignolo, W. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura” op. cit., páginas 25-46.

en cuanto a la realidad a la que se refieren, si bien el colonialismo se refiere a una realidad que ha durado 500 años, la colonialidad, sin embargo hace referencia a una forma de dominio actual que se da en nuestro acontecer histórico actual como una nueva forma de dominio que continúa hoy, y que si no se basa en el control del poder político formal, sí se basa en el ejercicio real del mismo a través de diferentes praxis sociales. Por tanto, se diferencia de la línea poscolonial y de la teoría crítica, como superación de la crítica al colonialismo.

Para el giro decolonial lo característico de la modernidad ha sido la conjunción del capitalismo con la hegemonía eurocentrada del siglo XVII, Descartes, Spinoza, Locke, Newton, ponen las bases de la producción del conocimiento y se aumenta el control de la relación entre la gente y la naturaleza. El conocimiento racional de la modernidad es eurocéntrico (donde Europa funciona como metáfora), dando lugar a una concepción de la humanidad en polos inferior-superior, irracionales-rationales, primitivos-civilizados, tradicionales-modernos. En América Latina, la revuelta intelectual se produce a partir del fin de la II Guerra Mundial, con Raúl Prebisch y su modelo centro-periferia e Immanuel Wallerstein y el sistema-mundo moderno entre otros. Es en el contexto de América Latina, donde empieza a emerger una nueva idea de totalidad histórico-social, de racionalidad no eurocéntrica, analizando la colonialidad del poder y la propia heterogeneidad histórica estructural. La colonialidad del poder es la que perdura a través de la explotación del trabajo y de la naturaleza entendida como recurso, del sexo como producto y reproducción, de la subjetividad de donde brota el conocimiento, y de la autoridad como detentador de la coerción.

Un elemento que va a ser fundamental para la decolonialidad es la interculturalidad. Para Catherine Walsh, se ha producido una subalternación de los pueblos, y para el paradigma decolonial la interculturalidad se configura como un principio ideológico, a través del que tiene que producir el tránsito del estado nacional al estado plurinacional. Para Walsh la interculturalidad ha sido usada colonialmente como excusa para justificar prácticas de exclusión, puesto que la modernidad eurocéntrica parte de un paradigma de exclusión racial¹⁴².

Para Ramón Grosfoguel el paradigma de la decolonialidad propone una decolonización de los universalismos occidentales, buscando un *pluriversalismo*, inspirado en Aimé Césaire, poeta y político africano-francés, Enrique Dussel y el “andar preguntando” de los zapatistas. Para Grosfoguel, el universalismo abstracto, desde Descartes, produce un monólogo, un solipsismo que continúa con Kant y Hegel, y aunque Hegel realiza algunas aportaciones a través de la historización, todos ellos parten de una idea racista donde el sujeto, además de abstraído de la realidad social, es blanco, hombre y europeo. Incluso Marx, para Grosfoguel, que rompe estos dos universalismos abstractos, el de la ahistoricidad y el de la subjetividad, continúa una línea de universalismo occidental racista. Grosfoguel propone, en contraposición, el concepto de la transmodernidad, como la conceptualiza Enrique Dussel, y en esta propuesta de la transmodernidad, se trata de “andar preguntando”, o ir generando un movimiento de retaguardia, en vez del andar predicando y el partido de vanguardia que proviene de la clase burguesa y del paradigma eurocéntrico¹⁴³.

Para Santiago Castro-Gómez, en la relación entre conocimiento y decolonialidad el modelo epistémico colonial de la modernidad occidental padece la *hybris*

¹⁴² Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder”, op. cit., páginas 47-62.

¹⁴³ Grosfoguel, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial”, op. cit. páginas 63-77.

(arrogancia) *del punto cero* la colonialidad se produce de manera triangular: en el ser, en el poder y en el saber. La propia colonialidad de la estructura de la producción de conocimiento moderno se da a través de la Universidad y la legitimación de la producción del conocimiento en la modernidad, y se basa, o bien en la educación del pueblo, para tener mejores gobernantes y profesionales, o bien, en el progreso moral de la sociedad. Desde otra perspectiva, la introducción del pensamiento complejo, expresa su emancipación de la bipolaridad a través del prefijo *trans*, rompiendo el paradigma de lo binario y de la bipolaridad, la transdisciplinariedad quiere ir más allá de la simple interdisciplinariedad como intercambio entre saberes y pretende la transculturalización del conocimiento, donde diferentes formas culturales de producción del conocimiento puedan convivir¹⁴⁴.

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués, también ha trabajado, de forma paralela, un enfoque análogo al decolonial sobre las epistemologías del sur y la crítica de la modernidad eurocéntrica como matriz crítica de análisis de la ciencia, el derecho y la política. Santos concibe el conocimiento occidental como un conocimiento abismal, se ha trazado una línea divisoria, que comienza con la firma del Tratado de Tordesillas. A partir de un determinado espacio geográfico, cuando cruzamos esa línea no estamos en un territorio en el que predomine la relación entre lo legal y lo ilegal, sino que estamos en un espacio sin ley. En este sentido hay que volver a reinterpretar a Hobbes y Locke, que cuando hablan del estado de naturaleza y del contrato social, lo importante no es la descripción del contrato social, sino el espacio que ha quedado fuera del mismo y que va a ser susceptible de civilización y en el que, por tanto y por el

¹⁴⁴ Castro Gómez, S. "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", op. cit., páginas 79-91.

momento, las normas de la sociedad civil no son aplicables, quedando a merced de las normas del estado de naturaleza sobre la apropiación, la guerra y la colonización. Para Santos, esta argumentación es tan válida hoy como durante el periodo colonial, sigue por tanto hoy vigente como se puede observar, por ejemplo en Guantánamo y en otros muchos asuntos actuales, como en la discriminación sexual, racial, en las fábricas de explotaciones... Por esto, para ganar la batalla de la justicia social global, hay que pasar a un nuevo paradigma de pensamiento posabismal¹⁴⁵.

Podríamos concluir que Sen es más consciente de un enfoque que aquí hemos denominado postcolonial, frente a la novedad del enfoque decolonial, que incorpora la novedad de un eje transversal de reflexión sobre la globalización actual, desvelando una colonialidad latente y persistente a nivel global. Por otro lado, aunque Sen no reconoce explícitamente este enfoque o giro decolonial, sí realiza una fuerte crítica al paradigma que critica el enfoque del giro decolonial como la racionalidad dominante y genera nuevas formas de pensar la economía, la ética social, la democracia global que buscan una emancipación de esta globalización actual, como hemos ido viendo en toda la segunda parte del trabajo en relación con el utilitarismo, la teoría de la elección racional, y las limitaciones de las teorías liberales de la justicia.

2.7.3.3. *Sumak Kawsay, el buen vivir.*

Entre los paradigmas más significativos de los últimos años que en América Latina se han ido desarrollando hay que destacar el concepto del *buen vivir*, que efectivamente tiene una relación directa con los proyectos de dignidad humana íntimamente unido al concepto de derechos humanos que defiende la teoría crítica de

¹⁴⁵ Santos, B. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO, Prometeo Libros (Perspectivas). Buenos Aires. 2010. Páginas 11-20.

los derechos humanos. Además, como veremos más adelante, es un paradigma que está abriendo conceptualmente nuevas posibilidades a la interpretación del desarrollo en diferentes contextos, sin tener que entender por desarrollo un concepto eurocéntrico y volcado hacia el desarrollo económico liberal e industrial. Cuando hablamos del buen vivir estamos haciendo referencia a toda una concepción de la propia vida que se basa en diferentes tradiciones originarias latinoamericanas. En el caso del *Sumak Kawsay*, el origen es Ecuador y es un término originario de la lengua kichwa donde *sumak* representa lo bueno o lo ideal y *kawsay* representa la vida entendida como vida en armonía con la comunidad y con la naturaleza. Representa un concepto que es difícil de entender fuera de su contexto original, cosmovisión, cultura, y en la sistematicidad de una lengua y de unas prácticas vividas culturales y sociales. En los pueblos indígenas de América Latina existen diversas acepciones que hacen referencia a este mismo concepto del “buen vivir”: Sumak Kawsay (Ecuador), Suma Qamaña (Bolivia), Ñande Riko (Paraguay), Lekil Kuxlejal (Tetsal, México)... Como hemos dicho, no podemos representarnos el alcance de dicho concepto sin la interacción del pensamiento simbólico, o el papel de la Naturaleza para estos pueblos indígenas. Pero no es un concepto que esté reclamando una vuelta hacia el pasado, sino que su actualidad proviene de una recuperación de la idea del buen vivir como proyección hacia el futuro desde nuevos paradigmas que surgen como reacción a otras propuestas que se han mostrado incapaces de generar modos de vida que respeten la armonía con la comunidad y con la naturaleza.

La propia idea del buen vivir implica también una crítica a la modernidad occidental, al menos a aquella parte que desde un racionalismo abstracto ha considerado a la persona de manera escindida respecto de la naturaleza y de la propia comunidad

humana. Pretende, por tanto ofrecer hoy una vía abierta y dinámica de reinterpretación del modelo de desarrollo occidental capitalista. A su vez, se ha hecho presente en la configuración de la concepción del Estado en aquellos países en los que se han dado procesos constituyentes y han querido introducir la interculturalidad como un valor y una realidad en su configuración, pasando de una concepción de Estado nacional a plurinacional, de este modo incorporando Ecuador el *sumak kawsay* y Bolivia el *suma qamaña* en sus constituciones, afirman el valor político de dicha concepción. Hay que reconocer que también es posible que se den desviaciones del concepto del buen vivir al menos en dos direcciones que hay que despejar, una primera, que tendería al fanatismo en un posmodernismo del buen vivir, ofreciendo un cauce cerrado y excluyente que rechazaría toda mediación social que no fuera interpretada desde su propio paradigma, y una segunda, que sería una instrumentalización del buen vivir que se traduciría finalmente en una retórica que no produce cambios y continúa con el actual modelo de políticas extractivas. El buen vivir, por tanto, promueve un desarrollo integral frente a la concepción capitalista del desarrollo¹⁴⁶, que como veremos más adelante también ha sufrido un proceso de deconstrucción decolonial, que ha empezado por la denuncia de un concepto de desarrollo etnocentrista e insostenible y busca en sus propias raíces culturales sus propios modelos e inspiraciones para el desarrollo humano. Acorde con esa filosofía ha surgido con fuerza el concepto del *sumak kawsay* u otras versiones que recogen el concepto del “buen vivir” frente al concepto etnocéntrico de desarrollo. Además el propio concepto de desarrollo acusa actualmente una fatiga más, la primera de ellas, ya detectada hace varios años es la denominada fatiga del donante, producida por la falta de resultados pese a la inversión realizada. Pero actualmente hay otras fatigas en las que el concepto de desarrollo, como tradicionalmente se ha entendido,

¹⁴⁶ Houtart, F. “El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su afinidad con el Bien Común de la Humanidad.” En Daiber, B. y Houtart, F. (compiladores). *Un paradigma postcapitalista: el Bien Común de la Humanidad*. Ruth Casa Editorial, 2012, Panamá, páginas 245-274.

tampoco está ofreciendo ni resultados, ni un marco adecuado para las personas protagonistas de sus “beneficios”. En este sentido, en primer lugar, estaría la sostenibilidad medioambiental del propio modelo, y en segundo lugar, la posibilidad de que el desarrollo propuesto a través de la incorporación una economía y modelo social basado en un capitalismo sin coto, no es tampoco un horizonte que pueda ofrecer adhesiones entre las mayorías populares. En directa relación con la decolonialidad, el concepto de desarrollo es efectivamente uno de los que está tan desgastado, que ya no se puede hablar del mismo, salvo que empecemos por incorporarle algunos adjetivos que sustantivasen de manera material y real a lo que queremos nombrar, y así hoy hablamos del *desarrollo humano*, del *desarrollo endógeno*, del *desarrollo sostenible*, etc., en una huida de la concepción tradicional del mismo. Es en este contexto en el que la reaparición del buen vivir, como paradigma que surge de antecedentes históricos culturales propios, ofrece nuevas posibilidades a la generación de nuevas prácticas para el desarrollo humano.

El *desarrollo humano* es la propuesta en la que ha desembocado el enfoque de la capacidad de Amartya Sen, un desarrollo que es definido como veremos más adelante, como la expansión de las libertades, entendiendo las libertades como expansión en primer lugar de las capacidades básicas, pero con el fin de la extensión de la libertad de agencia de las personas, como espacio de la libertad genuinamente humana. Es además parte del concepto del desarrollo humano, y del concepto de agencia que esta expansión y esta agencia se obren en el sentido de la vida que las personas tienen razones para valorar. Es por tanto, un concepto multidimensional e integral que pretende recoger la complejidad de la libertad humana, que posibilita, como veremos en el siguiente

apartado, una hermenéutica crítica intercultural que permite integrar diferentes concepciones sustantivas.

2.7.3.4. Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.

Como tercer elemento emergente, con relevancia para la teoría crítica de los derechos humanos hemos seleccionado el Nuevo constitucionalismo latinoamericano. En el ámbito del constitucionalismo, América Latina ha vivido en los últimos años reformas constitucionales que han tratado de incorporar la perspectiva decolonial. Para ver qué tipo de aportación es la que se realiza desde este nuevo constitucionalismo podemos interrogarnos con Gargarella sobre cuál es la pregunta a la que trata de responder la constitución. Para Gargarella, al menos hay tres preguntas de gran calado que se tratan de responder desde estos nuevos textos constitucionales: en primer lugar, está la pregunta en relación con los pueblos indígenas, tras más de 500 años de marginación hacía falta un reconocimiento y marco constitucional que las constituciones de Bolivia y Ecuador han tratado de ofrecer, en segundo lugar, y como un problema ya planteado a nivel global pero más intensamente en América Latina, está la pregunta sobre la desigualdad, y sobre ella también se ha tratado significativamente en los nuevos textos constitucionales, y en tercer lugar, está también la pregunta sobre los recursos naturales o sobre la naturaleza, que ha sido devastada sin control durante las últimas décadas por un modelo de producción y consumo sustentado por una racionalidad que nos ha independizado de nuestra relación con la naturaleza¹⁴⁷. Es cierto que no en todos los países de América Latina se dan las mismas circunstancias en los tres ámbitos y que esto produce diferencias también en cuanto a las propias

¹⁴⁷ Gargarella, Roberto. *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: Promesas e Interrogantes*. Santiago de Chile. Naciones Unidas, CEPAL. 2009.

preguntas, pero en líneas generales, podemos convenir en que son tres ámbitos de suma importancia para la misma.

La experiencia propia de América Latina y del *nuevo constitucionalismo latinoamericano*, para Medici, hay que entenderla como una vía distinta a la del neo constitucionalismo estadounidense y europeo que trata de avanzar hacia una mayor protección constitucional de los derechos económicos, sociales y culturales, pero que al fin y a la postre resultan cercenados por condiciones de índole económica, como se puede observar, por ejemplo, en el desarrollo de la crisis económica europea. Desde la perspectiva del nuevo constitucionalismo latinoamericano hace falta pensar decolonialmente puesto que finalmente no será suficiente una declaración para que materialmente se produzcan las condiciones en las que se puedan realizar estos derechos, hace falta una lectura crítica y generar el propio pensamiento latinoamericano de liberación sobre los contextos, histórico, sociales y culturales que dé respuesta al pluralismo jurídico, la interculturalidad, la desigualdad, y la sostenibilidad y la relación con la naturaleza¹⁴⁸.

2.2.3. Teoría crítica de los derechos humanos y teoría crítica del derecho.

La teoría crítica de los derechos humanos tiene, como hemos ya explicado, entre sus antecedentes más inmediatos a la *escuela de Fráncfort* y al pensamiento latinoamericano de liberación, aunque especialmente es con el pensamiento crítico latinoamericano, con el que existe además una imbricación a través de la cual se nutre la

¹⁴⁸ Medici, Alejandro. *La Constitución Horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispat, A.C. Aguascalientes, San Luis Potosí. San Cristobal de Las Casas, Chiapas. 2012, páginas 61-133.

propia teoría crítica y se promueve una perspectiva crítica de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, una teoría crítica de los derechos humanos, es una nueva lectura sobre la situación, disposición, conceptualización y praxis de los derechos humanos en su desarrollo histórico. Como hemos indicado en la introducción de este capítulo, entendemos los derechos humanos como categoría dinámica y emancipadora, que no puede nunca perder este carácter primigenio de espacio de lucha por la dignidad humana, y es, desde este mismo carácter desde el que se plantea la realización de una relectura histórica y contextualizada del concepto derechos humanos en sus diferentes dimensiones para analizar, cómo la misma idea de los derechos humanos, puede estar generando unas prácticas sociales finalmente generadoras de esa emancipación de la dignidad humana, o si por el contrario nos encontramos con categorías que pueden estar generando dinámicas excluyentes u opresivas respecto de ésta.

Y es en este sentido en el que hemos de hablar de teorías críticas de los derechos humanos, más que de una unívoca teoría crítica de los derechos humanos. Aunque podamos decir, que un nexo común de todas estas teorías críticas de los derechos humanos van a ser el análisis histórico y contextualizado de los mismos con las prácticas sociales. La teoría crítica se ha ido desarrollando a través de varios autores con una fuerte conexión con el pensamiento latinoamericano de liberación y los derechos humanos. Aunque como hemos dicho ya es a su vez diversa, ha ido creciendo y ha ido también evolucionando hacia la generación de una teoría crítica del derecho que propone también pensar el derecho como una construcción social, sobre la que debemos también reflexionar qué praxis social está sosteniendo y hacia qué praxis social nos dirige.

Herrera Flores defiende una teoría compleja de los derechos humanos, fundamentada en los autores de la escuela de Budapest. Para Herrera Flores, el trabajo

sobre la fundamentación de los derechos humanos es importante y una tarea inacabada e inacabable, pero en el paradigma de racionalidad liberal en el que estamos inmersos no es posible generar las posibilidades de realización de los mismos, *el vuelo de Anteo* es la metáfora o el mito que recoge la situación de los derechos humanos en la actualidad, los derechos humanos necesitan, como Heracles que ha comprendido el contexto y ha derrotado fácilmente a Anteo al perder el contacto con la tierra, tomar la posición de Heracles y entender los contextos reales sociales e históricos para salir de marcos abstractos de análisis que no cuestionan unas condiciones sociales y económicas que no permiten la reproducción de la vida humana y ahogan las reivindicaciones de dignidad humanas en nuestro tiempo. Para ello, Herrera propone una teoría compleja de los derechos humanos que ofrezca una visión relacional e impura de los derechos humanos. Hay que partir del análisis de los derechos humanos como producto de nuestra cultura, y es en este sentido en el que no podemos obviar la complejidad de los derechos humanos que están atravesados por intereses ideológicos y que no pueden ser entendidos al margen de su trasfondo cultural¹⁴⁹. Por tanto, para reivindicar la complejidad de los derechos humanos hay que huir de una concepción que al presentarse como universal a priori, está soslayando el contexto cultural y los intereses de poder. Lo primero que debemos hacer es situarlos en el espacio, en la pluralidad y en el tiempo. Para ello Herrera propone una metodología relacional, que por un lado, supere la polémica falsa entre absolutistas y relativistas, proponiendo un relativismo relacional donde no todo es relativo, pues ya se estaría absolutizando esta máxima, ni donde todo valga igual, sino que se trata de relacionar, en este caso los derechos humanos, con su contexto social y económico, a través de una metodología holística que hay que considerarla formando

¹⁴⁹ Herrera Flores, Joaquín. *El vuelo de Anteo: Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. 2000. Bilbao, páginas 19-23.

parte de un proceso social general¹⁵⁰. Y es para el análisis de este proceso social general, para el que Herrera propone el diamante ético como herramienta de enseñanza, análisis e investigación de los derechos humanos, donde se ponen en relación el contexto, la pluralidad y la narración histórica que, por un lado, afirman la interdependencia de todos los componentes de los derechos humanos, y por otro, constituyen, vistos en su real complejidad, el marco para construcción de una ética para la consecución de las condiciones en las que todos puedan llevar a la práctica su concepción de dignidad humana¹⁵¹.

Hinkelammert, analiza a uno de los padres de la teoría iusnaturalista de los derechos humanos, con el estudio de la inversión ideológica de los derechos humanos en John Locke, para Hinkelammert en el pensamiento de John Locke ya se daba el germen para poder transformar la idea de los derechos humanos en la justificación de su violación, puesto que para Locke se pueden y se deben violar los derechos humanos de aquellos que los violan, y por tanto, quien viola derechos humanos no tiene derechos humanos, para Hinkelammert, con esta justificación Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, pero lo hizo para salvar los derechos humanos¹⁵².

Helio Gallardo critica el fundamento tanto iusnaturalista, como positivista y garantista político de los derechos humanos porque a su juicio, desde estas perspectivas, la población carece de la capacidad organizada para repeler y castigar los desafueros que se producen respecto de los mismos¹⁵³. Para Helio Gallardo, es necesaria una concepción socio histórica de derechos humanos, sin embargo, es consciente de la

¹⁵⁰ Ibíd, páginas 38-39.

¹⁵¹ Ibíd, página 54.

¹⁵² Hinkelammert, F. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke." En Herrera Flores, J. (Ed.) *El vuelo de Anteo: Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. 2000. Bilbao, página 79-81.

¹⁵³ Gallardo, Helio. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Edita David Sánchez Rubio. Murcia. 2013, páginas 5-8.

distancia entre lo que se dice y lo que se hace en derechos humanos, entre las declaraciones y la realidad, y pone el énfasis en el movimiento dinámico hacia otro mundo posible en el que las luchas de las diferentes sociedades civiles emergentes coexisten, propugnando una nueva matriz socio-histórica como posibilidad de derechos humanos.

En esta misma línea nos explica Senent, como la propuesta de Ignacio Ellacuría es la historización de los conceptos, concretamente en este caso del concepto derechos humanos, que para Ellacuría es un concepto complejo con muchas dimensiones, como tendremos ocasión de analizar más adelante. Para Ellacuría, es a través de la historización como podemos poner en relación el concepto con su praxis social e histórica para tener en cuenta el “para quién”, “para qué” y “desde dónde” de los derechos humanos. En este sentido, las mayorías populares como realidad humana más universal, es el lugar más adecuado para esta verificación histórica de los derechos humanos, y al no poder considerar el modelo civilizatorio hegemónico como universalizable, desde una perspectiva ética no podemos valorarlo como una propuesta de validez universal o ideal humano¹⁵⁴.

Senent y Sánchez Rubio, proponen una teoría crítica del derecho, a través de una metodología crítica y compleja del Derecho. En primer lugar, Sánchez Rubio a través del análisis de los límites y obstáculos del imaginario jurídico actual observa sus límites epistemológicos fruto del predominio de una cultura lógico-formal cartesiana que al abstraer y separar al sujeto de la realidad también reduce el mundo jurídico, reduciendo el derecho al derecho estatal y abstrayendo al mundo jurídico del contexto socio-cultural

¹⁵⁴ Senent, Juan A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 1998, páginas 167-185.

en el que se encuentra y condiciona. En segundo lugar, desde el plano axiológico, se señala la dificultad que han producido las concepciones positivistas, que han encerrado al derecho en una cuestión de mera técnica legislativa, o naturalistas, que han tendido a la inmutabilidad abstracta de los valores descontextualizándolos de las relaciones sociales humanas. Otro problema axiológico es el de la separación entre el saber científico y los valores éticos y morales y el espacio político que exime a la ciencia, también la jurídica, de responsabilidad social, soslayando que toda actuación humana, también la científica, tiene un componente político. En tercer lugar, los límites culturales se encuentran en una hegemonía liberal individualista occidental-céntrica que impone una homogenización en todas las dimensiones de la vida¹⁵⁵.

Ante este contexto una teoría crítica del derecho empuja hacia unos desafíos que se formulan en clave de propuestas. En primer lugar, la necesidad de la asunción de un pensamiento complejo, relacional e interdisciplinar, como respuesta a un pensamiento simple que reduce y abstrae la diversidad de lo real. En segundo lugar, adoptar una ética de la vida, el compromiso con lo humano y con sus condiciones de existencia en estrecha relación con la naturaleza, es hoy un compromiso ineludible que pueden tener como referentes axiológicos el *principio de agencia humana* de Helio Gallardo o el similar de *riqueza humana* de Joaquín Herrera, así como el *principio categórico contra las victimizaciones* del pensamiento de liberación de Hinkelammert a través de abrirse al compartir y sensibilizarse con el sufrimiento humano. En tercer lugar, asumir un paradigma pluralista del derecho frente al monismo jurídico, la creciente complejidad del mundo contemporáneo ha situado al derecho estatal en una situación de crisis, nuevas fuentes del derecho, nuevos sujetos y actores en todas las escalas y nuevos derechos replantean la unicidad y hegemonía del derecho estatal haciéndolo insuficiente

¹⁵⁵ Sánchez Rubio, D. y Senent, Juan A. *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A. C. México, 2013, páginas 18-22.

e ineficiente¹⁵⁶. En cuarto y último lugar, ir desde la universalidad a la pluriversalidad como reconocimiento de la multiculturalidad en el mundo, entendiendo la interculturalidad como un pluriversalismo de confluencia, reconociendo la fecundación mutua entre todas las culturas, que son todas incompletas y se construyen a través de procesos de lucha donde permanentemente se transforman las relaciones sociales y donde se debe defender una igualdad en la diferencia. De estos cuatro desafíos surge una propuesta intercultural y compleja de los derechos humanos.

A su vez Senent incorpora las aportaciones de Ignacio Ellacuría a la teoría crítica del derecho que se realizan, en primer lugar, dentro del contexto de la concepción de la teoría crítica frente a la teoría tradicional, de la primera *escuela de Fráncfort*, que pretende no una ampliación el saber sino emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan¹⁵⁷. A través de la matriz crítica zubiriana, despliega Ellacuría su análisis del derecho, no basta en este sentido ver el derecho como un producto ya definido, sino que se trata de entender el objeto de las ciencias jurídicas no encerrado en la ley o el sistema jurídico sino entendido como prácticas jurídicas en las que se articulan y modulan de diversos modos ese momento normativo. Desde una perspectiva de teoría tradicional el derecho es una normatividad de carácter universal, absoluta, abstracta, ahistórica, no dialéctica y acultural. Por el contrario, una teoría crítica del derecho debiera adoptar un compromiso de superación de estas mismas notas. Para ello Senent propone una reconstrucción hermenéutica para una teoría crítica del derecho a través de una reconceptualización de las categorías ellacurianas de verdad-validez, justicia y justeza, que den lugar a un derecho ajustado como nuevo ideal sacionormativo, y a un

¹⁵⁶ Ibíd, páginas 29-33.

¹⁵⁷ Ibíd, páginas 47-52.

derecho sostenible como nuevo paradigma frente a la sostenibilidad como una dimensión parcial de la realidad. El *momento de verdad* remite a la cuestión de la validez, requiere por tanto un compromiso veraz, no entendida como un puro proceso formalista kelseniano, sino como un compromiso que debe orientar las prácticas sociales hacia un proyecto de sociedad, que no se puede resolver a través de meras referencias internas o lógico formales sino situándolos en el contexto de un proceso social. El *momento de justicia*, para Ellacuría representa un momento de idealidad o de normatividad ética, que no se cierra al ejercicio de la razón pero que puede ejercerse de manera incorrecta de manera que nos encontremos ante la injusticia y el error, por lo que no basta la reclamación de un cierto ideal sino que queda una tensión por ir abriéndose a lo justo o a una justicia mayor. Por último, el *momento del ajuste o desajuste* se refiere a la dimensión práxica o política sobre la realizabilidad, viabilidad y sostenibilidad en el conjunto de las prácticas sociales en el sentido de que determinan su condición de posibilidad o imposibilidad. Desde la articulación de estas tres categorías Senent da cuenta del dinamismo de la concepción del derecho y de los derechos humanos en Ellacuría donde los procesos normativos no se toman aisladamente en el momento de la institucionalidad del sistema jurídico vigente, sino dinámicamente en el conjunto del proceso ético-social de institucionalización y transformación del derecho en el contexto de la realidad social y natural. La complejidad del fenómeno jurídico para Ellacuría habrá de abordarse en los tres momentos vinculados entre sí: el problema epistemológico (lo verdadero y lo falso), el problema ético (lo justo y lo injusto) y el problema práxico o político (ajuste o desajuste). Entre los tres momentos existe una unidad estructural de modo que cuando no se alcanza alguna de ellas o no se dan, se adquiere otra configuración, por ejemplo, un derecho no será un derecho humano cuando pierde la vocación de universalidad y si se limita a ser derecho de grupo que se

construye sobre la exclusión de otros, acaba convirtiéndose así en privilegio¹⁵⁸. Frente a la crisis civilizatoria actual se propone un derecho ajustado como nuevo ideal normativo, puesto que en nuestro conjunto socio-natural planetario, no todo derecho tiene asegurada su factibilidad, es más, el modelo actual tiene graves deficiencias en cuanto a su factibilidad como van indicando los avances científicos sobre los límites ecológicos del planeta, y que ya fue advertido por Ellacuría en los años ochenta desde el conocimiento disponible entonces, introduciendo este elemento en la reflexión de su teoría normativa. Es por tanto hoy necesario un marco metodológico que nos permita situar las prácticas jurídicas en relación con un ideal de derecho ajustado, factible o sostenible. Pero el concepto de sostenibilidad es un concepto emergente que ha puesto de manifiesto especialmente desde 1972 (primer informe al club de Roma y conferencia de Estocolmo sobre el medio humano) los límites materiales del planeta, lo que supone por un lado, que no podemos sostener un modelo civilizatorio basado en la ilimitación de los recursos, pero que por otro lado, pone de manifiesto la íntima relación entre la salud del medio ambiente y la salud de las condiciones de vida de los seres humanos, aunque el uso del término sostenibilidad a través de un proceso de ideologización, está perdiendo en muchas ocasiones su carácter liberador y está dando lugar a un uso orientado al mantenimiento de un sistema que crece sostenida pero insosteniblemente. Ante la emergencia de la conciencia de la crisis ecológica se ha producido todo un desarrollo de producción jurídica en el ámbito de la sostenibilidad ecológica, pero para Senent no se trataría de la incorporación de una nueva rama del derecho sino que implica un cambio más profundo de carácter civilizatorio y por tanto integral y holístico en la historia del derecho en la Modernidad. De esta manera, no se trata de la

¹⁵⁸ Senent, Juan A. (Ed.) *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Deusto, Bilbao, 2012, páginas 15-23.

sostenibilidad como un nuevo contenido del derecho sino como una cualidad necesaria y posible del sistema jurídico y de cualquiera de sus elementos para posibilitar la continuidad de la vida humana, pasando del derecho de la sostenibilidad al derecho factible o sostenible. Para Senent, las dimensiones de la sostenibilidad jurídica incorporan de modo complejo, integrador y sucesivo las dimensiones de la validez, justicia, razonabilidad, viabilidad política, sostenibilidad del sistema económico, la tecnología y conocimientos disponibles, las condiciones de posibilidad de mantenimiento del sistema social y la sostenibilidad personal frente a la totalidad social, pero a su vez todas estas dimensiones son posibilitadas por la sostenibilidad ecológica, pues no es posible un mundo humano desintegrado ambientalmente y no posibilitado por el medio natural.

Sen sitúa todo su aportación sobre derechos humanos en un plano diferente al jurídico, situándolos en la relación entre el Derecho y la fuerza ética de los derechos humanos. Como categoría, Sen no niega que tienen una dimensión normativa fundamental, pero no es esta donde ha de desplegar, ni despliega su potencial mayor y fundamental, hay por tanto una tensión entre la positivación de los derechos humanos, incluso entre los ya (bien o mal) positivizados, y la propia realización de los derechos humanos. Pero esta reflexión nos abre ya a la siguiente parte de nuestro trabajo.



3. TERCERA PARTE:

El pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos

3.1. Introducción.

En la segunda parte de este trabajo hemos analizado, por un lado las bases del pensamiento ético de Amartya Sen, por otro lado, hemos visto la confrontación de Sen con las propuestas del individualismo metodológico, el egoísmo definicional y la teoría de la elección racional, su refutación de la doctrina utilitarista, y su debate con las teorías liberales de la justicia. Además hemos querido poner en relación y en diálogo su pensamiento con el pensamiento crítico latinoamericano y con la teoría crítica del derecho.

Desde esta perspectiva en esta tercera parte del trabajo vamos a profundizar en el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos. Hemos entendido que sin la anterior parte del trabajo sería difícil hacerse cargo de las aportaciones de Sen este campo, y de hecho podríamos considerar como parte de las mismas sus aportaciones sobre la objetividad, la racionalidad, etc. Pero específicamente entendemos que es el enfoque de la capacidad el que realiza una mayor aportación material al pensamiento sobre derechos humanos y por ello le vamos a dedicar el primer apartado de esta tercera parte en la que además de situar su origen y su significación vamos a poner en relación con algunas aportaciones de pensadores críticos latinoamericanos como Ignacio Ellacuría, y vamos a ver la importancia del mismo en relación con una visión intercultural de los derechos humanos.

A continuación vamos a ir situando las aportaciones de Amartya Sen a los temas de fundamentación y concepción de los derechos humanos. Igualmente Sen también aporta en cuanto a lo que él considera que son críticas a las que una teoría de los derechos humanos debe responder, precisamente por su carácter dialéctico y abierto.

También vamos a estudiar como Sen enfrenta el tema de la diversidad y la universalidad de los derechos humanos.

Los dos últimos apartados van referidos a dos cuestiones que para Sen están íntimamente unidos al concepto de derechos humanos, la democracia y el desarrollo. Sen ha estudiado el origen de la democracia y trata de refutar la idea de que la democracia sea un concepto genuinamente occidental, en el ámbito de la democracia además trata también de ampliar el concepto de democracia hacia la discusión y debate público por encima de las reglas y las normas procedimentales de ejercicio de la misma, que pondremos en relación con el pensamiento latinoamericano en esta misma dirección.

Por último, vamos a dedicar el último apartado de este trabajo al desarrollo. En primer lugar porque es el ámbito donde el enfoque de la capacidad de Sen ha tenido un mayor impacto transformador real en políticas nacionales internacionales de desarrollo, pero que para poder entender tenemos que situar también en su propia evolución histórica. Por otro lado, fruto de esta misma evolución han ido surgiendo nuevos paradigmas incluso frente a la propia idea de desarrollo tradicional, como el del buen vivir, en las que el concepto de desarrollo humano del enfoque de la capacidad tiene una fuerte potencialidad para integrar diferentes perspectivas interculturales desde las que poder seguir construyendo estos nuevos paradigmas.

3.2. Las libertades y el enfoque de la capacidad. El objeto material de los derechos humanos.

3.2.1. Origen.

El nacimiento del enfoque de la capacidad tenemos que buscarlo en las investigaciones de Amartya Sen sobre diferentes aspectos que confluyen en un mismo objetivo dentro de la teoría de la elección social y en particular en la economía del bienestar: la superación de la visión utilitarista, o de maximización de algo como la opulencia económica a la hora de obtener un criterio para la consecución de la adecuada información necesaria para las elecciones colectivas, especialmente en sus trabajos sobre las hambrunas, la pobreza, desigualdad económica, y sobre el concepto de desarrollo que dio lugar al de desarrollo humano, es donde se ha ido gestando el núcleo del enfoque de la capacidad. Este enfoque ha generado, en el ámbito del desarrollo, una reacción a las formas de medición del desarrollo vigentes hasta su formulación, como el producto interior bruto *per cápita* o la renta. A través de la visión del desarrollo, vinculado a esta medida, se habían producido condiciones en las que efectivamente se había generado este crecimiento económico, pero no había ido acompañado de una mejora de las condiciones de vida de las personas¹⁵⁹. Además este enfoque cuantitativo había supuesto que la política nacional e internacional dirigida al desarrollo se hubiera centrado casi exclusivamente en generar escenarios macroeconómicos estables y favorables para la inversión extranjera, para lo cuales se han tenido que realizar unos recortes y ajustes presupuestarios sociales que han afectado directamente a las

¹⁵⁹ Sen; Amartya. *El nivel de vida*. Editorial Complutense. Madrid, 2001, páginas 50-54.

condiciones de vida y a las propias posibilidades de desarrollo de las personas afectadas como hemos podido comprobar en la década de los 80 del siglo XX en América latina a través de las políticas de los programas de ajuste estructural¹⁶⁰. A través del enfoque de la capacidad Sen pretende ampliar la base de información para tomar decisiones colectivas teniendo en cuenta no sólo la renta, que desde luego es relevante, pero teniendo también en cuenta otros elementos relevantes como la salud, esperanza de vida, educación, alfabetización, acceso a agua potable, género, desigualdad, participación política, autoestima, etc. A través de su colaboración en la elaboración del Índice sobre Desarrollo Humano (IDH), dirigido por el economista paquistaní Mabub ul-Haq y publicado por primera vez en el año 1990 por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, se introdujo este enfoque como clave para la consecución de un nuevo índice de medición del desarrollo que dejaría ser puramente cuantitativo, basado únicamente en la renta, y empezaría a incorporar también elementos para valorar la educación y la salud (esperanza de vida, alfabetismo e ingreso básico)¹⁶¹. No es un concepto cerrado y el propio Sen admite que el IDH tiene sus limitaciones, fundamentalmente por su simplicidad, pero que era necesaria por otro lado, para la generación de un índice aplicable a todos los Estados. Uno de los elementos más relevantes ha sido la generación de un movimiento que en el año 2004 se ha constituido como la *Human Development & Capability Association, Agency, Well-being and Justice*, que es actualmente el motor de desarrollo del enfoque de la capacidad y de la cual Amartya Sen fue su primer presidente y al que siguió Martha Nussbaum en el cargo, que con Sen son los dos grandes fundadores teóricos del enfoque de la capacidad. Esta asociación, actualmente realiza un congreso anual sobre desarrollo humano y expansión

¹⁶⁰ Pérez de Armiño, Karlos. *Diccionario de ayuda humanitaria y cooperación al desarrollo*. Icaria, Barcelona. 2000, páginas 446-448.

