

## EL SUJETO ACTIVO: ANTROPOLOGÍA POLÍTICA EN AMARTYA SEN

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal

### RESUMEN

El artículo presenta la crítica de Amartya Sen al modelo antropológico que subyace a la concepción de la economía neoclásica (sobre todo en sus versiones utilitarista y de la elección racional), para exponer luego la concepción de sujeto que ofrece el enfoque de las capacidades y la noción del desarrollo como libertad.

#### PALABRAS CLAVE

*Utilitarismo, elección racional, capacidades, funcionamientos, desarrollo, antropología política, sujeto.*

### ABSTRACT

The paper presents Amartya Sen's critique of the anthropological model that underlies the conception of neoclassical economics (especially in its utilitarian and rational choice versions), in order to present the conception of subject offered by the abilities approach and then the notion of development as freedom.

#### KEYWORDS

*Utilitarianism, rational election, abilities, operations, development, political anthropology, subject.*

*eidós*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: agosto 02 de 2010

Fecha de aceptación: agosto 20 de 2010

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal\*

Universidad de Antioquía, Medellín (Colombia)

### LA CRÍTICA AL TONTO RACIONAL

A pesar del hecho de que Amartya Sen no ha formulado una filosofía de la persona ni una concepción completa de la justicia, sus investigaciones son de gran importancia para el programa de una concepción no reduccionista de la persona, es decir, para el desarrollo de una antropología política coherente, la cual, en virtud de dicha coherencia, estaría en el lugar favorable para conectarse de manera adecuada con reflexiones acerca del problema de la justicia social. Entre los elementos importantes de la formulación de Sen se encuentran, a mi modo de ver, dos que constituyen el núcleo de su propuesta, a saber: una concepción no económica del desarrollo y una comprensión instrumental de la libertad, la cual, sin embargo, no se reduce a igualar libertad práctica con racionalidad de medios y fines<sup>1</sup>.

Entre los dos elementos mencionados se establece una relación de reciprocidad, la cual está enmarcada en una concepción perfeccionista de la naturaleza humana, es decir, se considera que existe un núcleo que define la naturaleza humana y que las facultades y capacidades agrupadas en dicho núcleo son susceptibles

---

\*[aesaldarriaga@gmail.com](mailto:aesaldarriaga@gmail.com)

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía. Calle 67 N° 53-108, Medellín (Colombia)

<sup>1</sup> Esta concepción de la libertad se puede resumir bajo la fórmula *ser libre para*: se trata de la libertad para decidir y para actuar. Esta idea corresponde a la división clásica entre libertad positiva y libertad negativa. Aquí me refiero a la primera, la segunda se identifica con la ausencia de obstáculos para decidir y para actuar, o con la ausencia de heteronomía.

de desarrollo y perfeccionamiento. La concepción no económica del desarrollo personal tiene la función de articular la tendencia perfeccionista de esta interpretación, mientras que la comprensión instrumental de la libertad impulsa el aumento y el aseguramiento del desarrollo individual y social. La reciprocidad se expresa también mediante el hecho de que el desarrollo individual y social asegura las distintas libertades, es decir, las libertades políticas, económicas, culturales, etc.

La concepción de Sen se orienta en primer lugar contra la reducción teórico-económica de la persona llevada a cabo bajo la figura del *homo oeconomicus*. Esta forma específica de reduccionismo antropológico afirma «que cada agente está movido sólo por su propio interés» (Edgeworth, 1881, citado por Sen, 2004, p. 172). En el centro de esta visión del hombre encontramos la presuposición de que las personas, en situaciones donde deben tomar decisiones, siempre escogen la alternativa que maximiza su ganancia personal. El maximizador de utilidades observa a sus congéneres como medios para el aumento de sus ventajas, y al mundo como un conjunto de recursos por los cuales es válido competir sin miramiento alguno. El supuesto de que las personas orientan su comportamiento electivo siempre hacia la maximización de sus ventajas hace de la socialización un fenómeno imposible<sup>2</sup>.

Tradicionalmente se ha denominado este modo de pensamiento *elección racional*. Característico para este tipo de racionalidad es el establecimiento de una correlación entre la decisión individual y una jerarquía de preferencias. Según esta concepción, la racionalidad de una decisión se puede reconocer en el hecho de que articula aquellas preferencias que representan la alternativa preferida dentro de una escala de preferencias. Este modelo se basa en dos

---

<sup>2</sup>Sen ilustra la negación de una vida social que conlleva esta perspectiva con el siguiente diálogo entre dos representantes de la especie del *homo oeconomicus*: «¿Dónde queda la estación del tren? —preguntó él. —Allá —respondí yo, mostrándole la oficina de correos —¿y podría usted despachar esta carta por mí? —Claro —respondió él, con la intención de abrir el sobre para verificar si había algo adentro que pudiera ser de valor para él» (Sen, 2004, p. 196).

suposiciones básicas: primero, que existe una correspondencia absoluta entre decisiones y preferencias; y segundo, que todas las preferencias personales son de tipo egoísta. Según esto, las decisiones de una persona servirían siempre sólo para mejorar su situación. La condición de esta correspondencia absoluta es expresada comúnmente bajo el criterio formal de la consistencia interna.

