

1-1-2014

## **Amartya Sen: desarrollo, justicia y libertad los límites entre la economía y la filosofía política**

Wilson Darío Gómez Vanegas  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)

---

### **Citación recomendada**

Gómez Vanegas, W. D. (2014). Amartya Sen: desarrollo, justicia y libertad los límites entre la economía y la filosofía política. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/57](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/57)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

**AMARTYA SEN: DESARROLLO, JUSTICIA Y LIBERTAD  
LOS LÍMITES ENTRE LA ECONOMÍA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA**

**WILSON DARÍO GÓMEZ VANEGAS**

Tutor: Iván Ramón Rodríguez

Trabajo de grado para optar al Título de Profesional en filosofía

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
BOGOTÁ D.C.  
MAYO 2014**



## CONTENIDO

<b>Introducción</b> .....	4
<b>CAPÍTULO I: Del crecimiento económico al desarrollo en sentido amplio</b> .....	8
1.1 Antecedentes del concepto de desarrollo: Crecimiento económico.....	9
1.2 Límites del crecimiento económico: Marx y Keynes.....	16
1.3 Economías del desarrollo: evidencia de un mundo dividido.....	23
1.4 Desarrollo en sentido amplio: Amartya Sen.....	28
<b>CAPITULO II: Justicia, libertad y capacidades</b> .....	34
2.1 Dificultades del liberalismo clásico y el utilitarismo.....	36
2.2 John Rawls: liberalismo político: justicia y libertad.....	47
2.3 Amartya Sen: Liberalismo parcialmente comprensivo y libertad efectiva como Capacidades.....	65
<b>CONCLUSIONES: Pensar una economía desde las capacidades, algunas proyecciones</b> .....	80
<b>Bibliografía</b> .....	86

## INTRODUCCIÓN

Existe una preocupación fundamental y existencial, a propósito de nuestro sistema económico capitalista, frente al papel de las libertades individuales. Es una preocupación que comprende desde la proyección real del futuro laboral de cualquier persona, hasta sus deseos y necesidades; expectativas y sueños. Todo esto está mediado por el sistema de transacciones de bienes y servicios. Es la pregunta por cómo ha de *ganarse la vida*; es decir, cómo han de asegurarse los seres humanos el futuro y la estabilidad. En última instancia, cómo hemos de asegurarnos *la supervivencia*.

La inquietud por la prosperidad económica es una pregunta que la gran mayoría de los seres humanos (desde las personas paupérrimas en los tugurios de los países del tercer mundo, hasta los empresarios inversionistas y multimillonarios CEO de los países desarrollados) tienden a hacerse en algún momento de su vida; más aún en nuestra sociedad actual. La preocupación por la supervivencia y el bienestar económico tiene, principalmente, consecuencias de carácter político (porque nos concierne a todos) y en últimas, influye en las decisiones más importantes de la vida y que inexorablemente tienen que ver con los otros. Sin embargo, pareciera que, si quisiéramos representar en un plano cartesiano el bienestar que realmente consigue un individuo y compararlas a las expectativas de lo que este individuo espera conseguir, ( $[x]$  representa el tiempo transcurrido;  $[y]$  representa la cantidad de bienestar) el resultado más probable sería que, a medida que pasa el tiempo, la curva que describe lo que se quisiera conseguir es más elevada que lo que realmente se logra conseguir. Pese a las múltiples razones por las cuales podría pasar esto, que van desde las elecciones personales hasta los acontecimientos afortunados o desafortunados que se escapan de la elección, como por ejemplo, las catástrofes naturales, existe una razón determinante en la diferencia: es evidente constatar que, al contrario de como se pensaba en siglos anteriores, el sistema económico determina al sistema político, y no al revés como supondríamos que debería ser. Es decir, que las decisiones fundamentales que conciernen a la sociedad no se dan en una cámara de parlamentarios, sino en una junta directiva de las grandes empresas transnacionales. Es por eso que, como se puede evidenciar hoy en día, los destinos de los hombres, principalmente en los Estados occidentales, ya no está ligada al sistema de gobierno democrático sino que son los sistemas bancarios y financieros los que determinan sus destinos. Entonces, si queremos ubicar dónde se garantiza las oportunidades para que los hombres puedan conseguir lo que desean, lo

podemos ubicar en la posibilidad de participar del sistema de intercambio de bienes y servicios, no tanto en la participación democrática y el ejercicio de sus libertades. En últimas, las condiciones que harían posible el ejercicio de tales posibilidades no se encuentra en el plano político, como se proclama en nuestro sistema liberal, sino que las condiciones de esas posibilidades están dadas realmente en la capacidad individual de participar en el sistema de intercambio de bienes y servicios.