¹⁶¹ PNUD. *Desarrollo Humano, Informe Tercer Mundo* Editores. Colombia. 1990, página 34.

de capacidades y edita una revista en la que se van publicando trabajos tanto de campo como teóricos sobre el propio enfoque de la capacidad.

3.2.2. *El enfoque de la capacidad.*

Amartya Sen en 1979 pronuncia en la Universidad de Stanford, en el *Ciclo de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos*, la conferencia titulada *Equality of what?* Estas conferencias pretenden hacer avanzar y ser un reflejo del conocimiento científico relacionado con los valores y las apreciaciones humanas¹⁶². En este trabajo es donde empieza a desarrollar su enfoque de la capacidad. La primera y principal tesis de este trabajo es que el ideal moral de la igualdad, que propugnan tanto el enfoque utilitarista, como el enfoque de los bienes primarios de John Rawls, serían insuficientes para legitimarse moralmente por los fallos que encontrarían en conseguir la igualdad perseguida. Para Sen, dada la diversidad entre las personas, se debe ampliar la base de información para la búsqueda de la igualdad y a su juicio hay muchos y relevantes aspectos que no se tienen en cuenta en ambos enfoques. Sen a través del ejemplo del discapacitado, donde con los mismos medios obtiene una menor utilidad o que se encuentra en una situación donde la utilidad marginal, dada su situación, no merezca para la métrica utilitarista una inversión mayor, expresa la dificultad de estas formulaciones para satisfacer estas ansias de igualdad a través de los mecanismos planteados por ellos. Pero el ejemplo no deja de ser eso, un mero ejemplo pues la diversidad realmente no es un caso excepcional, sino que se haya en las diferencias

¹⁶² Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Editorial Complutense. Madrid 2001. 1ª Edición 1987. Cambridge University Press, página XI.

entre las personas en muchos ámbitos como la salud, longevidad, condiciones climáticas en las que viven, lugar geográfico, condiciones de trabajo, temperamento, tamaño del cuerpo, etc. Por tanto, el problema de estos enfoques se da no sólo en la atención a los discapacitados, sino en la atención a la diversidad y complejidad propia de las personas.¹⁶³ La segunda tesis de este artículo sería una aportación constructiva o creativa en el ámbito de la igualdad, aunque Sen recalca que la principal tesis del artículo es la anterior, o sea la refutación de la igualdad del utilitarismo y de los bienes primarios de Rawls, esta aportación creativa sería la igualdad de las *capacidades básicas*, que se concretan en que la persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas como desplazarse, satisfacer las propias necesidades alimentarias, disponer de los medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad¹⁶⁴. En esta igualdad de las capacidades básicas la preocupación no está en los medios, ya sea la utilidad, ya sean los recursos primarios, sino que supone un desplazamiento de la atención de los bienes a lo que los bienes suponen para los seres humanos¹⁶⁵. Posteriormente ha seguido trabajando en muchas de sus obras revisando y aportando mayor coherencia y respondiendo a los debates suscitados por su enfoque.

Para comprender el enfoque de la capacidad como lo expone Sen hay que entender al menos los siguientes tres conceptos: funcionamientos, capacidad y agencia.

¹⁶³ Sen, Amartya. *Equality of what? Tunner Lectures on Human Values*. McMurrin (eds.). Cambridge University Press. Cambridge. 1980. Versión en castellano. Rawls John, Sen Amartya. *Libertad, Igualdad y Derecho*. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. Ariel. Barcelona. 1998, páginas 133-156.

¹⁶⁴ Rawls John, Sen Amartya y otros. *Libertad, Igualdad y Derecho*. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. Ariel. Barcelona. 1998, página 152.

¹⁶⁵ Ibid, página 153.

3.2.2.1. Funcionamientos.

En otro de sus primeros trabajos relevantes para el desarrollo del enfoque de la capacidad *Commodities and capabilities* (1987) Sen distingue el concepto de bienes del de funcionamientos como crucial para entender que es lo que está criticando cuando se opone al enfoque de la igualdad basado en los bienes, nos dice que si dos personas poseen la misma cantidad de alimentos no podemos considerar que están en igualdad de condiciones, tenemos que analizar sus funcionamientos, es decir, si las dos personas con la misma cantidad de alimentos logran el mismo grado de nutrición en función de sus características personales, de la misma forma que un discapacitado con la misma cantidad de bienes que otra persona sin esa discapacidad, no podríamos decir que se encuentran en las mismas condiciones de bienestar desde la perspectiva de Sen. En este sentido, un *funcionamiento* es un logro de una persona: lo que una persona es capaz de hacer o ser y se refiere al estado de la persona frente a los bienes que posee que pueden servirle para obtener esos funcionamientos. Un funcionamiento es por tanto diferente a la posesión de bienes y de obtener una determinada utilidad en forma de felicidad derivado de ese funcionamiento, así no es lo mismo el funcionamiento de montar en bicicleta que poseer una bicicleta o que la utilidad que se obtiene por el uso de la misma que es posterior al funcionamiento mismo, las funcionalidades o funcionamientos están directamente relacionados con las condiciones de vida, pues son diferentes aspectos de las mismas¹⁶⁶. En este mismo sentido Sen introduce la crítica de Marx al fetichismo de los artículos de consumo que aunque se realizó en un contexto muy diferente al actual sería una crítica relevante en cuanto al planteamiento de la diferencia entre bienes y

¹⁶⁶ Sen, A. *Commodities and capabilities*. Oxford University Press, Nueva Delhi, 2008, páginas 6-8.

funcionamientos en el enfoque de la capacidad¹⁶⁷. En *La calidad de vida* desarrolla los conceptos de *funcionamientos* como la noción más primitiva del enfoque de la capacidad y que se refiere a las partes del estado de una persona, concretamente a las cosas que logra hacer o ser al vivir, algunos son muy elementales (estar nutrido, tener buena salud, etc.) y otros pueden ser más complejos como alcanzar la auto dignidad o integrarse socialmente, es por tanto el resultado real en la vida de las personas al transformar sus oportunidades en lo que realmente hacen o son¹⁶⁸.

3.2.2.2. Capacidad.

Hemos definido funcionamiento como un logro, sin embargo, la *capacidad* es la posibilidad para lograr algo. La capacidad son las posibilidades, las verdaderas oportunidades con respecto a la vida que puede llevar una persona, y en este sentido materializan la noción de libertad. Pese a la íntima relación de las funcionalidades con las condiciones de vida, las posibilidades también tienen un papel directo en el nivel de vida que no es del todo independiente al aspecto de la libertad. Por ejemplo muestra Sen que si puedo escoger entre los niveles de vida A, B, C y D y escojo A en un supuesto y en otro supuesto, entre los mismos niveles, sólo es posible para mi escoger A, en principio mi nivel de vida no ha cambiado, pero sería absurdo decir que en ambas situaciones, ex ante, se disfruta del mismo nivel de vida¹⁶⁹. Por tanto, tenemos que el concepto de *capacidad* de una persona refleja las combinaciones alternativas de los funcionamientos que esta persona puede lograr y entre las cuales debe darse una

¹⁶⁷ Sen, A. *El nivel de vida*, Editorial Complutense, 2001, Madrid, páginas 26-27.

¹⁶⁸ Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (Eds.). *La calidad de vida*. Fondo de cultura económica. México. 1998 (Primera edición en inglés en 1993).

¹⁶⁹ Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Editorial Complutense. Madrid 2001. 1ª Edición 1987. Cambridge University Press, página 55.

elección¹⁷⁰. En *Desarrollo y Libertad*, cuando Sen expone los fines y los medios del desarrollo, concibe el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales de las que disfrutaban los individuos, de esta manera, las libertades para Sen tienen un sentido instrumental y un sentido final, puesto que el propio proceso de expansión de las libertades se realiza a través del ejercicio de las mismas.¹⁷¹

En *Capacidad y bienestar*, trabajo que aporta Sen al libro editado con Martha Nussbaum *La Calidad de Vida* es donde explicita los vínculos, y los contrastes aristotélicos, pues el concepto de capacidad como acabamos de definirlo tiene una analogía directa con el concepto de potencialidad de Aristóteles¹⁷². Sen reconoce que su inspiración inicial la toma de Adam Smith y Carl Marx, y que es Martha Nussbaum quien desarrolla acertadamente la vinculación aristotélica del enfoque de la capacidad. Aunque, por otro lado, Martha Nussbaum pretende profundizar el carácter aristotélico, avanzando hacia una mayor objetivación del enfoque, realizando un listado de capacidades que Sen entiende que aporta pero que no es necesario para mantener el enfoque de la capacidad por razones que veremos más adelante con mayor detenimiento pero que básicamente consisten en no dejar el enfoque cerrado y sin permitir que pueda ser interpretado y completado desde diferentes enfoques sustantivos.

¹⁷⁰ Ibíd, página 55.

¹⁷¹ Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*. 2000. Planeta. 2000, Barcelona, páginas 55-57.

¹⁷² Ibíd, páginas 74-78.

3.2.2.3. Agencia.

Por último, la *agencia* nos está haciendo referencia a la posibilidad de la materialización o ejercicio de esa capacidad. En primer lugar Sen para abrir el concepto de agencia hacia el contenido real de la libertad va configurando las opciones de manera que las elecciones, el ejercicio de la agencia, va más allá de la mera búsqueda del bienestar, entendido éste como aumento de los bienes o maximización de la utilidad, y en donde podemos encontrar motivaciones que van más allá de la mera búsqueda del interés personal del *homo economicus*. En cuanto a la agencia, *la libertad de ser agente de una persona se refiere a lo que una persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes*¹⁷³, es por tanto, una libertad amplia que tiene también en cuenta la concepción del bien de la propia persona, es decir, para entender en su amplitud el concepto de agencia tenemos que destacar que la persona debe ser “agente” tanto en la propia elección final como en valoración de los criterios que determinan a la misma. El agente, para Sen, no hay que entenderlo a la manera que se entiende habitualmente en los negocios, como persona que representa a otras, sino en un sentido más antiguo

*Como la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no en función también de algunos criterios externos.*¹⁷⁴

Esta triple diferenciación-funcionamientos, capacidad, agencia- nos lleva a su vez a distinguir entre los siguientes cuatro conceptos: logro de bienestar y logro de agencia y libertad de logro y libertad de agencia que evalúan diferentes espacios, estas cuatro categorías nos sirven para distinguir la evaluación del bienestar de la evaluación

¹⁷³ Sen, Amartya. *Bienestar, Justicia y Mercado*. Paidós I.C.E./U.A.B. Barcelona. 1998, páginas 85-86.

¹⁷⁴ Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Planeta, 2000, página 35.

del logro de los objetivos, distintos de su propio bienestar, que una persona se propone en su vida. En los dos primeros estamos expresando logros en cuanto al aspecto de bienestar y de ejercicio de la libertad (agencia) y en los dos últimos estamos hablando de las posibilidades abiertas, y por tanto de la libertad de poder optar entre diferentes posibilidades de alcanzar el bienestar y nuestra propia agencia, que aún estando íntimamente relacionadas podemos distinguir claramente entre ellas¹⁷⁵.

3.2.2.4. Pobreza como privación de capacidades

Uno de los efectos y causa del propio enfoque de la capacidad se ha dirigido directamente a la lucha contra la pobreza, y en primer lugar contra la concepción de la pobreza únicamente como falta de ingreso. Una vez vistos los conceptos anteriores que configuran el enfoque de la capacidad podemos entender mejor cuál sería la situación de pobreza que hay que revertir, y por tanto, las políticas de reducción de la pobreza deben ir no tanto sólo encaminadas al aumento del ingreso, sino a la expansión de las capacidades y de la agencia de las personas.

El propio concepto de pobreza Sen lo ha ido trabajando desde sus primeros trabajos ya citados sobre la igualdad, las hambrunas y los que han ido desarrollando el enfoque de la capacidad, y así la identificación de la pobreza con el ingreso bajo, e incluso la concepción rawlsiana de los bienes primarios, más complejo e incluyente, sigue siendo insuficiente para la obtención de la buena vida y aumentar la libertad valorada por la vida humana, al menos por la diversidad personal en relación con la

¹⁷⁵ Sen, A. "Capability and Well-Being" *The Quality of life*. Clarendon Press, 1993, páginas 35-36.

edad, el género, discapacidad y otros, en segundo lugar, por el lugar físico como las condiciones ambientales, la influencia de las condiciones sociales, de educación, salud pública o relaciones comunitarias. En su trabajo *Poor relatively speaking*, de 1983, en esta nueva forma de concepción de la pobreza enfrenta la actual forma de medir la pobreza como algo relativo, sino que defiende una definición y medición de la pobreza que puede realizarse en términos absolutos¹⁷⁶. Sen aborda el debate entre la tensión entre lo absoluto y lo relativo de la pobreza, por ejemplo si medimos la pobreza a partir de la renta media, efectivamente nos enfrentamos a la paradoja de que siempre habría pobres, puesto que siempre habrá personas por debajo de esa media, pero si consideramos la pobreza en funcionalidades y posibilidades podemos eliminar una buena parte de esa relatividad.

3.2.3. *La libertad.*

3.2.3.1. *Concepción tradicional de la libertad.*

La libertad se suele entender en un doble sentido, en su formulación más elaborada por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad*¹⁷⁷. Por una parte, estaría la libertad negativa que sería aquella que se corresponde con la que se tiene para realizar alguna acción si no se es impedido por nadie para realizarla, por tanto esta libertad puede ser reducida por la acción exterior a uno mismo por otras personas. En segundo lugar estaría la libertad positiva, en la que lo consustancial es que se es dueño de las propias decisiones, de ser uno mismo y en la que se valora la capacidad de elección desde la propia libertad. Berlin usó su famosa distinción para proyectarla sobre la

¹⁷⁶ Sen, A. "Poor relatively speaking". *Oxford Economic Papers*, New Series, Vol. 35, No. 2 (Jul., 1983), páginas 153-169.

¹⁷⁷ Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de Libertad y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.

realidad del mundo enfrentado en bloques atribuyendo a cada uno el ejercicio de un tipo de libertad y en donde la libertad positiva es usurpada por un yo superior o colectivo que acaba anulando el aspecto positivo de la libertad. Berlin opta finalmente por el concepto liberal de la libertad negativa que ha sido defendido históricamente por esta tradición filosófica política del liberalismo. El propio Sen reconoce esta mayor relación de la libertad negativa con el aspecto de proceso de la libertad en la concepción liberal de los derechos¹⁷⁸. Pero no deja tampoco Sen de advertirnos del peligro de esta interpretación de la libertad que puede dar lugar a una justificación del propio mercado no basado en por sus efectos de generación de bienestar sino por ser derechos fundamentales que las personas tienen y que ni el estado ni las personas debe permitir o impedir. En este marco, para Sen es ciertamente posible que existan hambrunas generalizadas sin que se violen los derechos liberales de nadie y sin que deje de operar un mecanismo de mercado libre, por tanto la aceptación de los derechos liberales de forma independiente de los resultados puede ser inaceptable éticamente¹⁷⁹.

3.2.3.2. Libertad y liberación. El concepto de liberación en

Ignacio Ellacuría

Ellacuría trabaja de manera muy completa el concepto de libertad. Pero efectivamente para Ellacuría la libertad no es algo dado sino que es algo que se va adquiriendo procesualmente, efectivamente se enfrenta además de a las limitaciones físicas propias de la especie humana, y a las propias que una determinada persona pueda

¹⁷⁸ Sen, Amartya Kumar. *Bienestar, Justicia y Mercado Paidós ICE/UAB*. 1998. Barcelona, página 133.

¹⁷⁹ *Ibíd*, página 134.

tener, con las limitaciones que se producen por el contexto social e histórico concreto en el que se puede ir produciendo este proceso de liberación de las personas y de las mayorías populares¹⁸⁰, en este sentido hay una cierta analogía con el enfoque de la capacidad como proceso de liberación o ampliación de la libertad en palabras de Sen. Además efectivamente este proceso de liberación se produce en la historia. Es interesante como en Filosofía de la Realidad Histórica, Ellacuría siguiendo la antropología de Zubiri, a propósito de la realidad formal de la historia, presenta la historia como proceso creacional de capacidades, aquí Ellacuría contrapone el concepto del florecimiento humano, fruto de un concepto de la historia como maduración natural, frente a la apropiación de posibilidades, que sería más acorde con la concepción ellacuriana de la historia.

*Con las estructuras psico-orgánicas, el hombre tiene que hacer su vida, tiene que hacer con su personeidad, una personalidad, y esto no puede concebirse en términos de germinación (...). La vida humana no es florecimiento de algo que está por debajo de ella, sino una apropiación de quien estando por encima hace suyas unas posibilidades que antes no le pertenecían.*¹⁸¹

Para Ellacuría, además el concepto de liberación está en la esencia del mensaje revelado cristiano. En primer lugar, porque supone la liberación triple del pecado: original, personal y social-estructural. En segundo lugar, porque es una interpelación de la realidad histórica a los hombres de fe que tienen la misión de responder a ésta realidad y por tanto es una tarea histórica dentro de la historia, una tarea socioeconómica.

¹⁸⁰ Ellacuría, Ignacio “Ética fundamental”, Senent, Juan Antonio (ed.) *La lucha por la justicia, selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012 páginas 41-53.

¹⁸¹ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, 1990, Valladolid, páginas 421-446.

Para Ellacuría no serían equiparables los términos de *libertad* y *liberación*. La primera de ellas sería la libertad de los liberales, del liberalismo; mientras que liberación es de todo hombre y de todos los hombres y se aproxima a procesos de liberación histórica. La liberación en este sentido es un proceso con varias dimensiones, es un proceso personal donde la libertad personal ha de conquistarse del lado negador y del lado creador; a su vez, es un proceso histórico porque supone un proceso de transformación y, o revolución. No se puede hablar de libertad, por tanto, si no se dan las condiciones económico-sociales y políticas que la hagan posible; y es también un proceso colectivo, tanto por razón de su sujeto activo como de su sujeto pasivo.

Por tanto, desde la perspectiva ellacuriana no hay libertad sin liberación, y ésta es la respuesta cristiana a la libertad colectiva, que posibilita y potencia la libertad personal que es ante todo, liberación de las necesidades básicas y es liberación de los fantasmas y las realidades que atemorizan y aterrorizan al hombre. Supuestas estas dos, está la liberación, tanto la personal, cómo la colectiva, en simultaneidad con ellas, de todo tipo de dependencias¹⁸².

En este punto podemos preguntarnos si la propuesta seniana de contenido material de los derechos humanos como las libertades recogen el concepto de la libertad liberal burguesa de la que nos habla Ellacuría o se ajusta más a la idea de liberación ellacuriana. Para ello vamos a exponer la perspectiva de la libertad de Sen.

¹⁸²Senent, Juan Antonio (ed.). *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2012.

3.2.4. Sen y las libertades. El objeto material de los derechos humanos.

Las libertades, entendidas desde la perspectiva de la capacidad, conforman el objeto material de los derechos humanos, en su doble aspecto de proceso y de oportunidad¹⁸³.

Para Sen las libertades, y quizás dónde mejor se expone como las entiende y propone es en su trabajo *Desarrollo y Libertad*¹⁸⁴, son el contenido material de los derechos humanos, las libertades reales que se suceden en la vida real de las personas. Sen recurre a muchos ejemplos en sus obras para explicar su enfoque sobre la libertad en directa relación con la propuesta ya expuesta del enfoque de la capacidad. Por tanto partimos de la exposición de los conceptos de funcionamientos, capacidad y agencia que conforman el núcleo del enfoque, especialmente haciendo referencia que el ámbito de la libertad se expresa concretamente en la libertad de agencia, o en la libertad del agente.

Para entender el concepto de libertad en Sen tenemos que empezar por decir que él llega a la libertad a través de la búsqueda de la igualdad. En *¿Igualdad de qué?*¹⁸⁵, analiza cómo diferentes éticas sociales proponen diferentes búsquedas de la igualdad, analiza fundamentalmente las propuestas de libertarios, utilitaristas y liberales igualitarios (Rawls y Dworkin) para concluir que todos estos enfoques son insuficientes y termina proponiendo una igualdad sobre las capacidades básicas que acabará llamando libertad(es) y que son la puesta en marcha de su enfoque de la capacidad. Con el enfoque de la capacidad se pretende superar el enfoque ético de la economía del bienestar en el que la igualdad se busca a través de los medios y recursos, para Sen es

¹⁸³Sen, Amartya K. "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy & Public Affairs* 32, 4, 2004, página 319.

¹⁸⁴Sen, Amartya K. *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona. 2000, páginas 276-299.

¹⁸⁵Rawls John, Sen Amartya y otros. *Libertad, igualdad y derecho*. Ariel. Barcelona. 1998.

insuficiente esta propuesta ya que lo importante no son los medios, que evidentemente tienen su importancia, sino las oportunidades reales que tienen las personas y que, además, sean ellas mismas las que tomen las decisiones sobre la vida que desean vivir y tienen razones para valorar. No se trata, por tanto, de los medios que la persona posea, sino de las capacidades que puede generar y de las oportunidades que la persona tiene. No deja de ser un enfoque original la defensa de la libertad a través de la igualdad de capacidades básicas.

El *aspecto de proceso de la libertad* es aquel que no se hace notar cuando la finalidad perseguida coincide en el resultado final con la realidad, por ejemplo si un sujeto quiere salir a la calle y sale por su propia voluntad, pero sí que se muestra cuando alguien ve constreñida sus posibilidades aunque obtenga el mismo resultado que deseaba obtener, como hemos dicho siguiendo el ejemplo anterior, se daría cuando un sujeto quiere salir a la calle y sale porque le obligan a salir de su casa. En este último supuesto, aunque el sujeto logra lo que deseaba observamos la violación del aspecto de proceso de su libertad. El *aspecto de oportunidad* sería únicamente violado si le hubieran impedido salir, supuesto en el que se hubiera violado tanto el aspecto de proceso cuanto el de oportunidad. Ambos aspectos son los que conforman la idea de libertad desde la capacidad. No sólo son importantes los logros sino las oportunidades que tenemos para elegir aquello que tenemos razones para valorar.

Ambos aspectos son fundamentales para comprender bien la libertad como la entiende Sen. Una persona puede saber mis gustos sobre comida y el tipo de lugar al que me gusta ir y elegir a dónde debo ir a cenar; una persona incluso puede ser capaz de expresar mejor que yo mismo mis puntos de vista y expresarlos, pero el objetivo final,

el aspecto de oportunidad de la libertad en ambos casos pueden ser los mismos, pero no podemos obviar el aspecto de proceso que es aquel que valora el proceso de elección y no sólo el resultado porque podemos tener poderosas razones para valorar este proceso y este aspecto de la libertad. La capacidad es la oportunidad de alcanzar combinaciones valiosas de funcionamientos humanos: aquello que una persona es capaz de hacer o ser. El aspecto de oportunidad desde el enfoque de la capacidad permite distinguir aquello que valoramos de los medios para conseguirlo. El enfoque de las capacidades se fija en las oportunidades actuales que se tienen, y no sólo en los medios.

Las aportaciones de este enfoque pretenden superar, en primer lugar, a las teorías utilitaristas, y en segundo lugar, a la propia teoría de la justicia de John Rawls. Para Sen la teoría de la justicia de Rawls resulta insuficientemente igualitaria y focaliza su crítica fundamental en el siguiente aspecto: Rawls basa la igualdad en los bienes primarios, pero Sen encuentra la dificultad de la conversión estos bienes primarios en capacidades, por ejemplo, un discapacitado necesitaría más medios para poder obtener las mismas capacidades que otra persona que no lo es. Una teoría de la justicia únicamente que mira a los medios puede dejar bastantes temas sin resolver.

3.2.5. *Nussbaum, la versión política jurídica del enfoque de las capacidades y los derechos humanos.*

Podemos comenzar diciendo que el trabajo conjunto de Sen y Nussbaum ha sido fundamental para el desarrollo del enfoque de las capacidades tan relevante hoy para el desarrollo como para una gran cantidad de estudios y enfoques en todas las ciencias sociales. Sen a partir del trabajo conjunto con Nussbaum en el programa WIDER profundiza en la raíz aristotélica del enfoque de las capacidades para dotarle de una

mayor consistencia y ha sido a partir de entonces que ambos han mantenido vigorosamente en marcha el enfoque a través de sus trabajos, investigaciones y de la asociación mundial de dicho enfoque y que presiden ambos.

Nussbaum se sirve del caso de Vasanti, una mujer india separada de casta media que era maltratada por su marido, para explicar básicamente en qué consiste el enfoque de la capacidad y cómo este enfoque y no el crecimiento económico ayuda a Vasanti a mejorar su vida. Por tanto, es una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización sobre la justicia social básica que se basa en la respuesta a la pregunta ¿qué es capaz de hacer y ser cada persona? La persona es un fin en sí misma y el enfoque de la capacidad está centrado en la elección o en la libertad, siendo pluralista en cuanto a valores, se ocupa de la injusticia y la desigualdad sociales arraigadas, asignando una tarea urgente al Estado y a las políticas públicas. ¿Qué son las capacidades? Lo que es capaz de ser y hacer una persona, libertades sustanciales en palabra de Sen, la capacidad hace referencia a las combinaciones alternativas de funcionamientos que le resulta factible alcanzar a una persona determinada. Es una especie de libertad, pero no son simples habilidades pues además incluyen el entorno político, social y económico. Para Nussbaum las capacidades están combinadas, compuestas por las capacidades internas y el entorno. Todas las personas deben superar un umbral de capacidades combinadas para ser tratados con igual respeto. Distingue Nussbaum entre las *capacidades básicas*: las innatas, sean nutridas y desarrolladas posteriormente o no y el *funcionamiento*, que define como hacer y seres, la realización activa de una o más capacidades. La libertad tiene valor intrínseco, no necesariamente su agencia, en palabras de Sen, conlleva el mejor uso o aprovechamiento (ej. Ayuno).

Es fundamental en el planteamiento del enfoque de la capacidad de Nussbaum la concreción de las diez capacidades centrales para que la vida esté a la altura de la dignidad humana y que debe ser tarea de un gobierno de un orden político aceptable: 1) Vida, como duración normal de la misma, y no se vea demasiado reducida 2) Salud física, buena salud, incluyendo la reproductiva, y alimentación, lugar apropiado para vivir, 3) Integridad física, poder desplazarse libremente, no sufrir ataques, incluidos entre estos los sexuales, incluso en el ámbito doméstico, 4) Sentidos, imaginación y pensamiento, y hacerlo en un modo verdaderamente humano, a través de una educación adecuada, incluyendo en esta capacidad para la experimentación y producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales y similares, en condiciones de libertad de expresión, 5) Emociones, poder sentir apego por cosas y personas, amar, sentir duelo, desarrollo emocional, 6) Razón práctica, como formación de una concepción del bien y una planificación de la propia vida, 7) Afiliación, para poder vivir con y para los demás, y disponer de las bases sociales suficientes para sentir respeto por uno mismo, 8) Otras especies, como relación con el mundo natural próxima y respetuosa, 9) Juego, reír, jugar y disfrutar, 10) Control sobre el propio entorno, político, como poder de participación y material, como poder de poseer propiedades y ostentar derechos en igualdad con las demás personas.¹⁸⁶

Para Nussbaum es necesario virar hacia el enfoque de la capacidad desde el enfoque de derechos, criticando la división de generaciones de derechos porque se ha mostrado inoperante en la práctica.

¹⁸⁶ Nussbaum, M. *Crear Capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 2010, páginas 53-55.

Martha Nussbaum desarrollo el nexa con el pensamiento aristotélico del enfoque de la capacidad que Sen ha reconocido posteriormente en su obra¹⁸⁷ El pensamiento aristotélico de Sen se muestra en la relación entre la ética y la economía, en la no división entre hecho y valor, en el enfoque en cierto sentido dirigido hacia la felicidad (eudemonismo, florecimiento humano como desarrollo pleno de las capacidades, bienestar frente al bienestar utilitarista), la defensa de una libertad positiva en el sentido de Berlin, el carácter instrumental de los recursos frente a los fines humanos, su racionalismo y universalismo frente al relativismo ético-cultural, y una cierta concepción comunitaria de la sociedad¹⁸⁸.

Dicho esto también tenemos que exponer también las diferencias que se producen entre los diferentes desarrollos entre ambos autores del mismo enfoque, Nussbaum se ha centrado en el desarrollo de un listado objetivo de capacidades que debe ser incorporado en los consensos político-constitucionales. El pensamiento de Nussbaum es más puramente aristotélico, mientras que el pensamiento de Sen es pretendidamente más abierto y plural, una de sus raíces es la aristotélica pero no es la única y siempre con matices. Sen, por otro lado, no comparte ese enfoque puesto que en su perspectiva se trata de llegar a estos resultados a través de procesos de discusión, debate, participación pública y no tendría sentido dar una lista objetivada, ya elaborada y cerrada de los mismos. En este sentido para Jesús Conill, la lucha contra el relativismo y el subjetivismo que se propone Martha Nussbaum empieza, en primer lugar, con la formulación del listado de las capacidades básicas objetivas, y acaba enmarcándose en

¹⁸⁷ Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (Eds.) *El nivel de vida*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998 (Primera edición en inglés en 1993), páginas 74-78.

¹⁸⁸ Sánchez Garrido, P. *Raíces Intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith, Karl Marx*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. 2008, página 62.

la propuesta rawlsiana del liberalismo político y del consenso superpuesto. Por otro lado discurriría, sin embargo, el enfoque de la capacidad de Sen puesto que ofrece la posibilidad de generar una hermenéutica intercultural de mayor recorrido intercultural, y entiende que la vía aristotélica no es la única manera consistente de interpretar el enfoque de la capacidad, ni la naturaleza humana, en opinión de Conill la propuesta seniana de la capacidad es una propuesta transcultural que recoge que en todas las culturas hay elementos de búsqueda de ampliación de la libertad frente a al cierre de la cultura sobre sí y sobre este ansia de expansión de la libertad¹⁸⁹.

*The problem is not with listing important capabilities, but with insisting on one pre-determined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general social discussion or public reasoning. To have such a fixed list, emanating entirely from pure theory, is to deny the possibility of fruitful public participation on what should be included and why.*¹⁹⁰

Nussbaum tiene un enfoque más político-constitucional-legal de las capacidades que Sen no comparte. Como hemos dicho la divergencia está en el listado objetivo de funcionamientos y capacidades humanas fundamentales.

*I see Martha Nussbaum's powerful use of a given list of capabilities for some minimal rights against deprivation as being extremely useful, in the same practical way. For another practical purpose, we may need quite a different list.*¹⁹¹

¹⁸⁹ Conill, J." Hermenéutica crítica intercultural desde el enfoque de las capacidades", *Investigaciones fenomenológicas*, número 7, 2010, páginas 35-44.

¹⁹⁰ Sen, Amartya. *Journal of Human Development* "Human Rights and Capabilities", Vol. 6, No. 2, July 2005, página, 9.

¹⁹¹ Sen, Amartya. *Journal of Human Development* "Human Rights and Capabilities", Vol. 6, No. 2, July 2005, página 9.

Para Sen el enfoque de la capacidad permite considerables diferencias en su aplicación, pero para una interpretación diferente en este sentido Sen remite a Martha Nussbaum y a su desarrollo más aristotélico.

Nussbaum has discussed the importance of identifying an overarching “list of capabilities”, with given priorities, in a more Aristotelian way. My own reluctance to join the search for a such canonical list arise partly from my difficulty in seeing how the exact list and weights would be chosen without and appropriate specification of the context of their use (which could vary), but also from a disinclination to accept any substantive diminution of the domain of public reasoning.¹⁹²

3.2.6. Críticas al enfoque de la capacidad.

Uno de los elementos por el que podemos reconocer la relevancia de las aportaciones del enfoque de la capacidad reside en la fuerte influencia que ha tenido en diferentes ámbitos como la filosofía política, la economía, la ética, los derechos humanos, etc. En este sentido, el enfoque de la capacidad ha sido muy rico en la generación de literatura científica en torno al mismo, cosechando una gran cantidad de crítica. Sería una labor que excedería los límites de este trabajo analizar todas las aportaciones que se han ido haciendo al mismo, por ello vamos a sintetizar las principales críticas realizadas sobre el enfoque de la capacidad de Amartya Sen. Para realizar esta síntesis, la propia crítica la podemos dividir en tres grupos, el primero de

¹⁹² Sen, Amartya. “Elements of a Theory of Human Rights”, *Philosophy & Public Affairs*, 32, nº 4. Blackwell Publishing. 2004, página 333.

ellos está compuesto por aquellos autores que decididamente apoyan el enfoque de la capacidad pero realizan versiones propias, mejoras o matizaciones sobre el mismo, el principal supuesto de este grupo lo ocuparía el caso de Martha C. Nussbaum que ya ha sido tratado individualizadamente por su importancia, pero en el que también incluimos a David Crocker y a Sabina Alkire. En un segundo bloque de críticas incluimos a aquellas que reconocen una importante aportación e influencia del enfoque de la capacidad, pero también entienden que existen algunas carencias sustantivas en el mismo que habría que intentar solventar hacia el futuro, en este grupo situamos a Bernard Williams que desde diversas concepciones trata de realizar aportaciones sustantivas que entendemos que pueden modificar al marco propio del enfoque de la capacidad, en la propuesta de Amartya Sen específicamente, en este segundo grupo también incluimos a Enrique Dussel que entra en diálogo con Sen puesto que ve tras los informes del programa de naciones unidas para el desarrollo la generación de una base material para una ética crítica que sirva de apoyo a la ética de la liberación, pero a su vez encuentra carencias en el pensamiento de Amartya Sen respecto del estudio de las causas que generan la pobreza. Y en un tercer bloque, estarían aquellas críticas que realizan una refutación total al enfoque de la capacidad, y que en nuestro trabajo están representadas por un lado, por Thomas Pogge, que continua y profundiza el enfoque rawlsiano, y por otro, por algunos autores de inspiración marxista como Gerald Cohen, Julio Boltznivik y Rolando Astarita, que descartan la virtualidad del enfoque de la capacidad como nueva forma de evaluación o como mejor criterio en la búsqueda de la justicia.

En el primer grupo hemos situado como hemos indicado a Martha Nussbaum, a David Crocker y a Sabina Alkire, entre otros. David Crocker, es un defensor del enfoque de la capacidad, que ha desarrollado su investigación sobre la ética del

desarrollo global y un nuevo concepto de desarrollo, buscando una ética social y del desarrollo que aporte hacia una meta ética comprensiva de la diversidad cultural, a través de estudios empíricos, estudios sobre la política y práctica del desarrollo¹⁹³. Para Crocker, Sen y Nussbaum fundan una nueva ética para el desarrollo que pretende superar al enfoque del ingreso, al enfoque de los bienes primarios de Rawls y al enfoque de las necesidades básicas¹⁹⁴, pero con todo sigue siendo un enfoque que sigue estando ligado al enfoque de las necesidades básicas y los medios por un lado, y por otro genera un lenguaje que es ambiguo y que fácilmente es malinterpretado por su propia ambigüedad y complejidad¹⁹⁵. Sabina Alkire trata de reconducir la crítica que ella misma realiza sobre la falta de operatividad del enfoque de la capacidad, tal como Sen lo formula, puesto que la apertura del enfoque que debe ser consensuado para su concreción, con participación y ejercicio democrático por los participantes en cada ocasión, denotando la falta de una teoría sustantiva, como la que reclamará Bernard Williams, que además conlleva la dificultad añadida, para Alkire, de no ser capaz el enfoque de la capacidad de calificar ninguna capacidad como no valiosa, necesario marco de referencia para la valoración de las capacidades o libertades.

¹⁹³ Crocker, David A. "Functioning and capability: The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic". *Political Theory*, 1992, páginas 584-612.

¹⁹⁴ Caracterizamos brevemente el enfoque de las necesidades básicas siguiendo la voz del Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al desarrollo como *una corriente de pensamiento sobre el desarrollo surgida en los 70 que centra su análisis en la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, en contraposición al tradicional énfasis en el crecimiento económico(...). Éstas se dividían en cuatro grupos: a) Los mínimos necesarios para el consumo familiar y personal: alimento, vivienda, etc. b) El acceso a servicios esenciales: salud, transporte, educación o agua potable. c) Las referidas a un puesto de trabajo debidamente remunerado. d) Necesidades cualitativas referidas a un entorno saludable y humano, participación en la toma de decisiones, libertades individuales, etc.(...)* Entre los autores de tales estudios figuraron Paul Streeten, Shahid Javed Burki, Norman Hicks o Frances Stewart. Pérez de Armiño; K. (Dir.). *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al desarrollo*, Icaria Editorial, Hegoa, 2000, Barcelona, páginas 387-389.

¹⁹⁵ Crocker, David A. "Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda." *Diálogo filosófico*, 69, 2007, páginas 389-400.