La teoría de las preferencias reveladas ofrece una formalización de este enfoque. Cada preferencia personal es interpretada en el marco de este enfoque como si efectivamente revelara la preferencia más valorada. En este contexto las preferencias surgen a partir de la representación de la persona de aquello que considera como lo más ventajoso para ella. El egoísta racional conforma sus preferencias en el marco de una consideración acerca de las estrategias para el mejoramiento de su situación personal, sin tener en cuenta las consecuencias de ello para los demás. Las preferencias resultan entonces jerarquizadas según maximicen la utilidad personal. A partir de la correlación entre preferencias y decisiones surge la identificación de las decisiones como única fuente sobre las preferencias y el bienestar personal. En este modelo la personalidad de los individuos se constituye sólo a través de decisiones y se expresa sólo en ellas. Para la teoría de las preferencias reveladas una decisión que no maximice la utilidad personal sería una *contradictio in adjecto*: las decisiones son siempre preferencias articuladas y la esencia de una preferencia se encuentra en la maximización de la utilidad propia; las decisiones son siempre en esencia máximas para la acción orientada a la multiplicación del beneficio propio. De acuerdo a esto, dicho enfoque fundamenta una visión del hombre como un *animal egoísta*.

Si alguien en una situación elige la opción a., y luego en una situación semejante escoge la opción b., para luego en una situación igual regresar a la opción a., se ha comportado entonces según el modelo de la elección racional de una manera irracional. El criterio de la coherencia interna exige que en situaciones similares se escoja siempre la misma alternativa. En este modelo las personas no pueden cambiar sus preferencias, no porque no sean capaces,

sino porque —en tanto son seres racionales— no pueden querer cambiarlas. Si alguien cambiara sus preferencias, destruiría con ello su propia racionalidad y a la vez los fundamentos de su estructura personal: en este modelo el cambio de preferencias equivale a la autodestrucción. La racionalidad en el sentido de este modelo estático exige elegir siempre las mismas opciones según patrones de decisión pre-establecidos. La idea de racionalidad de este enfoque exige también que la cantidad de situaciones donde es necesario tomar decisiones permanezca siempre igual, ya que si se presentan situaciones inesperadas o desconocidas, en las cuales no es posible vislumbrar ningún patrón de elección racional, el egoísta racional no sabría qué hacer. El egoísta racional puede producir consistencia interna, pero no se puede desenvolver en el mundo real: el egoísta racional es sencillamente un tonto racional. Según Sen, este enfoque presupone a la vez demasiadas cosas y demasiado poco: «esto último porque hay algunas fuentes de información sobre la preferencia y el bienestar diferentes de las elecciones, tal como suelen entenderse estos términos; y lo primero porque la elección puede reflejar una transacción entre diversas consideraciones, una de las cuales puede ser el bienestar personal» (Sen, 2004, p.182).

El tonto racional es un ser moral y socialmente subdesarrollado. Para que sólo las decisiones del individuo fueran la única fuente de información sobre su estructura motivacional y moral profunda, tendría que tratarse de una estructura personal extremadamente simple. Sólo así se podría garantizar el cumplimiento constante de la condición de la consistencia interna. El mundo del tonto racional es igual de simple: contextos en donde se requiere la toma de decisiones son siempre cadenas de hechos predecibles, controlables y calculables que se repiten de manera inmutable. La concepción del hombre como un egoísta racional desarrolla de este modo una simplificación insostenible y exagerada tanto en el plano del individuo como en el plano del mundo objetivo.

La simplificación subjetiva y objetiva del modelo de la elección racional se expresa de dos modos. En el plano del sujeto implica la incapacidad moral del tonto racional para desarrollar compro-

misos, lazos sociales o compasión. El tonto racional, como buen representante de la especie *homo oeconomicus*, se encuentra totalmente aislado, ya que los otros son importantes para él sólo en la medida en que representan medios o contrincantes. Otro tipo de relación social es inconcebible en el reino del *homo oeconomicus*. En el plano del mundo objetivo la simplificación mencionada conlleva la imposibilidad de establecer cualquier criterio normativo con el fin de probar la calidad moral de las relaciones entre los individuos. Ya que al tonto racional sólo le interesa realizar sus preferencias personales y maximizar sus beneficios, no está capacitado para percibir el deterioro moral de las condiciones sociales, políticas o económicas que le rodean. Al mismo tiempo, es imposible fundar y mantener algo como la esfera pública, es decir, un espacio donde la libertad política pueda ser ejercida, por ejemplo, bajo la forma de la autodeterminación y la colegislación, pues el tonto racional carece de las capacidades necesarias para establecer la política y la vida en sociedad. Ambos fenómenos, lo político y lo social, pueden incluso significar, desde esta óptica particular, peligros para la maximización de beneficios individuales. Por lo tanto, el tonto racional encontraría su hábitat correspondiente o en un estado de naturaleza puro o en la isla donde Ronald Dworkin (2000) supone su abstracto y a la vez extravagante experimento de la subasta. Con otras palabras: el tonto racional sólo puede sobrevivir allí donde el cálculo del beneficio y el atomismo son no sólo aspectos sino estructuras racionales de validez absoluta. Sen (2004) lo afirma de la siguiente manera:

Se asigna un ordenamiento de preferencias a una persona y, cuando es necesario, se supone que este ordenamiento refleja sus intereses, representa su bienestar, resume su idea de lo que debiera hacerse y describe sus elecciones y su comportamiento efectivo. ¿Podrá hacer todo eso un ordenamiento de preferencias? Una persona así descrita puede ser *racional* en el sentido limitado de que no revele inconsistencias en su comportamiento de elección, pero si no puede utilizar estas distinciones entre conceptos muy diferentes, diremos que es un tonto. En efecto, el hombre puramen-

te económico es casi un retrasado mental desde el punto de vista económico. La teoría económica se ha ocupado mucho de este tonto racional arrellanado en la comodidad de su ordenamiento único de preferencias para todos los propósitos. Necesitamos una estructura más compleja para acomodar los diversos conceptos relacionados con su comportamiento” (En: Hahn & Hollis. 2004, pp. 172-217)<sup>3</sup>.

El tonto racional encarna lo que se podría denominar un monismo de preferencias, el cual, como se ve, no hace justicia a la compleja estructura que intuimos en la base de nuestra existencia en tanto nos designamos a nosotros mismos y a los demás como personas. La autocomprensión de la persona, en la cual se articulan preguntas por la forma de una vida buena, así como su relación con los otros, donde toman forma sus valoraciones y actitudes prácticas ante los demás, son asuntos demasiado complejos como para ser reducidos al cálculo de beneficios y a ordenamientos de preferencias. Sobre la base del modelo antropológico que nos ofrece la figura del tonto racional no se puede definir de manera adecuada ni lo que significa llevar una vida buena, ni lo que son relaciones intersubjetivas moralmente aceptables o por lo menos jurídicamente estables. La superación de este modelo exige otra definición de la naturaleza humana. La propuesta de Sen contiene, como se verá, también una exigencia a la teoría de la justicia social, pues su concepto de persona se refiere de manera explícita a las condiciones institucionales y económicas que son necesarias para el desarrollo de la naturaleza humana.

#### **EL SISTEMA DE LAS FUNCIONES Y LAS CAPACIDADES**

El tonto racional sólo conoce una cara de la libertad. Si bien la maximización de beneficios sólo es concebible bajo la condición de una ausencia de obstáculos, la función constitutiva de la cohe-

---

<sup>3</sup>Para la crítica de Sen a la economía neoclásica véase también Sen, A. (1999 b).

rencia interna hace imposible generar una auto-relación reflexiva. Gracias a una auto-relación de este tipo sería posible superar el monismo preferencial. Pero el tonto racional, al igual que su padre arquetípico, el *homo oeconomicus*, sólo conoce la libertad en cuanto ausencia de determinación externa y le es totalmente extraño el sentido positivo de la libertad, es decir, el de ésta como autonomía.

La crítica al tonto racional lleva pues, de manera inevitable, a una nueva formulación del concepto de persona o, dicho de manera más general, a la propuesta de una antropología política distinta. El intento teórico de Sen se basa en el argumento aristotélico acerca de las capacidades humanas. Para este enfoque es definitiva la caracterización funcional de los recursos económicos en pos de la realización de oportunidades, tal como la presenta Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*: « [...] la vida de negocios [destinada a hacer dinero], es algo violento [es en sí algo forzado, artificial] y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro [es un medio para un fin]» (Aristóteles, EN 1096a). El significado funcional de los recursos económicos consiste en que deben posibilitar la consecución de ciertos fines. Aristóteles identifica el fin supremo, el máximo bien, con la felicidad y justifica esta identificación mediante la definición de felicidad como aquel estado de perfeccionamiento de lo humano, donde se realiza la función propia del hombre. Esta función específica del hombre, en cuanto ser dotado de razón, consiste en *una cierta vida*, considerada no como mera reproducción y conservación, sino en un sentido activo: para Aristóteles la realización de este ideal de vida es «una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (Aristóteles, EN 1098a).

Aquí reside la diferencia fundamental entre el neoaristotelismo de corte comunitarista y el enfoque aristotélico de Sen: el comunitarismo enfatiza el vínculo constitutivo entre individuo y comunidad, Sen resalta el principio del perfeccionamiento de la naturaleza humana, sin por ello negar o absolutizar el valor del vínculo comunidad-individuo. Mientras que la argumentación comunitarista se orienta por un concepto de eticidad objetiva —por

ejemplo bajo la forma de lealtades y obligaciones naturales respecto a la comunidad, o según la idea de la nación, de la tradición o de la estructura interna de las esferas sociales— y con ello le cierra el paso a cualquier forma de universalismo, el enfoque aristotélico de Sen va más allá, en tanto para él lo decisivo es el rendimiento específicamente humano. Con ello penetra en un nivel más profundo que el comunitarismo y, por decirlo de alguna manera, salta sobre el concepto de una eticidad objetiva, para formular la idea del desarrollo humano a un nivel de validez ostensiblemente más general, a saber, al nivel de unas ciertas características humanas definitorias, las cuales no dependen de formaciones culturales concretas, tales como razón, moralidad, socialidad, política. Lo específicamente humano residiría en el desarrollo de estas cualidades. La interpretación de Sen refleja la tesis aristotélica de que los recursos materiales constituyen las condiciones de posibilidad del desarrollo de una vida bien lograda. En síntesis: si el comunitarismo se puede definir como neoaristotelismo político, el enfoque de Sen puede ser caracterizado como un neoaristotelismo esencialista.