En una visión macro de la relación entre lo económico y lo político, algunas de las preocupaciones de los Estados modernos, además de temas propiamente políticos (como la gobernanza, las garantías de justicia y el ejercicio del poder público), se refieren a cuestiones como las tasas de crecimiento, el PIB, el control de las tasas de interés, el recaudo de impuestos, entre otros, además de cuestiones referidas al desarrollo y el desempleo. Los gobiernos suelen tomar decisiones en torno al control de factores netamente económicos que generen el mayor crecimiento posible, sano y equilibrado. Sin embargo, es incuestionable mencionar que fenómenos como la pobreza extrema, la desigualdad social, las diferencias ideológicas y políticas, la violencia, las hambrunas, la falta de educación, son fenómenos recurrentes y recalcitrantes tanto en los Estados desarrollados como en vía de desarrollo, dando cuenta que no hay, en el fondo, que el crecimiento no da cuenta de un desarrollo real y hace pensar que la verdadera esencia, origen y alcances del desarrollo real de las personas no se encuentra en el campo de las ciencias económicas sino que va un poco más allá.

Nuestro autor, el premio Nobel de economía: Amartya Sen, filósofo político y economista, (más conocido en este último campo de estudio) nos invita a pensar, pese a las afirmaciones teóricas de muchos economistas, en su mayoría, de fuerte arraigo utilitarista, que sí es posible crear un mundo en donde se pueda lograr un verdadero desarrollo para todos, sin renunciar a las prácticas económicas del liberalismo. Pero, esto implica cambiar, no de sistema como lo pensarían otras corrientes políticas-económicas, sino radicalmente nuestra manera de entender el desarrollo, no sólo como un aspecto netamente económico, sino como un concepto extenso en donde se incluyan, además, la libertad como la preocupación política más importante de las personas. No obstante, cambiar la perspectiva del desarrollo como mero crecimiento económico a un desarrollo en sentido amplio, sobretodo, sensible con lo humano, también implica revisar lo que se entiende por libertad; ya que, Amartya Sen considera que ambos conceptos están íntimamente relacionados. La intersección entre el desarrollo y la libertad genera un concepto nuevo (o si se quiere, incluir un concepto que ya estaba olvidado y de fuertes raíces en la filosofía clásica) que se conoce como las

*capacidades*. El concepto de capacidad que Amartya Sen, junto con Martha Nussbaum, proponen, tiene dos propósitos. El primero, hacer una fuerte crítica a los modelos económicos imperantes, la mayoría, de tradición utilitarista y proponer una economía con un rostro más humano y más sensible con las desigualdades reales entre las personas. El segundo, avanzar en el ámbito de la filosofía política en la discusión acerca de la prioridad de la libertad como máxima preocupación del pensamiento político liberal; crítica que puede ubicarse en el hito fundacional de la filosofía política liberal de John Rawls. En efecto, Las capacidades, son un avance en la descripción de una libertad real y efectiva a las que las personas comunes y corrientes pueden acceder y el desarrollo, en un sentido amplio, una de sus más importantes consecuencias.

Así, el desarrollo, en términos de capacidad nos propone las siguientes preguntas: ¿Cómo se configura el concepto de desarrollo a partir de los postulados del liberalismo (económico) teniendo como punto de partida, el crecimiento? ¿Qué se entiende por libertad en el liberalismo (político) teniendo en cuenta la evolución de dicho concepto, desde el utilitarismo hasta Amartya Sen? ¿Cuál es la relación entre el desarrollo y la libertad en términos de cómo la preocupación económica se traslada a la esfera política?

Teniendo en cuenta estas preguntas, el objetivo de este trabajo es hacer una descripción de los conceptos de desarrollo y libertad (usando como pretexto el libro de Amartya Sen que lleva este mismo nombre). Por un lado, se mostrará cómo surge el concepto de desarrollo. Por otro lado, cómo funciona la teoría de las capacidades de Amartya Sen. Finalmente, se expondrá cuál es la relación entre desarrollo y libertad, es decir, cómo influiría en el sistema económico una perspectiva política basada en las capacidades.