En el segundo bloque de críticas podemos encontrar a Bernard Williams, que reconoce una gran portación de Sen con el enfoque de la capacidad pero que a su vez encuentra dificultades sustantivas para el desarrollo del enfoque de la capacidad, ya que necesita de un despliegue teórico no realizado aún, con la cuestión de fondo de que el posterior desarrollo que pide Bernard Williams no sería coherente con la propuesta de Amartya Sen. Así, para Bernard Williams, en el concepto del nivel de vida que trata de ofrecer Sen a través del enfoque de la capacidad, hace falta una teoría sustantiva sobre la propia naturaleza humana o teoría social general para poder completar el enfoque, puesto que en opinión de Williams estaría demasiado abierta, y por tanto sería recomendable formular al menos las capacidades básicas, en una clave de misma de naturaleza y derechos o convenciones sociales y o culturales. Por otro lado, también distingue a su vez tres conjuntos de capacidades para todo el mundo, las dirigidas a todos mis intereses, y los dirigidos exclusivamente a los intereses económicos, para Williams Sen se ocupa de los segundos principalmente, refuta el último y entiendo que el primero queda fuera de lugar por ser demasiado comprensivo¹⁹⁶. En cuanto a la primera crítica podemos entender que es lo que ha realizado Nussbaum con su interpretación aristotélica del enfoque y que para Sen no es equivocada, aunque no necesaria para que pueda dar cabida a otros enfoques sustantivos. En cuanto al segundo supuesto que enumera, si excluimos el primer aspecto, aunque pueda parecer excesivo en cuanto a aspiraciones, la agencia entendida en toda su amplitud comprende este aspecto, en este sentido Sen acoge que el concepto de nivel de vida frente al de bienestar, más comprensivo del concepto de capacidad, puede situarse entre los niveles dos y tres que menciona Williams. Sen acoge las indicaciones de Williams como

¹⁹⁶ Sen, Amartya, *El nivel de vida*, Editorial Complutense, 2001, Madrid, páginas 142-154.

relevantes pero como en otras ocasiones responde a la cuestión de sustantivar su propuesta del enfoque de la capacidad,

*No creo que haya que avergonzarse porque algunas de estas cuestiones evaluativas puedan resultar difíciles, controvertidas y en algunos casos, quizá incluso irresolubles (llevando a ordenaciones parciales de niveles de vida)*¹⁹⁷.

En su libro *Hacia una Filosofía Política Crítica*¹⁹⁸, Enrique Dussel, uno de los principales autores y fundadores de la filosofía de la liberación, entabla un diálogo con Amartya Sen y su enfoque de la capacidad. Para Dussel en los Informes del PNUD se encuentra lo que él denomina un cripto-principio ético material más profundo y amplio que para Dussel va más allá que el propuesto por Amartya Sen de las capacidades para el acceso a la realización del modo de vida que las personas valoran. De lo que se trata, para Dussel, es del criterio universal último que estaría inherente, aunque no explicitado en todos los Informes, de una ética material que incluye y supera los principios del utilitarismo, del bienestarismo e incluso de las capacidades. La vida humana es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado, del propio interés y de las necesidades (el alimento, la casa...). Por tanto, para Dussel a Sen le falta la articulación de un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud tal como Dussel lo encuentra bajo los Informes del PNUD¹⁹⁹. En este sentido Dussel ve en el pensamiento de Sen y su enfoque de las capacidades, aún sin explicitarlo conscientemente, un cripto-principio ético material, el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, bienestarismo, incluso el enfoque de la

¹⁹⁷ Ibid, página 162.

¹⁹⁸ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Palimpsesto. Bilbao. 2001, páginas 127-144.

¹⁹⁹ Ibid, páginas. 133-134.

capacidad del mismo Sen. Para Dussel tras los informes del PNUD se encontraría el siguiente principio:

*El ser humano debe producir , reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos sus aspectos o determinaciones, como capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad).*²⁰⁰

En este segundo bloque podemos situar el interesante diálogo de Enrique Dussel con Sen sobre la posibilidad de una ética crítica formulada a través del enfoque de la capacidad. Para Dussel Sen puede ayudar a superar una dificultad que ha tenido la ética de la liberación en cuanto a dotarla de un estatuto científico económico, ayudando a aclarar este tema central de toda ética crítica, en el sentido de advertir una negatividad material como diría Max Horkheimer²⁰¹, pues el PNUD además de medir el desarrollo humano también mide los efectos negativos no intencionales de la economía a través del *índice de pobreza humana* (IPH), donde de la pobreza no significa sólo falta de bienes básicos, sino ante todo falta de capacidad para la realización efectiva del propio modo de vida concreto, cultural. Sin embargo, Dussel critica que Sen no indique claramente las causas de la pobreza y no habla de relaciones de dominación en las relaciones de producción como origen estructural de la pobreza, que indicaría que Sen no tiene una clara conciencia de estar generando una ética crítica a través de sus avances científicos.

En nuestra opinión Dussel empieza un diálogo fructífero con Sen en el que podemos reconocer en algunos puntos de partida, procedencia de un país con alto índice

²⁰⁰ Ibid, página 134.

²⁰¹ Ibid, página 138.

de pobreza y con un pasado colonial, que le hace tener una visión más compleja de la economía. Además de situarse Sen en una perspectiva crítica respecto a los presupuestos de la teoría económica tradicional de la teoría del equilibrio racional y de la teoría de la elección racional, ampliando el contenido y el horizonte de la economía dando cabida a otros factores más allá del puro egoísmo. Y por último, reconociendo el origen marxiano del concepto de capacidad, del que ciertamente uno de los inspiradores y desde el que ha recibido una gran influencia el pensamiento Sen.

En el tercer grupo de críticas, incluimos en primer lugar a Thomas Pogge²⁰², rawlsiano, universalista, institucionalista y defensor del consenso superpuesto como la versión internacional del velo de la ignorancia entre diferentes pueblos y culturas, en su trabajo *Can the capability approach be justified?*, reconoce el amplio eco e influencia que ha generado el enfoque en la economía normativa y en filosofía política actual, sin embargo, entiende que el enfoque de los recursos, específicamente el de los principios de justicia de John Rawls es superior como criterio de búsqueda de la justicia social, en la conclusión de su trabajo sobre el enfoque de la capacidad es contundente,

Can the capability approach be justified? Can it conceivably deliver at least one candidate public criterion of social justice that would be as clear and as workable and as plausible as the leading resourcist criterion, Rawls's two principles? Would such a capability criterion do better in addressing and highlighting the horrific injustices of the world in which we live? The evidence to-date suggests that the answers to these questions are no. That the capability approach has nonetheless done much to advance the discussion of social justice

²⁰² Pogge, Thomas W. "Can the Capability Approach Be Justified?" *Philosophical Topics* 30 (2), 2010, páginas 167-228.

is a great tribute to its foremost champions: Martha Nussbaum and Amartya Sen.

Para Loretta W. Keleher, Pogge realmente realiza la crítica sobre una mala comprensión del enfoque de la capacidad, puesto que Pogge está concediendo un papel instrumental similar al de los recursos al enfoque de la capacidad²⁰³. Como respuesta de la propuesta de Sen desde esta perspectiva nos remitimos a la crítica al enfoque rawlsiano ya realizado, por su abstracción y su limitación a los recursos como medio de trabajar por la igualdad, ya que no es un enfoque suficiente para poder acoger y superar las diferencias que suponen que las distintas situaciones de las personas en la conversión de esos bienes en capacidades o libertad real.

En el tercer grupo de críticas al enfoque de la capacidad hemos indicado que tenemos varios autores de inspiración marxista y que aunque ponen el acento en diferentes cuestiones confluyen en una mayor profundidad crítica del enfoque de Sen. En cuanto a estos autores, por su mayor relevancia, hemos incluido en primer lugar a Gerald Cohen, que reconoce los aportes del enfoque, pero también encuentra varias dificultades en el mismo. En primer lugar, la ambigüedad terminológica, Cohen destaca el descubrimiento de Sen de una métrica a medio camino entre un enfoque sobre los bienes y sobre la utilidad, denominado *capacidad* por Sen, pero entiende Cohen que no ha desplegado bien su teoría y que es ambigua, para ello el propone un concepto más concreto y limitado para recoger la aportación de esta nueva métrica -*midfare*²⁰⁴-, puesto que entiende que Sen ha encontrado un espacio entre la medición de los propios bienes y la medición de la utilidad producida por los mismos, además, entiende que Sen tiende a confundir ampliando excesivamente el concepto de libertad, y se enfoca

²⁰³ Keleher, Loretta Wills. *Empowerment and Development*. ProQuest, 2007.

²⁰⁴ Cohen, G. "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", en Nussbaum, M. y Sen, A. *The quality of life*, Oxford University Press, 1993, página 18.

finalmente más hacia la igualdad de las capacidades básicas en un enfoque que va tendiendo hacia los medios finalmente²⁰⁵. Para Sen, efectivamente existe ese espacio en el enfoque de la capacidad pero en su opinión, Cohen está confundiendo este midfare o vía media con lo que Sen denomina funcionamientos de una persona y no la capacidad.

Julio Boltznivik, realiza un profundo estudio sobre la evolución del enfoque de la capacidad en Amartya Sen desde su primera versión *Equality of what?*, hasta su versión más acabada en *Inequality reexamined*, y a los desarrollos de alguno de sus colaboradores como Sabina Alkire y James Foster, también se enfrenta a las principales críticas al enfoque de la capacidad de Bernard Williams y Gerald Cohen, como parte de un trabajo más amplio sobre la medición de la pobreza. Finalmente, Boltznivik llega a la conclusión que el enfoque de la capacidad de Sen realmente está centrado en los bienes y es un enfoque mecanicista, puesto que las capacidades dependerían finalmente, de manera implícita, de la consecución de los bienes. Por otro lado, advierte que el enfoque de Nussbaum podría ampliar ese marco, pues saca al enfoque de esta unión exclusiva hacia los bienes hacia otras concepciones más sustantivas, desde esta perspectiva sitúa al enfoque de la capacidad de Sen como un enfoque mecanicista en la misma línea que la teoría del consumidor, donde prima el individualismo y la motivación de maximización de la utilidad total²⁰⁶.

Hartley Dean realiza una doble crítica, por un lado, hacia el liberalismo individualista de la propuesta del enfoque de la capacidad refutándolo puesto que en el enfoque de la capacidad no se tiene en cuenta la determinante interdependencia de la

²⁰⁵ Cohen G., "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities" *The quality of life*, Clarendon Press, 1993, Oxford, páginas 9-29.

²⁰⁶ Boltznivik, Julio. "Evaluación crítica del enfoque de "capabilities" de Amartya Sen (Primera parte)", *Mundo siglo XXI*, número 12, primavera 2008, páginas 43-55 y "Evaluación crítica del enfoque de "capabilities" de Amartya Sen (Segunda parte)", *Mundo siglo XXI*, número 13, verano 2008, páginas 20-41.

relaciones sociales, de un lado, y por otro, que no podemos excluir las consecuencias del sistema de relaciones de producción capitalista, ni de la explotación del trabajo humano. Parece a juicio de Hartley más adecuado, frente al enfoque de la capacidad por tanto, un enfoque de lucha por los derechos que no enfatice la génesis histórica y de lucha de los mismos²⁰⁷. Rolando Astarita, en un análogo sentido, concluye que la propuesta de la capacidad y de la democracia reflexiva de Sen no será posible mientras exista la propiedad privada de los medios de producción y critica que no haga Sen un análisis de las causas del origen de la pobreza o cómo se puede conseguir el fin de la pobreza²⁰⁸.

Amartya Sen en su última publicación y más completa sobre su pensamiento, *La idea de la justicia*, dedica específicamente la tercera parte de todo el libro al enfoque de la capacidad, aunque efectivamente como parte de una teoría de la justicia más amplia, pero en la que va a jugar un papel fundamental, en la que el propio nombre de esta tercera parte *Los materiales de la justicia*²⁰⁹ nos da una clave de interpretación de cuál es el papel del enfoque de la capacidad en su idea de la justicia concreta y explícitamente expresa que para no que malinterprete el enfoque de la capacidad va a comentar específicamente tres características del mismo, de las que una de ellas es relevante en cuanto a una respuesta a la crítica expuesta desde este tercer grupo de autores y que Sen denomina *el lugar de los individuos y las comunidades y sus interrelaciones en la concepción de las capacidades*. En este sentido, Sen trata de responder a las críticas que entienden y sitúan al enfoque de la capacidad bajo la *influencia maligna del individualismo metodológico*²¹⁰, puesto que en primer lugar

²⁰⁷ Dean, Hartley. "Critiquing capabilities: the distractions of a beguiling concept." *Critical Social Policy* 29-2, 2009, páginas 261-278.

²⁰⁸ Astarita, Rolando. *Sen y Marx*, <http://www.iade.org.ar/uploads/c87bbfe5-c9d8-4172.pdf>. Última consulta 22 de mayo de 2014.

²⁰⁹ Sen, A. *La idea de la justicia*. Taurus, Barcelona, 2010, página 253.

²¹⁰ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, 2010, Madrid, página 274.

entiende que aquellas críticas que identifican el enfoque de la capacidad con el individualismo metodológico cometen un error significativo, en primer lugar porque el enfoque no asume la separación entre el individuo y la sociedad, y además, porque se preocupa tanto de las influencias sociales, en tanto parte de la comunidad, como de la relevancia del razonamiento público en la propia evaluación individual, *rechazando de modo inequívoco toda visión separada de los individuos respecto de sociedad que los rodea*²¹¹. En este sentido Sen resalta que actualmente la tendencia es a identificar de manera simple a los individuos, resaltando únicamente una de sus características, cuando lo característico de los seres humanos es la convivencia de diversas identidades y filiaciones (de género, clase, lenguaje, profesión, nacionalidad, comunidad, raza, religión, etc.)²¹².

3.2.7. *El enfoque de la capacidad y los derechos humanos.*

Para Sen el enfoque de la capacidad, la libertad, sería el objeto material de los derechos humanos. A nuestro juicio su propuesta ética de los derechos humanos que incorpora el enfoque de la capacidad, por tanto, es la mayor aportación de Amartya Sen al pensamiento sobre los derechos humanos. El enfoque de la capacidad es profundamente práctico y social puesto que parte de la diferenciación entre la propia capacidad de la persona, de los medios y de las oportunidades reales que finalmente puede disfrutar la misma, que no son final, ni necesariamente coincidentes con las opciones que una determinada persona realiza históricamente.

²¹¹ Ibíd, página 275.

²¹² Ibíd, página 277.

El concepto clásico de libertad, criticado por el pensamiento crítico y específicamente por el pensamiento de liberación latinoamericano, propone una versión de la libertad que no sea la liberal burguesa para un segmento de la población sino un proceso histórico de consecución de una libertad real para todos y en todas sus dimensiones. Entendemos que la aproximación a la(s) libertad(es) de Sen está más cercana al concepto de liberación en cuanto proceso histórico complejo de apropiación de capacidades y oportunidades que se dan en un contexto socio económico y geográfico concreto, más que el concepto abstracto de libertad que referencia a la libertad del liberalismo.

Nussbaum muestra un desarrollo del enfoque de la capacidad como superación de los derechos humanos con un listado de capacidades básicas de profundo carácter aristotélico. Sen, sin embargo, busca una conexión entre el enfoque de la capacidad y los derechos humanos incorporando a los mismos su propuesta de la capacidad que consolida una visión compleja e histórica de los mismos y que permite un desarrollo intercultural de mayor potencialidad y calado.

Hemos visto también como el enfoque de la capacidad como libertad en su aspecto de agencia, es el elemento fundamental para entender el propio enfoque, como su propio ejercicio y desarrollo debe constituir el propio proceso de desarrollo del mismo.

3.3. La necesidad de una sólida fundamentación de los derechos humanos

En este apartado vamos a traer el debate sobre la necesidad de la propia fundamentación de los derechos humanos, sobre la utilidad o esterilidad del mismo. Vamos a aproximarnos a las fundamentaciones de los derechos humanos en la actualidad, la posición de Amartya Sen en el debate sobre la fundamentación de los mismos y qué aporta su visión sobre la fundamentación al debate sobre los mismos.

3.3.1. El debate sobre la necesidad de la fundamentación.

En la muy viva polémica suscitada por Bobbio²¹³, con ocasión del Coloquio del Instituto Internacional de Filosofía celebrado en L'Aquila en 1964 y cuyo objeto fue el fundamento de los derechos humanos²¹⁴, Bobbio propone abandonar la misma por su inutilidad. Ante la necesidad, hay que preocuparse más por protegerlos que por fundamentarlos y cejar por tanto, en el empeño de su fundamentación, ya que lo importante es que se trabaje por su realización. En primer lugar, tenemos que matizar que en este artículo Bobbio no se opone a toda fundamentación, sino a un posible fundamento absoluto de los derechos humanos, aunque no podamos negar que también de una manera implícita, se pretende zanjar el debate sobre la fundamentación, relegando todo el debate sobre derechos humanos a un problema de realización práctica de los mismos. Queda por tanto implícito que el consenso general sobre el fundamento

²¹³ Bobbio, Norberto. "El fundamento de los derechos humanos". *Derecho y cambio social*, nº 3. 2005. Lima. Primera versión en italiana en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* nº 42, 1965, páginas. 301-109.

²¹⁴ Pérez Luño, Antonio E. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 9ª ed. 2005. Tecnos. Madrid, páginas 54-55.

de los mismos ha quedado ya plasmado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948

Para Pérez Luño, las dudas sobre la eficacia de la reflexión sobre el fundamento de los derechos humanos no son nuevas²¹⁵, pero necesitamos de una rigurosa perspectiva autocrítica, porque finalmente trata de una cuestión que puede incidir notablemente en la práctica²¹⁶.

*(...) la constante violación actual de los derechos humanos muestra la falta de arraigo y la precariedad de esas pretendidas “convicciones generalmente compartidas”, y la consiguiente necesidad de seguir argumentando a su favor.*²¹⁷

Para Herrera, por otra parte, fundamentar los derechos humanos es una tarea que ha de hacer de manera constante, es un proceso inacabado y probablemente inacabable²¹⁸.

*Fundamentar no es decir lo que es una cosa, sino descubrir su estructura categorial para dar cuenta de su grado de flexibilidad, rigidez y apertura a los diferentes contenidos del mundo, constatar las contradicciones que se hallan en su base e integrar los momentos parciales en un proceso dialéctico que conecte, sin confundirlos, los diferentes aspectos y características que lo configuran*²¹⁹.

²¹⁵ Pérez Luño recuerda que Francisco de Vitoria en la Introducción de su *Relectio de Indis* ya plantea la cuestión mostrando su inquietud sobre si esta cuestión puede ser inútil u ociosa.

²¹⁶ Pérez Luño, Antonio E. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 9ª ed. 2005. Tecnos. Madrid, página 134.

²¹⁷ *Ibíd*, página 135.

²¹⁸ Herrera Flores, Joaquín. “La fundamentación de los derechos humanos desde la escuela de Budapest” en Theotonio V. y Prieto F. (directores) *Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar*. ETEA. Córdoba. 1995, página 25.

²¹⁹ Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos desde la escuela de Budapest*. Tecnos. Madrid. 1989, página 118.

Es algo necesario por tanto, repensar constantemente los principios básicos del fenómeno y situarlos en su contexto histórico y espacial. No deja de ser por tanto un fenómeno paradójico el que hablemos de los derechos humanos desde una situación de carencia bastante importante de los mismos. Para ello Herrera propone, la necesidad de recuperar lo político como actividad creadora de condiciones que faciliten la expansión de las potencialidades humanas; una filosofía de lo impuro que tenga en cuenta las asperezas y rugosidades de lo real; y una metodología relacional que asuma la complejidad de los objetos de la investigación social²²⁰. Pero además, propone Herrera una práctica de los derechos humanos que tenga que ver con el contexto (espacio, tiempo), con la pluralidad (diferencia, cuerpo) y con la narración (lo histórico) a través de la figura representativa que denomina el diamante ético.

Como diamante nuestra figura pretende afirmar la indiscutible interdependencia entre los múltiples componentes que definen los derechos humanos en el mundo contemporáneo (...). Los derechos humanos vistos en su real complejidad constituyen el marco para construir una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que todos (individuos, culturas, formas de vida) puedan llevar a la práctica su condición de dignidad humana²²¹.

Senent aborda la fundamentación de los derechos humanos desde una teoría crítica de los derechos humanos historizada, incluso corporalizada, que busca asumir el carácter procesual dialéctico que se da en el dinamismo de los derechos humanos, con

²²⁰ Herrera Flores, Joaquín. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée. Bilbao. 2000, página 41.

²²¹ *Ibíd*, página 54.

carácter ético-universalista, y que permita reconocer la universalidad fáctica de la humanidad en el momento histórico de una humanidad dualizada y escindida²²². Para Senent una de las tareas del trabajo de fundamentación está en desactivar ciertos dogmatismos que han sido surgiendo en torno a la idea y la fundamentación de los derechos humanos como aquellos que propugnan una escisión de los mismos y adoptando como núcleo de los mismos a una parte (interesada) de ellos.

Considera Senent que frente a la supuesta ineficacia práctica de la filosofía de los derechos, ésta sigue siendo necesaria para “servir” a éstos, precisamente tratando de depurar y revisar críticamente afirmaciones teóricas no suficientemente fundadas. La tarea crítica de revisión de los dogmas que van surgiendo en cada etapa del desarrollo social y cultural parece que aboca a la práctica filosófica, cuando no renuncia a la radicalidad intelectual, a una tarea inacabable.²²³

Sen se suma a la tesis de la necesidad de seguir trabajando en la fundamentación de los derechos humanos hoy en día, consciente de la necesidad de la tarea para dotarlos de la necesaria solidez y consistencia teórica. Para Sen su atractivo moral está directamente relacionado con la capacidad de los mismos de superar el debate y el intenso escrutinio públicos y para ello los derechos humanos deben de tener una sólida fundamentación.

However, the conceptual doubts must also be satisfactorily addressed, if the idea of human rights is to command reasoned loyalty and to establish a secure intellectual standing. It is critically important to see the relationship between the force and appeal of human rights, on the one hand, and their

²²² Senent, Juan Antonio. *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*. Tirant Lo Blanch. Valencia. 2007, páginas 56-57.

²²³ Ibid, página 50.

*reasoned justification and scrutinized use, on the other. There is, thus, need for some theory and also for some defense of any proposed theory*²²⁴.

3.3.2. Perspectivas sobre la fundamentación.

Las principales formas de fundamentar los derechos humanos han sido históricamente las posiciones iusnaturalistas y las tesis positivistas a las que hay que sumar las posturas realistas y las complejas o nuevas concepciones de los derechos humanos.

3.3.2.1. La tesis iusnaturalista.

Para Pérez Luño habría tres claves de interpretación según qué elemento sea el que predomine en la interpretación iusnaturalista: la voluntad divina, la naturaleza del cosmos y sus leyes, o la capacidad racional humana de imponer nuestras normas de convivencia en una sociedad. Como vemos, por tanto, las interpretaciones iusnaturalistas son varias y no necesariamente complementarias entre ellas. A su vez podemos subdividir las tesis iusnaturalistas en dogmáticas, racionalistas y en los nuevos iusnaturalismos. Las dogmáticas son aquellas que defienden un sistema objetivo y ahistórico de derechos naturales, normalmente ligados a concepciones confesionales que ofrecen un dualismo normativo: el del derecho positivo y el del derecho natural, llegando a haber posiciones iusnaturalistas más extremas que no consideran verdadero

²²⁴Sen, Amartya. "Elements of a theory of human rights". *Philosophy and Public Affairs*. 32, nº 4. 2004, página 317.

derecho a aquellas normas que no coinciden con el derecho natural, éste es el que más fielmente ha pretendido restaurar la doctrina del derecho natural tras su gran crisis en el siglo XIX.

Por otro lado, el iusnaturalismo racionalista, para Peces-Barba es aquel que, desde premisas racionales trata de fundamentar la idea del derecho natural como accesible a la razón por todos. Es un derecho ajeno a las circunstancias históricas y contextuales y por tanto incurre e ignora, al menos en una parte fundamental, el aspecto jurídico de los derechos humanos, centrándose sólo en el aspecto ético de los mismos. Es lo que sucede específicamente en el caso de los derechos morales que defienden Herbert Hart²²⁵ y otros, donde los derechos morales son vistos como previos al Estado y límites al mismo. Entre las aportaciones positivas de este enfoque está el que se configuran los derechos morales como una instancia crítica de avance, y entre sus dificultades su posible deriva hacia el dogmatismo, la anarquía y el fundamentalismo.

El nuevo iusnaturalismo también responde en parte a esta previa clasificación, después de una crisis del propio concepto de derecho natural ha habido un renacimiento de estas tesis en la actualidad. Podemos distinguir de nuevo entre las interpretaciones dogmáticas y aquellas que han acogido las críticas anteriores ofreciendo un nuevo encuadre a la fundamentación iusnaturalista. Si en las primeras no podemos ver grandes diferencias con las anteriores versiones del iusnaturalismo dogmático ligado a visiones confesionales, sí que ha habido una evolución en otras interpretaciones iusnaturalistas que son capaces de reconocer a los derechos humanos como categorías históricas.

Es este sentido en el que Pérez Luño, ampliando el trabajo sobre la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, separa entre aquellas

²²⁵ Hart, H. "Are there any natural rights?" *Philosophical Review*, vol. 64, 2. 1955, páginas 175-191.

propuestas que tienen un fundamento objetivista, subjetivista e intersubjetivista. En la primera de ellas, la objetivista se encuentran el conjunto de posturas doctrinales que afirman la existencia de un orden valores, reglas, o principios que poseen validez objetiva, absoluta y universal con independencia de la experiencia de los individuos, o de su consciencia valorativa²²⁶; Pérez Luño entiende entre ellas en primer lugar, la propuesta de la *ética material de los valores* de Scheler y Hartmann que se reconocen por tres características básicas: 1) los valores son esencias ideales existentes per se, 2) El orden objetivo y jerárquico de valores no puede ser conocido a través de la razón sino aprehendido por el sentimiento y la intuición de su evidencia, y 3) Las aparentes contradicciones son sólo variaciones de la consciencia axiológica del hombre a lo largo de la historia. La otra propuesta que destaca Pérez Luño en el ámbito de las fundamentaciones objetivistas es el *objetivismo ontológico cristiano*, para ésta el hombre tiene desde su nacimiento la evidencia racional de un rango y una dignidad propios, que proceden de su naturaleza intrínseca antes que de cualquier concesión, esta naturaleza que se dirige indefectiblemente hacia el bien se plasma en unos valores objetivos susceptibles de intelección por parte de todos los hombres y mujeres. Desde la dependencia de los derechos humanos de la ley natural y su subordinación al bien común, nace necesariamente la correlación entre derechos y deberes del hombre. Se rechaza desde esta perspectiva que sean ideales abstractos ya que son aspectos del bienestar de los hombre concretos²²⁷. Para Pérez Luño, en cuanto a la valoración crítica de la fundamentación objetivista estima que su mayor virtud es también su mayor debilidad, que es la de fundar los derechos humanos en valores objetivos no sometidos a

²²⁶ Pérez Luño, Antonio E. *Estado de Derecho, Derechos Humanos y Constitución*. Tecnos. Madrid. 2005, página 139.

²²⁷ *Ibíd*, páginas 143-147.

discusión, por su evidencia y conexión metafísica con el absoluto. Tiene la dificultad, por tanto, de su universalización ante quienes prefieren una justificación racional o simplemente no creen en la trascendencia.

La segunda de ellas, la subjetivista reclama la autonomía humana como fuente de todos los valores, entendida como autoconsciencia racional de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas. Entre sus versiones actuales las más destacadas están la interpretación radical de F. Von Hayek y Karl Popper, y las liberales de Rawls, Dworkin y Nozick. Para Pérez Luño estas tesis neoliberales y neocontractualistas terminan por ignorar las exigencias concretas de los individuos por carecer de una adecuada justificación antropológica de sus presupuestos²²⁸.

Y por último, y en la que Pérez Luño se reconoce, estaría la intersubjetivista a través de la teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas, reconociendo en primer lugar, el papel decisivo de las teorías iusnaturalistas, en segundo lugar, la necesidad de superar la ideología iusnaturalista-individualista (concibiendo los derechos humanos como vinculados a intereses sociales y de contenido social y político), y por último, reconociendo que sin reducir el sentido revolucionario y emancipatorio debe realizarse en las concretas relaciones sociales y en el marco de los derechos fundamentales de la Constitución integral de una sociedad política. Pérez Luño aboga, a su vez, por un acercamiento y complementariedad entre la *Escuela de Fráncfort* y la *Escuela de Budapest*, especialmente de la teoría de las necesidades radicales de Agnes Heller²²⁹ que construye un sistema axiológico que tiene su principal valor ético en el reconocimiento

²²⁸Ibíd, páginas 147-164.

²²⁹ Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos desde la escuela de Budapest*. Tecnos. Madrid. 1989, páginas 49-106.

y satisfacción de las necesidades de todos los hombres²³⁰ como salvaguarda de una fundamentación que no acabe de nuevo cayendo en la abstracción de sus postulados.

3.3.2.2. Positivismo jurídico.

Por otro lado, el positivismo jurídico considera que el único conjunto de normas de carácter jurídico es el Derecho positivo, entre sus representantes más relevantes están Hans Kelsen, Herbert Hart y Norberto Bobbio. Para esta tesis no tiene sentido hablar de derechos humanos fuera del ordenamiento jurídico, ya que éste tendría un carácter constitutivo sobre los derechos humanos. De la misma manera Jeremy Bentham calificó como un sinsentido la afirmación de derechos naturales previos al Estado²³¹. La formulación paradigmática del positivismo jurídico está en la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen, es un monismo jurídico en el sentido que no hay más derecho que el derecho positivo. Entre las aportaciones que se han de reconocer a la fundamentación positivista están los avances en la eficacia, sistematicidad, depuración técnica y en la ciencia del derecho normativo, y entre sus dificultades se encuentran el estar aislado de la ética, de la moral y los valores y sus posibles consecuencias de producir servilismo leguleyo y manipulación por el poder.

²³⁰ *Ibíd*, página 172.

²³¹ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página. 388.

3.3.2.3. Las nuevas respuestas a la fundamentación las tesis complejas.

Las tesis complejas son aquellas que optan por no tener que entrar en la lógica de hacer una opción entre iusnaturalismo y positivismo, y que quieren huir de una razón dogmática dominante y simplificadora. Entre ellas está la tesis dualista, desarrollada por Peces-Barba en la que se pretende incorporar elementos de ambas tesis iusnaturalista e iuspositivista en la medida en que no se quiere renunciar a la fuerza moral de los derechos humanos pero a su vez tampoco al elemento de la positivación como elemento fundamental de los mismos²³². La tesis realista es la propia, por ejemplo de la teoría crítica de los derechos humanos, y del pensamiento latinoamericano de liberación que han desarrollado autores como Herrera²³³, Senent²³⁴, Sánchez Rubio²³⁵ y Rosillo²³⁶.

Herrera propone una filosofía impura de los derechos, para Herrera los derechos humanos en su visión tradicional han sido objeto de una abstracción que invisibiliza las relaciones sociales que sustentan la práctica de los mismos, el discurso teórico ha legitimado esta visión formal y abstracta de los derechos humanos, tanto en su vertiente iusnaturalista como positivista. Hay que pasar a una visión de los derechos humanos que parta de una visión impura de los mismos que tenga para fundamentarse y conceptualizarse que hacer visible todas las relaciones sociales que sustentan o impiden el disfrute y desarrollo de los mismos, la concepción abstracta de los derechos necesariamente nos lleva a una situación en la que estamos atados de pies y manos para

²³² Peces-Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales (I). teoría general*. EUDEMA Universidad. Madrid. 1991, páginas 89-98.

²³³ Herrera, Joaquín (ed.). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000, páginas 19-78.

²³⁴ Senent, Juan Antonio. *Problemas fundamentales de los derechos humanos*. Tirant lo Blanch. 2007.

²³⁵ Herrera, Joaquín (ed.). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000, páginas 215-244.

²³⁶ Rosillo, Alejandro. *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación*. Tesis doctoral. Junio de 2011. Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas. Getafe. 2011.

la defensa de los mismos pues quedan fuera de la discusión las estructuras sociales y económicas que posibilitan o no su desarrollo.

Senent a través de la historización ellacuriana de los derechos humanos ofrece una vía de trabajo sobre cómo podemos escapar de la abstracción de los derechos y de consecuente ahogamiento en la realidad de los derechos humanos a través de la fuerza compulsiva de los hechos en el orden liberal. La historización crítica de los derechos humanos de Ellacuría nos conmina a ver los derechos humanos desde la realidad de las mayorías pobres y oprimidas, y reaccionar contra el uso abstracto, ideologizado y ahistórico de los conceptos²³⁷, para ello, en primer lugar, hay que realizar una verificación práxica del derecho proclamado, para ver si sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para la mayoría, examinar las condiciones reales, sin las cuales no podrían darse los derechos, desideologizar los planteamientos idealistas que se convierten en obstáculos para el cumplimiento de los derechos e introducir la dimensión temporal para poder cuantificar y verificar si existe al menos cierto grado de realización²³⁸.

Para Sánchez Rubio una fundamentación universalista tiene que ser de confluencia, es decir, no puede ser un *a priori*, se trata de un universalismo abierto a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogénicas²³⁹. El conflicto intercultural no puede ser un obstáculo

²³⁷ Senent, Juan A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Colección Palimsesto. Derechos Humanos y Desarrollo, 1. Desclée de Brouwer. Bilbao. 1998, página 159.

²³⁸ *Ibíd*, páginas 162-163.

²³⁹ Sánchez Rubio, David “Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión” en Herrera Flores, Joaquín (ed.). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000, páginas 235-236.

para los derechos humanos, sino que debe ser un elemento enriquecedor como hoy ya están siendo las aportaciones de la perspectiva de la vida buena y del *sumak kawsay*.

Rosillo reelabora la tradición hispanoamericana de los derechos humanos, para Rosillo hay que releer y reinterpretar la modernidad desde otra perspectiva histórica, interpretando el inicio de la modernidad desde Bartolomé de Las Casas, y afirmando que en el discurso de los misioneros del siglo XVI hay una defensa de los derechos de los indígenas²⁴⁰. Para superar los enfoques y discursos históricamente dominantes se propone complementarlos con los medios históricos, culturales, económicos y sociales que posibilitan o imposibilitan los derechos humanos, en esta matriz de derechos humanos no podemos hablar de ellos en abstracto, como hacen estas dos perspectivas, sino en momentos concretos históricos y en condiciones económicas y sociales determinadas. Desde la tesis compleja se critica la concepción ideal que de los derechos humanos tiene el iusnaturalismo, así como la puramente formal del iuspositivismo, afirmando que ambas corrientes son excesivamente abstractas y no tienen en cuenta las condiciones económicas y sociales de las que depende el efectivo disfrute de los derechos humanos²⁴¹. Para Senent, en este sentido, se trata de buscar la dinámica que encontramos en las experiencias sociales que permiten el cuestionamiento y la transformación de las formaciones culturales, dando razón de la historicidad de este proceso y respondiendo a la pregunta radical por lo que hace viable que los seres humanos desarrollen este tipo de procesos históricos²⁴².

²⁴⁰ Rosillo, Alejandro. *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación* Tesis doctoral. Junio de 2011. Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas. Getafe. 2011, páginas 25-30.

²⁴¹ Herrera, Joaquín (ed.). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000, páginas 19-25.

²⁴² Senent, Juan Antonio. *Problemas fundamentales de los derechos humanos* Tirant. 2007. Valencia, páginas 58-60.

3.3.3. Sen y el fundamento de los derechos humanos.

Para Amartya Sen pocos conceptos son tan frecuentemente invocados en la política contemporánea como los derechos humanos²⁴³, es un concepto con un profundo atractivo moral que le confiere una gran fuerza en el contexto político público internacional, pero a la vez y paradójicamente, para muchos existen serias dudas sobre su fundamento y estiman los derechos humanos como una categoría carente de consistencia, de la que se siente la debilidad de su fundamento y de la que se habla como la retórica de los derechos humanos²⁴⁴. Para Sen, este contraste entre su uso generalizado y el escepticismo intelectual sobre su fundamento no es nuevo, tras la declaración de independencia de EE.UU. y de la Declaración de los derechos del Hombre en Francia, Jeremy Bentham propuso la total desestimación de estas reclamaciones de los derechos naturales por ser simplemente disparatados y un sinsentido²⁴⁵. Actualmente algunas de estas críticas proponen un rechazo tan solo parcial, discriminando entre diferentes clases de derechos humanos, pues aceptando, por un lado, su idea general, niegan, por el otro, clases específicas de los mismos, específicamente los derechos económicos y sociales o los también llamados derechos del bienestar. En este caso la crítica se sustenta fundamentalmente en la viabilidad, ya que dependerían de instituciones que pueden, o no, existir. Para Sen la lucha por los derechos humanos no puede esperar, por la dura realidad de privación de los mismos producida tanto por causas políticas como de privación y pobreza, esta búsqueda está en marcha y sus activistas no tienen que esperar a que los intelectuales se pongan de

²⁴³ Sen, Amartya K. "Elements of a Theory of Human Rights". *Philosophy&Public Affairs*, 4. 2004.

²⁴⁴ Ibid, página 315.

²⁴⁵ Ibid, página 316.

acuerdo en estos temas²⁴⁶, de hecho, afirma Sen, se han conseguido importantes logros por el trabajo realizado por ellos. Pero a su vez, Sen defiende que es necesaria una base sólida que sustente una teoría de los derechos humanos y que complemente su fuerza y atractivo moral, ya que finalmente su fuerza se basa en un fundamento ético que debe ser capaz de soportar un intenso escrutinio público. Por tanto, para que los derechos humanos sigan teniendo su fuerza y su atractivo moral tan necesario para la lucha y la conquista de los mismos es fundamental seguir trabajando por una sólida teoría de los derechos humanos, donde la articulación y comunicación entre la teoría y la práctica de los mismos se refuercen y se enriquezcan la una con la otra y viceversa.