Sen presenta una reconstrucción de la estructura de la naturaleza humana de la mano de los conceptos *funciones* y *capacidades*. Dichos conceptos poseen un potencial tanto descriptivo como evaluativo, ya que gracias a ellos es posible, de un lado, describir las condiciones específicas de una vida humana y, de otro lado, examinar mediante su aplicación formaciones sociales concretas en cuanto a su estándar y a su calidad de vida. Este par conceptual posee, pues, tanto ventajas teóricas como prácticas.

Las *funciones* y las *capacidades* se relacionan de manera recíproca. Sen describe las *capacidades* como el conjunto de posibilidades que están a disposición de una persona respecto a lo que ella puede hacer o ser. Las posibilidades realizadas constituyen las funciones de la persona. Las *capacidades* son entonces combinaciones alternativas de *funciones* y pueden ser definidas como las posibilidades de elección con las que cuenta una persona. La opción realizada consiste en la función correspondiente. Esta división conceptual está basada en una definición específica de *vida bien lograda*, según

la cual la combinación de varios modos de hacer y de ser conforma la calidad de una vida en concreto. Con otras palabras: la calidad de vida consiste en la capacidad de realizar actividades o formas de vida elegidas de manera autónoma. La raíz aristotélica del enfoque se deja comprobar también desde una perspectiva terminológica, y es así como en el artículo “*Capacidad y bienestar*” afirma Sen en una nota al pie lo siguiente: «Aunque en el momento que me propuse este enfoque no me di cuenta de sus relaciones aristotélicas, es interesante observar que la palabra griega *dunamin*, que Aristóteles empleó para tratar un aspecto del bien humano y a la que a veces se traduce como *potencialidad*, puede también traducirse como *capacidad para existir o actuar*» (Sen, 1996, p. 54).

Se debe tener en cuenta que el concepto de *función* presenta una diferenciación interna: de un lado tenemos un tipo de funciones que podemos denominar basales, las cuales posibilitan la disposición sobre la propia persona, como por ejemplo estar bien nutrido o saludable. Este tipo de funciones forman el fundamento biológico de toda existencia personal y consecuentemente son tenidas por valiosas de un modo irrestricto. De otro lado existen funciones estructuradas, gracias a las cuales son posibles formas complejas de existencia personal como, por ejemplo, la consecución de autoestima o la integración social. En este punto Sen argumenta desde la base de la antropología aristotélica: mientras que las funciones basales nos remiten de manera inmediata a la autoconservación, las funciones estructuradas tienen que ver con contextos de toma de decisiones y de acción que van más allá de la mera autoconservación. Para Aristóteles el campo de las funciones basales fue de modo explícito el de la supervivencia; el campo de las funciones estructuradas, el de la vida buena. Dentro de las más importantes en este último ámbito se cuenta la realización de opciones electivas.

En el centro del enfoque de las capacidades se encuentra el concepto de la libertad positiva. En el estudio de 1987 titulado “*Commodities and Capabilities*” Sen define el asunto así: «Es importante enfatizar que esta libertad no es vista aquí en el sentido *negativo* que usualmente es presentado en la literatura que trata de

libertad y no interferencia. El punto aquí es la habilidad positiva para elegir» (Sen, 1999 a., p. 58). La libertad de las personas se reconoce precisamente en las capacidades que pueden realizar. De esta manera, dirá Sen en “Capacidad y bienestar”, que «la libertad de llevar diferentes tipos de vida se refleja en el conjunto de capacidades de la persona» (Sen, 1996, p. 44). El desarrollo de la libertad depende entonces de las capacidades de la persona: si la persona dispone de suficientes funciones para desarrollar sus capacidades, entonces su estándar de vida es de manera correlativa alto; si por el contrario le faltan las funciones necesarias, ya no se puede hablar más de una vida con calidad.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que hay una distinción fundamental entre bienes (*commodities*) y el par conceptual *capacidades-funciones*. Ninguno de estos dos últimos términos designa recursos materiales, sino que se refieren a estados determinados en la vida de las personas, en los cuales los bienes tienen un rol determinado. Con ello Sen quiere evitar el *fetichismo de los recursos*—tal como éste aparece por ejemplo en Ronald Dworkin (2000)—y, más exactamente, en la medida en que centra su análisis en el hacer humano. Según el enfoque de las capacidades, no es posible por consiguiente medir el estándar de vida según criterios como el ingreso, el bienestar o la propiedad, sino según una comprobación de las posibilidades de elección y de las posibilidades realizadas. Los bienes son sencillamente medios que mediante el ejercicio de funciones, posibilitan el desarrollo de capacidades. La diferencia específica se puede formular entonces de la siguiente manera: «Una función es un logro de una persona: lo que ella o él consiguen ser o hacer. Ello refleja una parte del *estado* de esa persona. Se lo debe distinguir de los bienes, los cuales son empleados para conseguir dichas funciones» (Sen, 1999 a., p. 6).

De otra parte, el vínculo entre bienes y capacidades es de naturaleza relativa: varía de persona a persona y mucho más de sociedad a sociedad. El carácter definitivo de las capacidades se puede identificar, sin embargo, como un estado de cosas universalmente válido. Ellas encarnan una tendencia teleológica que se puede

comprobar de manera general independientemente de los medios utilizados para su realización. El enfoque de las capacidades logra evitar las limitaciones del contextualismo en la medida en que se apoya en elementos fundamentales de la naturaleza humana.

El vínculo entre capacidades y funciones toma forma en el concepto de bienestar (*well-being*). Sen utiliza este término de manera consciente para apartarse de algunas concepciones del bienestar, por ejemplo de aquellas que pretenden medir dicho estado según el establecimiento de cuotas de satisfacción, como en el caso del utilitarismo en general o de aquellas otras que intentan determinar el bienestar según criterios objetivos, por ejemplo, según la cantidad de recursos disponibles, tal como sucede en la teoría de Ronald Dworkin (2000). En ambos casos se debe hablar más bien de bienestar en el sentido del vocablo inglés *welfare*.

El concepto de bienestar utilizado por Sen puede, en contraste, ser denominado un concepto amplio, es decir, no limitado a la satisfacción de las necesidades, al *quantum* de placer o a categorías económicas, sino que hace alusión al estado total y, por lo tanto, complejo de la persona. El bienestar en sentido limitado tiene que ver con la medición de factores y se basa en una concepción reduccionista de la naturaleza humana, según la cual sólo un aspecto es relevante y revelador. En una perspectiva ética amplia, ambos conceptos conducen a distintos lugares: la idea amplia del bienestar lleva a una concepción de la vida buena que encuentra su expresión contemporánea en la denominación *estándar de vida*, mientras que el bienestar en sentido limitado se puede encontrar resumido en la noción de *nivel de vida*. Si bien a primera vista puede parecer un simple juego de sinónimos que no afecta en nada el asunto en cuestión, se trata de una diferencia que resume la separación o convergencia entre una concepción económica y el problema fundamental de la ética, a saber, *¿cómo debo vivir?*

La noción *estándar de vida* considera elementos que no son cuantificables, con lo cual facilita su inclusión en una antropología política no reduccionista, mientras que la idea de *nivel de vida*, en cuanto se centra en indicadores cuantificables, como por ejemplo

el ingreso o la propiedad, excluyendo de su foco de visión otros elementos, reduce la multiplicidad y complejidad de la vida de una persona a criterios objetivos. Bienestar en sentido amplio remite, por lo tanto, a las capacidades realizadas mediante el ejercicio de funciones.

La tesis del perfeccionamiento de la naturaleza humana tiene un significado fundamental para este enfoque y determina su estructura —mediante el par conceptual *funciones-capacidades*— así como la interpretación del ser humano que está a la base del enfoque mismo. Así, puede verse que el enfoque de las capacidades está organizado alrededor del concepto positivo de libertad, cuyo contenido consiste en el desarrollo de potencialidades y facultades humanas, y cuya figura concreta se presenta bajo la forma de una vida conducida de manera autónoma. Gracias a la introducción de las nociones *capacidad* y *función*, Sen logra sortear el economismo que termina por obstaculizar las buenas intenciones de otras teorías de la justicia social. Al mismo tiempo, logra reconducir la reflexión acerca del problema de la pobreza y de la justicia a su base antropológica, en cuanto enfatiza el valor que tiene el concepto de libertad positiva para una concepción adecuada de la persona. Por esta razón, Sen caracteriza la totalidad de su proyecto como una comprensión de la economía y del proceso de desarrollo desde la perspectiva de la libertad.

En el núcleo de esta concepción encontramos las capacidades necesarias para un hacer y ser autónomos. De esta manera, los elementos teóricos y prácticos del enfoque de las capacidades se encuentran resumidos en la visión de la persona como agente, como un sujeto activo:

Basándonos en la distinción medieval entre *el paciente* [*patiens*] y *el agente* [*agens*], esta interpretación de la economía y del proceso de desarrollo basada en la libertad es una teoría que se apoya en gran medida en el concepto de agente. Con suficientes oportunidades sociales los individuos pueden configurar en realidad su propio destino y ayudarse mutuamente. No tienen por qué concebirse como

receptores pasivos de las prestaciones de ingeniosos programas de desarrollo. Existen, de hecho, poderosas razones para reconocer el papel positivo que desempeña la agencia libre y viable, e incluso la impaciencia constructiva (Sen, 2000, p. 28).

Por naturaleza le corresponde al hombre la capacidad para ser de un modo activo y éste es el principio fundamental de la antropología aristotélica, el cual reproduce el enfoque de las capacidades de forma compacta bajo la idea del agente o del sujeto activo. El concepto de actividad, o de agencia, es básico en ambos enfoques. El modo en que Sen usa el término concomitante agente lo hace aún más evidente. En *Desarrollo y libertad* señala lo siguiente:

La expresión *agente* a veces se emplea en la literatura sobre economía y sobre la teoría de los juegos para referirse a una persona que actúa en representación de alguna otra (dirigida quizá por un *principal*) y cuyos logros deben evaluarse a la luz de los objetivos de alguna otra (el principal). Aquí no utilizamos el término *agente* en este sentido, sino en el más antiguo —y *elevado*— de 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 también en función de algunos criterios externos (Sen, 2000, p. 35).