Para Sen la estructura interna de los derechos humanos y los elementos de la fundamentación de los derechos humanos en Amartya Sen serían los siguientes:

Primariamente son demandas éticas, son inspiradoras de derecho, pero es éste un acto posterior más que una característica constitutiva de los mismos. En este sentido contienen una estructura ética comparable a la del utilitarismo pero que en su contenido sustancial (las libertades humanas) es evidentemente diferente. Es fundamental para estos pronunciamientos estar abiertos a procesos de discusión pública que incluyan a diferentes sociedades. Este planteamiento difiere, según Sen de dos enfoques, por un lado, de justificar los derechos humanos en términos de unos compartidos (y ya establecidos) valores universales y, por otro lado, de abdicar de toda reclamación de adhesión a valores universales²⁴⁷. Una teoría de los derechos humanos tiene que entrar en el debate sobre los medios que deben ser usados para su consecución, cómo deben integrarse y relacionarse entre ellos o cómo deben ser consolidados. El acercamiento al razonamiento público abierto, que es central para la concepción seniana de los derechos

²⁴⁶ Sen, Amartya K. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, página 388.

²⁴⁷ Sen, Amartya. "Elements of a theory of human rights". *Philosophy and Public Affairs*. 32, nº 4. 2004, páginas. 320-321.

humanos, puede resolver algunos de estos temas sobre su alcance y contenido pero tendrá que dejar otros, al menos provisionalmente sin resolver, lo cual no es para Sen una vergüenza o un obstáculo para una teoría de los derechos humanos que puede incluso tener variaciones internas sin perder unos comunes principios de acuerdo sobre la sustancial importancia de los derechos humanos (y sus correspondientes libertades y obligaciones).

Habría, por tanto, una articulación entre los conceptos de derechos-libertades-obligaciones. Los derechos humanos tienen como objeto o sustrato material las libertades humanas que para su consecución tienen aparejadas unas obligaciones diversa índole, algunas de ellas son las obligaciones perfectas que delimitan inequívocamente el deber y la persona obligada por el mismo y otras que a pesar de su nombre de imperfectas, son tan relevantes para la consecución de los derechos humanos como las primeras, aunque entrañan la dificultad de una mayor indefinición, en cualquier caso para Sen las obligaciones imperfectas no habría que confundirlas con voluntarismos o elecciones virtuosas.

En segundo lugar, el objeto material de los derechos humanos son las libertades, para Sen las libertades principalmente describen las características de las condiciones de las personas, tanto en su aspecto de oportunidad como en su aspecto de proceso. Para Sen el aspecto de oportunidad de la libertad es aquel que remite a los resultados y capacidades reales de las personas sobre la vida que desean vivir, lo que desean hacer o ser. Por otro lado, el aspecto de proceso sería aquel que hace referencia al proceso en sí mismo considerado independientemente del resultado final sobre las oportunidades reales de las personas, es decir si ha habido libertad de elección por ejemplo, ya que las

personas además de los resultados también pueden valorar el tomar sus propias decisiones, una visión de conjunto sobre ambos aspectos es lo que Sen denomina el efecto comprensivo de la libertad. Para Sen ambos aspectos deben formar parte del sustrato material de los derechos humanos. Sen, de hecho reconoce la dificultad del enfoque de la capacidad para evaluar el aspecto de proceso de la libertad y pudiera estar recurriendo a los derechos humanos como complemento a su enfoque.

Para Sen estas libertades para ser consideradas como integrantes de los derechos humanos deben de cumplir unas condiciones de umbral mínimas basadas en dos aspectos: en primer lugar, en cuanto a su especial importancia, y un segundo aspecto que estaría representado por su influencia social. En este sentido se trata de discriminar qué tipo de libertades pueden incluirse entre los derechos humanos de manera que sean las que deban recibir el foco de atención de la sociedad.

En tercer lugar, genera razones para la acción, ya sea a través de obligaciones perfectas o imperfectas (distintas de la caridad o la virtud). El movimiento desde una razón para acción en ayuda de otra persona, hacia un deber de dar podría verse como un gran salto a los ojos de Sen, sin embargo es una distancia ilusoria, para Sen el salto sería grande si se fuese hacia una obligación absoluta de llevar a cabo una acción. Para Sen si una persona está en una posición en la que puede hacer algo efectivo para evitar la violación de un derecho humano, entonces tiene la obligación de considerar hacer justo eso. Estas obligaciones imperfectas son requerimiento éticos y tienen la correlación entre derecho y deber de forma similar a las obligaciones perfectas pero difieren en su naturaleza y en su forma de ejercicio.

En cuarto lugar, la implementación de los derechos humanos tiene que ir más allá de la legislación. Primero a través del reconocimiento social y de su status puede ser

más relevante, una segunda forma puede ser más activa, de agitación social a través de acciones de “advocacy” organizadas para exigir el cumplimiento de ciertas reclamaciones básicas y que puedan ser monitorizadas las violaciones de estos derechos para generar una efectiva presión social, como ya realizan varias ONG globales, estos derechos invocados pueden tener status legal o no, en un determinado país pero el “advocacy”²⁴⁸ es necesario ante la ausencia de una base legal. Y la legislación, sería la tercera ruta que vemos aquí, Sen propone la cuestión de si es adecuada que esta sea la ruta dominante para la consecución de los derechos humanos y cree que podría ser un error, pues en muchos ámbitos el cambio debe venir por otros caminos, por ejemplo en los temas de género puede ser un error confiar sólo en la legislación como elemento para la consecución de los objetivos de lucha contra la desigualdad.

En quinto lugar, incluye importantes libertades económicas y sociales, si no se dan las circunstancias, la expansión de las instituciones necesarias, formaría parte de las obligaciones que surgen de los derechos humanos. Para Sen, la cuestión de los derechos económicos y sociales está ligada a dos críticas actuales a los derechos humanos: la crítica de la institucionalización y la crítica de la viabilidad que veremos más adelante. Para la primera de ellas, que es la que hace referencia a la exacta correspondencia entre derechos y deberes y que dice que los derechos sólo existen cuando están institucionalizados; la segunda de ellas, la de la viabilidad, haría referencia a las situaciones en la que aun con los mejores esfuerzos puede no ser posible realizar todos los derechos económicos y sociales. En cualquier caso para Sen los derechos económicos y sociales forman parte de los derechos humanos, y esto nos ha de llevar,

²⁴⁸ Su traducción habitual es “defensa”, ya sea en vía judicial o de otro tipo, a través de la movilización social, la denuncia pública, etc.

por un lado, hacia el necesario desarrollo institucional para asegurar estos derechos, y por otro, a reconocer el carácter de derechos humanos más allá de que actualmente no sean completamente realizables.

En sexto y último lugar, la universalidad surge de su capacidad de supervivencia al intenso escrutinio público entre personas de diferentes nacionalidades y culturas²⁴⁹. La universalidad está íntimamente unida a la supervivencia en el alcance del debate público, entre personas y más allá de las fronteras, o podríamos decir a un intenso diálogo intercultural. Son muchas las dificultades y de diversa índole las que enfrenta esta característica fundamental, por un lado, están las críticas de los que como Samuel Huntington entienden que son rasgos propios y exclusivos de la cultura occidental, y por otro lado, están también los que desde posturas de defensa de la cultura regional (los valores asiáticos, por ejemplo) sostienen que no son propios de su tradición. Son dos concepciones en opinión de Sen profundamente equivocadas y que hay que desmontar porque además no son capaces de soportar un análisis serio en cuanto a su veracidad.

No busca, por tanto, Sen un fundamento absoluto de los derechos humanos, al estilo de los que critica Bobbio, no es una *vergüenza* para una teoría de los derechos humanos que no exista unanimidad en todos sus aspectos, más bien ayuda a ir fortaleciendo a la misma, que existan diferentes puntos de vista sobre un mismo derecho puesto que enriquece la discusión, parece que la complejidad es un elemento sustancial a los derechos humanos visto desde esta perspectiva. Muchas teorías éticas tienen a su vez diferentes interpretaciones sin por ello negar validez a la misma, más bien tienden a consolidar una determinada corriente o perspectiva, entiendo que esto es de mucho

²⁴⁹ Sen, Amartya K. "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32. Núm. 4.2004, páginas. 321-322.



valor para una teoría ética de los derechos humanos que quiera estar abierta a los retos de la diversidad de la sociedad global actual.

En conclusión, en cuanto al fundamento de los derechos humanos en Amartya Sen, podemos detectar que su planteamiento está por un lado basado en un fundamento ético, que a su vez está anclado en la realidad de las personas a través del enfoque de la capacidad que se materializa en las libertades humanas en su doble aspecto de oportunidad (oportunidades reales) y de proceso. Este planteamiento no pretende por tanto situarse en ninguna tradición iusnaturalista o iuspositivista, sino que traza un horizonte complejo procesual de fundamentación proyectado desde lo moral y desde la historia a través de la intersubjetividad real, diversa y plural de las personas hoy en nuestras sociedades, sin perder su coordenada universalista.

3.4. Concepción de los derechos humanos. Pronunciamientos éticos.

3.4.1. La cuestión terminológica.

A la cuestión terminológica muchos especialistas le han dedicado una atención necesaria, para Peces Barba,

Se puede incluso hablar de una retórica de los derechos humanos, al hacerse desde sectores políticos alejados del ideal moral último que los fundamenta, un uso simplemente semántico de justificación y legitimación de sistemas no democráticos, lo que evidentemente desorienta²⁵⁰.

Nos encontramos con un término que de entrada, pese a pretender reflejar los mayores logros de la humanidad en los últimos dos siglos, está cargado, a su vez, de contradicciones y dificultades. La primera dificultad es la de un término que se auto explica, o que es una autodefinition, si a cualquier persona le hicieran la pregunta sobre qué son es muy probable que recurriese a la tautología que supone el uso del propio término definido en la definición como derechos que tenemos todas las personas humanas, el problema de la definición tautológica es que deja la cuestión en el mismo punto y estado del que partíamos. Algo similar es la dificultad de encontrarnos con un término que parece ya sabido, que parece que por obviedad no es necesario ya explicar o que damos por hecho su delimitación y contenido, con la paradoja que, a medida que tratamos de precisarlo más, aumenta progresivamente la complejidad de su formulación, su entendimiento y unidad doctrinal. Una dificultad mayor aún es la que supone un

²⁵⁰ Peces Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales (I). Teoría General* Eudema Universidad. Madrid. 1991, página 19.

término que ha sido desmentido por la compleja, pero no por eso menos dura realidad; en un mundo en el que aún estamos intentando con grandes dificultades la consecución de los Objetivos del Milenio²⁵¹ aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas, la meta de los derechos humanos parece un objeto demasiado fuera de nuestro alcance. Incluso, podemos encontrar también la dificultad de un término que ha sido denunciado como mecanismo colonizador o incluso justificador de las violaciones de los derechos humanos conformando la mayor paradoja del propio término, al justificar, la propia violación de los derechos humanos, en los mismos derechos humanos. Otro tipo de dificultades las encontramos en el nominalismo, contrario a todo universalismo –de alguna manera inherente en la idea de los derechos humanos- y de la acusación de discurso performativo, a través del cual se critica que el participante de un discurso de los derechos humanos está también participando de las estructuras y las relaciones sociales y políticas en las que se dan y a las que el discurso sirve²⁵².

Toda esta introducción problemática no trata de sembrar dudas sobre la viabilidad de la idea y de las prácticas de derechos humanos cuanto intentar situarlos en su verdadera complejidad tratando de responder a los retos que nos plantea cuando nos situamos ante la compleja tarea de intentar definirlos. Este planteamiento, por tanto nos lleva a buscar interpretaciones de los derechos humanos que efectivamente aborden complejamente esta categoría.

Para comenzar una aproximación a la definición derechos humanos partimos del reconocimiento de que son un tema de alta complejidad. No podemos obviar que en el

²⁵¹ Resolución aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas. 8ª Sesión plenaria. 08 de septiembre de 2000.

²⁵² Correa, Oscar *Acerca de los derechos humanos, apuntes para un ensayo*. Ediciones Coyoacán. México DF. 2003, páginas 13-17.

mismo confluyen muchos elementos y que no es unívoco el acercamiento a esta categoría. Aunque es un concepto que a primera vista puede parecer obvio en su propia definición y fundamentación confluyen en él elementos tanto ideológicos como elementos culturales que merecen una reflexión pausada sobre cómo podemos entenderlos de manera adecuada²⁵³.

Desde esta perspectiva debemos evitar, en primer lugar, el peligro de reducir éstos a puras abstracciones, pues pueden quedar en grandes declaraciones vacías de manera que simplificando su complejidad dejemos los derechos humanos en una categoría meliflua. Para ello se ha de desarrollar una visión compleja y relacional de los derechos humanos que a su vez sea capaz de integrar una verdadera perspectiva intercultural que haga realmente posible un planteamiento universal de derechos humanos.

Siguiendo a Sánchez Rubio, es necesario en primer lugar confrontar la clásica separación entre teoría y práctica, lo que se dice y lo que hace, echando la mirada sobre las luchas de los movimientos sociales. En segundo lugar es necesario salir de un imaginario demasiado eurocéntrico que genera una forma hegemónica de ser humano desarrollada por occidente y su versión burguesa y liberal, incorporando el elemento cultural vinculado a la universalidad de los mismos²⁵⁴.

²⁵³ Herrera Flores, Joaquín. *El vuelo de Anteo, derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto, Desclée. Bilbao 2000, páginas 19-78.

²⁵⁴ Sánchez Rubio, David. Senent, Juan A. *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*. Centro de estudios jurídicos y sociales Mispal. México. 2013, páginas 36-43.

3.4.2. Concepto de derechos humanos.

Para Pérez Luño los derechos humanos son:

*Un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional*²⁵⁵.

Peces-Barba toma la opción de denominar a los derechos humanos como derechos fundamentales por considerar que es la opción que mejor responde a una visión histórica y contextual de los derechos humanos reconociendo un espacio para principios o valores superiores que informan a los derechos positivizados²⁵⁶.

Para Herrera Flores los derechos humanos son:

*Sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistemas de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana*²⁵⁷.

En la definición de Herrera destaca su carácter contextual, histórico y emancipador de los derechos humanos.

En *Hacia una conceptualización de los derechos humanos*²⁵⁸ Ellacuría nos muestra las diferentes dimensiones que el propio termino contiene, en este sentido

²⁵⁵ Pérez Luño, Antonio E. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Novena edición. Tecnos. Madrid. 2005, página 50.

²⁵⁶ Peces Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales (I). Teoría general*. Eudema Universidad. Madrid. 1991, páginas 19-32.

²⁵⁷ Herrera Flores, Joaquín. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto, Desclée, Bilbao, 2000, página 52.

Ellacuría es el autor que mejor capta la complejidad de la categoría de los derechos humanos y nos dice que cuando hablamos de derechos humanos, no podemos olvidar todas sus dimensiones, hablamos de algo complejo y ambiguo que debe ser enfocado desde diversas perspectivas: 1) la necesidad socio-biológica y psicobiológica 2) la exigencia física 3) como producto histórico 4) como aspiraciones naturales 5) prescripciones éticas 6) valores 7) ideales utópicos 8) momentos ideológicos, que pueden llegar a ser ideologizados 9) derechos positivos 10) convenciones y contratos sociales y políticos²⁵⁹. Para Ellacuría *se trata de algo debido cuya carencia o disfrute condiciona seriamente el propio desarrollo humano*, que además, deben abordarse desde la triple perspectiva del desde dónde, para quién y para qué, en este caso desde las mayorías de los oprimidos y las mayorías populares para o en busca de su liberación²⁶⁰.

Por último, Sánchez Rubio para superar las dificultades actuales de la concepción de los derechos humanos apuesta por

*Una noción de derechos humanos entendidos como procesos de apertura y consolidación de espacios de lucha por diversas formas de entender la dignidad humana y como formas de acceder a los bienes con los que se satisfacen las necesidades humanas y que, por lo general, están condicionados por contextos materiales hegemónicos*²⁶¹.

²⁵⁸ Senent de Frutos, Juan A. (ed.) *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Deusto, Bilbao, 2012, páginas. 363-364.

²⁵⁹ Senent, Juan A. (ed.). *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría. (1969-1989)*. Deusto, Bilbao, 2012, páginas 363-364.

²⁶⁰ Senent, Juan A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Palimpsesto. Desclée, Bilbao, 1998, página 48.

²⁶¹ Sánchez Rubio, David y Senent, Juan Antonio. *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*, Centro de estudios jurídicos y sociales Mispát, México, 2013, página 37.

Para Sen, los derechos humanos “son reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana”²⁶².

3.4.3. Sen y la propuesta ética de los derechos humanos.

Desde la perspectiva de Sen el desarrollo de los derechos humanos a través de la legislación sobre los mismos es una de las vías de reclamación, pero no sería la única manera, y especialmente importantes son la crítica y el debate públicos para su efectiva ejecución y disfrute. Sen no está negando la dimensión jurídica de derechos humanos, pero sí critica que una visión estrictamente jurídica de los mismos, y por tanto una defensa, desarrollo y ejercicio únicamente a través del derecho positivo va a resultar insuficiente para su realización. Por tanto, afirma que el derecho no será la mejor ruta, en todos los casos, para obtener logros de derechos humanos, pues pueden contemplarse otros medios más eficaces, y entre estas vías se encontrarían la *movilización* y el control social en un lugar destacado.

Pero si explicamos la visión de Amartya Sen sobre los derechos humanos únicamente diciendo que son fuertes pronunciamientos éticos y que su principal virtud es esa, podemos correr el riesgo de no explicar todo el alcance de su propuesta. Por esto hay que completar esta definición formal con el contenido material y sustantivo de los mismos, pues en su propuesta, los derechos humanos estarían formados por las libertades a las que reconoce como su contenido material. Es decir, por un lado, el tipo de declaración que realiza una declaración de los derechos humanos es una opción ética,

²⁶² Sen Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid, 2010, página 398.

pero además se aleja de una concepción puramente trascendental, y por tanto ahistórica de los derechos humanos al hacer referencia a su contenido material y sustantivo como las libertades humanas. Es en el desarrollo de estas libertades donde más se aleja de la perspectiva trascendental al enriquecer la teoría de los derechos humanos con el enfoque de la capacidad, donde lo importante no son sólo los aspectos formales que tendrían más que ver con el denominado aspecto de proceso, sino el aspecto de oportunidad de las mismas, es decir, su efectiva y verdadera realización. Una gran parte de su obra ha ido dirigida al desarrollo de este enfoque que ha sido también desarrollado conjuntamente con Martha Nussbaum, aunque con ciertas diferencias, no sustanciales en el desarrollo del propio enfoque, pero sí en su concreción posterior y concretamente en su relación con la teoría de los derechos humanos, como se verá en el capítulo doce. En este momento lo que nos interesa es mostrar cómo cuando hablamos de derechos humanos no estamos, por tanto, hablando sólo de una visión teórica de posibles derechos, sino de la conexión de los mismos con su praxis social. Pues, mientras el aspecto de proceso es aquel que atañe a la posibilidad o no de ejercer una determinada libertad, es decir que una violación del aspecto de proceso de una libertad no conlleva necesariamente una violación en la realización de una libertad, pero sí puede implicar una violación de la misma libertad en su aspecto de oportunidad real.

Podríamos caracterizar, por tanto, la noción de los derechos humanos en Sen a través de las siguientes notas constitutivas:

- a) Una concepción no abstracta o trascendental.

En *La idea de la justicia* Sen se decanta por un enfoque que no se pierda en la búsqueda de una teoría de la justicia perfecta pero que no afecte a la realidad. Sen afirma que ambos temas, derechos humanos y teoría de la justicia están íntimamente

conectados y que las cuestiones planteadas acerca de su idea de la justicia son también aplicables a los derechos humanos²⁶³. Principalmente, creo relevante para entender su concepción de los derechos humanos su firmeza en no separar nunca la reflexión de la praxis y para la que recurre una vez más a la tradición asiática, india en este caso, través del recurso de la filosofía jurídica india que distingue dos concepciones, ya citadas, de la justicia y para la que tiene dos términos: el primero “niti” hace referencia a la idoneidad de las instituciones y podría asimilarse al enfoque trascendental de la justicia y “nyaya” que hace referencia a la justicia realizada y la percepción real que las personas tienen de la misma. Aún cuando las instituciones sean idóneas tenemos que mirar a la sociedad concreta para analizar qué tipo de justicia se está realizando y que no se esté dando realmente la justicia del “matsyanyaya” (la justicia en el mundo de los peces, donde el pez grande se come al pez chico). Es una perspectiva historizada de los derechos humanos que mira no sólo la idea de los derechos humanos deslumbrándose con ella sino que más bien ilumina la realidad para desde ella analizarla, haciendo una reflexión ética sobre la misma. Los derechos humanos son una realidad debida, no están *a priori*, la existencia de los derechos humanos obviamente no es comparable a la existencia del Big Ben en el centro de Londres, ni a la existencia de una ley promulgada en un código²⁶⁴, Sen en su interpretación de los avances a través de la eliminación de las injusticias constatables nos sitúa en esta perspectiva: no podemos definir cuál es la sociedad más justa, pero podemos ir avanzando en la eliminación de injusticias concretas.

²⁶³ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, página 393.

²⁶⁴ Sen, Amartya K. *La idea de la Justicia*. Taurus, Madrid, 2010, página 389.

Por tanto, Sen pretende aportar en una teoría de los derechos humanos que no es completa o absoluta y que no tiene todos los debates resueltos y donde cuestiones importantes necesitan del intenso diálogo y debate público para ir avanzando en su mayor definición y práctica social. Por tanto, lo relevante sería que constituya una concepción procesual por aproximación a la justicia desde el camino de ir corrigiendo las graves injusticias que se dan en nuestra sociedad global. Esta vía de búsqueda que nos empuja a esta haciendo elecciones entre diversas opciones que van a ir superando la injusticia, más que una búsqueda de un concepto ideal de la justicia que resulta ineficaz para la reducción de la injusticia en el mundo.

b) Una visión compleja de los derechos humanos.

Y aunque como sabemos Sen no pertenece a la tradición de la teoría crítica de los derechos humanos podemos hacer referencia a su relación con las tesis realistas o complejas que han brotado de este pensamiento crítico sobre los derechos humanos, y podemos encontrar coincidencias en su fundamentación.

Amartya Sen, se suma a necesidad de realizar un sólido desarrollo conceptual de los derechos humanos²⁶⁵ aunque también expresa que no es necesario tener una teoría absoluta y unívoca de fundamentación de los mismos, de hecho no encuentra ninguna dificultad, ni motivo de vergüenza, para la teoría de los derechos humanos, en que no exista una unidad en todos los planteamientos y que existan diferentes visiones sobre determinados derechos o planteamientos de fundamentación.

La posición de Sen es compleja en el sentido de integrar diferentes aspectos. Por un lado, podríamos decir de la postura de Sen que hay un rechazo a una concepción

²⁶⁵ Sen, Amartya K. "Elements of a Theory of Human Rights". *Philosophy & Public Affairs*. 4, 2004, páginas 315-317.

puramente jurídica de los derechos humanos, a pesar de que se apoya en Herbert Hart, prominente positivista, para afrontar su tesis. No debe, por otro lado extrañarnos, ya que los positivistas modernos, al igual que los iusnaturalistas modernos han suavizado y abierto sus posturas para hacerlas viables a las críticas, y tanto unos como otros, reconocen las limitaciones de ambos enfoques cuando son llevados al extremo. De Hart, de hecho a Sen le interesa la idea de que los derechos humanos actúan como padres de la ley, le interesa por tanto, la manera en la que los derechos humanos están motivando la aparición de leyes de derechos humanos. De esta manera Sen quiere responder también, en su parecer, al equivocado planteamiento de Bentham sobre los derechos humanos que deben ser hijos o fruto de la ley, y que por tanto cualquier perspectiva de los mismos fuera de este marco debe ser considerado como un disparate o palabras bienintencionadas pero que no dejan de ser un sinsentido. Desde este marco, Sen trata de evitar la crítica de Bentham sobre que no puede haber derechos sin que se correspondan obligaciones o que no puede haber derechos previos al Estado, pues Bentham ve a los derechos necesariamente como hijos de la ley.

En este punto, y siguiendo a Peces-Barba²⁶⁶ nos podemos preguntar si la propuesta ética de Sen de los derechos humanos, se sumaría a la denominada tesis iusnaturalista impropia de los derechos morales propia de la cultura iusfilosófica anglosajona, aludiendo expresamente a Hart y su idea de los derechos morales como padres de la ley²⁶⁷ en las que reconoce el origen de los derechos humanos. Sin embargo, como ya hemos desarrollado anteriormente, Sen huye de las concepciones abstractas,

²⁶⁶ Peces-Barba, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales* (IEudema Universidad. Madrid. 1991, páginas 42-47.

²⁶⁷ Sen, Amartya K. "Elements of a Theory of Human Rights". *Philosophy&Public Affairs*. 4, 2004, páginas 320-328. También en Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, páginas 393-396.

tanto de los derechos humanos, como de la justicia. Por otro lado, más allá de la referencia a tesis de Herbert Hart como antecesores de la ley para responder a Bentham, no parece que se adhiera a esta categoría que de alguna manera adolece también de una conexión antropológica, en opinión de De Lucas²⁶⁸, y que entendemos que es algo que no se da en la propuesta seniana por su conexión con las realizaciones, las oportunidades reales y las libertades de las personas. Por tanto, para Sen no son los derechos humanos un concepto que pueda ser aislado del contexto en el que se ha de hacer realidad, puesto que está directamente relacionado con la vida que disfrutan las personas.

Sen está más preocupado por la puesta en marcha de otras vías de reclamación y satisfacción de los derechos humanos más allá de la ley. Podríamos decir, en este sentido, que la concepción de los derechos humanos de Sen al ir más allá de la acción exclusivamente jurídica la sitúa en varios espacios: el de la sociedad civil organizada y el del debate y el escrutinio público que no es sino el ejercicio de la democracia para Amartya Sen, que la identifica con la definición de gobierno por discusión de la democracia. En este mismo sentido, Sen afirma que para la efectiva realización de los derechos humanos pueden ser más recurrentes incluso que la vía legal, otras vías de realización de los mismos, llegando a poder ser una equivocación la de tomar a la juridificación como principal vía de realización de los mismos. Por tanto, aún cuando reconoce el obvio status legal de los derechos humanos ya positivizados y la importancia de este momento de desarrollo de los mismos, en ningún momento piensa Sen en que todos los derechos humanos necesiten los mismos procesos de positivación para su constitución y su desarrollo. En todo caso, podemos concluir que Sen está más preocupado por una concepción ética que jurídica de los derechos humanos. En este

²⁶⁸ De Lucas, Javier.” Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos (a propósito de la polémica sobre los derechos morales)”. *Doxa*. Nº 10. 1991, páginas 307-318.

sentido, Sen no desconoce la dimensión jurídica y otras de los derechos humanos, pues reconoce que es uno de los caminos a través del que puede buscar su realización pero entiende que tienen más que ver con la fase de su motivación que con la de su juridificación en su fase positivizada.

c) Una propuesta ética.

Como ya hemos dicho, para Sen las declaraciones de los derechos humanos son proclamaciones éticas, son demandas (*claims, demands*) y fundamentalmente este es el contenido de las mismas. Son del tipo de las declaraciones de los utilitaristas, por la forma es que formulan y se hacen valer.

En primer lugar, su planteamiento ético de los derechos humanos los sitúa en una dimensión práctica pues confronta su propia fundamentación con su realización, desde el primer momento los derechos humanos gozan de una indudable conexión con la vida real de las personas, Sen no está interesado en una búsqueda de una fundamentación trascendental de los derechos humanos, como ya hemos dicho que tampoco lo está en una concepción trascendental de la justicia que busque el concepto perfecto o ideal de la justicia pues piensa que éste es un ejercicio poco útil para la consecución de avances en la justicia, por tanto, para Sen este es un intento que a su parecer no tiene sentido.

En segundo lugar, es una premisa básica de este planteamiento de los derechos humanos su apertura al debate público, que sería diferente a dos planteamientos: uno primero, en el que los derechos humanos, como demandas éticas, se basen en unos valores universales *ya establecidos*; y en segundo lugar, a una renuncia a la reclamación

de su adhesión a valores universales. Este planteamiento abierto a la diversidad y a la universalidad de los derechos humanos, le aleja de la búsqueda de un fundamento absoluto del mismo y del peligro del cual ya nos advertía Bobbio²⁶⁹. En este sentido para Sen, los derechos humanos se van construyendo en el ejercicio de la democracia no entendida únicamente como democracia formal (parte necesaria de la democracia) sino como la democracia a través de la discusión y el debate público abierto, y en este sentido, incluso a nivel global se puede y se está construyendo la democracia a través de discusiones públicas globales por ejemplo a través de los movimientos sociales que plantean estos debates a nivel global.

d) Valor universal y diversidad cultural.

En *El Valor de la Democracia* Sen desarrolla cómo entiende los valores universales, para Sen un valor universal no es aquel que obtiene la unanimidad o consenso general de todas las personas sobre el mismo, sino que es aquel que tiene la aceptación de las personas en todos los lugares del mundo, de que es un valor que merece la pena reconocer por su valor intrínseco (ej. la no violencia de Ghandi, la libertad de pensamiento de Tagore)²⁷⁰. De alguna manera está siendo racionalmente objetivado su valor intrínseco al ser aceptado en diferentes partes del mismo, en tanto en cuanto es reconocido como merecedor de ese valor en diferentes lugares y espacios por diferentes personas y donde, por tanto sí hay un reconocimiento implícito de este tipo de valor. Por tanto, lo que está mostrando Sen es la forma en la que podemos conocer o reconocer este valor que no sería trascendental o a través de una contemplación

²⁶⁹ Bobbio, Norberto. “El fundamento de los derechos humanos”. *Derecho y cambio social*, nº 3. 2005. Lima. Original en italiano en Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, nº 42, 1965, páginas. 301-309.

²⁷⁰ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, páginas. 77-82.

abstracta de las ideas sino a través de la valoración positiva en diferentes lugares por diferentes personas.

En 1790 Mary Wollstonecraft escribe una carta a Edmund Burke “Vindicación de los derechos del hombre” en la que critica su postura contra la *declaración de los derechos del hombre de la revolución francesa*, máxime cuando había apoyado la declaración de independencia de EEUU que hacía reconocimientos similares. Es interesante que Sen resalte este episodio por el tipo de argumentación que conlleva ya que Wollstonecraft no concibe cómo se puede dejar a personas fuera de esta concepción. En su argumentación indica que moralmente no se puede excluir a nadie de la declaración ya sean hombres negros o mujeres. En este mismo sentido, Sen está proponiendo una ética de los derechos humanos como una ética universal de reclamación de los mismos.

En el capítulo 17 de *La idea de la justicia*, Sen habla de la analogía de una teoría de los derechos humanos con una teoría de la justicia y entendemos que es pertinente realizar por tanto una aproximación a su aportación de una perspectiva no trascendental de los derechos humanos. Como ya hemos estudiado en la filosofía jurídica india se distingue entre el *niti* y el *naya* como dos aspectos de la justicia el primero de ellos haría referencia al buen funcionamiento de las instituciones y al correcto comportamiento de las personas y el segundo aspecto a que realmente se la justicia en la vida de las personas, digamos que hay corrientes de los derechos humanos que se han preocupado fundamentalmente, sino exclusivamente, a la búsqueda de estas instituciones de defensa de los derechos humanos y no necesariamente siempre con efectos sobre las vidas reales de las personas. Es por tanto, una concepción de los derechos humanos que tiene que

afectar al desarrollo de las vidas de las personas que deben ampliar las posibilidades de elegir la vida que tiene razón para elegir.

3.4.4. Aportación a los derechos humanos.

Por tanto, aunque hemos de partir de la alta complejidad del término derechos humanos, esto no nos ha de dejar de avanzar en su definición teórica y práctica. Hay que situar el debate desde un contexto y un horizonte que permita desarrollar una noción de los derechos humanos que ayude a generar su dinámica emancipadora.

Hemos revisado las principales definiciones de derechos humanos y si intentamos hacer converger estas visiones de los derechos humanos podemos ver una confluencia en algunos aspectos de las mismas que se podrían configurar a través de las siguientes notas: como una categoría histórica y que por tanto está abierta a la realidad, donde la idea de los procesos históricos, sociales y culturales de lucha por la dignidad humana es el referente fundamental, y por último que la fuerza ética de la categoría es una de sus bazas principales.

De la misma forma al analizar la propuesta ética de Amartya Sen de los derechos humanos encontramos razonables notas de su visión sobre los derechos humanos que comparte con el pensamiento crítico y la teoría de los derechos humanos.

3.5. Sen: respuestas a las críticas de los derechos humanos.

3.5.1. *Una teoría de los derechos humanos, para hacer frente a las críticas de la retórica de los derechos humanos.*

Tanto en su trabajo *Elements for a Theory of Human Rights* como en *Desarrollo y Libertad* Sen expone como los derechos humanos han sido sometidos a intensas críticas desde sus primeras formulaciones. Por un lado, para para Sen la aparente victoria de la idea y el uso de los derechos humanos coexiste con la presencia de un cierto escepticismo real incluso sobre la profundidad y coherencia de este enfoque²⁷¹. Por otro lado, defiende que una teoría de los derechos humanos tiene que ocuparse de dar cumplida respuesta a todos estos cuestionamientos.

*However, the conceptual doubts must also be satisfactorily addressed, if the idea the human rights is to command reasoned loyalty and to establish a secure intellectual standing. It is critically important to see the relationship between the force and the appeal of human rights, on the one hand, and their reasoned justification and scrutinized use, on the other.*²⁷²

Para Sen existen tres críticas fundamentales a los derechos humanos a las que hay que responder, pues la fuerza moral de la idea de los derechos humanos debe complementarse con una sólida teoría de los mismos que pueda contrarrestar los efectos de estas críticas. La primera de ellas sería la que hace referencia a que no se pueden

²⁷¹ Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona. 2000, páginas 276-299.

²⁷² Sen, Amartya. "Elements of a Theory of Human Rights". *Philosophy & Public Affairs*, 32, 4. 2004, página 317.

confundir los derechos humanos con sus consecuencias, a unos principios prelegales con las consecuencias de los sistemas legales y es la que Sen denomina la crítica de la legitimidad. La segunda crítica hace referencia a la diferenciación de los planos ético y político del jurídico, pues los derechos deben llevar aparejada una obligación de alguien para que realmente puedan ser considerados como tales según la crítica que Sen ha denominado de la coherencia. Por último, está la crítica que sitúa a los derechos humanos en un espacio, el de la ética social, en el que su autoridad moral va a depender de la ética aceptable en cada cultura sobre todo pensando en el caso del escepticismo de los derechos humanos sobre los valores asiáticos, esta última sería la crítica cultural.

Nosotros por otro lado, ampliaremos el alcance de la propuesta seniana de los derechos humanos en cuanto a la diversidad cultural, en relación con otras propuestas interculturales de derechos humanos.

3.5.1.1. Los derechos humanos y la crítica de la legitimidad.

La crítica de la legitimidad es quizás la primera a la que ha tenido que enfrentarse históricamente la idea de los derechos humanos. En el planteamiento de Karl Marx encontramos la insistencia a que no puede haber derechos previos al Estado y su institución²⁷³, por otro lado, para Jeremy Bentham los derechos naturales e imprescriptibles serían una solemne tontería, en ambas posturas es similar el tipo de crítica ya que sitúan a los derechos humanos como instrumentos legales postinstitucionales y sin ningún carácter ético previo. Sin embargo, para Sen los derechos humanos son un sistema de razonamiento ético que sirve de base para realizar demandas políticas, jurídicas y sociales, y no podemos confinar los derechos humanos

²⁷³Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, página 278.

exclusivamente al ámbito legal. Siguiendo a Hart²⁷⁴, para Sen los derechos humanos no son únicamente consecuencias de la ley, premisa bajo la cual serían un sinsentido en el decir de Bentham, sino que con Hart entiende que los derechos humanos actúan más como los productores de la ley, aquellos que pueden motivar la realización de nuevas leyes.

*Las difíciles cuestiones acerca del estatus y entendimiento sobre los derechos humanos surgen en el dominio de las ideas, previo a la legalización. Nosotros, por tanto, se pregunta Sen, tenemos que ver si la legislación, es el preminente o incluso necesario, camino a través del cual podemos reclamar los derechos humanos*²⁷⁵.

Es en la respuesta a este interrogante en el que se despliega una función de los derechos humanos que podríamos calificar como experiencia de liberación en el sentido ellacuriano en tanto que trata que ejercer un papel emancipador o liberador más allá de la ruta legislativa y procesal pudiendo invocarse los derechos humanos en contextos en los que su aplicación legal parece fuera de lugar. Es por tanto más efectivo una concepción de los derechos humanos como demandas éticas que van más allá de los meros derechos legislados²⁷⁶

²⁷⁴Hart. H. L. A. “¿Existen los derechos naturales?” *Estudios Públicos*, núm.37, 1990. Chile.

²⁷⁵Sen, Amartya K. “Elements of a Theory of Human Rights”. *Philosophy & Public Affairs*, 4, 2004.

²⁷⁶Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad* Planeta. Barcelona. 2000, página 279.

3.5.1.2. *Los derechos humanos y el problema de su praxis. La crítica de la coherencia.*

Para la crítica de la coherencia²⁷⁷ son verdaderos derechos únicamente los que originan verdaderas obligaciones y esto no es así en todo caso en el desarrollo de los derechos humanos. Para responder a esta crítica Sen recurre a la distinción de Kant entre obligaciones perfectas e imperfectas, siendo estas últimas las que no generan una obligación del tipo que se pueda exigir su cumplimiento, aunque sí se espera que se cumplan. A estas obligaciones imperfectas Kant les reconoce un gran valor para la vida social en general y Sen les da un valor especial para el desarrollo real de los derechos humanos. En la crítica de la coherencia lo que se critica es que los derechos humanos no siempre están respaldados por una serie de obligaciones perfectas que lleven a una eficacia real de la facultad que deben procurar los mismos. Esta objeción concretamente es la que se realiza sobre los derechos económicos o sociales también llamados de la segunda generación, bajo esta perspectiva se aduce que no es posible hablar de derechos humanos en el caso de los derechos económicos y sociales ya que dependen de instituciones que pueden o no existir. Para Sen no existe ninguna dificultad en introducir los derechos económicos y sociales dentro del catálogo de los derechos humanos, lo que además es coherente con el contenido material de los mismos entendidos como las libertades en sus aspectos de proceso y de oportunidad. Es fundamental entender que las obligaciones imperfectas conllevan una firme obligación para todas aquellas personas que están en posición de hacer algo por los derechos humanos. Claro que es posible distinguir entre derechos que tienen un reconocimiento y aquellos que aún o están formulados constituyendo algún tipo de obligación legal. No se trata más que de nuevo de reconocer el valor de los derechos humanos más allá del

²⁷⁷ Ibíd, páginas 279-280.

valor de la correspondiente libertad reconociendo su afirmación ética. En este sentido Sen afirma que los derechos humanos también son un impulso para la reforma y la implementación de las instituciones sociales para la implementación de los derechos económicos y sociales que pueden ser también impulsados a través de la participación y de la movilización social²⁷⁸. Además, parte de esta dificultad es la de encerrar nuevamente los derechos humanos en una concepción puramente normativa olvidando su complejidad y sus diferentes dimensiones más allá de su dimensión jurídica²⁷⁹.

3.5.1.3. Los derechos humanos y la diversidad. La crítica de la cultura.

Para *la crítica de la cultura*, crítica no existen valores universales. A partir de esta crítica Sen se pregunta acerca de si es posible predicar la universalidad de los derechos humanos en una sociedad global tan diversa como la actual. Es original no tanto el planteamiento, sino la ruta a través de la que plantea tanto el complejo conflicto cultural, como su cauce para darle espacio de juego a la idea de la interculturalidad y los derechos humanos. Para Sen la primera dificultad estriba en la falsa adjudicación de los valores democráticos y de los derechos humanos únicamente a la tradición occidental. Además esta adjudicación se realizaría desde dos posturas en principio contrarias: por un lado, están los que desde la tradición occidental, como Huntington²⁸⁰ se adjudican su origen y tradición y, por otro, están los que rechazan a los derechos humanos por no

²⁷⁸ Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona. 2000, páginas 345-348.

²⁷⁹ Quien mejor ha recogido la complejidad de la categoría de los derechos humanos ha sido Ignacio Ellacuría, ver: Senent, Juan Antonio (ed.). *La lucha por la Justicia. Textos seleccionados de Ignacio Ellacuría (1969-1989)* Págs. 363-364. Deusto. Bilbao. 2012. En este escrito Ellacuría nos presenta los derechos humanos como algo complejo y ambiguo que debe ser enfocado desde diversas perspectivas: 1) como necesidad socio-biológica y psicobiológica 2) exigencia física 3) producto histórico 4) aspiraciones naturales 5) prescripciones éticas 6) valores 7) ideales utópicos 8) momentos ideológicos, que pueden llegar a ser ideologizados 9) derechos positivos 10) Convenciones y contratos sociales y políticos.

²⁸⁰ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, página 89.

formar parte de sus valores tradicionales y ensalzando los valores propios como en el caso de los valores asiáticos. Para Sen ambas posturas son muy superficiales y brotan, en primer lugar del desconocimiento y la falta de investigación histórica sobre el tema; y en segundo lugar, de una visión demasiado simplista de los valores asiáticos, como si estos fueran homogéneos y no albergaran a su vez en su interior una gran diversidad. Para Sen es demasiado temerario hacer generalizaciones de este tipo para una extensión geográfica en la que habita el 60% de la población mundial.

3.5.2. *Los derechos humanos y su universalidad.*

Ya hemos visto la complejidad de la perspectiva universal de los derechos humanos, vamos a tratar de poner en diálogo la perspectiva intercultural de los derechos humanos de Sen con otras tradiciones que han optado desde una visión compleja por los derechos humanos universales.

Desde la teoría crítica de los derechos humanos se cuestiona el concepto hegemónico de derechos humanos tal y como los países desarrollados de América del Norte y Europa lo han desarrollado trasladando un concepto etnocentrista de los mismos desde una posición a priori. Sánchez Rubio apunta hacia un universalismo en proceso, no construido aún en el que se hace necesario un diálogo intercultural y que se camine hacia un universalismo de confluencia como punto de llegada y no como punto de partida²⁸¹.

Este universalismo pone de manifiesto las paradojas del concepto hegemónico de universalidad de los derechos humanos que Sánchez Rubio desgana en tres. La

²⁸¹ Herrera Flores, Joaquín (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Palimpsesto. Desclée. Bilbao. 2000, páginas 215-245.

primera de ellas es la que hace referencia al drama de los movimientos migratorios, denunciando como desde occidente se decide cuándo y qué colectivos son los que tienen derecho a migrar, nos encontramos con un complejo problema global del cual somos responsables en un alto porcentaje por nuestro sistema y modelo económico y social, y sin embargo respondemos blindando nuestras fronteras. La segunda paradoja sería la de la globalización y la universalidad, a través de la globalización se homogeneizan y unifican determinados comportamientos y se presenta la realidad de algunos grupos de personas y sus modos de vida de carácter ostentoso y consumista con el modelo a seguir por los demás. Este modelo se presenta como inevitable, fruto de la fuerza compulsiva de los hechos. Pero, si por un lado se utiliza lo global para homogeneizar, también se articulan mecanismos de separación y división entre los que salen más perjudicados en este reparto desigual de los bienes, apostando, según convenga por lo universal o por lo particular y local. No es cierto que haya una oposición y separación radical entre lo universal y lo particular, ambos se coimplican y en cada contexto podemos encontrar formas de construcción de lo universal. La dificultad de este modelo se encuentra en unos derechos humanos anclados en un sistema basado en los estados-nación que no puede dar respuesta al contexto actual de globalización donde domina la lógica del mercado y no hay espacio para la lógica de los derechos humanos universales. La tercera paradoja del concepto hegemónico de los derechos humanos sería la inversión ideológica y la negación de derechos. En nombre de determinadas concepciones de derechos humanos, se establecen condiciones de muerte para quienes no están en el marco de protección establecido por el sistema capitalista. Si la burguesía proyectó su lucha por la libertad contra un sistema que le oprimía, hoy hay que proyectar otras prácticas sociales y otros colectivos en un esquema

análogo de lucha por la dignidad y por los derechos que en los nuevos contextos sociales, económicos y culturales luchan también por lo que les es debido²⁸².

El universalismo de confluencia trata de conjurar el dualismo entre particularismo y universalismo, se trata de generar una relación entre ambos conceptos apartándonos de posturas extremas de ambos. Desde una postura universalista dualista con el universalismo tenemos el ideal occidental de los derechos humanos que tienen su origen en la naturaleza y son previos a los contextos socioculturales en los que se encuentra. El particularismo más aceptado es aquel que postula el enraizamiento inevitable de los seres humanos en una memoria, una cultura y una historia colectiva apostando por la inconmensurabilidad intercultural. Inspirado en Raimon Panikkar en el deseo de común de todos los seres humanos hacia la unidad como si formara parte de la naturaleza, Sánchez Rubio propone una mirada más atenta a la relación entre universalismo y particularismo descubriendo que hay particularismos que conllevan un criterio de universalidad, si respeta a todas las culturas, descubriendo que de los conflictos entre universales surge el resultado paradójico de la relativización de los mismos, además ambos se complementan al reivindicar uno lo que otro rechaza o abstrae y elimina ciertos elementos de la realidad social, ambos pueden generar peligrosos procesos destructivos contra el ser humano y la comunidad, y por último en la práctica ambos son imposibles, pues lo ideal nunca es absolutamente perfecto en lo real. Una alternativa a este dualismo por tanto, pasa por reconocer que la aceptación de la pluralidad no tiene por qué implicar la incomunicación y separación entre lo particular y lo universal, Panikkar apuesta por la urgencia y la necesidad de un horizonte abierto que vea y comprenda la tendencia del ser humano hacia la unidad y la universalidad, pero que sea consciente de que hay otros pueblos con otros horizontes. Se

²⁸² *Ibíd*, páginas 215-229.

trata de un universalismo de confluencia, abierto a permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y hegemónicas, en este espacio se encuentra la idea de la dignidad humana y los derechos humanos²⁸³.

3.5.3. Sen y la relación con la diversidad.

Para Amartya Sen la diversidad cultural es un tema presente que aborda en varios de sus trabajos y al menos en el enfoque de la capacidad, en su teoría de la justicia, en los derechos humanos y en la democracia.

En el enfoque de la capacidad el tema de la diversidad cultural está presente al menos de dos formas. Una primera consustancialmente al propio concepto de capacidad y a su propia razón de ser ya que pretende individualizar la respuesta ampliando la base de información, tan limitada sólo en base a los medios, sin tener en cuenta la diversidad de las personas (en situación física, contextos geográfico, cultural, social, psicológico etc.). Una segunda se muestra en su tenacidad en la defensa de no cerrar un listado de capacidades objetivo que materializara y concretara aún más el enfoque de la capacidad como hemos visto que ha propuesto Martha Nussbaum y su enfoque más aristotélico de la capacidad. Y Sen fundamenta este rechazo a un listado cerrado en al menos dos argumentos, el primero en la necesidad y consustancialidad al enfoque del ejercicio del razonamiento público (ejercicio de la democracia), pero a su vez en que los diferentes entornos y contextos, geográficos y culturales deben poder apropiarse del enfoque y esta capacidad de apropiación se vería severamente reducida si ya existe un listado de las

²⁸³ Ibíd, páginas 230-236.

mismas, hay por tanto una apertura a que cada contexto tenga una aportación que singularice y materialice el enfoque en cada contexto.

En el desarrollo de su idea de la justicia Sen, como hemos visto en la segunda arte del trabajo, recurre al concepto de imparcialidad cerrada e imparcialidad abierta²⁸⁴ para nombrar el complejo tema de la justicia global y de la diversidad. Hemos visto como a juicio de Sen esta es una de las carencias más importantes de la teoría de la justicia de John Rawls que delimita en un primer momento su experimento de la posición inicial y del velo de la ignorancia a un grupo de una misma nación y con una cierta homogeneidad. En un segundo momento Rawls intenta superar esta dificultad a través del consenso entrecruzado entre diferentes grupos para tratar de atajar la complejidad global y la diversidad cultural. En cualquier caso para Sen no hay un cambio sustancial de su enfoque en el que encuentra serias dificultades para sostener la idea de la justicia de John Rawls, en primer lugar porque este grupo puede estar decidiendo sobre cuestiones que afectan más allá de su propio grupo (Guerra de Irak), en segundo lugar puede darse el problema sobre la cuestión de quién pertenece a este grupo de personas y estas entran o no en la decisión de ser excluidas del mismo grupo. Y por último por que se corre el peligro de caer en lo que Sen denomina el *parroquialismo* de los valores²⁸⁵, es decir, que una determinada sociedad puede no ser consciente de estar generando ciertas dinámicas que pueden ser desde otras perspectivas cuestionadas fuertemente, por violar los derechos humanos por ejemplo, pero que sin embargo, por ser una costumbre extendida no se tenga esa determinada visión sobre la misma. Por tanto frente a la imparcialidad cerrada de la teoría de la justicia Rawls, Sen remite a una imparcialidad abierta, y en ésta es necesario incorporar una visión de personas ajenas a nuestra cultura, el espectador imparcial de Adam Smith, que sean

²⁸⁴ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, página 153.

²⁸⁵ *Ibíd.*, página 74.

capaces de tener una mirada más objetiva sobre nuestra realidad para con ello conseguir atajar las dificultades que surgen de la propia autoindulgencia en el examen de nuestras propias costumbres y para huir del ya citado *parroquialismo de los valores*.

En los derechos humanos ya hemos visto como Sen enfrenta determinados enfoques de la diversidad cultural identificándolos como una de las críticas a las que hacer frente desde la defensa de un universalismo de la fuerza ética de la idea de los derechos humanos que se ha de basar en la recuperación de las tradiciones y la historia en los diferentes contextos sociales y culturales y enfrentando aquellas posturas que niegan, bajo su punto de vista demasiado simplistamente, la posible raigambre de la idea de los derechos humanos en Asia, para estas posiciones existiría una uniformidad sobre los valores asiáticos y estarían confrontados con la idea de los derechos humanos y de donde otros valores serían más propios de esta tradición. Para Sen en primer lugar, la diversidad en Asia es tan grande en una región en la que habita el 60% de la población mundial en cuanto diversidad cultural y religiosa que es difícil hablar de valores asiáticos y además también es capaz de reconocer en diversas tradiciones asiáticas elementos de reconocimiento de la dignidad y la diversidad y de la propia idea de los derechos humanos²⁸⁶.

Otro de los trabajos en lo que trabaja Sen la diversidad cultural y su relación con el universalismo es en el campo de la democracia y que tiene un planteamiento análogo al desarrollado sobre los derechos humanos, Sobre ellos trabajaremos en el siguiente capítulo.

²⁸⁶ Sen Amartya. *Human rights and Asian values*. Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, New York, 1997.

3.6. Los derechos humanos y la democracia.

3.6.1. *La democracia como razón pública (elección social).*

En cierta ocasión le preguntaron a Sen por el mayor acontecimiento del siglo XX, a lo que contestó que pese a haber habido dos guerras mundiales, producirse la caída de los imperios coloniales, el surgimiento del fascismo, del socialismo, el surgimiento de los países del este, etc. Pese a todos estos grandes acontecimientos, consideraba el más relevante de todos al ascenso de la democracia como la única forma aceptable de gobierno de cualquier país del mundo, como valor universal²⁸⁷.

En su obra *Desarrollo y Libertad* un tema central de la misma es el identificar los medios del desarrollo con sus fines²⁸⁸. Es decir, la vía para lograr las libertades, como contenido material de los derechos humanos y del desarrollo humano, no se puede alcanzar sino a través del ejercicio de dichas libertades y más específicamente del ejercicio de la democracia. Análogamente, no podemos separar la concepción de los derechos humanos de la democracia en el pensamiento de Amartya Sen, aunque sí debemos desarrollar qué está aportando cuando habla de democracia, pues su preocupación también se encuentra sobre el rapto del origen del concepto de la democracia por la tradición occidental y Sen dedica una gran parte de su investigación a rescatar antecedentes de la democracia en diferentes tradiciones en contextos muy diferentes al occidental (África y Asia, entre ellos India, China, Irán e Iraq) del mismo modo también rompe ese aislamiento de la tradición griega indicando que no sólo se movió hacia el oeste, en Europa y Estados Unidos pues rescata experiencias surgidas en

²⁸⁷ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, página 55.

²⁸⁸ Sen, Amartya K. *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona. 2000, páginas 54-75.

Irán tras las experiencias griegas. Para Sen, situar la democracia como algo importado de la civilización occidental genera un rechazo que hay que evitar, no sólo porque genere este rechazo, sino porque además no es real ya que hay experiencias y características propias que recogen los principales rasgos de la democracia en otros contextos geográficos a lo largo de la historia.

Para Sen son dos los obstáculos que generalmente se exhiben para justificar el escepticismo para lograr la democracia en los países privados de ella. En primer lugar, las dudas sobre lo que la democracia pueda lograr en países pobres, como si fuera una barrera para los procesos de desarrollo, y en segundo lugar, la idea de que la democracia para todos sería fruto de la imposición de las ideas y de los valores de Occidente sobre las sociedades no occidentales. Para Sen, estas objeciones son fruto de la reducción del concepto de democracia al momento de las elecciones libres, a lo que denominamos el aspecto formal de la democracia. Para rebatir estas objeciones generales debemos partir de ampliar el contenido de la democracia más allá de las necesarias elecciones libres, en palabras de Sen *la democracia tiene demandas que trascienden la urna electoral*²⁸⁹. Existe por tanto la necesidad de tener una visión más amplia de la democracia entendida en términos de discusión y debate público.

Sen recoge las aportaciones de Rawls en una concepción más amplia de la democracia más allá de las elecciones libres entendida como el ejercicio de la razón pública, pero es a Habermas al que reconoce una aportación más definitiva al aclarar el

²⁸⁹ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, página 12.

alcance del razonamiento público y en especial la presencia dual en el discurso político de *cuestiones morales de justicia y cuestiones instrumentales de coerción y de poder*.²⁹⁰

Para Sen en *La idea de la justicia* a propósito de la tradición actual a la que se inscribe, se reconoce como continuador de la tradición de la elección social frente a la del contrato social, la teoría de la elección social fue iniciada por Condorcet en el siglo XVIII y firmemente establecida por Keneth Arrow en nuestro tiempo y se concentra en efectuar comparaciones evaluativas sobre distintas realizaciones sociales. Para Sen tiene similitudes con las obras de Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Karl Marx entre otros, su raíces se remontarían a la Ilustración y se distinguiría de la teoría del contrato social, sobre la que sostiene que entraña limitaciones muy serias para la sustentación de una teoría de la justicia, de las que su más relevante concreción es la teoría de la justicia de John Rawls. Pero para Sen, vivimos en un mundo en el que carecen de asidero las suposiciones ingenuas de Rawls en cuanto al comportamiento y sus opciones institucionales no tenderán a propiciar la clase de sociedad que considera como perfectamente justa. La teoría de la elección social pretende relacionar las evaluaciones sociales y las decisiones de grupo, con las opiniones e intereses de dichos individuos, y no ha estado, ni está exenta de dificultades, desafíos y problemas²⁹¹. Para Sen las aportaciones de la teoría de la elección social son el énfasis en lo comparativo y no sólo en lo trascendental, el reconocimiento ineludible de la pluralidad de los principios rivales, permitir y facilitar el reexamen, la permisibilidad de las soluciones parciales, la diversidad de interpretaciones e insumos, el énfasis en la articulación y el razonamiento precisos y el papel del razonamiento público en la elección social.²⁹²

²⁹⁰ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. Madrid. 2010, páginas 354-357.

²⁹¹ Sen, Amartya, "The Possibility of Social Choice". Nobel Prize Lecture. *American Economic Review*, 89 (July 1999).

²⁹² Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, páginas 135-142.

3.6.2. El rapto del origen de la democracia y el valor universal de la democracia.

A lo largo de siglo XIX los teóricos de la democracia se preguntaban a menudo sobre cómo podía volverse adecuado un país o prepararse para la democracia en algunos países, pero la pregunta esconde un mal planteamiento, en lugar de eso, un país tiene que volverse adecuado a través de la democracia²⁹³, pero cómo se ha indicado, no a través de la única tradición democrática sino enraizándola en su historia y cultura.

Uno de los mayores aportes es la búsqueda de los orígenes de la democracia no como algo absolutamente occidental. Tanto en África como en Asia tenemos tradiciones desde las que la democracia puede arraigar como algo propio y natural y no algo importado de Europa. Por ejemplo, considerar la lucha por la democracia en África tan sólo como un intento de importar desde el exterior la “idea occidental” de democracia revela una incompreensión y un desconocimiento profundo de la historia y realidad africana²⁹⁴. Y es precisamente en este ámbito de la tolerancia y del fomento debate público donde no se pueden dejar de lado las aportaciones de las viejas tradiciones orientales donde Sen destaca la creencia en el pluralismo y el papel constructivo del debate público del emperador mogol Akbar en 1590 arreglando encuentros para el diálogo entre gente de distinta fe religiosa, también hay que destacar la importancia dada al debate por parte de intelectuales budistas que se extendió no sólo por la india sino también por el Este y el Sudeste asiáticos, donde se produjeron las primeras

²⁹³ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, página 58.

²⁹⁴ *Ibíd*, página 17.

reuniones públicas para resolver disputas frutos de diferentes perspectivas, el mayor de estos encuentros se produjo bajo el patrocinio del Emperador Ashoka en el siglo III a.C., donde el debate público sin violencia daba muestra de la confianza en la deliberación social y como quedó también patente en las inscripciones colocadas en ciertas columnas a lo largo de la India. A principios del siglo VII, en Japón, se enviaron misiones a China para traer el conocimiento pero también se introdujo una Constitución relativamente liberal que coincidía en gran medida con el espíritu de la Carta Magna firmada en Inglaterra en 1215.

La democracia no es pura y simplemente el reconocimiento de la mayoría a través de las elecciones formales. La democracia es un espacio plural de debate público donde se reconoce el valor de la diversidad. Pero igualmente hay que valorar otro aspecto de la democracia, el debate público. La democracia formal, la de las votaciones, evita las hambrunas, pero es mucho menos eficaz para evitar la desnutrición o el acceso a la salud, para ello es necesario el fomento de la discusión pública.

Y es en este sentido en el que se puede mencionar la larga tradición de defensa del pluralismo, la diversidad y las libertades básicas en la historia de muchas sociedades entre lo que se encuentran países como India, China, Japón, Corea, Irán, Turquía, el mundo árabe, y muchas regiones de África donde se exige un mayor reconocimiento de las ideas democráticas como patrimonio global para refutar la visión única y exclusivamente occidental del origen de la democracia apuntando hacia un legado de protección y promoción de la deliberación social y la interacción pluralista²⁹⁵.

En África, Nelson Mandela describe como quedó impactado en su juventud por la naturaleza democrática de las reuniones locales *todos los hombres tenían la libertad*

²⁹⁵ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo, España, 2009, páginas, 15-16.

*de expresar sus opiniones, las cuales contaban con el mismo valor, de acuerdo con la igualdad que tenían como ciudadanos.*²⁹⁶ No hay dudas sobre el papel tradicional y la relevante continuidad de la participación y la rendición de cuentas en la herencia política africana como para considerar la democracia sólo como un intento de importar la idea occidental²⁹⁷. De manera que un continente que en 1950 parecía `preparado para abordar un proceso democratizador ha sufrido el autoritarismo dominante de gobiernos militares en la segunda mitad del siglo XX y especialmente las consecuencias de la Guerra Fría en la que cada potencia cultivó regímenes militares amistosos para unos y hostiles hacia el otro lado. La descolonización y el desarrollo de la democracia en África estará abocado al fracaso tanto si rechaza la tradición endógena como las ideas exógenas, pero en cualquier caso se requiere una comprensión adecuada de las profundas raíces del pensamiento democrático en la misma África.

Para Sen la división del mundo en civilizaciones en las que la antigua Grecia es una parcela exclusiva de la civilización Occidental es una de las grandes dificultades para una concepción más universal de la democracia que tendría una vinculación hacia el pasado con el pensamiento del antiguo Egipto, Irán e India.

No existe nada que nos indique que la experiencia griega de gobierno democrático haya tenido un impacto inmediato en los países situados al oeste de Grecia y Roma- por ejemplo, Francia, Alemania o Inglaterra. En contraste, algunas ciudades de la época en Asia –en Iran, Bactria e India- incorporaron

²⁹⁶ *Ibíd.*, páginas 16-17.

²⁹⁷ Sen cita el estudio de los antropólogos Meyer Fortes y Edward E. Evans-Pritchard *Los sistemas políticos africanos*, en el que éstos estudian que la estructura del imperio africano implica que los reyes y los jefes gobiernen con el consentimiento popular.

*elementos democráticos en el gobierno municipal, principalmente debido a la influencia griega.*²⁹⁸

Así mismo, ha sido desatendida la gran herencia intelectual de China, Japón, del Este y Sudeste asiáticos, el subcontinente indio, Irán, el Medio Oriente y África. La tesis del excepcionalismo europeo de la democracia invita al resto del mundo “no occidental” a olvidarse de herencia en relación al debate público como base fundamental de la democracia.

Es interesante, aunque Sen no recoge esta tradición, mostrar también la propia experiencia de América Latina y del *nuevo constitucionalismo latinoamericano*, para Medici, el concepto hegemónico de democracia ha contado con los siguientes tres elementos, una mayor preocupación por la forma que por la sustancia, la indispensabilidad de la burocracia como dato natural, y la representación política a gran escala con la subsiguiente dificultad para incluir la diversidad. Es necesario, por tanto, ampliar el canon democrático con una mayor intensidad a través de consensos más exigentes, la innovación institucional y la búsqueda de un nuevo igualitarismo, que partiendo de los procesos de lucha por la dignidad reconduzcan los derechos económicos y sociales con una mejor integración y reconocimiento de la diversidad.²⁹⁹

Para Sánchez Rubio el concepto de democracia tiene que ser ampliado y sacarlo de lógicas estrechas en las que se concibe sólo como elecciones para concebirla como *un conjunto ampliado de acciones, conceptos y mediaciones que tienen como objetivo posibilitar el poder del pueblo para el pueblo (demos), desde la lucha, la reclamación y*

²⁹⁸ Ibíd., página 23.

²⁹⁹ Medici, Alejandro. *La Constitución Horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispat, A.C. Aguascalientes, San Luis Potosí. San Cristobal de Las Casas, Chiapas, 2012, páginas 61-106.

*la reivindicación de los miembros de una comunidad o sociedad*³⁰⁰. Además debe posibilitar el desarrollo del principio moderno de agencia humana de Helio Gallardo, como todo aquello que ayuda al ser humano a crecer en autoestima, autonomía y responsabilidad.

Sen en este sentido, está preocupado por un lado, en la ampliación del concepto de democracia, por otro, en el reconocimiento del origen diverso cultural y geográfico de la democracia, y además reconoce el valor intrínseco que tiene la democracia como papel protector de las personas, aportando el papel de control social desde la propia sociedad organizada a través de diferentes espacios. No destaca Sen el aspecto de lucha, aunque su concepción de la justicia sí se basa en la superación de la injusticia manifiesta y tiene una clara relación con el principio de agencia, respecto del propio concepto de agencia del enfoque de la capacidad.

3.6.3. Los derechos humanos en el horizonte de la democracia.

En el valor de la democracia, podemos distinguir una triple dimensión: en primer lugar, su propio valor intrínseco; en segundo lugar, un valor instrumental para la consecución de la misma; y por último, una función constructiva para la formación de los valores y en la comprensión de la fuerza de las reivindicaciones de las necesidades, de los derechos y obligaciones, así como de su viabilidad³⁰¹.

³⁰⁰ Sánchez Rubio, David. *Democracia y Derechos Humanos: una perspectiva crítica*. Proyecto socialización digital del conocimiento. Documentos de estudio número 1, IDELA/UNA, Heredia, 2011, página 9.

³⁰¹ Sen, Amartya K. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, página 90.

Para Sen la hambruna de Bengala de 1943 fue producida por el doble elemento de la falta de democracia y por las severas restricciones del periodismo, el efecto de ambos factores evitó la discusión pública sustancial en el Parlamento de Londres que no se ocupó del desastre ni consideró las políticas necesarias para hacerle frente. Hoy está ampliamente aceptada la idea de que no puede darse una hambruna en una democracia funcional con elecciones periódicas, oposición y medios de comunicación relativamente libres. China tuvo la mayor hambruna registrada en la historia entre 1958 y 1961 con cerca de 30 millones de víctimas, no había un parlamento abierto, ni oposición, ni prensa libre. Tienen en general las hambrunas una relación cercana con los regímenes autoritarios (colonialismo), con los sistemas de partido único y con las dictaduras militares. Pero lo que aquí pretendemos mostrar es que es el alcance de la razón pública lo que hace que una hambruna se convierta en un desastre político para el gobierno responsable, siendo uno de los logros de la democracia el que las personas se interesen, a través de la discusión pública, de la situación de los demás y comprenda mejor estas situaciones ajenas. Este es el denominado por Sen *poder protector* de la democracia al que hay que añadir el papel informativo de la misma, el propio Mao identificó esta función de la democracia, de manera muy limitada, como reconocimiento tardío del fracaso del *gran salto adelante* en relación con la hambruna que sufrió el país.

También podemos entender mejor el papel de la democracia y del debate público con los derechos humanos si examinamos su relación con las expectativas de vida de la población. Sen compara los casos de India y China que a mediados del siglo XX tenían el mismo nivel de vida, el crecimiento económico de China en un primer momento llevó a despegarse en treinta años en la esperanza de vida a finales de los setenta del siglo pasado, pero a partir de ahí y fruto del debate y la discusión pública en India se ha ido mejorando y avanzando en salud pública, mientras que en China la carencia del mismo

ha hecho que diversas medidas un detrimento de la salud pública se hayan tomado sin contestación social ni crítica, sin embargo en India, los escasos servicios de salud han tenido un fuerte escrutinio público y fuerte crítica que han empujado a algunas mejoras favorables en los servicios de salud ofrecidos, estando ahora la brecha actualmente entre seis y siete años de diferencia en la esperanza de vida³⁰².

Es posible un diálogo fecundo entre Ellacuría Amartya Sen en cuanto a la democracia, para Sen la democracia se va construyendo incluso en ausencia de ella a través de la generación de espacios de debates abiertos y públicos y en donde es necesario que esté representada la diversidad real de la sociedad global en la que hoy vivimos, pues de esta manera se fortalecen los valores que van consolidándose a través de la supervivencia a este escrutinio.

Por otro lado, Ignacio Ellacuría en sus escritos sobre derechos humanos y democracia propone para un correcto entendimiento de la democracia que los derechos humanos son un criterio más básico que la propia democracia, es decir que no prevalecer la idea formal de la democracia por encima de los derechos humanos en su conjunto, pues en muchas ocasiones nos podemos quedar únicamente con el cumplimiento de los derechos civiles y políticos dejando en el olvido otros derechos a las mayorías populares, para un enfoque correcto de los derechos humanos es necesario prestar mayor atención a aquellos que están siendo más violados y que más profundamente afectan a la supervivencia y al desarrollo de las personas, los derechos sociales y políticos son también necesarios para el pleno desarrollo del hombre y de los pueblos. Por tanto la democracia bien entendida tiene que permitir, para serlo, el

³⁰² Sen, Amartya. *El valor de la democracia*. El viejo topo. España. 2009, páginas 44-19.

ejercicio de los derechos humanos, hay que entender la democracia desde los derechos humanos y no al revés³⁰³.

Amartya Sen en sentido análogo a Ellacuría no asume una concepción de la democracia como democracia formal o basada principalmente en los mecanismos formales de elección, es propio en primer lugar del enfoque asumido desde la teoría de la elección social realizar evaluaciones sociales y analizar cómo tomar decisiones colectivas en función de estas evaluaciones y de los intereses de los diferentes grupos sociales, entre estos sistemas de toma de decisiones están las elecciones pero no serán el único método de toma de decisiones y según qué casos puede que no sean los más apropiados. Una de las cuestiones en que podemos ver esta relación es la que Sen plantea entre desarrollo y democracia. Para muchos la democracia podría ser un obstáculo para el desarrollo pues existiría una cierta tensión entre ambos términos, como mostraban los casos de algunos países asiáticos en las décadas de los setenta y los ochenta del siglo XX. Pero para Sen el desarrollo no puede separarse de las vidas que la gente desea vivir y de la libertad que puede disfrutar, no podemos ver el desarrollo exclusivamente como incremento del producto nacional bruto o la industrialización, por importantes que estos medios sean. La relación entre el desarrollo y la democracia tiene que verse como una conexión constitutiva, así las libertades, contenido material de los derechos humanos para Sen, son componentes constitutivos del desarrollo³⁰⁴.

En una reciente entrevista en un canal nicaragüense Sen es consultado sobre si la democracia o un gobierno autoritario son relevantes para el desarrollo humano a lo que Sen responde que ciertamente es una pregunta muy interesante, en primer lugar también depende de cual sea el concepto de desarrollo humano que se esté barajando, pues el

³⁰³ Senent, Juan A. (Ed.) *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Deusto, Bilbao, 2012, páginas 339-343.

³⁰⁴ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, páginas 377-379.

elemento de elección y de agencia es un importante aspecto a tener en cuenta, pero realmente no es el único, de manera que avanzamos también en el desarrollo humano a través de la esperanza de vida, la alfabetización, la salud, etc. Vemos aquí, de nuevo, una clara conexión con el planteamiento de los derechos humanos de Ellacuría en tanto que la democracia hay que interpretarla en el conjunto de los derechos humanos sin que nos pueda servir de excusa para mantener exclusiones de los derechos humanos a la población de un determinado territorio.

3.6.4. Aportaciones a los derechos humanos desde la perspectiva de la democracia de Amartya Sen.

En primer lugar, una concepción no formal, es decir, para Sen el concepto de democracia no puede agotarse en la formalidad de los mecanismos de elección. Para Sen en el concepto de democracia prima el debate y la discusión pública e intensa en la que es necesaria de manera fundamental la participación para la formación de las decisiones colectivas.

En segundo lugar, otro elemento relevante es la verificación de la democracia en la praxis y en su relación con los derechos humanos, lo importante es que se dé en la realidad. Existe por tanto relación o imbricación intensa de la democracia con los derechos humanos, donde ambos forman parte uno del otro.

En tercer lugar su papel de reconocimiento y de valor universal intercultural que debe ser rescatado en cada tradición histórica y cultural concreta como vacuna contra el desprecio por el etnocentrismo occidental de la propia idea de la democracia.

En cuarto lugar, el propio valor instrumental de la democracia como protectora de los derechos humanos, más allá de su propio valor intrínseco, pues como Sen ha podido comprobar la democracia cumple un papel relevante.

3.7. Los derechos humanos y el desarrollo.

Uno de los aspectos en los que el enfoque de la capacidad y de la libertad, en definitiva, el contenido material de los derechos humanos, ha tenido una mayor relevancia práctica ha sido en el ámbito del desarrollo. Pero para comprender la aportación de Sen hay que situar el desarrollo en su contexto histórico y en su evolución que desarrollamos a continuación

3.7.1. Los antecedentes del desarrollo.

Los economistas *clásicos* de finales del siglo XVIII y principios XIX³⁰⁵ comparten un mismo propósito, el crecimiento de la economía como medio de generación de riqueza. La riqueza se genera a través de la acumulación de capital que crea un mercado en la ciudad que posibilita el posterior crecimiento o desarrollo. Todo este proceso ha de “financiarse” por el medio rural que tiene que ir produciendo lo necesario para que sea posible este proceso de acumulación.

Los clásicos así mismo entendían que el colonialismo beneficiaba las colonias, ya que las que se denominaban entonces “áreas o sociedades atrasadas” poseían rasgos sociales y políticos que les impedían progresar. Incluso hubo economistas clásicos, como Jean-Baptiste Say y James Mill, que consideraban las colonias una carga pero que por razones morales se debía contribuir a superar los obstáculos sociales y políticos para el desarrollo de esas áreas.

³⁰⁵ Los más representativos son Adam Smith, Thomas R. Malthus y David Ricardo.

En suma, toda la tradición clásica entendía que el impacto colonial sería positivo para las “áreas atrasadas”, aunque se oponían a la forma de relación de la corriente mercantilista, que sólo contemplaba a las colonias como fuente de metales preciosos para equilibrar la propia balanza de pagos.

Hoy sabemos que los clásicos exageraron los límites físicos (los recursos naturales) del crecimiento y mostraron una excesiva confianza en el comercio internacional y el progreso técnico³⁰⁶.

Sin embargo, también han realizado importantes aportaciones a la Economía del Desarrollo, tal vez la más importante, la concepción del desarrollo como un problema económico, socio-cultural y político que ha de estudiarse dentro de un proceso histórico (como proceso multidimensional). Además, no sólo se ocuparon del desarrollo sino también del atraso y cómo solucionarlo³⁰⁷.

Podemos, por tanto, decir con Todaro que es Adam Smith el primer economista del desarrollo, y su libro publicado en 1776 *Investigación sobre la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones*, sería entonces, el primer tratado de desarrollo económico³⁰⁸.

Karl Marx, al igual que los clásicos, no despliega explícita y directamente su teoría sobre el desarrollo, sino más bien, sus escritos llevarían de una manera implícita su propia concepción.

³⁰⁶ Bustelo, Pablo, *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Síntesis, Madrid, 1999, páginas 44-54.

³⁰⁷ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, páginas 23-33.

³⁰⁸ Todaro, Michael P. *El desarrollo económico del tercer mundo*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1988, página 35.

Marx mantiene la determinación social de la conducta individual para oponerse a la suposición que hacen los economistas clásicos de que el hombre es inherentemente egoísta. Para Marx, tal conducta es el resultado y no la causa del capitalismo. Y serán superadas por nuevas formas de conducta y motivación una vez superado el capitalismo y establecidas unas nuevas relaciones económicas³⁰⁹

Su base filosófica se encuentra en que el modo de producción correspondiente a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, es lo que determina las relaciones sociales de producción, que a su vez definen la estructura clasista de la sociedad. Tanto el modo como las relaciones de producción originan una superestructura de ideas y de instituciones.

Marx fue un hombre que marcó la evolución de la sociedad por etapas, como una sucesión de sistemas sociales caracterizados por tener cada uno un modo de producción distinto, donde el motor de cambio es la lucha de clases.