Es por esto que la reflexión de Sen «se refiere especialmente al papel de agencia del individuo como miembro del público [de la esfera pública] y como participante en actividades económicas, sociales y políticas (que van desde participar en el mercado hasta intervenir directa o indirectamente en actividades individuales o conjuntas en el terreno político y de otros tipos)» (Sen, 2000, p. 35).

La capacidad, tomada en el sentido general de poder ser de un modo activo, necesita estar rodeada por condiciones que la posibiliten. Por ello no basta con disponer de muchas y variadas opciones para elegir, sino que se trata ante todo de estar en condiciones de hacerse con las posibilidades y realizarlas de manera autónoma. En este punto se revela de manera fugaz la dialéctica entre libertad negativa y libertad positiva: la ausencia de determinación externa

no genera por sí sola autonomía y esta última no puede realizarse sin que la primera esté dada. La política de la justicia social se ve entonces confrontada con la tarea de ofrecerle al individuo las condiciones materiales e institucionales necesarias para que pueda realizar las opciones que libremente ha escogido.

#### **LA CAPACITACIÓN DE LA PERSONA COMO TAREA DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA**

La capacitación de la persona para un modo de ser autónomo conforma el objetivo práctico y político del enfoque de las capacidades. Las libertades individuales obtienen de esta manera una función crítico-social. En palabras de Sen, dichas libertades son la piedra angular del enfoque mismo y, en un sentido más amplio, «el éxito de una sociedad ha de evaluarse, desde este punto de vista, principalmente en función de las libertades fundamentales de que disfrutaban sus miembros» (Sen, 2000, p. 35). Mediante esta distinción el enfoque de las capacidades crea una base de información esencialmente distinta a la utilizada por los enfoques normativos usuales, los cuales utilizan variantes como el beneficio (utilitarismo), la libertad de procedimientos (Nozick) o los recursos (Dworkin, 2000).

Sen interpreta la libertad positiva en un sentido doble: en dicho concepto está contenida, por un lado, la idea de ciertos procedimientos, los cuales hacen posible la libertad de elección y la libertad de acción, y, por otro lado, la noción de las oportunidades reales que las circunstancias específicas ofrecen a las personas, entre éstas se cuentan tanto las circunstancias individuales como las sociales y políticas. La igualdad formal, que constituye el resultado al que penosamente arriban la ética del discurso, así como las teorías de Rawls y de Dworkin, es introducida en el enfoque de las capacidades bajo la figura de las oportunidades reales y con ello se le da la forma de un criterio material. La igualdad en este caso no queda ya limitada al aseguramiento de igual seguridad jurídica (como sucede por ejemplo en Hobbes y Kant), sino que recibe una nueva

definición, en el sentido de un poner a disposición las condiciones necesarias para un funcionamiento autónomo. El enfoque de las capacidades vincula las perspectivas institucionales y subjetivas, en la medida en que el entramado institucional de la sociedad se ve reforzado mediante el desarrollo de las libertades individuales, y en cuanto el desarrollo de las libertades individuales está influido por el entramado institucional. Sen lo refiere así:

La libertad individual es esencialmente un producto social, y existe una relación de doble sentido entre 1. los mecanismos sociales para expandir las libertades individuales y 2. el uso de las libertades individuales no sólo para mejorar las vidas respectivas sino también para conseguir que los mecanismos sociales sean mejores y más eficaces. Las concepciones individuales de la justicia y de la propiedad, que influyen en el uso específico que hacen los individuos de sus libertades, dependen, además, de conexiones sociales, especialmente de la formación interactiva de la opinión pública y de la comprensión compartida de los problemas y de las soluciones. El análisis y la evaluación de la política económica y social ha de ser sensible a estas diversas conexiones (Sen, 2000, p. 49).

La idea de la libertad recibe una función instrumental, en tanto se le otorga el estatus de una fuerza para el desarrollo social y político. La ampliación de las libertades individuales puede ser entonces examinada según dos aspectos: como fin supremo y como medio más importante del desarrollo. En razón de esto se puede hablar de una auto-teleologización de la libertad: se trata de un medio que es a la vez fin. La acumulación de este medio se denomina precisamente desarrollo (*development*).

Para precisar la noción de desarrollo y distinguirla de una concepción meramente instrumental, técnica o económica, se puede hacer la siguiente comparación: en el estado de naturaleza hobbesiano encontramos la misma lógica de la acumulación, pero referida a un objeto distinto y organizada desde una perspectiva diferente. En el estado de naturaleza es el poder el medio por excelencia y su objetivo es precisamente adquirir más poder. También

aquí hay un proceso de auto-teleologización, dentro del cual el medio acumulado es condición de sí mismo, siendo así el fin supremo al mismo tiempo. Bajo las condiciones del estado de naturaleza, la acumulación de poder se puede caracterizar entonces como progreso (*progress*), con el fin de señalar el carácter mecanicista y fiscalista que subyace a esta concepción. En Sen encontramos la lógica de la acumulación, pero desde una perspectiva práctica y orgánica, ajena a una reducción monetarista de la idea de desarrollo: « [...] la expansión de la libertad es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal. El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia razonada. La eliminación de la falta de libertades fundamentales [...] es una parte constitutiva del desarrollo» (Sen, 2000, p. 16).