Sobre el colonialismo tuvo dos etapas: Una positiva en la que, aunque criticó sus excesos, lo justificaba (pensaba en que era necesario como en una teoría por etapas) desde una especie de fe ciega en el progreso. En una segunda fase, modificó sustancialmente su análisis llegando a atisbar al capitalismo atrasado no como un simple retraso sino como un producto histórico del capitalismo. Dice Marx en el capítulo XXIX de El Capital, dedicado a la Teoría moderna de la colonización:

*El secreto que la Economía Política del antiguo mundo ha descubierto
inocentemente en el nuevo, con sus elucubraciones sobre las colonias, es que el*

³⁰⁹ Campbell, Tom. *Siete Teorías sobre la sociedad*. Cátedra, Madrid, 1999, página 149.

*sistema de producción y de acumulación capitalista, y por lo tanto, la propiedad privada capitalista, implica el aniquilamiento de la propiedad privada fundada en el trabajo personal, y que su base es la expropiación del trabajador, pues sólo se puede disponer de los asalariados necesarios, sumisos y disciplinados, cuando no pueden trabajar para sí mismos, cuando carecen de los medios de producción*³¹⁰.

La importancia del pensamiento marxiano para el desarrollo se encuentra no tanto en sus escritos sino en las corrientes de pensamiento sobre desarrollo que se han basado en ellos con posterioridad, fundamentalmente la teoría neomarxista del desarrollo (materialismo histórico, conflictividad, desequilibrio e injusticia del sistema).

El *pensamiento historicista* es la corriente de pensamiento alemán que comienza a mediados del s. XIX. El pensamiento historicista destaca por su visión del desarrollo como proceso histórico, visto éste como un desarrollo por etapas (hay incluso un intento de formalizar cuáles son éstas)³¹¹.

El *pensamiento institucionalista norteamericano*³¹², del cual Thorstein Veblen es el que realizó mayores contribuciones y es considerado el padre del mismo, es de gran importancia para el pensamiento sobre desarrollo si analizamos la influencia que ha tenido para el desarrollo del movimiento del estructuralismo latinoamericano. Esta corriente ve el desarrollo como proceso irresistible e indivisible y en el que la revolución tecnológica crea valores universales.

En el *pensamiento neoclásico* aunque no se elaboró una teoría del desarrollo hay una implícita en el mismo: el desarrollo es un proceso gradual, continuo, armónico y

³¹⁰ Marx, Karl, *El capital*, Librería Francisco Beltrán, Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias Sociales, Madrid, 1922, página 256.

³¹¹ Principales autores: Friederich List, Roscher y Hildebrand, Schmoller, Bücher y Sombart.

³¹² Principales autores: Thorstein Veblen, C. E. Ayres y John R. Commons.

acumulativo (visión optimista). La continuidad con los clásicos está en el método (deductivo o abstracto) y en la “mano invisible”.

Es en éste donde aparece el concepto de espera o sacrificio por el que se pretende explicar el ahorro. Pensaban que este proceso se producía también en el plano internacional y que, además, beneficiaba a nuevos países y podía perjudicar a los viejos países industriales.

Joseph Alois Schumpeter se aparta de los clásicos y neoclásicos. Distingue crecimiento y desarrollo económico, apenas abordó el subdesarrollo, pero compartía el optimismo del capitalismo. Para él, el crecimiento es la variación lenta de la renta originada por el aumento de la población; y el desarrollo es el conjunto de transformaciones bruscas que desplazan al sistema económico desde un punto de equilibrio a otro en un nivel superior y que según él tenía su origen en las innovaciones introducidas por los empresarios en la economía (figura clave entendida como director más que como propietario y creador más que como buscador de fortuna).

John Maynard Keynes rompe con la tradición neoclásica, negando los automatismos reguladores de la economía de mercado. De esta manera rompe la monoeconomía y abre la puerta a la economía del desarrollo. Así como ha sucedido con otros pensadores es la corriente posterior que generó su pensamiento la que ha desplegado su teoría sobre el desarrollo.

Sin embargo, ha habido un intento de la economía convencional por atraerse los planteamientos keynesianos. Lo que ha sido denunciado, por desvirtuar su pensamiento,

por la corriente poskeynesiana (entre otros por J. Robinson, profesora en Cambridge de Amartya Sen).

Podríamos hacer dentro de la gran variedad de autores y propuestas una valoración crítica generalizada. En general pensaban que el intercambio comercial iba a favorecer el desarrollo de las colonias, e incluso que perjudicaría a los viejos actores, pero esto era moralmente deseable. No podemos olvidar, aun así, que autores como Marx o Schumpeter ya atisban que no necesariamente el proceso de desarrollo se va a dar así.

La unión entre derechos humanos y desarrollo entendiendo que no son categorías de dicha época, o al menos en el sentido actual no nos debe dejar de hacer ver que estos autores se preocuparon fundamentalmente por el crecimiento económico, pensando, cierto es, que este beneficiaría indirectamente a la población y al bienestar general. Pero en absoluto les preocupaba una visión de justicia social y distribución, ya que en el mejor de los casos tampoco era un problema de ellos el “atraso de ciertos países” más allá de cuestiones morales.

3.7.2. Las teorías del desarrollo.

Vamos a repasar la evolución de las teorías del desarrollo hasta la propuesta del desarrollo humano o del desarrollo como libertad y estudiar la conexión de este con el escenario actual del postdesarrollo desde la crítica al concepto hegemónico de desarrollo.

3.7.2.1. La teoría de la modernización.

Surge tras la 2ª Guerra Mundial durante el proceso de descolonización con interés por solucionar el subdesarrollo de las colonias, con la máxima “tras la descolonización el desarrollo”³¹³.

El interés por los países pobres del mundo comenzó a materializarse justo después de la Segunda Guerra Mundial y cogió desprevenidos a los economistas de los países industrializados, que no tenían preparado ningún aparato conceptual con el que poder analizar el proceso de crecimiento económico de unas sociedades fundamentalmente agrícolas, que carecían de estructuras económicas modernas. Pero todavía estaba reciente en sus mentes el recuerdo del Plan Marshall por el cual los países europeos que habían quedado destrozados por la guerra pudieron reconstruirse y modernizar sus economías en pocos años, todo gracias a una ayuda técnica y financiera importante por parte de los Estados Unidos. Además, ¿no era cierto que todos los países industriales fueron tiempo atrás sociedades agrarias y subdesarrolladas? Seguramente la experiencia histórica que les transformó de economías agrícolas de subsistencia en sociedades industriales modernas podría servir de guía para los países “atrasados” de África, Asia y América Latina. La lógica y simplicidad de estas dos tesis (la utilidad de las inyecciones masivas de capital y la trayectoria histórica de los hoy países desarrollados) era demasiado irresistible para ser refutada por los intelectuales, los políticos y los funcionarios de los países ricos, cuyo conocimiento de las gentes y los modos de

³¹³ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, página 90.

*vida del Tercer Mundo no solía pasar de las estadísticas que proporcionaban las Naciones Unidas o de algún que otro capítulo de los libros de antropología*³¹⁴.

Aunque recoge un amplio abanico de autores y de tiempo tienen en común una serie de rasgos fundamentales:

1. La preocupación por el *crecimiento* económico es una de las claves de este periodo. Se identifica el desarrollo con crecimiento económico (y éste a su vez con el crecimiento del PNB per cápita).
2. La consideración del subdesarrollo se contempla como un fenómeno que responde a un *atraso* relativo. Consecuencia de éste existe un optimismo simplista respecto a su solución.
3. La *acumulación* de capital físico, a través del ahorro externo, es necesaria para romper el círculo vicioso del subdesarrollo. Esta importancia llega a justificar incluso una inaceptable distribución regresiva de la renta.
4. La *industrialización* como factor clave del desarrollo, que hizo abandonar a su suerte a la agricultura.
5. *Proteccionismo*: hay cierto pesimismo sobre el comercio exterior como factor de desarrollo por la dificultad de situar la producción nacional en el extranjero.
6. *Intervencionismo*: para llevar a cabo este proyecto es necesaria la planificación estatal.

³¹⁴ Todaro, Michael P. *El desarrollo económico del Tercer Mundo*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1988, página. 95.

Las más importantes formulaciones de esta teoría son la Teoría de las Etapas de W.W. Rostow y Gerschenkron, la interpretación de los círculos viciosos (Singer, Nurkse, Myrdal) y los modelos y debates acerca del crecimiento económico, sus vías, y si había de ser equilibrado o desequilibrado (Harrod-Domar, Lewis, Chenery, Rosentein-Rodan, Hirschman, Scitovsky, Perroux, Kuznets).

En la Teoría de las Etapas de W.W. Rostow³¹⁵ y Gerschenkron: “el desarrollo era un proceso regido por un orden natural, de manera que a medida que se fueran dando las condiciones se pasaría de una etapa a otra, y que, por tanto, los países que aún no habían alcanzado las etapas superiores se encontraban *atrasados* respecto de aquellos que ya se habían desarrollado”³¹⁶.

En la interpretación de los círculos viciosos (Singer, Nurkse, Myrdal) se trabajaron diversos supuestos en los que pobreza y subdesarrollo se concatenan generando la llamada *trampa del subdesarrollo*. La forma en la que se propone escapar a esta trampa es a través del ahorro externo fundamentalmente, y la intervención estatal.

A este tipo de teorías se les ha denominado pensamiento desarrollista por su visión mecanicista del desarrollo. Como decíamos al principio del apartado, se planteó como alternativa a las revoluciones de corte marxista, como política de la guerra fría y de neoimperialismo norteamericano.

La teoría del crecimiento por etapas surge como producto de este ambiente intelectual un tanto estéril y es alimentada por la política de guerra

³¹⁵ Rostow, W.W. *Las Etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1993.

³¹⁶ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, página 70.

*fría de los años 50 y 60 que lleva a una pugna por conseguir influencia en los países que habían alcanzado la independencia en los últimos años*³¹⁷.

Esta visión optimista, y simplista, del subdesarrollo, no acabó sino reforzando la dependencia hacia los países desarrollados.

Esta perspectiva del desarrollo nos muestra una perspectiva de los derechos humanos determinista y etnocentrista ya que finalmente el objetivo implícito es la consecución paulatina de un proceso ya realizado por los países desarrollados, como si hubiese una senda universal del desarrollo por la que todos los países hubieran de pasar. Es determinista en tanto en cuanto sólo prevé un camino natural, de naturaleza, para alcanzar el desarrollo y los derechos humanos y es algo, además, contra lo que no se puede resistir por el mismo hecho de “ser natural”. Es etnocentrista por cuanto esta senda universal del desarrollo, ya está trazada y es la ya emprendida por los países occidentales industrializados.

Es también una falta general en la teoría de la modernización la que considera el subdesarrollo como simple atraso, ignora la inserción internacional de los países subdesarrollados, la multidimensionalidad del desarrollo, y la multiplicidad de factores que lo han causado, tanto internos como externos. Adolece por tanto de una profundización en las causas del subdesarrollo.

En muchas ocasiones se muestra una inconsistencia de los supuestos con la realidad del tercer mundo, por lo que tiene esta teoría una aplicabilidad dudosa. Sus análisis parecen más para países desarrollados, lo que Dudley Seers denominó *doctrina del caso especial*, en 1963, Dudley Seers escribió *The Limitations of the Special Case*

³¹⁷ Todaro, Michael P. *El desarrollo económico del Tercer Mundo*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1988, página 95.

(*Los límites del caso especial*), un documento que marcó el inicio de los estudios sobre el desarrollo en un nivel profesional. En dicha publicación, Seers afirmó que la mayor parte de las políticas económicas se basaban en la experiencia de un pequeño número de países ricos, los cuales, en términos generales, constituían un caso especial no representativo³¹⁸.

En resumen, podríamos decir que existe una concepción de la relación entre el desarrollo y los derechos humanos muy pobre, donde la visión acerca de éstos es muy simplista y desde donde no se contemplan otras perspectivas culturales de los derechos humanos.

3.7.2.2. El estructuralismo.

“El estructuralismo latinoamericano (1949-1957) es la corriente de estudios sobre desarrollo conocida como “pensamiento de la CEPAL” (Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina) se constituyó en los años cuarenta y cincuenta como el primer cuerpo importante de doctrina sobre desarrollo originario del entonces denominado Tercer Mundo. El estructuralismo latinoamericano de la CEPAL fue enormemente influyente en la teoría económica y las políticas de desarrollo en América Latina entre finales de los años cuarenta y mediados de los años sesenta. La reflexión de la CEPAL sirvió de inspiración al desarrollismo latinoamericano, un conjunto de políticas keynesianas socialmente avanzadas que se convirtió en una teoría y una práctica políticas de gran trascendencia. Además, el pensamiento de la CEPAL

³¹⁸ Maxwell, S., Percy. R. H., *Nuevas tendencias en la reflexión acerca del desarrollo y consecuencias para la agricultura*, <http://www.fao.org/DOCREP/003/X9808S/x9808s04.htm#o>. Última consulta 28 de mayo de 2014.

servió de base para la creación del enfoque de la dependencia y fue la fuente que inspiró al neoestructuralismo y a la macroeconomía estructuralista de los años ochenta”.³¹⁹

Las principales aportaciones de esta corriente se caracterizan básicamente por:

1. Distinguir entre desarrollo y crecimiento económico.
2. Partir de que la inserción en la economía internacional de las economías nacionales latinoamericanas como colonias las determinó históricamente.
3. Del convencimiento que una decidida intervención gubernamental es fundamental para el avance en el proceso de desarrollo.

Se inicia con la llamada tesis Prebisch-Singer (ambos autores publicaron casi al mismo tiempo sendos trabajos en los que desarrollaban tesis muy similares) de *la tendencia al deterioro de los términos de intercambio*. Ésta quiebra la idea ricardiana de la bondad del comercio internacional en lo que a desarrollo se refiere. En ella, los frutos del comercio internacional se distribuyen de forma desigual entre los diferentes actores según su posición. Los países industrializados reciben cada vez más frutos, los avances tecnológicos ahorran gastos en el proceso de producción que no se repercuten sobre los precios. Además, los productores de materias primas, por efecto de la protección de los productos primarios por las economías más fuertes, tienen que ir bajando los precios, lo que beneficia de nuevo a los países desarrollados bajando aún más sus costes de producción. Sin embargo, esta caída de los precios de las materias primas no beneficia en absoluto a los países exportadores sino que, de hecho, los ha ido empobreciendo.

³¹⁹ Bustelo, Pablo, *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Síntesis, Madrid, 1999, páginas 189-190.

El modelo centro-periferia es también desarrollado por Prebisch y está muy influido por la teoría de la modernización. Aunque su análisis es limitado es de gran importancia en el estructuralismo. Por este sistema hay un centro desarrollado y una periferia subdesarrollada sometida a este sistema. “Prebisch denominó sistema centro-periferia al sistema de relaciones económicas internacionales, basado en una constelación económica, cuyo centro lo ocupaban los países industrializados favorecidos por un previo avance en progreso técnico, y que organizaban el sistema en función de sus propios intereses.”³²⁰ Tiene en su haber ser el primer gran intento de una teoría del subdesarrollo o de la economía periférica.

El dualismo (Singer, Todaro), siendo éste la existencia de una gran desigualdad progresiva entre distintos niveles (países y personas fundamentalmente), es similar al modelo centro-periferia, y ha sido muy criticado por la simplicidad de su análisis. Así mismo se le ha achacado ser meramente descriptivo, no ir a las causas del subdesarrollo y tampoco proponer soluciones. Con todo ha sido, al menos, un buen modelo de análisis.

La teoría de la dependencia estructuralista se diferencia de la corriente de la dependencia neomarxista en proponer un posible un camino hacia el desarrollo. Pinto y Vuskovic en los 50-60, sus principales impulsores, criticaron el estilo de desarrollo latinoamericano de esos años, pues era un estilo perverso de desarrollo ya que se trata de un estilo concentrador y excluyente, caracterizado por una distribución desigual del ingreso. Cardoso y Faletto, en los 60 comienzan a desarrollar la teoría de la dependencia, que acepta la posibilidad de un desarrollo de la periferia (frente a la

³²⁰ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, página 100.

neomarxista de la dependencia). La teoría de la dependencia siguió desarrollándose durante los 60-70 de la mano de Sunkel y Paz que nos presentan una versión histórico-estructural de la dependencia. La política de desarrollo que se aplicó ante esta situación fue la de la industrialización por sustitución de importaciones. Sin embargo, ésta no acabó beneficiando sino reforzando la dependencia internacional de estos países. Desde entonces entienden el sistema internacional como un sistema de poder, donde desarrollo y subdesarrollo son dos caras de la misma moneda.

La teoría de la interdependencia es más optimista con la salida del subdesarrollo. French Davis, Prebisch, piensan en aprovechar los beneficios de la interdependencia y reconocen el fracaso de conseguir un desarrollo independiente de los centros. De todas formas también son conscientes de la asimetría de esta interdependencia. Se abre así la puerta a los programas de ajustes, y surge el debate entre los diferentes tipos de ajuste, el ajuste liberal versus el ajuste neoestructural.

El neoestructuralismo (Fernando Fanjzylber, Sunkel), heredera de Prebisch y la interdependencia, es interesante porque acogiendo mucho del neoliberalismo, hace una propuesta diferente donde el Estado juega un papel activo e interesante en la estrategia de desarrollo. Propone una nueva concepción del desarrollo basada en crecer, mejorar la distribución del ingreso, consolidar los procesos democratizadores, adquirir mayor autonomía, crear las condiciones que detengan el deterioro ambiental y mejorar la calidad de vida de toda población (transformación productiva con equidad y desarrollo desde dentro).

La teoría de la dependencia tuvo una gran repercusión en los debates del Nuevo Orden Económico Internacional y en la presión de los países periféricos en todos los foros internacionales, a su vez es también el primer cuerpo de pensamiento que trata de

generar una propia visión del desarrollo como emancipadora. Sin embargo, a la teoría de la dependencia se le critica que no formula su propio estilo de desarrollo que da la impresión, además, que no es otro que el de la modernización. Por otro lado, también se le ha criticado no tener en cuenta factores internos, sino partir de que todo el subdesarrollo es consecuencia de factores externos.

En este mismo sentido caería en el simplismo de que una vez desaparecida la dependencia acaecería el desarrollo, cuando en todo caso lo que aparece es la independencia, lo que se debe a achacar únicamente a factores externos los problemas de desarrollo³²¹.

Desde nuestro análisis sobre los derechos humanos nuestra crítica coincide, en parte con la ya realizada a la teoría de la modernización y a ella nos remitimos, ya que aunque presenta una visión más compleja y profunda sobre las causas del subdesarrollo tiende a fijar un horizonte de derechos humanos y desarrollo basado en el modelo de desarrollo de los países industrializados.

3.7.2.3. El neomarxismo³²².

La teoría neomarxista se basa en dos fundamentos: la teoría del capitalismo monopolista y la teoría del imperialismo. La tesis fundamental de los neomarxistas sobre la relación entre países ricos y países pobres es que el centro es verdaderamente perjudicial para el desarrollo de la periferia y que, por tanto, el desarrollo de los países

³²¹ Sánchez Rubio, David, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto, 3, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 1999, página 25.

³²² Para esta teoría seguiremos fundamentalmente a TODARO, Michael P. *El desarrollo económico del tercer mundo*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1988, páginas 129-135.

subdesarrollados es imposible hoy día. De hecho, la relación entre el centro y la periferia es, necesariamente, una relación de explotación.

Los fundadores de la escuela neomarxista (Baran, Sweezy y Magdoff) consideran esta extracción continua de la plusvalía de la periferia hacia el centro como el factor decisivo y suficiente para la imposibilidad de desarrollo de aquellos países. Amin y Thomas ponen énfasis en otros factores, como una estructura económica inadecuada, cuestionando la validez absoluta de la tesis de la imposibilidad.

Rechazan los neomarxistas el argumento del círculo vicioso sustentado por los autores de la teoría de la modernización principalmente, ya que, según estos autores, ha servido como instrumento ideológico para la creación de un clima de dependencia, fatalismo y resignación de los países más pobres, que contribuye a perpetuar su situación y tener que buscar la salida del desarrollo a través de la ayuda extranjera.

El verdadero problema del desarrollo es la falta de un estímulo que se agrava por la extracción externa de la plusvalía. La transferencia de la plusvalía da lugar al subdesarrollo y lo perpetúa dando lugar a lo que A. G. Frank llamó *el desarrollo del subdesarrollo*³²³.

Todo esto les llevó al estudio de cómo se utiliza la plusvalía disponible por las élites locales, que por su propia naturaleza son un factor que contribuye al subdesarrollo, y que, además, tienen su margen de iniciativa y actividad independiente fuertemente limitada por las élites del centro.

A partir de esta idea, sólo el Estado de los países subdesarrollados, puede movilizar la plusvalía de manera que conduzca a un desarrollo del país. Pero pronto se

³²³ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo De los Mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, páginas 144-146.

encuentra con dos dificultades: en primer lugar, con un sistema capitalista mundial donde el papel del Estado está claramente limitado; en segundo lugar, una contradicción interna fruto de su ayuda a una clase capitalista industrial local y una conducta servil hacia la élite tradicional del país y el capital extranjero.

Los neomarxistas comparten una noción radical acerca de las multinacionales, la inversión extranjera, la ayuda externa, el comercio exterior y relaciones internacionales en general. Sólo se ven los efectos negativos o como mucho, unos efectos positivos cuya importancia es insignificante ya que al lado de los efectos negativos están contrarrestados.

Para estos autores, nada, salvo la revolución política y social, puede alterar el actual estado de las cosas ni dar lugar a un desarrollo independiente.

Las principales críticas sobre la corriente neomarxista del desarrollo son las siguientes: en primer lugar, el enorme pesimismo sobre el problema del subdesarrollo ya que niega, coherentemente con su propio discurso, el poder reformador del propio sistema³²⁴.

Padece, además, de un fuerte determinismo económico que acaba desplegando una simplista visión del desarrollo y de los derechos humanos que termina basándolos en términos exclusivamente económicos.

³²⁴ Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo De los Mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, página 138.

Por otro lado, se le realizan las mismas críticas que a la corriente estructuralista, ya que únicamente contempla los factores externos como causantes del subdesarrollo, dejando a los factores internos sólo efectos marginales³²⁵.

Por último, aunque también un importante elemento de crítica lo fijamos en su carácter más o menos violento, en la medida en que sólo pueda realizarse a través de levantamientos contra el poder establecido con la violencia que ello trae consigo³²⁶.

3.7.2.4. La teoría neoliberal.

En los años ochenta resurgió con vigor el pensamiento neoclásico entre los economistas del desarrollo, autores como Bhagwati, Krueger, Lal o Little criticaron con virulencia la intervención gubernamental y las estrategias de industrialización por sustitución de importaciones y defendieron la liberalización interna (reducción del peso del Estado) y externa (apertura comercial y financiera) de los países del Tercer Mundo.

Más adelante, la desaparición del referente socialista que constituyó el bloque del Este debilitó enormemente los postulados teóricos de corte revolucionario, la llamada *década perdida* en América Latina puso en cuestión el enfoque estructuralista, y los planteamientos alternativos, con su debilidad teórica, no ofrecían a los artífices de la política económica la confianza suficiente.

Otras causas que propiciaron el establecimiento de la vuelta a las recetas neoclásicas fueron la llegada de gobiernos conservadores a poderosos países como Estados Unidos, Reino Unido y la República Federal Alemana, la crisis de la deuda

³²⁵ *Ibíd.*, página 153.

³²⁶ *Ibíd.*, página 161.

externa, que obligó a los países del Tercer Mundo a recurrir a FMI y al Banco Mundial más de lo común, el fracaso de estrategias estatistas, la reacción contra optimismo de la teoría modernización y el catastrofismo de la teoría dependencia y la interpretación sesgada del éxito de los dragones asiáticos como consecuencia de la aplicación de políticas neoliberales.

Los autores neoliberales que realizaron sus estudios sobre desarrollo se apoyaban en una teoría general válida para todos los países con independencia de su grado de desarrollo; esto les llevó a defender para los países subdesarrollados los mismos planteamientos y a usar las mismas herramientas que en los países desarrollados, rechazando la doctrina del *caso especial*³²⁷.

*Los economistas neoclásicos consideran al mercado como el mejor mecanismo de asignación de los recursos al tiempo que garantía de eficiencia y libertad política y económica, e importante fuente de información*³²⁸.

Esta corriente influyó claramente en las ideas y los programas de los principales organismos internacionales con el llamado *Consenso de Washington*, que recogía una especie de consenso sobre la naturaleza de la crisis latinoamericana y sobre las reformas que debían aplicarse para superarla. Esta concepción común en las instituciones con peso internacional localizadas en Washington (FMI y Banco Mundial³²⁹ principalmente) fue recogida por John Williamson en un libro compilatorio de las ponencias de un seminario internacional, titulado *Latin American Adjustment* y publicado en 1990.

³²⁷ Seers, Dudley. *The limitation of the special case*. In Martin and Knapp, Teaching of Development Economics. 1967.

³²⁸ HIDALGO CAPITÁN, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998, páginas 167-168.

³²⁹ En 1991, el Banco Mundial en su *Informe sobre el desarrollo mundial* propone la denominada *estrategia a favor del mercado*, en la que profundiza durante los 90.

La receta neoliberal del *Consenso de Washington* se puede resumir en tres grandes principios:

1. Políticas macroeconómicas sólidas (baja inflación, déficits públicos mínimos y equilibrios en las cuentas exteriores).
2. Apertura de los países siguiendo la vía de la liberalización comercial y financiera.
3. Promover el papel del mercado mucho más que el del Estado, a través de la privatización y la reducción del Estado a las tareas esenciales: desregulación y asuntos similares.

El nuevo modelo económico configura un modelo de desarrollo orientado hacia el mercado, el eje central es la liberalización del comercio exterior. Para ésta se requería una serie de reformas en el sistema como segundo eje del nuevo modelo: la reforma del Estado, la privatización del sector público, la reforma del mercado de trabajo, la liberalización del sistema financiero y el mercado local de capitales, y la atracción de capitales extranjeros. El desarrollo económico vendría dado por la restauración de un crecimiento sostenido, cuyos efectos se irían distribuyendo por toda la economía y por toda la sociedad, mejorando el nivel y la calidad de vida de la población.

Los derechos humanos quedan reducidos desde el punto de vista de esta racionalidad, a derechos de propietarios que se piensan a partir del mercado (relación mercantil como ámbito de la libertad natural). La razón liberal se presenta como fuerza compulsiva de los hechos, como orden naturalizado, presenta al mercado como naturaleza.

Por esta razón pueden justificarse las agresiones a los derechos humanos de los Planes de Ajuste Estructural, apertura a capitales extranjeros, privatizaciones..., anulaciones de derechos laborales y de seguridad social, salud, educación, medio ambiente³³⁰.

Para esta teoría se entienden los derechos humanos, según Franz J. Hinkelammert, como derechos del poseedor, del propietario que se piensan como derechos frente al estado, jamás contra el mercado. Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente los derechos humanos como derechos de los seres humanos corporales no son más distorsiones del mercado³³¹. Hinkelammert profundiza aún más en este choque de la teoría neoliberal con los derechos humanos al analizar el marco categorial del pensamiento neoliberal actual donde aparecen dos afirmaciones claves: la derivación del equilibrio económico general a partir exclusivamente de indicadores mercantiles, y la afirmación de que una justicia social enfrentada a las leyes del mercado no se puede realizar racionalmente. Desde estas premisas nos aparece una visión del ser humano como un ser sin necesidades, pero con preferencias como condición formal imprescindible para que el sistema de la teoría del equilibrio tenga sentido. Hinkelammert pone de manifiesto una contradicción interna aduciendo que el salario no es ilimitadamente variable ya que tiene un límite mínimo de subsistencia y es incompatible con todos los supuestos de equilibrio en los que este salario se sitúa por debajo de este límite de subsistencia³³².

³³⁰ Herrera Flores, Joaquín (ED.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Desclée, Palimpsesto. 2000. Bilbao, páginas 26-28.

³³¹ *Ibíd.*, páginas 119-121.

³³² Hinkelammert, Franz J., *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto, 14, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2002, páginas 133-181.

3.7.2.5. El desarrollo humano de Amartya K. Sen.

*La libertad y el desarrollo están tan íntimamente ligados como el huevo y la gallina. Sin gallinas no habría huevos, y sin huevos pronto dejaría de haber gallinas. Del mismo modo, sin libertad no hay desarrollo y sin desarrollo se pierde muy pronto la libertad. Nyerere, J.K.*³³³

Hemos realizado un breve recorrido histórico sobre las más significativas corrientes del pensamiento sobre desarrollo analizando sus propuestas y poniéndolas en relación con la perspectiva que revelan sobre los derechos humanos.

En este punto creemos que es importante realizar a continuación una exploración un poco más profunda sobre el pensamiento sobre desarrollo que ha ido desplegando A. Sen a lo largo de los últimos años y que ha contribuido fundamentalmente al enfoque del desarrollo humano del PNUD.

El pensamiento sobre desarrollo de Sen es el que subyace en el concepto de desarrollo humano, del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. El recorrido del desarrollo humano empieza en 1990 cuando el PNUD comienza a publicar, a iniciativa del economista pakistaní Mahbub Ul Haq en 1989, de manera anual sus Informes sobre Desarrollo Humano, como una nueva manera de evaluar el desarrollo más allá del crecimiento económico, en clara contraposición a informes de similar contenido del Banco Mundial³³⁴.

³³³ Nyerere, J.K., *Freedom and development*, en *Freedom and development: A selection from Writings and speeches*, Oxford University Press, London, 1973, p. 58. Apud GÓMEZ ISA, Felipe, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*, op. cit., página 176.

³³⁴ Pérez de Armiño, Karlos (dir.), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*. Icaria. Hegoa. Bilbao. 2000, página 178.

Este enfoque ha venido a dar un giro a las políticas sobre desarrollo o al menos por ahora, en el pensamiento sobre desarrollo. Pues aunque como decíamos antes, aún está desplegando toda su potencialidad, tiene que ir bajándose a la arena de la realidad concreta de los países en desarrollo y de aquellos otros a los tendrá necesariamente que afectar también como contraparte del mismo proceso.

Con motivo del 20 aniversario de la publicación del primer informe sobre desarrollo humano, dirigido por Mahbub ul-Haq y en el que Amartya Sen participó activamente aportando el enfoque de la capacidad al concepto de desarrollo humano y en el diseño de la fórmula del Índice de Desarrollo Humano (IDH), Amartya Sen tuvo una especial colaboración en informe de desarrollo humano de 2010 que se titula *La verdadera riqueza de las naciones: caminos de desarrollo humano*, bajo la premisa de que la verdadera riqueza de las naciones son las personas y reconoce algunos de los avances que se han generado desde la primera publicación en 1990.

Veinte años después, la brillantez conceptual y la importancia del paradigma original del desarrollo humano siguen siendo indiscutibles. Existe un consenso casi universal sobre la imposibilidad de medir el éxito de un país o el bienestar de un individuo únicamente a partir de su ingreso. Si bien el ingreso es fundamental, ya que sin recursos cualquier avance es difícil de lograr, también debemos tomar en cuenta si la gente puede llevar una vida saludable y prolongada, si tiene oportunidad de recibir educación y si es libre de aplicar sus conocimientos y talentos para configurar su propio destino.

Esa fue la visión inicial y sigue siendo el principal aporte de los autores del primer Informe sobre Desarrollo Humano, Mahbub ul-Haq de Pakistán y su

amigo y estrecho colaborador, Amartya Sen de la India, junto con otros importantes ideólogos del desarrollo. Su concepción ha orientado no sólo la redacción de este Informe durante 20 años, sino también de más de 600 Informes Nacionales sobre Desarrollo Humano —elaborados a partir de investigaciones locales y publicados por sus respectivos países— así como la multiplicidad de estimulantes informes con enfoque regional apoyados por las oficinas regionales del PNUD.

*Pero tal vez lo más importante es que esta visión del desarrollo humano ha tenido efectos profundos en una generación de autoridades responsables de la elaboración de políticas públicas y de expertos del desarrollo, incluidos numerosos integrantes del propio PNUD y de los demás organismos de las Naciones Unidas.*³³⁵

Este hito del vigésimo aniversario brinda una gran oportunidad para evaluar las aportaciones del desarrollo, y en el informe está presente el reconocimiento a la figura de Amartya Sen como autor que aporta el contenido del desarrollo humano y que el propio informe confirma en su primer apartado titulado *Reafirmación del desarrollo humano*, en el que recuerda la vigencia del concepto de desarrollo humano como se formuló en 1990.

El desarrollo humano es el proceso de expansión de las oportunidades del ser humano, entre las cuales las tres más esenciales son disfrutar de una vida prolongada y saludable, adquirir conocimientos y lograr un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos, el respeto a sí mismo y lo que Adam Smith llamó la capaci-

³³⁵ *La verdadera riqueza de las naciones: caminos de desarrollo humano*. Informe sobre Desarrollo Humano, PNUD, Ediciones Mundiprensa, Madrid, 2010, página iv.

dad de interactuar con otros sin sentirse “avergonzado de aparecer en público”³³⁶

3.7.2.5.1. El desarrollo como libertad. La perspectiva de la libertad.

El desarrollo puede concebirse, desde esta perspectiva, como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos. Esta visión contrasta con otras más estrictas del desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social.

Para la comprensión de la naturaleza del desarrollo hay que estudiar la relación entre la renta y los logros, entre los bienes y las capacidades, entre nuestra riqueza económica y nuestra capacidad para vivir como querríamos. La distinción entre las dos perspectivas (concentración exclusiva en la riqueza económica y concentración más general en la vida que podemos llevar) es una importante cuestión para la conceptualización del desarrollo. Tan importante es reconocer el papel fundamental de la riqueza en la calidad de vida como reconocer su carácter limitado y eventual en esta misma relación.

La concepción de la libertad que se adopta se refiere tanto a los procesos que hacen posible la libertad de acción y decisión (derechos de voto u otros derechos políticos o humanos) como a las oportunidades reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales. Esta distinción es muy importante para

³³⁶ *Ibíd.*, página 12.

considerar la libertad de manera suficientemente amplia, no limitándola a uno u otro aspecto, ya que cada uno está relacionado con la perspectiva del desarrollo como libertad.

Las libertades de los individuos constituyen la piedra angular de esta concepción del desarrollo. La expansión de las capacidades por parte del Estado es una función importante en esta concepción; pero asimismo el uso de estas capacidades por los individuos influye en el rumbo final al que puedan llevar estas medidas. Con esto se quiere decir que se da una relación bilateral en la libertad: por un lado, las libertades fundamentales, en el enfoque normativo, son esenciales para hacer las cosas que tenemos razones para valorar; por otro, la libertad es un importante determinante de la iniciativa individual y de la eficacia social, mejorando la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo. Es lo que llamamos el “aspecto de la agencia” del individuo.

El término agente³³⁷, como ya hemos estudiado al comienzo de esta tercera parte, hace referencia a la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que se evalúen o no con otros criterios. Sería en la faceta de la agencia en la que el agente es miembro del público y participante en actividades económicas, sociales y políticas.

El enfoque aquí utilizado en la evaluación se diferencia de otros por el tipo de información en la que se centra: en primer lugar, de la ética práctica más tradicional y del análisis de política económica, que centra la atención en la concentración económica y en la primacía de la renta y la riqueza; en segundo lugar, del énfasis utilitarista en la

³³⁷ “que obra o tiene virtud de obrar”, del latín *agens-entis*: el que hace. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española, vigésima primera edición*. Tomo I. Madrid, 1992, página 57.

satisfacción mental; y en tercer lugar, de la preocupación libertaria por los procedimientos para alcanzar la libertad.

En este enfoque la privación de capacidades guarda una estrecha relación con la falta de renta, pero también hay otros factores que influyen en las capacidades básicas y en las libertades efectivas. Si en lugar de centrar la atención en la falta de renta se centra en el enfoque más global desde la carencia de capacidades se puede comprender mejor la pobreza de las vidas humanas y las libertades a partir de una base de información diferente.

“Es más convincente medir el progreso por la reducción de las privaciones que por el enriquecimiento aún mayor de los opulentos. No podemos alcanzar realmente una comprensión adecuada del futuro sin tener una idea sobre si la vida de los pobres puede mejorar. ¿Hay esperanza para los pobres? Para responder a esta pregunta deberíamos comprender a quiénes se debería considerar pobres. Algunos tipos de pobreza son bastante fáciles de identificar. Pero las privaciones pueden tomar muchas formas diferentes. La pobreza económica no es la única que empobrece la vida humana.

Aquellos a quienes les gusta el camino recto tienden a resistirse a ampliar la definición de pobreza. ¿Por qué no mirar simplemente los ingresos y plantear preguntas como cuántas personas viven con menos de, digamos, uno o dos dólares diarios? Este análisis restringido toma entonces la forma sencilla de predecir tendencias y contar a los pobres. Pero las vidas humanas se pueden empobrecer de muchas maneras. Los ciudadanos sin libertad política -ya sean ricos o pobres- están privados de un componente básico del buen vivir. Lo

mismo se puede decir de las privaciones sociales como el analfabetismo, la falta de sanidad, la atención desigual a los intereses de las mujeres y las niñas, etcétera”³³⁸.

La relación del mecanismo de mercado con la libertad y con el desarrollo económico plantea al menos dos tipos de cuestiones que es necesario distinguir: en primer lugar, la denegación de la oportunidad de realizar transacciones puede ser en sí misma una fuente de falta de libertad; por otro lado, los mercados contribuyen a aumentar la renta y la riqueza y las oportunidades económicas que tienen los individuos. Es el segundo argumento el que es objeto casi exclusivo de atención, no se tiene en cuenta que los mercados pueden ser a veces contraproducentes (como señaló el propio Adam Smith al defender la necesidad de controlar el mercado financiero). La economía ha tendido a dejar de centrar la atención en el valor de las libertades y a fijarse en el de las utilidades, la renta y la riqueza.

Volviendo a la evaluación, dado que nuestras libertades son diversas es posible hacer una valoración explícita para determinar la importancia relativa de ellas en la evaluación de las ventajas individuales y del progreso social. Todos los enfoques (incluidos el utilitarista, el libertario y otros) entrañan valoraciones aunque a menudo se hagan de forma implícita. Para Sen, los que prefieren un índice mecánico para no tener que indicar explícitamente los valores que utilizan y las razones por las que los utilizan suelen quejarse del enfoque de la libertad porque obliga a hacer valoraciones explícitas. Esta obligación, por tanto, constituye un importante activo de un ejercicio de evaluación, sobre todo para que pueda ser sometido a la crítica y al debate públicos

³³⁸ Sen, Amartya, “Las distintas caras de la pobreza”. *Revista Unión*, nº 197. Diciembre de 2000, página 40.

La cuestión de la participación también es crucial, algunos han afirmado que el desarrollo económico podría ser perjudicial para un país, ya que podría producir la desaparición de sus tradiciones y herencia cultural. Donde se encuentra al verdadero conflicto es: entre el valor básico de que debe permitirse a los individuos decidir libremente las tradiciones que desean o no mantener, y la insistencia en que deben mantenerse las tradiciones arraigadas o en que los individuos deben obedecer las decisiones de las autoridades religiosas o laicas que imponen las tradiciones. La fuerza del primer precepto está en la libertad del hombre y el enfoque del “desarrollo como libertad” pone énfasis en éste. Este conflicto exige una resolución en la que participe todo el mundo, la cuestión debe estar abierta para que pueda ser resuelta por todos los miembros de la sociedad y decidida por ellos.

Por otra parte, dado que la participación exige conocimientos a un nivel educativo básico, negar a un grupo cualquiera la oportunidad de recibir educación es inmediatamente contrario a las condiciones básicas de la libertad de participación.

3.7.2.5.2. Los fines y los medios del desarrollo.

Para Sen generalmente nos encontramos con dos actitudes hacia el desarrollo. En una primera, el desarrollo es un proceso “feroz”, y que en particular exige la desatención a las redes de protección social, servicios sociales, no apoyar derechos políticos o humanos, ni el lujo de la democracia “demasiado pronto”. Todo esto vendrá cuando el proceso de desarrollo haya dado sus frutos. Esta creencia es la llamada Tesis

de Lee, en honor a Lee Kuan Yew, antiguo primer ministro de Singapur, que fue quien la formuló sucintamente.

Otro punto de vista, es el que identifica el desarrollo con un proceso “agradable”. Dependiendo de cuál sea la versión de esta actitud se ponen unos u otros ejemplos: los intercambios mutuamente beneficiosos de Adam Smith, el funcionamiento de las redes de protección social, de las libertades políticas o del desarrollo social, o una u otra combinación de éstas.

En esta perspectiva, más acorde con la segunda actitud, el desarrollo puede concebirse como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos en el que a través de la creación de oportunidades sociales se contribuye a la expansión de las capacidades humanas y a la mejora de la calidad de vida. Contrasta, por tanto, esta definición con las visiones más estrictas del desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social.

En este enfoque, se considera que la expansión de la libertad es el *fin primordial* y el *medio principal* del desarrollo. Es lo que podemos llamar respectivamente: papel *constitutivo* y papel *instrumental* de la libertad.

En las visiones tradicionales del desarrollo, en las que se identifica éste con el crecimiento del PNB o con la industrialización, suele preguntarse si algunas libertades políticas o sociales pueden ayudar o entorpecer el proceso de desarrollo. Desde la perspectiva del desarrollo humano la pregunta está mal formulada o planteada ya que se realiza una confusión fundamental, la participación en una u otra dirección, son una

parte constitutiva del desarrollo, por tanto, el proceso de desarrollo ha de incluir la eliminación de las privaciones de las personas.

Este punto fundamental es distinto del argumento instrumental de que estas libertades y derechos también pueden contribuir de manera eficaz al progreso económico. Pero la importancia como medio no merma la importancia intrínseca de la libertad humana como objetivo final del desarrollo.

La diversidad de las instrumentalidades es grande, sin embargo para Sen es útil identificar cinco tipos distintos de libertad en los que merece la pena poner especial énfasis, que aún no se tratándose de una lista exhaustiva puede ayudar a centrar la atención en ciertas interconexiones importantes en el proceso de desarrollo. En primer lugar las libertades políticas, es decir, la oportunidad de los individuos para decidir quién los debe gobernar, en segundo lugar, los servicios económicos como la oportunidad de poder utilizar los recursos económicos para consumir, producir o realizar intercambios, en tercer lugar, las oportunidades sociales, sistemas de educación, sanidad, etc., en cuarto lugar, las garantías de transparencia como la necesidad de franqueza en las interrelaciones que previene la corrupción, y en quinto lugar la seguridad protectora o redes de protección social. Estas libertades instrumentales tienden a contribuir a la capacidad general de las personas para vivir más libremente, pero también contribuyen a complementarse. La tesis de que la libertad no sólo es el objetivo primordial del desarrollo sino también su medio principal está relacionada con las conexiones entre estas libertades. Este enfoque es contrario a la creencia tan extendida en muchos círculos de que el desarrollo humano es un lujo que sólo pueden

permitirse los países ricos. De hecho ya se han recogido frutos que han roto este prejuicio en las economías del Este asiático, comenzando por Japón.

3.7.2.5.3. La libertad, los fundamentos de la justicia y la evaluación del desarrollo.

Para continuar con los elementos centrales del enfoque del desarrollo como libertad vamos a seguir con una historia que plantea Sen:

“Annapurna quiere que le limpien el jardín, que ha estado descuidado, y tres trabajadoras paradas -Dinu, Bishanno y Rogini- desean fervientemente hacer el trabajo. Annapurna puede contratar a cualquiera de ellas, pero el trabajo es indivisible y no puede repartirlo entre las tres. A Annapurna cualquiera de ellas le haría más o menos el mismo trabajo a cambio de una retribución más o menos parecida, pero como es una persona reflexiva, se pregunta a quién debería darle el trabajo.

Se entera de que, aunque las tres son pobres, Dinu es la más pobre de las tres; todo el mundo está de acuerdo. Esto lleva a Annapurna a mostrarse bastante inclinada a contratarla (“¿Qué puede haber más importante -se pregunta- que ayudar a la más pobre?”).

Sin embargo, también se entera de que Bishanno se ha empobrecido recientemente y está muy deprimida por su situación. Dinu y Rogini, en cambio, tienen experiencia en ser pobres y ya están acostumbradas. Todo el mundo está de acuerdo en que Bishanno es quien está más triste de las tres y en que, desde luego, se pondría más contenta que las otras dos. Este planteamiento lleva a Annapurna a mostrarse bastante favorable a la idea de dar el trabajo a

Bishanno (“No cabe duda -se dice- de que la primera prioridad debe ser que deje de estar triste”).

Pero a Annapurna también le dicen que Rogini padece una enfermedad crónica -que lleva estoicamente- y podría utilizar el dinero que ganara para librarse de ese terrible mal. No se niega que Rogini es menos pobre que las otras (aunque, desde luego, es pobre) y que no es la más desgraciada, ya que lleva sus privaciones con bastante ánimo, acostumbrada, como está, a sufrir privaciones toda su vida (procede de una familia pobre y ha aprendido a asumir la creencia general de que, como mujer joven que es, no debe ni quejarse ni tener muchas aspiraciones). Annapurna se pregunta si, no obstante, lo correcto no sería dar el trabajo a Rogini (“Influiría muchísimo -razona- en la calidad de vida y en la libertad de padecer la enfermedad”).

Annapurna se pregunta qué debe hacer. Reconoce que si sólo supiera que Dinu es la más pobre (y no supiera nada más) le daría el trabajo a ella. También piensa que si sólo supiera que Bishanno es la que está más triste y la que se pondría más contenta si tuviera la oportunidad de trabajar (y no supiera nada más), tendría excelentes razones para contratar a Bishanno. Y también observa que si sólo supiera que la enfermedad degenerativa de Rogini pudiera curarse con el dinero que ganara (y no supiera nada más), tendría una sencilla y clara razón para darle el trabajo a ella. Pero conoce los tres hechos

relevantes y tiene que elegir entre los tres argumentos, cada uno de los cuales tiene una cierta pertinencia.”³³⁹

Sen quiere subrayar aquí que las diferencias entre los principios que implican están relacionados con la información que se considere que es decisiva. Si se conocen los tres hechos, la decisión se basará en la información a la que se dé más peso. Por tanto como mejor se ven los principios es en función de sus respectivas “bases de información”. El argumento igualitarista favorable a Dinu centra la atención en la *falta de renta*; el argumento utilitarista clásico de Bishanno centra la atención en la *medición del placer y la felicidad*; el argumento de la *calidad de vida* en Rogini centra la atención en los tipos de vida que puede llevar cada una de las tres personas. Los dos primeros argumentos se encuentran entre los más analizados y utilizados tanto en la economía como en la ética. Sen presenta algunos argumentos a favor del tercero.

Cada manera de enfocar la evaluación se caracteriza en gran medida por la información en la que se basa, por tanto, la información excluida no puede influir directamente en los juicios de valor, de esta manera, la insensibilidad hacia la información excluida puede influir poderosamente en el carácter del enfoque.

Así, como hemos visto anteriormente, en el enfoque utilitarista, la información se basa en el placer, la felicidad o satisfacción de deseos. Sin embargo, otra información como la libertad individual, la violación de derechos o la distribución real de la renta queda excluida quedando realmente limitada su base de información. En el enfoque libertario, muy diferente del utilitarista, las libertades y los derechos serían la base de información, se basa en el cumplimiento de unas ciertas reglas de libertad y propiedad.

³³⁹ Sen, Amartya K. *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona. 2000, páginas 76-77.

Una de las mayores dificultades de su base de información es no tener en cuenta los resultados que puedan derivar del cumplimiento de esas reglas.

La idea de que la pobreza no es más que la escasez de renta, como también hemos visto, está bastante arraigada. Existen otros elementos para no terminar con un análisis sobre la renta exclusivamente. El análisis clásico de John Rawls de los bienes primarios hace una descripción más amplia de los recursos necesarios, comprende la renta, pero también otros medios de uso general. Sin embargo, la inclusión en la base de información, además de la renta, de los bienes primarios no es suficiente para abordar todas las todas las diferencias importantes que hay en la relación entre la renta y los recursos, por una parte, y el bienestar y la libertad, por otra.

Una alternativa al énfasis en los medios para vivir bien es centrar la atención en la vida real que consiguen los individuos. A partir de 1990, bajo el liderazgo de Mahbub ul-Haq, economista pakistaní, el PNUD ha publicado informes anuales sobre el desarrollo humano que han arrojado sistemáticamente alguna luz sobre la vida real de los individuos, en especial de los relativamente desfavorecidos.

Por tanto, el espacio correcto de las evaluaciones no es el de las utilidades, ni el de los bienes primarios de Rawls, es el de las libertades fundamentales, las capacidades, para elegir la vida que tenemos razones para valorar. Si intentamos centrar la atención en las oportunidades reales y sólo nos centramos en los bienes primarios no estamos teniendo en cuenta las características personales relevantes que determinan la conversión de los bienes primarios en la capacidad de la persona para alcanzar sus fines.

El concepto de “funciones” refleja las diversas cosas que una persona puede valorar, hacer o ser. Las funciones pueden ir desde las elementales (comer bien, no tener enfermedades) hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida comunidad y respetarse a uno mismo.

La “capacidad” de una persona se refiere a las distintas combinaciones de funciones que puede conseguir. Por lo tanto la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones.

Mientras que la combinación de funciones de una persona refleja sus logros reales, el conjunto de capacidades representa la libertad para lograrlos: las distintas combinaciones de funciones entre las que puede elegir una persona.

El centro de atención puede ser las funciones realizadas o el conjunto de capacidades de las opciones que tiene. Las dos suministran diferentes tipos de información: las primeras sobre las cosas que hace una persona; la segunda, las cosas sobre las que tiene la libertad fundamental para hacer.

La libertad reflejada en el conjunto de capacidades también puede utilizarse de diferentes formas, ya que el valor de un conjunto no tiene por qué identificarse con invariablemente con el valor del mejor elemento que lo compone o del elegido. Es posible conceder importancia al hecho de tener oportunidades que no se aprovechan. De hecho la propia elección puede ser una valiosa función, tomar una opción cuando es la única posible puede distinguirse de tomar la misma opción cuando hay importantes alternativas (por ejemplo ayunar no es lo mismo que verse obligado a pasar hambre).

En cuanto a las ponderaciones y valoraciones para la elección social desde este enfoque: una persona, que hace sus propios juicios de valor, no requerirá un acuerdo

interpersonal sino reflexión; sin embargo, para conseguir una gama acordada para realizar una evaluación social tiene que haber algún tipo de consenso razonado sobre las ponderaciones o al menos sobre una gama de las ponderaciones. Se trata de un ejercicio de elección social, existe en este caso una interesante elección entre tecnocracia y democracia: un procedimiento democrático puede ser extraordinariamente complicado como para desear una fórmula maravillosa que nos proporcione unas ponderaciones perfectas.

Esto sucede con la crítica al enfoque de las capacidades y su utilización parcial en los informes del PNUD desde la que se muestra la preocupación por la distinta importancia de las diferentes capacidades y se propone el enfoque del modelo de la renta real que contiene una medida práctica para ponderar los bienes. Pero es inevitable realizar juicios de valor cuando se compara el bienestar o la calidad de vida de los individuos y hay que indicar más explícitamente los valores implícitos en lugar de protegerlos del escrutinio con la espuria excusa de que forman parte de una medida ya existente que la sociedad puede emplear sin más preámbulos.

3.7.3. Desarrollo y post-desarrollo.

Como hemos analizado en el apartado referido al buen vivir y al *sumak kwasay*, actualmente con mayor intensidad, pero desde hace ya bastantes años ha ido ganado peso una nueva crítica al desarrollo, entendido éste como el concepto hegemónico del desarrollo y que hoy en día podemos identificar con el propio de la teoría neoliberal, pero que también es crítico con el concepto de desarrollo propio de posturas más

heterodoxas, que aunque no coinciden en las causas del subdesarrollo, sí coinciden, al menos en parte, con el modelo de desarrollo hacia el futuro, entendido como el desarrollo y el crecimiento económicos fundamentalmente. Como decíamos muchas de estas corrientes no son nuevas y ya llevamos años pudiendo estudiar las propuestas del desarrollo endógeno, del decrecimiento y otras propuestas que se niegan incluso a utilizar el propio término de desarrollo por la carga ideológica que ya posee, esta propuesta proviene, entre otras, de experiencias que tratan de recoger la tradición de comunidades indígenas de América latina. En este sentido se está desarrollando el concepto del “buen vivir” (sumak kawsay) como alternativa a la propia denominación del desarrollo. El *sumak kawsay* proviene de la cultura kichwua ecuatoriana y reivindica el equilibrio y armonía entre las personas y la naturaleza:

*Es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y kawsay, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano, en síntesis el sumak kawsay significa la plenitud de la vida.*³⁴⁰

El concepto de *sumak kawsay* ha sido incorporado a los textos constitucionales de Ecuador específicamente éste y en Bolivia el de *Suma Qamaña*, término que recoge la misma idea y que a su vez, hay en otras culturas indígenas latinoamericanas, como la

³⁴⁰ Ariruma Kowii (Subsecretario de Educación para el Diálogo Intercultural, Ministerio de Educación del Ecuador). *El Sumak Kawsay*, página 6.
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/El%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf> , última consulta 06 de noviembre de 2012.

del *Lekil Kuxlejal* que traducido al castellano significa la buena vida, proponiendo una nueva concepción del desarrollo desde el sujeto³⁴¹.

Hay que decir por tanto que desde estas propuestas las teorías sobre el desarrollo están sustentadas y dirigidas hacia un modelo de desarrollo concreto, el neoliberal y hegemónico basado fundamentalmente en el crecimiento económico, lineal y etnocéntrico; es por esto por lo que prefieren no hablar de desarrollo ya que forma parte de un paradigma y un marco categorial del que no es posible salir pues conlleva necesariamente el deterioro de la naturaleza y un concepto etnocentrista del desarrollo. Por la descripción de la crítica al desarrollo, es decir, un desarrollo sólo cuantitativo en cuanto crecimiento económico, lineal, y visión occidental etnocéntrica del modelo de desarrollo, podríamos decir que su relación con el enfoque de la capacidad y del desarrollo humano será diferente en función también de la interpretación que hagamos del enfoque y del mismo desarrollo humano. En primer lugar hay que decir que la propuesta del desarrollo humano no se puede identificar con la propuesta del desarrollo como crecimiento económico y cuantitativo, puesto que es una opción por el desarrollo cualitativo de las capacidades y de las oportunidades de las personas, una propuesta en la que el elemento económico es relevante pero no se mide en función del mismo. En segundo lugar tampoco pretende una senda lineal del desarrollo igual para todas las sociedades y contextos pues ha de estar atento a cada contexto y a cada persona. En tercer y último lugar en cuanto a la crítica de etnocentrismo, una visión del enfoque de las capacidades más objetivo y cerrado a priori en su formulación de capacidades

³⁴¹ Toledo Hernández, D.-*Construcción y ejercicio de la autonomía en comunidades tseltales a través del programa de Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. Septiembre de 2011

básicas, como lo desarrolla Martha Nussbaum puede encontrar más dificultades para ser compatible con el concepto del *sumak kawsay* y análogos. Por otro lado, sin embargo, un enfoque del desarrollo humano más abierto a la incorporación en diferentes contextos de aportaciones en función del propio contexto será complementario o incluso asumible por esta concepción propia del desarrollo.

...Hay diferencias sustanciales entre la manera en cómo se abordan los funcionamientos y las capacidades en lo que he llamado el enfoque de la capacidad y la manera en que se trata en el enfoque de Aristóteles. Éste cree, como observa Nussbaum (1998), “que sólo hay una lista de funcionamientos (al menos en cierto nivel de generalidad) que en realidad constituyen una buena vida humana”. Esa opinión no es inconsistente con el enfoque sobre la capacidad, pero de ninguna manera lo requiere este último. (...) y lo deliberadamente incompleto del mismo permite que se sigan otras rutas que también tienen cierta plausibilidad (...) Muy diferentes teorías específicas del valor pueden ser congruentes con el enfoque sobre la capacidad³⁴².

Un aspecto también relevante para entender el desarrollo humano en escenario del postdesarrollo es su relación con la sostenibilidad. En *The Ends and Means of Sustainability* Amartya Sen reconoce cierto logro del *Informe Brundlandt*, sobre todo por el reconocimiento de la no sostenibilidad de nuestro modelo de producción y consumo, que acuñó el término de *desarrollo sostenible* y fundamentalmente por el reconocimiento de la obligación con las generaciones futuras y la preocupación por los pobres ya en esta generación, pero a su vez, muestra como el enfoque de la satisfacción de necesidades a través de los recursos del propio informe es una visión a superar por su

³⁴² Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (Eds.). *El nivel de vida*. Fondo de cultura económica. México. 1998 (Primera edición en inglés en 1993), páginas 46-74.

propia ambigüedad respecto del modelo de desarrollo, para superar esta visión del desarrollo sostenible Sen aborda que la sostenibilidad no debe aplicarse al concepto de desarrollo sino a la sostenibilidad de las libertades y capacidades de las generaciones futuras, reconociendo que tampoco se abandona la ambigüedad ofrece un marco de mayor comprensión de la complejidad de la sostenibilidad al referirse a los marcos de libertad de las personas más que a las meras necesidades.³⁴³

3.7.4. El derecho al desarrollo como derecho humano.

Para la mejor comprensión del derecho al desarrollo como derecho humano, partimos de la visión de los derechos humanos de Ellacuría en la que los derechos humanos tratan de algo debido cuya carencia o disfrute condiciona el propio desarrollo humano. El supuesto fundamental es que los derechos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez universal. Para que esta universalización sea correcta y realizable Ellacuría plantea contextualizar la reflexión desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares para o en busca de su liberación³⁴⁴. En este sentido es fundamental la perspectiva del desarrollo como derecho humano exigible en el ámbito jurídico internacional. Vamos analizar brevemente su nacimiento y situación actual.

En la génesis del derecho al desarrollo podemos ver su origen desde el mismo nacimiento de Naciones Unidas, donde en la propia Carta se establece el principio de cooperación entre los estados. Este principio se concretó en el Derecho Internacional

³⁴³ Sen, Amartya. *The Ends and Means of Sustainability*. Journal of Human Development and Capability for People-Centered, 14-1, 2013, páginas 6-20.

³⁴⁴ Senent de Frutos, Juan Antonio, *Ellacuría y los Derechos Humanos*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto, 1, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 1998, página 48.

para el Desarrollo, que fue muy criticado desde el sur ya que al no ir a las causas del subdesarrollo formaba parte de la estrategia de dominación y sería más un Derecho Internacional del Subdesarrollo.

En todo caso está muy ligado a la aparición del derecho al desarrollo que aparece posteriormente complementando al Derecho Internacional del Desarrollo, aunque sin confundirse con el mismo, ya que forma parte de los derechos humanos de tercera generación.³⁴⁵

Clave para el alumbramiento del derecho al desarrollo y su antecedente más importante es el reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos en los años 60.

En cuanto a su valor jurídico, el *iter* que ha recorrido el derecho al desarrollo en su proceso de creación ha sido largo en el tiempo y no exento de dificultades, pero parece que cumple los requisitos que ciertos juristas exigen a la creación de normas jurídicas internacionales en el campo de los derechos humanos.

En 1981 se crea el Grupo de trabajo de Expertos Gubernamentales sobre el Derecho al Desarrollo, que en 1986 presenta para su aprobación un proyecto de Declaración sobre el derecho al desarrollo a la Asamblea General de la ONU que la aprueba con su Resolución 41/128.

La mayor dificultad en todo este proceso, que sigue dando problemas en su ejecución, es la falta de consenso entre los países desarrollados y los subdesarrollados. De fondo tenemos un debate político ideológico con un trasfondo económico que frena la puesta en práctica de este derecho humano. En el fondo, aceptar o rechazar el derecho

³⁴⁵ Gómez Isa, Felipe, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, páginas 19-42.

al desarrollo supone una toma de posición política e ideológica, no es casualidad que sean los países desarrollados los más reacios a aceptarlo, están latiendo dos concepciones diferentes de los derechos humanos: mientras que los países occidentales centran su atención en la tradición liberal de los derechos y libertades individuales, los países en vías de desarrollo y del extinto bloque socialista se orientan hacia los derechos económicos y sociales y los derechos colectivos³⁴⁶.

El derecho al desarrollo entra en la categoría del *soft-law* al haber sido reconocido fundamentalmente por resoluciones de la comisión de derechos humanos, de la asamblea general y por declaraciones finales de conferencias internacionales (como la de Río de Janeiro sobre Medio Ambiente y Desarrollo).

Aunque implícitamente está en numerosos textos jurídicos internacionales con rango de tratado, explícitamente sólo se encuentra en la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos. Tenemos que destacar la Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos de Viena en 1993 con un claro pronunciamiento del derecho al desarrollo como un derecho universal e inalienable que forma parte integrante de los derechos fundamentales, aunque en un proceso de formación (*statu nascendi*) aunque algunos de sus aspectos sean ya de *lege data* y otros de *lege ferenda*.

Como principio general aún no está avalado suficientemente por una línea jurisprudencial, aunque se camine progresivamente en este sentido³⁴⁷.

³⁴⁶ *Ibíd.*, páginas 74-75.

³⁴⁷ *Ibíd.*, páginas 63-130.

En cuanto a los sujetos de este derecho al desarrollo la polémica surgida no ha sido menor que con respecto a otros elementos del mismo, y es que en esta consideración está la base para una posterior implementación del derecho.

De nuevo los países más desarrollados fundamentalmente optan por una concepción individualista del derecho y los países subdesarrollados por una concepción colectiva del mismo.

La Declaración de 1986 opta por una solución de equilibrio entre ambas posturas aunque parece que da cierta preeminencia a la vertiente individual de tal derecho. Además hay una laguna con respecto a los pueblos indígenas que deberían, por su importancia y especificidad, haber sido nombrados expresamente.

La doctrina mayoritariamente también aboga por una doble naturaleza en cuanto al sujeto del derecho al desarrollo.

El contenido del derecho al desarrollo ha seguido los pasos de la evolución conceptual del mismo derecho pasando de una concepción puramente de crecimiento económico a una concepción que progresivamente ha ido incluyendo elementos como la paz, la justicia social o el medio ambiente. Actualmente lo que destaca del concepto de desarrollo es su auténtica pluridimensionalidad, como proceso global, económico, social, cultural, político y ecológico.³⁴⁸

Se configura, por tanto, como algo más que una mera síntesis de los derechos humanos ya que aporta elementos específicos como la participación, el desarme o el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional. Es un nuevo derecho humano con autonomía y especificidad propias como derecho humano *sui generis*. Hoy

³⁴⁸ Ibíd., página 167.

*en día la promoción del derecho al desarrollo no se puede desvincular en ningún momento de un respeto efectivo de todos los derechos humanos*³⁴⁹.

Uno de los elementos principales del derecho al desarrollo es el respeto de los derechos humanos y libertades fundamentales, refuerza y profundiza la indivisibilidad e interdependencia del conjunto de los derechos humanos. No es algo redundante o baladí si vemos en la historia de las políticas de desarrollo ejemplos como los planes de ajuste estructural en los que como medio para conseguir el desarrollo se imponían medidas macroeconómicas que confinaban a grandes sectores de la población a la miseria.

Otro elemento del derecho al desarrollo es su vinculación con los de la tercera generación ya que guarda una estrecha relación con los derechos a la paz, el medio ambiente, el patrimonio común de la humanidad y la asistencia humanitaria.

Un tercer elemento del contenido del derecho al desarrollo sería su estrecha vinculación con el desarme, al que hace mención expresa la Declaración del derecho al desarrollo, aún con la oposición de Estados Unidos y algún otro país occidental. La correlación es estrecha en sentidos varios, no sólo porque la elevada cantidad del presupuesto dedicado a gastos militares podría dedicarse al desarrollo, ya que en un mundo de recursos finitos existe una estrecha correlación entre los gastos de armamentos y el desarrollo económico y social, sino también por las consecuencias que se derivan del comercio de armas con países en conflicto, armando y dotando de posibilidades de destrucción simplemente porque es un negocio rentable sin entrar en otras consideraciones.

³⁴⁹ Pérez de Armiño, Karlos (dir.), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*. Icaria editorial-Hegoa, Barcelona, Bilbao, 2000, página 186.

La participación en el propio proceso de desarrollo, siendo protagonista del mismo sería el cuarto elemento del contenido del derecho en cuestión como señala el art. 1.1 de la Declaración del derecho al desarrollo, haciendo mención expresa a la participación activa de la mujer en el proceso de desarrollo, convirtiéndose en uno de los sujetos privilegiados de dicha participación³⁵⁰.

Sin duda la cuestión donde se juega hoy la partida del derecho al desarrollo es en su realización, la falta de mecanismos de exigibilidad y la vaguedad del art. 10 de la declaración han dado lugar a una laxitud en su aplicación o realización efectiva.

Por otro lado, el derecho al desarrollo desde su naturaleza de concepto dinámico y expansivo está en un proceso de formación inacabado e inacabable.

Pero fundamentalmente, nos encontramos ante un problema de falta de voluntad política pues, aunque nos encontramos ante un derecho programático que da lugar a obligaciones de comportamiento y no de resultado el derecho al desarrollo encuentra una serie de obstáculos a su realización a dos niveles de aplicación, en el ámbito internacional y en la esfera nacional.

En la esfera internacional fundamentalmente encontramos como obstáculos la existencia de un injusto orden económico internacional, la carrera de armamentos, la fuerte carga para los países en desarrollo de la deuda externa y una orientación incompatible con el derecho al desarrollo de los planes de ajuste estructural de las instituciones nacidas en julio de 1944 en la Conferencia de Bretton Woods (New Hampshire, USA) como son el Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial. Éstas aunque son organizaciones internacionales creadas a través de un Tratado o un

³⁵⁰ Gómez Isa, Felipe, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Universidad de Deusto. Bilbao. 1999, páginas 165-207.

Convenio Internacional tienen una estructura orgánica y un sistema de decisiones que las asemeja más a un banco comercial que a una organización internacional clásica. El poder de voto está determinado por el capital desembolsado y no se aplica el principio de igualdad de voto que observamos, por ejemplo, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, ni el voto ponderado según el tamaño de la población. Así los países industrializados tienen una mayoría de los votos en el Banco Mundial³⁵¹.

En el ámbito nacional los obstáculos más importantes son la desigual distribución de los beneficios del desarrollo, la falta de participación en el proceso de desarrollo, las violaciones de derechos humanos, el militarismo, la poca capacidad gubernamental y la creciente expansión del crecimiento demográfico³⁵².

Creemos, por tanto, concluyendo este apartado sobre el derecho al desarrollo como derecho humano que la complejidad que ha supuesto la interdisciplinariedad del mismo es a su vez la mayor potencialidad del propio trabajo que deja múltiples caminos abiertos para continuar indagando pero que por su finalidad y objeto excedían las posibilidades materiales y por tanto reales del mismo.

Hemos planteado el marco teórico y su justificación, necesitamos de una metodología que nos posibilite una visión compleja y relacional del desarrollo que nos coloque de lleno en la realidad en la que estamos investigando. Asimismo partimos del desarrollo como derecho humano, con lo que ello debe ir suponiendo para el entendimiento del desarrollo no como ayuda o moralismo o negocio, sino como algo debido en todas sus dimensiones materiales y formales.

³⁵¹ Gómez Galán, Manuel. Sanahuja, Jose Antonio, *El sistema internacional de cooperación al desarrollo. Una aproximación a sus actores e instrumentos*. CIDEAL, Madrid, 1999, páginas 40-41.

³⁵² Gómez Isa, Felipe, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, páginas 215-259.

Hemos podido estudiar como en los antecedentes del desarrollo ya se vislumbra la complejidad, multidimensionalidad y procesualidad del desarrollo, en definitiva de su complejidad e interconexiones con todos los aspectos de la vida humana.

Las principales corrientes del desarrollo, la teoría de la modernización, el estructuralismo, el neomarxismo, y la teoría neoliberal no han mostrado una interacción directamente positiva con los derechos humanos. Más bien hemos podido ir descubriendo y analizando como el desarrollo ha pretendido atajos desde los que la realidad de los derechos humanos quedaban por el camino ante pretendidos momentos previos al crecimiento económico, al despegue, a la independencia, o a la libertad de mercado, etc. que soslayaban la importancia inicial, instrumental y final de los derechos humanos mismos.

Recogemos la importancia de la libertad y de los derechos humanos como medio y como fin del desarrollo. La visión del desarrollo como la ampliación de capacidades de tener oportunidad de poder elegir la vida que tenemos razones para valorar y como no hay procesos de desarrollo sin derechos humanos, ni derechos humanos sin desarrollo. Dussel, dando un paso más, nos aporta un criterio ético universal material de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad como colofón de todo el proceso de reelaboración de la teoría del desarrollo en los últimos años enfocándola hacia una universalización de este principio ético material.



4. CUARTA PARTE: Conclusiones

Conclusiones preliminares

En este último apartado de conclusiones abordamos las conexiones más relevantes entre el pensamiento de Amartya Sen sobre derechos humanos y el pensamiento crítico de liberación latinoamericano y la teoría crítica del Derecho, tomando la opción de destacar determinados elementos que entroncan y tienden puentes entre este pensamiento latinoamericano y el pensamiento de Amartya Sen.

En nuestra opinión, tanto el pensamiento crítico de liberación latinoamericano como la teoría crítica del Derecho y de los derechos humanos ofrecen un marco desde el que pensar los derechos humanos más allá del paradigma dominante y abre nuevos horizontes a la tarea de los derechos humanos. También podemos colegir que es un marco, que aunque es genuinamente latinoamericano tiene una dimensión y pretensión que desborda el enfoque regional tanto por su profundidad, como por su capacidad sinérgica con otros pensamientos de liberación, unidos por su pretensión universal liberadora. En este sentido, el enfoque de la capacidad, surge fundamentalmente del estudio de las causas y el funcionamiento de la pobreza en la India natal colonial de Amartya Sen, y se configura como contenido material sustancial de los derechos humanos, que hemos puesto en relación con el pensamiento de liberación y la teoría crítica del derecho y los derechos humanos.

Hemos partido de la evidencia de que no es el espacio de nuestro filósofo y economista indio Amartya Sen el de la filosofía de la liberación, pero a lo largo del estudio del mismo y de sus aportaciones al pensamiento sobre derechos humanos hemos

podido encontrar numerosas conexiones entre ambos, como la superación de una visión abstracta y ahistórica de la justicia y de los derechos humanos y la concepción intercultural que no se cierra a una universalidad en construcción. Por otro lado, el pensamiento de Amartya Sen ha tenido y sigue teniendo una gran influencia a nivel global, también en América latina, donde relevantes filósofos de la liberación como Dussel y otros han entrado en diálogo con las aportaciones de Sen, reconociendo aportaciones de su pensamiento ético para la fundamentación de una ética de la liberación o de un pensamiento sobre desarrollo coherente con los derechos humanos, la democracia, la interculturalidad y la sostenibilidad del medioambiental.

Ya hemos visto la dificultad de aunar bajo un mismo paraguas al denominado pensamiento crítico de liberación, y lo hemos entendido en este trabajo como aquel movimiento que surge en los años setenta en Argentina y que va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros, y que entiende que el propio término de liberación está intrínsecamente ligado a la historia y al pensamiento latinoamericano³⁵³. Pese a esta diversidad interna, hemos visto como para Sánchez Rubio, hoy en día se constata la existencia de un clima filosófico rico y complejo de ámbito continental expresamente dedicado al tema de la liberación, en el que para Dussel, en la última etapa de la filosofía de la liberación, de 1983 en adelante, se produce un giro significativo preocupado por generar una ética de la liberación en el contexto de la globalización y en permanente diálogo con las últimas tendencias del pensamiento europeo y norteamericano³⁵⁴ que represente la voz de los excluidos y de los otros de manera que se posibilite una ética de la alteridad, aunque

³⁵³ Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América latina*. Desclée de Brouwer. Palimpsesto. Bilbao. 1999, páginas 45-46.

³⁵⁴ Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América latina*. Desclée de Brouwer. Palimpsesto. Bilbao. 1999, páginas 109-114.

desde otras perspectivas, integrando las aportaciones de Horacio Cerutti, la filosofía de la liberación sería todo pensamiento latinoamericano que analiza la realidad en la que está inserta la sociedad latinoamericana para adoptar medidas de transformación dirigidas a eliminar toda forma de dominación, opresión, subordinación o alienación³⁵⁵. Hemos destacado además en el contexto actual latinoamericano, fruto de la evolución, maduración y desarrollo de este pensamiento crítico cuatro corrientes de pensamiento que han adquirido una gran importancia y eco y que hemos querido resaltar por su importancia y relación con los derechos humanos y su potencial relación con el pensamiento de Amartya Sen, concretamente hemos visto la perspectiva intercultural de los derechos humanos de Forner-Betancourt y de Boaventura de Sousa Santos, hemos desarrollado una caracterización del *Sumak Kwasay buen vivir*, en directa relación con el concepto de desarrollo humano que se despliega desde el enfoque de la capacidad y que actualmente está siendo desarrollado por Amartya Sen, Martha Nussbaum y los integrantes de la Asociación para el desarrollo humano, desde nuestra perspectiva hemos defendido que el enfoque de desarrollo humano de Amartya Sen tiene un potencial intercultural de diálogo con esta propuesta. En tercer lugar, también nos hemos detenido en el enfoque del giro decolonial como paradigma necesario para la deconstrucción de la idea de racionalidad de la modernidad, postura que en la que podemos ver cierta analogía por parte de Amartya Sen cuando parte como punto de partida en su teoría de la justicia desde una línea diferente de la modernidad surgida de la Ilustración europea, aunque con la intención de no suscribirse como un pensamiento netamente europeo. Por último, también hemos destacado el nuevo constitucionalismo latinoamericano que, en una relación muy estrecha con los dos anteriores, ha tratado de

³⁵⁵ Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América latina*. Desclée de Brouwer. Palimpsesto, Bilbao, 1999, página 125.

profundizar en el desarrollo de nuevas formas de democracia que acojan la diversidad, la sostenibilidad, la participación y la profundización en la garantía de un modelo social, en este aspecto hemos interrelacionado el pensamiento sobre democracia y derechos humanos de Amartya Sen que también comparte estas preocupaciones en la formulación de una democracia intrínsecamente relacionada con el concepto de derechos humanos y el enfoque de la capacidad.