Hay que señalar que el carácter no monetarista del enfoque no implica una subvaloración de los factores económicos en el proceso de desarrollo de las libertades, sino que enfatiza la idea de su papel relativo y de la función central de otros factores. Escuchemos en extenso a Sen:

El crecimiento del PNB o de las rentas personales puede ser, desde luego, un medio muy importante para expandir las libertades de que disfrutaban los miembros de la sociedad. Pero las libertades también dependen de otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, los servicios de educación y de atención médica), así como de los derechos políticos y humanos (entre ellos, la libertad para participar en debates y escrutinios públicos). La industrialización, el progreso tecnológico o la modernización social pueden contribuir significativamente a expandir la libertad del hombre, pero la libertad también depende de otros factores. Si lo que promueve el desarrollo es la libertad, existen poderosos argumentos para concentrar los esfuerzos en ese objetivo general y no en algunos medios o en una lista de instrumentos especialmente elegida. La concepción del desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales lleva a centrar la atención en los fines por los que cobra importancia el desarrollo

y no sólo en algunos de los medios que desempeñan, entre otras cosas, un destacado papel en el proceso. El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistémicas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos. A pesar de que la opulencia mundial ha experimentado un aumento sin precedentes, el mundo contemporáneo niega libertades básicas a un inmenso número de personas, quizá incluso la mayoría (Sen, 2000, p. 19).

Se puede decir entonces que el progreso no es en sí mismo condición suficiente para el desarrollo y que, en muchos casos, las sociedades llegan incluso a sacrificar el desarrollo en aras del progreso.

Las faltas de libertades a las que alude Sen se refieren a la negación de las llamadas libertades políticas y civiles, las cuales fungen como condiciones de posibilidad de otro tipo de libertades, como por ejemplo las económicas y culturales. De manera concreta las libertades individuales designan 1. Libertades políticas, 2. beneficios económicos, 3. oportunidades sociales, 4. garantías de transparencia y 5. seguridad social. Todas estas libertades se refuerzan las unas a las otras: «Las libertades políticas (en forma de libertad de expresión y elecciones libres) contribuyen a fomentar la seguridad económica. Las oportunidades sociales (en forma de servicios educativos y sanitarios) facilitan la participación económica. Los servicios económicos (en forma de oportunidades para participar en el comercio y la producción) pueden contribuir a generar riqueza personal general, así como recursos públicos para financiar servicios sociales» (Sen, 2000, p. 28).

## CONCLUSIÓN

El enfoque de las capacidades se muestra como una empresa teórica coherente, en la medida en que por un lado introduce el problema de las circunstancias concretas de la persona y por otro

lado puede aspirar a la validez general de un argumento racional. En su estructura no encontramos una división teórica entre principios ahistóricos de la libertad, fundados en la mera razón, y sistemas de valoración concretos determinados social e históricamente. No hay, pues, ni una fundamentación jurídico-racional ni una reducción comunitarista, sino una reciprocidad constitutiva entre libertades fundamentales y sus articulaciones concretas. El rasgo aristotélico del enfoque de las capacidades se muestra en el papel del modo de ser activo en cuanto elemento constitutivo de la existencia personal y en el principio de la perfeccionabilidad de la naturaleza humana. Los supuestos universalistas que suscribe se dejan resumir en el valor preponderante de la libertad: como tal la libertad —en tanto modo activo de ser— representa un valor que podría permitir a individuos de diversas culturas y tradiciones ponerse de acuerdo en torno a la idea de dicho valor como base de un discurso transcultural.

El individuo alcanza el nivel de sujeto activo en tanto trabaja en el desarrollo de sus libertades y en cuanto colabora en el desarrollo de su sociedad mediante el ejercicio de sus capacidades. Por lo demás, el rol fundamental de la participación en procesos sociales y políticos es un rasgo común a las teorías antropológicas que se apoyan en la tesis de la perfeccionabilidad de la naturaleza humana, pues para ellas es la socialidad un medio insuperable para el perfeccionamiento de las facultades y las potencialidades humanas. Sólo mediante el actuar en común, la toma de decisiones en conjunto y el habla compartida pueden llegar a desarrollarse las facultades y potencialidades que posibilitan tanto la conducción autónoma de la propia vida como la vida con otros. Sen lo dice de la siguiente manera:

Tenemos razones para valorar los derechos humanos y la libertad de expresión y de acción en nuestra vida, y es razonable que los seres humanos —como criaturas sociales que somos— valoremos la libre participación en las actividades políticas y sociales. Además, la formación documentada y no reglamentada de nuestros

valores requiere la posibilidad de comunicarnos y de debatir los argumentos, y las libertades políticas y los derechos humanos pueden ser fundamentales para este proceso. Además, para expresar públicamente lo que valoramos y para exigir que se le preste atención, necesitamos tener libertad de expresión y poder elegir democráticamente (Sen, 2000, p. 190).

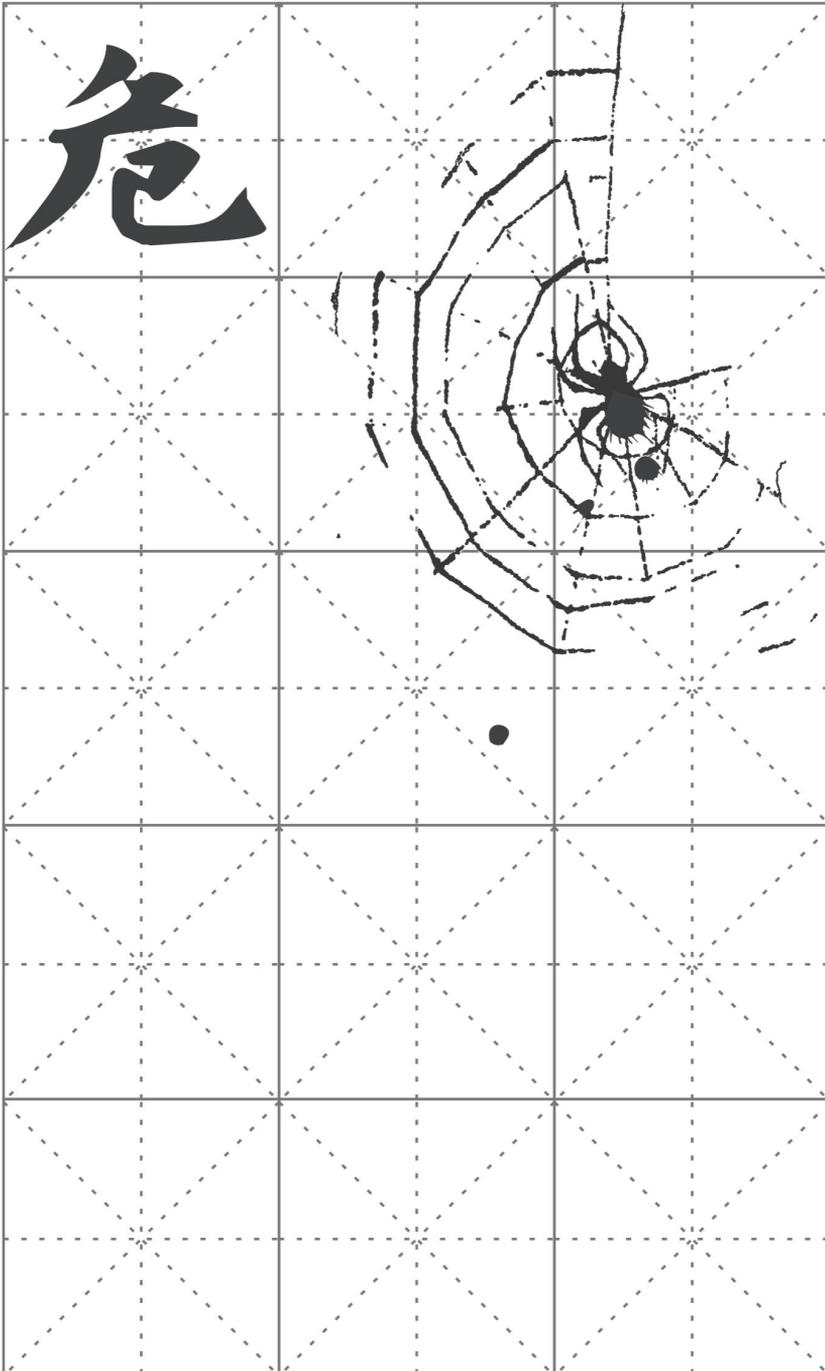
El enfoque de las capacidades presenta exigencias normativas tanto a la política como a la posible teoría de la justicia social construida sobre su base y que sería la encargada de realizar sus dos pilares en las sociedades existentes. Y aunque Sen dice más bien poco en esta dirección, el programa de una teoría de la justicia basada en el enfoque de las capacidades se podría estructurar a partir de lo siguiente:

Hay toda una variedad de instituciones sociales —relacionadas con el funcionamiento de los mercados, las administraciones, los parlamentos, los partidos políticos, las organizaciones no gubernamentales, la judicatura, los medios de comunicación y la comunidad en general— que contribuyen al proceso de desarrollo al aumentar y mantener las libertades individuales. El análisis del desarrollo exige una comprensión integrada de los respectivos papeles de estas diferentes instituciones y de sus interacciones. La formación de los valores y la aparición y la evolución de la ética social también forman parte del proceso de desarrollo que es necesario examinar, junto con el funcionamiento de los mercados y de otras instituciones (Sen, 2000, p. 355).

La apuesta por el desarrollo como libertad no es un simple compromiso institucional, no es un eslogan que haga parte de la manida retórica reinante; al contrario, tiene que ver con nosotros mismos, es un compromiso con lo que somos y con lo que podemos llegar a ser.

## REFERENCIAS

- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue. The theory and practice of equality*. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Harvard University Press.
- Edgeworth, F. Y. (1881). *Mathematical Psychics: An essay on the application of mathematics to the moral sciences*. Londres (sin editorial).
- Sen, A. (1996). Capacidad y bienestar. En Nussbaum M. C. & Sen A. (Comps.), *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica. 54-83.
- Sen, A. (1999 a). *Commodities and capabilities*. New Delhi: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999 b). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, A. (2004). Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica. En Hahn F. & Hollis M. (Comps.), *Filosofía y teoría económica*. México: Fondo de Cultura Económica.



年  
月  
日  
年  
级  
班  
号  
姓名