Por teoría crítica del Derecho hemos entendido, el conjunto de los esfuerzos intelectuales de la teoría crítica contemporánea para confrontar los límites epistemológicos y metafísicos de la teoría contemporánea del Derecho, especialmente del paradigma positivista formalista kelseniano³⁵⁶. Su origen está en la Escuela de Fráncfort y en Horkheimer como su máximo exponente, que situada en una tradición marxista, pretende impugnar la supuesta neutralidad del conocimiento científico, ya que todas las personas están constituidas socialmente, hay que realizar un análisis por tanto de la constitución social en la que produce este conocimiento y si el mismo consolida y perpetúa a la propia constitución social de la que se forma parte. Surge en oposición a un positivismo que científicista que avala un conocimiento libre valoraciones guiado únicamente por las ciencias naturales modernas³⁵⁷. Más específicamente, la teoría crítica de los derechos humanos propone una visión de los derechos humanos comprometida con el conjunto de deseos y necesidades de los seres humanos reales, y rechaza las entelequias, que subsumen todo lo real bajo la categoría de mercancía que puede comprarse, venderse y apropiarse, ofreciendo una nueva metodología y un enfoque que permita un estudio y una práctica de los derechos humanos desde una perspectiva compleja e integradora, una perspectiva compleja que sea capaz de tomar conciencia de

³⁵⁶ Senent, Juan A. y Sánchez Rubio, David. *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. México. 2013, página 47.

³⁵⁷ Günter Frankenberg. "Teoría crítica." *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho* año 9, número 17. Buenos Aires, Argentina. 2011, páginas 67-84.

la confluencia estrecha en los derechos humanos, por un lado, de elementos ideológicos y culturales, y por otro, de la una naturaleza normativa imbricada en la vida concreta de las personas, los derechos humanos como todo fenómeno jurídico y político está penetrado de intereses ideológicos y no pueden ser comprendidos al margen de su trasfondo cultural, los derechos humanos deben ser estudiados y llevados a la práctica desde un saber crítico que desvele las elecciones y los conflictos de intereses e insertándolos en los contextos sociales, culturales y políticos. En este sentido, para Herrera la razón liberal se ha presentado bajo la forma de la fuerza compulsiva de los hechos, donde nada ni nadie puede cuestionar una serie de presupuestos básicos que se consideran naturales, quedando los derechos humanos, bajo esta racionalidad, como derechos de propietarios que se piensan a través del mercado³⁵⁸.

Hemos visto también en su biografía como una de las motivaciones del interés de Amartya Sen sobre la pobreza es su propia experiencia vital en su niñez y juventud de la misma, no por haberla sufrido, pero sí por haber sentido cómo el impacto de la misma sobre la vida de personas en su entorno, influye sobre las capacidades y sobre la vida de las persona. En este sentido cuenta en su autobiografía como presencié un asesinato, a la temprana edad de 11 años, que tuvo que ver, por un lado, con la violencia identitaria, pero por otro lado, con la pobreza, pues se trataba de un jardinero, Kader Mia, que debido a su pobreza económica tuvo que asumir el riesgo de salir a buscar un pequeño ingreso, por no tener nada que comer para él y su familia, aun sabiendo el riesgo que corría que incluso le podía llevar a perder su vida, como finalmente sucedió,

³⁵⁸ Herrera Flores (ed.). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Desclée de Brouwer, Palimsesto, Bilbao, 2000, páginas I-VII y 19-78.

Sen expresa que este hecho le ha servido para entender la fuerte conexión entre la pobreza económica y la absoluta falta de libertad, incluso libertad para vivir³⁵⁹.

Una serie de elementos que entiendo que están presentes de manera significativa en el pensamiento de Amartya Sen suponen una analogía en cuanto su conexión intelectual con todo este pensamiento crítico. En primer lugar, la crítica de la experiencia colonial de la India a la que recurre persistentemente a lo largo de su obra para ejemplificar las dificultades con respecto a la justicia y la elección social, en segundo lugar, un fuerte interés por la conceptualización de la pobreza, también de las hambrunas, que es de donde surge en un primer momento el enfoque de la capacidad, en tanto que supone una nueva forma de conceptualización de la pobreza, como privación de capacidades básicas, así como buscar la salida a la misma, en tercer lugar, la preocupación por la el ejercicio real de la democracia y su origen culturalmente diverso, denunciando los intentos de apropiación de occidente del origen de la idea de la democracia, en cuarto lugar, el desarrollo de una teoría que se sitúa en un contexto histórico, espacial, social y cultural, etc., concreto, y evitando una teoría trascendental y abstracta de la justicia y los derechos humanos, en quinto lugar, lo que denomino una confluencia con el paradigma del pensamiento complejo en tanto que el enfoque de la capacidad de Amartya Sen pretende dejar abierta la complejidad de las situaciones que deben ser resueltas en cada contexto conforme a las concreciones que los actores del mismo entiendan, en un proceso de participación y debate público intenso, que deban tomarse, en sexto lugar, está la preocupación por la atención a la diversidad cultural, el enfoque de la capacidad en este sentido tiene una gran potencialidad para el diálogo inter y transcultural, en último lugar, también es de destacar su interés por el feminismo y el desarrollo de la economía feminista, ha prestado especial atención a la agencia de

³⁵⁹ Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, página 25.

las mujeres y a la situación de marginación de las mujeres. Habría más elementos que se podrían destacar, pero se han ido desarrollando a lo largo del trabajo y aquí hemos querido resaltar aquellos especialmente relevantes para encontrar esas líneas o vectores comunes de interés entre el pensamiento crítico latinoamericano y el pensamiento de Amartya Sen.

En primer lugar, nos hemos referido a un elemento fundamental de unión con el pensamiento de liberación es la experiencia colonial de la India que el propio Sen ha vivido y sobre la que se expresa en varios momentos y sentidos, por ejemplo en el propio ejercicio de la democracia y su papel protector respecto de las hambrunas y en cuanto a sus efectos sobre la propia supervivencia humana.

La «capability» está ligada a la libertad y otorgo una gran importancia al hecho de no hallarse impedido de hacer alguna cosa. alguna cosa me queda de la idea libertaria de opresión. Como crecí bajo el Imperio británico, la opresión es algo que conozco muy bien. Podría decirse que la “capability” es el equivalente del poder. Pero el término «poder» muchas veces tiene un sentido conflictual. Por eso necesitaba otra palabra, que se relacione con la libertad substancial de que disponen las personas: lo que son efectivamente capaces de hacer, lo que pueden permitirse hacer, lo que tienen los instrumentos para hacer. Y eso depende de su riqueza, de su educación, del tipo de sociedad en que usted viva... La aproximación de la capacidad se concentra en la vida humana y no solo en las comodidades que se han logrado como los ingresos o los productos básicos que alguien pueda poseer. Propone abandonar la focalización

*sobre los medios de existencia para interesarse por las posibilidades reales de vivir*³⁶⁰.

El propio régimen colonial, fue una de las causas de una de las mayores hambrunas del siglo XX, entre julio y diciembre de 1943, cuando Sen tenía 10 años, produjo más de un millón de víctimas, y le hizo reflexionar sobre las causas de las hambrunas, uno de sus temas de investigación que le llevaron a obtener el premio Nobel de Economía en 1998, y en los que concluye que la falta de democracia, la falta de prensa suficientemente libre, y la falta de crítica y oposición son los factores que pueden conducir a las hambrunas y no la falta de alimentos, pues se producen problemas de distribución de alimentos pero no de falta absoluta de los mismos, reconociendo el poder preventivo de la democracia frente a la hambrunas.

De la misma forma su planteamiento sobre el origen y la posibilidad de la democracia en otros contextos más allá de Occidente que vimos en el apartado *los derechos humanos y la democracia* también asume una posición crítica a la colonización cultural recuperando la tradición endógena de valores como germen de la democracia en los diferentes contextos geográficos y culturales

La atención a los pobres y a la pobreza, ha sido y sigue siendo uno de los vectores de investigación de Sen compartido con el pensamiento crítico y de liberación y es una de los campos donde más ha aportado y avanzado, en primer deconstruyendo, como ya hemos visto en el apartado sobre los conceptos de desarrollo y pobreza desde el enfoque de la capacidad. Y donde ambos no se relacionan exclusivamente con la renta o con el ingreso sino con más factores que permitan una visión más integral de ambos. Esta atención especial a los últimos, le ha llevado a una preocupación por el

³⁶⁰Entrevista con Amartya Sen publicada en *Philosophie Magazine*, nº 44, Noviembre de 2010, páginas 58-63.

análisis real de la naturaleza de la pobreza y sus mecanismos para combatirla que sigue en curso en su recientemente publicado libro *An Uncertain Glory* donde denuncia la pobreza en la India.

Es un elemento sustancial propio del pensamiento crítico de liberación en general y de la teoría crítica de los derechos humanos en particular, el evitar una teoría que se abstraiga del contexto histórico social, político y cultural concreto. Amartya Sen en su definición de la idea de la justicia y su visión de los derechos humanos también se enfrenta a una concepción abstracta de la justicia y por ende de los derechos humanos, para Sen una concepción abstracta de la justicia del tipo de la de John Rawls no es una buena vía para la realización de la justicia, Sen se incorpora a la tradición de la elección social que a través de la comparación de los estados de las realizaciones sociales, desde el enfoque de la capacidad, sirve para evaluar y tomar decisiones colectivas. La teoría crítica de los derechos humanos denuncia la razón liberal que sirve de sustrato a una concepción abstracta de los derechos humanos y que abstrayéndose del contexto social produce finalmente una *inversión ideológica de los derechos humanos*, de manera que se acaban violando los derechos humanos en nombre de los propios derechos humanos. Sen evalúa y critica el mercado desde el enfoque de la capacidad, analizando sus bases teóricas y el alejamiento de la economía de la ética.

Sen también comparte con el pensamiento crítico el referente del paradigma de la complejidad, en el sentido de no tener una receta o solución dada a priori, para Sen y para el enfoque de la capacidad y para la elección social siempre hay que ir tomando decisiones entre las diferentes posibilidades y evaluando los diferentes estados sociales a los que van a dar lugar las distintas posibles elecciones que tienen efectos sobre las

vidas de las personas reales , una visión trascendental de la justicia no nos ayuda en la toma de decisiones porque no nos dan información, para Sen saber que la Mona Lisa es el cuadro perfecto no nos ayuda para saber que cuadro elegir entre otros dos cuadros. Sen recurre al *nyaya*, concepto de la filosofía jurídica india para hacer referencia a los efectos que la justicia tiene sobre la vida de la gente y las decisiones que se toman, y no sólo pensar en el diseño de instituciones perfectamente justas, es lo que Sen denomina el *efecto comprehensivo*, para evitar una visión extremadamente deontologista como la que se produce en el debate entre Arjuna y Krishna³⁶¹, donde éste es ajeno a las consecuencias reales sobre la vida de las personas y empuja a Arjuna a no introducir en su cálculo el daño que producirá la decisión que tome, sino que debe tomarla en función de que sea la correcta, Arjuna por el contrario, independientemente de la decisión que tome al final, quiere poder poner en la balanza de la decisión también las vidas que se van a ver afectadas por la decisión que él tome, aunque finalmente la decisión que promueve Krishna sea la misma que la que toma Arjuna, podemos diferenciar ambas formas de elección pues la de Arjuna ha sido más amplia en su consideración de los elementos incluyendo el efecto comprehensivo, no tener en cuenta sólo el resultado sino también el efecto de ese resultado en función de las diferentes opciones.

En el ámbito de la diversidad intercultural rompe con tradición intelectual del pensamiento occidental como único origen de la democracia, los derechos humanos, etc. Sen no duda que de dónde ha tenido una expansión la democracia en los dos últimos siglos ha sido en occidente pero tanto el origen, como la idea misma de la democracia, tiene un origen diverso en diferentes culturas y debe atarse a este origen en cada lugar para su desarrollo. Por otro lado, un tema en el que Sen ha tratado de aportar ha sido en el de la interculturalidad y la identidad, asumiendo una perspectiva compleja sobre las

³⁶¹ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, páginas 239-252.

identidades, partiendo de la libertad y el reconocimiento de las mismas pero sin cerrarlas o absolutizarla, pues siempre debe prevalecer la libertad de elección de la persona. La identidad es un tema crucial, Sen la reconoce y reivindica en sus escritos, pero a su vez siempre está en una posición de defensa de la libertad, de elección de pertenencia, pero también de reconocimiento de los diferentes referentes identitarios de una persona (religión, sexo, trabajo, aficiones, ideología, etc.) que permiten relativizar los extremismos identitarios tanto ad intra, en la relaciones de la persona con la comunidad de origen y de sentido, como ad extra, en las relaciones de determinadas identidades con otros y donde Sen ve la dificultad y el peligro en la representación colectiva de grupos de personas desde una identidad simplificada.

Sen ha estado preocupado en su trabajo por la perspectiva de género, en parte fruto también de la situación de la mujer en la India y en algunos países asiáticos, en 1990 Amartya Sen escribió el artículo titulado *More than 100 million women are missing*, en el que realiza cálculo sobre el infanticidio y el aborto selectivo a raíz de la desigualdad de la mujer³⁶². Trata de recuperar la perspectiva de las mujeres desde Mary Wollstonecraft y muestra especial preocupación por la situación de la mujer en contextos de pobreza. Desde el origen de la idea contemporánea de los derechos humanos, Mary Wollstonecraft hace presente la igualdad de los mismos para todas las personas y la imposibilidad de exclusión de los mismo a ningún sujeto, primero escribió en favor de los derechos de los esclavos negros, que habían sido excluidos en la declaración de independencia de Estados Unidos, en una carta abierta dirigida a Edmun

³⁶² Sen A. *More Than 100 Million Women Are Missing*. The New York Review of Books. 1990. En español en: Sen, Amartya, *Nueva economía del bienestar: escritos seleccionados*, Universitat de Valencia, Valencia, 1995, páginas 361-363.

Burke y posteriormente contra la exclusión de las mujeres en la declaración de derechos del hombre y del ciudadano de la revolución francesa, bajo la premisa que no había argumento moral para excluir a nadie, negro o mujer de dichas declaraciones³⁶³.

En conclusión podemos ver cómo se producen y se han producido interacciones y diálogo entre el propio pensamiento crítico y de liberación el pensamiento de Amartya Sen, de manera que el pensamiento del mismo ha sido utilizado para fortalecer las bases científicas de una ética crítica con el pensamiento hegemónico liberal actual que produce grandes masas excluidas de una praxis de los derechos humanos.

Por otro lado, muchos de los intereses de Amartya Sen, la pobreza, el desarrollo, identidad e interculturalidad, pobreza y mujer, la relación entre hecho y valor, racionalidad y ética, la relación entre ética y economía, son análogos y complementarios a los intereses del pensamiento crítico y de liberación.

³⁶³ Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid, 2010, páginas 143-146 y 423-427.

Conclusiones finales

Llegados al final de este trabajo la primera conclusión es que el pensamiento de Amartya Sen es de una complejidad y una riqueza que, por un lado, es de difícil ubicación, tanto por su extensión y por la profundidad con la que ha abordado los temas, pero sobre todo por la originalidad que ha aportado generalmente en el debate sobre los mismos. Nosotros específicamente hemos abordado la aportación de su pensamiento a los derechos humanos y por su vinculación con éstos por su íntima relación, la democracia y el desarrollo, específicamente el desarrollo humano, nosotros nos hemos centrado en el pensamiento de Amartya Sen sobre los derechos humanos porque pensamos que aporta hacia una propuesta ética de los derechos humanos con una gran potencialidad que recoge su aportación principal que es el enfoque de la capacidad.

Hemos realizado este trabajo desde la hipótesis de su potencial y efectiva relación con el pensamiento crítico y de liberación y más concretamente con la teoría crítica de los derechos humanos tratando de realizar conexiones entre ambos y con la hipótesis de una coherencia de planteamientos entre ambos.

Hemos podido comprobar en el desarrollo del análisis de su pensamiento como su propia biografía ha marcado de manera determinante sus líneas de investigación y en gran medida sus inquietudes intelectuales y sociales enfocándole hacia sus estudios sobre las hambrunas, la economía del bienestar, la relación entre ética y economía, el enfoque sobre la capacidad, la diversidad cultural, los derechos humanos, el desarrollo y la democracia entre otros.

Racionalidad y ética, racionalidad y justicia son temas fundamentales para la justicia y los derechos humanos en el pensamiento de Amartya Sen. Para Sen la racionalidad y el cómo la comprendamos va a ser de gran importancia para fundamentar objetivamente y racionalmente una propuesta ética como la de los derechos humanos. Hay una primera tarea de deconstrucción de la racionalidad del *homo economicus* que simplifica y reduce la propia noción de ser humano para dar cabida a nuevos elementos en la elección social racional. Discutir y razonar sobre justicia y derechos humanos no es cómo discutir sobre gustos y colores, podemos razonar objetivamente, y aunque razonablemente podamos discutir sobre diferentes criterios sociales es deseable tener debates públicos abiertos y razonados sobre los mismos que ayuden a determinar cuáles de éstos dan una mejor respuesta para las elecciones colectivas y sociales. Por tanto cuando defendemos derechos humanos no estamos haciendo juicios de valor de valor ambiguos o confusos sino que estamos haciendo afirmaciones éticas racionalmente consistentes y que parten de la realidad de las necesidades de libertad y capacidad de las personas, y por tanto que tienen un grado de objetividad que los sitúa en un nivel elevado de reconocimiento social y político.

Hemos visto como el utilitarismo ha sido una fuente de inspiración para el pensamiento de Amartya Sen, pero a su vez como Sen critica severamente la doctrina ética de la utilidad y de la felicidad como bienestar por ser una propuesta ética en la que su base de información para la elección social queda finalmente muy limitada por su propia fuente principal de información que es la utilidad, para Sen estamos dejando fuera de la elección social elementos fundamentales, los relativos a la agencia de las personas y además formula también dificultades a la hora de la objetividad en la interpretación y la métrica de la utilidad, el bienestar o la felicidad utilitarista.

Podemos afirmar que su conocimiento e interés por la teoría de la justicia, se realizó a través de conocimiento y el estudio de lo que hemos denominado en nuestro trabajo las teorías liberales de la justicia, fundamentalmente la de John Rawls y su justicia como equidad, pero también la de otros autores como Robert Nozick y Ronald Dworkin. A raíz de la profundización en el trabajo sobre la idea de la justicia, en relación con su enfoque de la capacidad es donde va construyendo un aparato crítico con estas teorías de la justicia a las que sitúa en lo que denomina corriente del institucionalismo trascendental y de la que toma distancia optando por una opción a la que une un enfoque comparativo de la justicia y que es el de la teoría de la elección social. Para Sen estas teorías liberales de la justicia, particularmente la de John Rawls, merecen el reconocimiento de haber puesto en el debate público de nuevo el tema de la justicia y de la importancia de la objetividad o imparcialidad para la consecución de la misma, pero se quedan en concepciones que no dan respuesta a los retos que la justicia tendría hoy pendientes como la globalización, la diversidad o los derechos humanos.

En el ámbito de la fundamentación de los derechos humanos, hemos visto como sigue abierto el debate no sólo sobre sus fundamentos sino incluso sobre la necesidad de sus fundamentación. Como otros autores Sen se suma a la necesidad de una sólida base conceptual de los derechos humanos, Amartya Sen destaca como los derechos humanos es uno de los conceptos con una mayor aceptación política a nivel internacional y son frecuentemente invocados en el debate público internacional. Esto demuestra el importante atractivo y fuerza moral de los mismos. Pero para poder sostener en el tiempo y luchar por el avance de los mismos, ese atractivo moral debe ser completado por una sólida base conceptual que sostenga a los derechos humanos frente a las críticas y permita sostener su defensa en el ámbito de la discusión y el debate público abierto e

intenso. Por otro lado, el tipo de fundamento que busca Sen no es del tipo de un fundamento absoluto basado en la ley natural o en el derecho positivo, sino que busca una objetividad ética a través de la racionalidad y de la evaluación de los estados sociales o de la praxis social, planteamiento a nuestro juicio análogo al de la teoría crítica de los derechos humanos.

De la misma forma que el debate sobre el fundamento de los derechos humanos sigue abierto, a la hora de enfrentar la conceptualización de los derechos humanos también encontramos diversidad en sus formulaciones. Amartya Sen concreta su visión sobre la concepción de los derechos humanos como valores éticos que trascienden la esfera jurídica y que se concretan por tanto no sólo a través de normas sino también a través de la participación y la movilización social y el debate público. Inferimos cuatro notas constitutivas en la definición de Sen de los derechos humanos, una definición no abstracta o trascendental, una visión compleja, una propuesta ética y el valor universal integrando la diversidad cultural. De la misma manera que con el fundamento de los derechos humanos vemos muchos puntos en común con el pensamiento crítico sobre derechos humanos.

El contenido material de los derechos humanos son las libertades humanas, en la forma concreta en que Amartya Sen las entiende y las describe a través del enfoque de la capacidad. Entendemos que es una de las aportaciones al pensamiento sobre derechos humanos la incorporación de su enfoque como contenido de los derechos humanos. El concepto de agencia como descripción de la libertad, complementado con los aspectos de proceso y de oportunidad de la misma ofrece un marco evaluativo y horizonte de expansión de las libertades humanas muy interesante para los procesos de emancipación y de lucha por la dignidad humana. En el enfoque de la capacidad ha habido diferentes desarrollos con connotaciones diferentes hacia los derechos humanos,

principalmente Martha Nussbaum ha defendido una propuesta más objetiva del mismo enfoque de la capacidad del que Sen ha discrepado ofreciendo una mayor apertura del enfoque hacia la participación y el debate público, por un lado, y hacia la integración de la diversidad cultural, por otra.

El desarrollo teórico sobre los derechos humanos encuentra en Sen justificación para dar justificadas y necesarias respuestas a las críticas a los derechos humanos, algunas son críticas antiguas que continúan y se renuevan hoy y otras son nuevas que han surgido en torno al contexto global de diversidad cultural. Para Sen forma parte consustancial de los derechos humanos el constante, intenso y abierto debate público sobre los mismos y es ahí donde debe demostrar su fuerza ética y racional. En este sentido Sen especialmente debate a favor de los derechos económicos y sociales como contenido nuclear de los derechos humanos y en contra de una visión puramente positivista de los mismos y que encuentran su justificación en su fuerza ética más que en sus correspondientes obligaciones o facultades jurídicas.

Para Amartya Sen la democracia no se debe identificar con el mecanismo de las elecciones o únicamente con la democracia formal y además la democracia cumple un papel esencial como medio y como horizonte para los derechos humanos. Como medio a través de la participación, del control social, de la movilización y del debate público sobre los mismos y como horizonte de la democracia en tanto que la relación de la democracia con los derechos humanos hay que interpretarla en función de estos, democracia sin derechos humanos es una forma errónea de interpretar la democracia como puso de manifiesto Ellacuría a propósito de la democracia en Centroamérica. Por otro lado, Sen vincula el desarrollo presente y futuro de la democracia a la no

apropiación por occidente del origen de la democracia pues es necesario buscar en cada cultura sus raíces que le vinculen con experiencias de democracia particulares como las hay tanto en África, como en Asia y Oriente Medio. La dificultad de esta apropiación es doble, por un lado que no reconoce la tradición real de otras culturas, y por otro, que desde esta presentación de la democracia como valor genuinamente occidental se genera un rechazo por parte de diversas posiciones que no quieren dejarse arrastrar por el etnocentrismo occidental.

Una de las ramas donde mayor fecundidad ha encontrado el pensamiento de Amartya Sen ha sido en el ámbito de la cooperación internacional para el desarrollo, y efectivamente el enfoque de la capacidad y su formulación específica a través del desarrollo humano ha introducido desde principios de los años 90 del siglo XX una nueva forma de empezar a entender el desarrollo. Hemos realizado un recorrido histórico sobre el pensamiento sobre desarrollo y el del escenario del postdesarrollo y una breve caracterización del derecho desarrollo como derecho humano. Es cierto que el propio concepto del desarrollo, en lo que se ha dado en llamar el escenario del postdesarrollo, está cuestionado en sus propias bases culturales y políticas por ser etnocéntricas en su planteamiento del desarrollo, pero el enfoque la capacidad y del desarrollo humano se sostiene sobre una base más compleja y plural que la del concepto tradicional del desarrollo entendido como crecimiento económico, industrialización, relaciones centro periferia, etc. Hemos visto también como el pensamiento de liberación ha visto en el desarrollo humano una propuesta ética que sirve para fundamentar una ética de la alteridad en sintonía con la defendida por Enrique Dussel.

En el último apartado hemos visto los posibles puentes y espacios compartidos entre el pensamiento crítico y de liberación y la propia teoría crítica de los derechos humanos y el pensamiento sobre derechos humanos de Amartya Sen conviniendo que



parten de espacios diferentes pero que en primer lugar no encontramos graves contradicciones o incoherencias entre ambos y sí encontramos en segundo lugar, un fecundo espacio de mutuo enriquecimiento y colaboración como espacio para seguir el trabajo iniciado por esta tesis, los ámbitos de los derechos humanos, el desarrollo o la democracia son campos de investigación compartidos en los que existen planteamientos que, al menos en parte, pueden converger o generar sinergias hacia propuestas emancipatorias.



5. BIBLIOGRAFÍA



Bibliografía de Amartya Kumar Sen

Libros:

La selección de técnicas: Un aspecto de la teoría del desarrollo planificado. Fondo de Cultura Económica. México. 1969.

Elección Colectiva y bienestar social. Alianza Editorial, Madrid 1976.

Nuevo examen de la desigualdad. Alianza Economía. Alianza Editorial. Madrid. 1995

Nueva economía del bienestar escritos seleccionados. Universitat de Valencia. Valencia. 1995.

Bienestar, Justicia y Mercado. Paidós. ICE/UAB. Barcelona. 1998.

Sobre ética y economía. Ciencias Sociales, Ensayo. Alianza Editorial. Madrid. 1999

Desarrollo y libertad. Planeta. Barcelona. 2000.

La desigualdad económica. Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

El nivel de vida. Editorial Complutense. Madrid 2001.

Utilitarianism and beyond. Cambridge University Press. Paris. 2002

Rationality and social choice. First Harvard University Press, USA, 2004

Rationality and Freedom. First Harvard University Press paperback edition. USA. 2004.

Se busca trabajo decente, Ediciones Hoac, Madrid, 2007. (Amartya Sen, Joseph Stiglitz e Imanol Zubero).

Primero la gente. Una Mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo desarrollado. Deusto. España. 2007

Identidad y violencia. La ilusión del destino. Katz. Buenos Aires. 2007.

Commodities and capabilities. Oxford University Press. New Delhi. 2008

The Idea of Justice. Penguin Books. England. 2009. La idea de la Justicia, Taurus, Barcelona. 2010.

El valor de la democracia. El viejo topo. España. 2009.

Desarrollo y crisis global. Foro Complutense. Editorial Complutense. Madrid. 2011.

An Uncertain Glory. India and its Contradictions. Penguin UK, 2013.

Artículos y capítulos de libros:

“Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”.
Philosophy and Public Affairs, Vol. 6, No. 4 (summer, 1977), páginas 317-344.

Equality of what? Tunner Lectures on Human Values. Mc Murrin (Eds.). Cambridge University Press. Cambridge. 1980.

“Los tontos racionales”, en F. HAHN y M. HOLLIS, *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México. 1986.

“More Than 100 Million Women Are Missing,” *The New York Review of Books*, December 20, 1990.



“¿Igualdad de qué?”. *Libertad, igualdad y derecho: las conferencias Tanner sobre filosofía moral*. Planeta Agostini. 1994.

“Ética del comportamiento y éxito económico”. *Revista de Occidente*, Nº 215, 1999.

“The Possibility of Social Choice”. Nobel Prize Lecture. *American Economic Review*, 89 (July 1999).

“East and West: The Reach of Reason”. *New York review of Books*. Volume 47, nº 12. (July 2000).

“Las distintas caras de la pobreza”. *Revista Unión*, nº 197. Diciembre de 2000.

“Las teorías del desarrollo en el siglo XXI”. *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, Nº 84, 2001.

“Derechos humanos y Valores asiáticos”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Ejemplar dedicado a opinión pública y democracia, número 35. 2001.

“Elements of a theory of human rights”. *Philosophy&Public Affairs*. 32. Nº. 4. 2004, páginas 315-356.

“Human Rights and capabilities”. *Journal of Human development*. Volume 6, nº 2, July 2005.

“The Global Status of Human Rights”. Thirteenth Annual Grotius Lecture Series: “*American University International Law Review* 27 nº. 1 (2012), páginas1-15.

“The Ends and Means of Sustainability”. *Journal of Human Development and Capability for People-Centered*. 14:1, 2013, páginas 6-20.

Entrevistas a Amartya Sen.

Arjo Klamer “A Conversation with Amartya Sen”. *Journal of Economic Perspectives*, Volume 3, Number 1, Winter 1989, páginas 135-150.

Pavlos Papadopoulos, “Entrevista a Amartya Sen” *El País* (España) el 18 de octubre de 1998.

Nermeen Shaikh “Entrevista a Amartya Sen. Desarrollo como libertad”. *Cuadernos del CENDES*, vol 23, num. 63. Universidad central de Venezuela, Caracas, páginas 123-137.

Velázquez-Gaztelu, J. P., “Entrevista a Amartya Sen, Premio Nobel de Economía 1998, economista y filósofo” *El País*, Madrid, 07 de febrero de 2009

Bernal, Isabel, *Tribuna Complutense*, 10 de febrero de 2009.

Legros, Martin, *Philosophie Magazine*, nº 44, noviembre de 2010, pp. 58-63.

Pozzi, Sandro, *El País*, *Babelia* – 03 de abril de 2010.

Chamorro, Carlo F., *El Faro*, 27 de septiembre de 2013.

Derbyshare, Jonathan, “Prospect interviews Amartya Sen”, Julio 2013

Bunting, Madelaine, *The Guardian* Traducción de Cristina Sardoy, 11 de septiembre de 2013.



Bibliografía secundaria sobre Amartya Sen

Alkire, Sabina. "Dimensions of Human Development". *World Development* Vol. 30, No. 2, 2002 páginas 181–205.

Astarita, Rolando. *Sen y Marx*, <http://www.iade.org.ar/uploads/c87bbfe5-c9d8-4172.pdf>. Última consulta 22 de mayo de 2014.

Boltnivik, Julio, "Evaluación crítica del enfoque de "capabilities" de Amartya Sen (Primera parte)", *Mundo siglo XXI*, número 12, primavera 2008, páginas 43-55.

Boltnivik, Julio, "Evaluación crítica del enfoque de "capabilities" de Amartya Sen (Segunda parte)", *Mundo siglo XXI*, número 13, verano 2008, páginas 20-41.

Cohen, G. "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", en Nussbaum, M. y Sen, A. *The quality of life*, Oxford University Press, 1993

Conill Sancho, Jesús. *Horizontes de economía ética*. Tecnos Madrid. 2004.

Conill Sancho, Jesús." Hermenéutica crítica intercultural desde el enfoque de las capacidades", *Investigaciones Fenomenológicas*, número 7, 2010.

Crocker, David A. "Functioning and capability: The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic". *Political Theory*, 1992

Crocker, David A. "Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda." *Diálogo filosófico*, 69, 2007, páginas 389-400.

Dean, Hartley. "Critiquing capabilities: the distractions of a beguiling concept." *Critical Social Policy* 29-2, 2009, páginas 261-278.

Keleher, Loretta Wills. *Empowerment and Development*. ProQuest, 2007.

Nasar, Sylvia. *La gran búsqueda*. Debate. Barcelona. 2013.

Nussbaum, Martha C. Sen, Amartya (Eds.). *La calidad de vida*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.

Nussbaum Martha C. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós Estado y Sociedad. 2007. Barcelona.

Nussbaum, Martha C. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós. Madrid. 2012.

Pogge, Thomas W. "Can the Capability Approach Be Justified?" *Philosophical Topics* 30 (2), 2010, páginas 167-228.

Robeyns, Ingrid, The Capability Approach: a theoretical survey, *Journal of Human Development*, 6:1, 2005, páginas 93-117.

"Sen's Capabilities Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities", *Feminist Economics*, 9 (2-3), 2003, páginas 61-92.

Sánchez Garrido, Pablo. *Raíces Intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith, Karl Marx*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. 2008.

Bibliografía general

Álvarez Gálvez, I. *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de John Stuart Mill.*

Plaza y Valdés. Madrid-México. 2009

Arrow, Kenneth. *Elección social y valores individuales.* Instituto de Estudios Fiscales.

Ministerio de Hacienda. Madrid. 1974.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation.* Batoche

Books. Kitchener. 2000.

Bustelo, Pablo, *Teorías contemporáneas del desarrollo económico.* Síntesis, Madrid,

1999.

Campbell, Tom. *Siete Teorías sobre la sociedad.* Cátedra, Madrid, 1999

Camps, Victoria (ed.) *Historia de la Ética. 2. La ética moderna.* Crítica Filosofía.

Barcelona. 2002.

Camps, Victoria (ed.) *Historia de la Ética. 3. La ética contemporánea.* Crítica Filosofía.

Barcelona. 2003.

Corominas, Jordi. *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético*

contemporáneo. Desclée de Brouwer. Palimpsesto. Bilbao. 2000.

Correas, Oscar *Acerca de los derechos humanos, apuntes para un ensayo.* Ediciones

Coyoacán. México DF. 2003.

Cortina, Adela. *La escuela de Fráncfort, Crítica y utopía*. Editorial Síntesis. Madrid 2008.

Daiber, Birgit. Houtart, Françoise. (Compiladores). *Un paradigma postcapitalista: el Bien Común de la Humanidad*. Ruth Casa Editorial. Panamá. 2012.

De Lucas, Javier. “Una nota sobre el concepto y la fundamentación de los derechos humanos (a propósito de la polémica sobre los derechos morales)”. Páginas 307-318. *Doxa*. N° 10. 1991.

Dworkin, Ronald. *Los Derechos en serio*. Ariel. Página 303. España. 1984.

Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto. Colección Derechos Humanos y Desarrollo. Bilbao. 2001

Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta. Valladolid. 1991.

Corominas, Jordi. *Ética Primera*. Palimpsesto. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000.

Fornet Betancourt, R. y Senent, Juan A. (Eds.). *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-sur*. MAD. Madrid. 2004.

Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 11, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2001.

Gallardo, Helio. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Edita David Sánchez Rubio Murcia. 2008.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós Estado y Sociedad. Barcelona. 1999



Gómez Galán, Manuel. Sanahuja, Jose Antonio, *El sistema internacional de cooperación al desarrollo. Una aproximación a sus actores e instrumentos*. CIDEAL, Madrid, 1999.

Gómez Isa, Felipe, *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999

Goulet, Denis, *Ética del desarrollo, guía teórica y práctica*. IEPALA, Madrid, 1999

Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos desde la escuela de Budapest*. Tecnos. Madrid. 1989.

Herrera Flores, Joaquín (ED.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 9, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2000.

Hidalgo Capitán, Antonio Luis, *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Universidad de Huelva, Huelva, 1998

Hinkelammert, Franz J. *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 14, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2002.

Houtart, François. *El bien común de la humanidad*. Instituto de Altos Estudios Nacionales. Quito. 2013.

Houtart, François. *Ética social de la vida. Hacia el bien común de la humanidad. Un paradigma postcapitalista*. IEPALA-Ruth Casa Editorial. Madrid-Panamá. 2013.

Marx, Karl, *El capital*, Librería Francisco Beltrán, Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias Sociales. Madrid, 1922

Medici, Alejandro. *La Constitución Horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispát, A.C. Aguascalientes, San Luis Potosí. San Cristobal de Las Casas, Chiapas. 2012

Mill, John S. *El utilitarismo*. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell. 2001. Oxford (UK). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 1988.

Peces-Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales (I)*. Eudema Universidad. Madrid. 1991.

Peces-Barba, Gregorio. *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de la Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson. Madrid. 2002

Pérez de Armiño, Karlos. *Diccionario de ayuda humanitaria y cooperación al desarrollo*. Icaria, Barcelona. 2000

Pérez Luño, Antonio E. *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*. Universidad de Sevilla. Sevilla. 2009.

Pérez Luño, Antonio E. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Tecnos. Madrid. 2005.

Putnam, Hilary. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Paidós Ibérica. 2004. Barcelona.



Rawls, John. *Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Tecnos. Madrid. 1986

Rawls, John. *A theory of justice*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts. 1999.

Rawls, John. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona. 1996.

Rawls, John. *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Paidós. Barcelona. 2001.

Rostow, W.W *Las Etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1993.

Rosillo, Alejandro. *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de liberación*. Tesis doctoral. Junio de 2011. Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas. Getafe. 2011.

Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 3, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 1999.

Sánchez Rubio, David. *Repensar los derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*, MAD. Sevilla 2007.

Sánchez Rubio, David. *Encantos y desencantos de los derechos humanos, de emancipaciones, liberaciones y dominaciones*. Icaria, Barcelona. 2011.

Sánchez Rubio D. y Senent, Juan A. *Teoría crítica del derecho. Nuevos horizontes*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A. C. México. 2013.

Seers, Dudley. *The limitation of the special case*. In Martin and Knapp, Teaching of Development Economics. 1967

Senent, Juan A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Palimpsesto, Colección Derechos Humanos y Desarrollo, 1.Desclée de Brouwer. Bilbao. 1998.

Senent, Juan Antonio, “El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo” *Anuario de Filosofía del Derecho. Nueva Época*. Tomo XXVII, 2011.

Senent, *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*. Tirant lo Blanch, Valencia. 2007.

Senent, Juan A. (ed.) *La Lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Deusto. Bilbao 2012.

Soriano, Ramón. *Historia Temática de los Derechos Humanos*. MAD. Madrid. 2003

De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Palimpsesto; 18, Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2003.

De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

Theotonio V. y Prieto F. (directores) *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar*. ETEA. Monografías. Córdoba. 1995

Todaro, Michael P. *El desarrollo económico del tercer mundo*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1988.



VV.AA. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Serbal Unesco.

Barcelona. 1985

Wright Mills, C. *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica, México,

1961.