El primer capítulo tiene como propósito hacer una revisión histórica-conceptual del desarrollo. Partimos del presupuesto que el desarrollo se origina a partir del concepto de crecimiento económico fundado por la escuela liberal clásica: Adam Smith, Locke, Hume y el utilitarismo. Describimos, además, cómo surge el concepto de desarrollo, diferenciado del concepto de crecimiento, que entra en la literatura económica de la posguerra y se funda toda una escuela económica que busca responder a la pregunta sobre cómo eliminar la desigualdad entre los Estados industrializados y los no industrializados. Finalmente, mostraremos cómo se configura el significado del desarrollo desde la perspectiva de Amartya Sen (que hace un aporte importante en términos de la inclusión de factores propiamente sociales, políticos e inclusive culturales “extra-

económicos”) que está a la base de las directrices actuales del desarrollo que las Naciones Unidas, sobretodo, han estado trabajado en los últimos veinte años acerca de temas como el desarrollo humano y el desarrollo sostenible. Cabe mencionar que el abordaje de estos conceptos no será propiamente desde la economía, sino que revisarán algunos postulados teóricos y filosóficos importantes que ayudarán a comprender el origen del concepto de desarrollo.

El segundo capítulo tiene por intención trabajar un problema de la filosofía política propiamente dicha: el problema de la libertad. No buscamos hacer una explicación del origen del concepto de la libertad (ese sería un excelente pretexto para otro trabajo más largo y profundo que el presente). Nos ubicamos, de entrada, en las filosofías que sirven de fundamento del pensamiento político liberal, específicamente, en el utilitarismo. Lo hacemos siguiendo el trayecto de la discusión y la crítica que hace el mismo Amartya Sen. En este sentido, intentaremos explicar los elementos más importantes del utilitarismo frente al problema de la libertad, la igualdad y la justicia (cabe decir en este momento que el problema de la libertad está fuertemente relacionado con la igualdad y los fundamentos de la justicia). Es por eso que, tanto en esta primera discusión que nos presenta Sen con el utilitarismo, como en la crítica que hace el economista Hindú a su amigo, colega y maestro John Rawls, estaremos continuamente haciendo referencia, tanto a la libertad como problema en sí, como a la relación entre libertad e igualdad, así como la relación entre libertad y justicia. En este orden de ideas, la segunda parte de este capítulo, lo dedicaremos a explicar los puntos más importantes de la teoría de la justicia de John Rawls y que sirven de base para la crítica que Amartya Sen hace al pensamiento del filósofo Norteamericano. Finalmente, en la tercera y última parte del segundo capítulo explicaremos como tal el pensamiento de Amartya Sen, es decir, la libertad entendida como capacidad.

Como conclusión se mostrará la relación entre el desarrollo y la libertad entendida como capacidades. En el concepto de capacidades confluye no solamente una idea de libertad distinta y una superación del enfoque de la utilidad como fundamento de la libertad, sino que también es un enfoque que puede iluminar diferentes condiciones de inequidad y desigualdad que generan la pobreza como privación de la libertad y cuyas consecuencias no son sólo políticas sino económicas. En última instancia, veremos como el desarrollo se convierte en un enfoque amplio que no discrimina las condiciones económicas de las políticas sino que las hace medio de un solo fin: la expansión de las libertades de las personas.



## CAPÍTULO I

### DEL CRECIMIENTO ECONÓMICO AL DESARROLLO EN SENTIDO AMPLIO

El concepto de desarrollo es un concepto de larga data dentro de la historia del liberalismo; aunque, sólo fue después de la segunda guerra mundial cuando se comienza a hablar del *desarrollo* como un concepto definido y diferenciado dentro del propio ámbito de la economía:

El concepto “desarrollo” propiamente dicho y explícito como lo conocemos ahora surge en la Carta del Atlántico firmada en 1941 por Churchill y Roosevelt, donde se expresa que el único fundamento cierto de la paz reside en que todos los hombres libres del mundo puedan disfrutar de seguridad económica y social, y por lo tanto, se comprometen a buscar un orden mundial que permita alcanzar estos objetivos una vez finalizada la guerra. (Berton, 2009: 197)

Pese a esto, es común que en nuestro tiempo se suela vincular<sup>1</sup> el concepto de desarrollo con el concepto de “crecimiento económico”. Si bien, veremos que el crecimiento es un componente importante dentro de la visión de desarrollo actual, éste abarca, además, elementos sociales, políticos y humanos. En el presente capítulo, trataremos de comprender el tránsito del crecimiento económico, como fundamento de la economía, al desarrollo como una idea que involucra al hombre como fin (y no medio) del desarrollo. En primer lugar, revisaremos los principios de la filosofía política de Smith, Locke y Hume que permiten la concepción de la idea según la cual, la vida del hombre transcurre en la economía cuya finalidad es el aumento de la prosperidad y las riquezas. Esto es: el crecimiento económico. En segundo lugar, hablaremos de las principales críticas a los modelos clásicos por parte de autores como Marx y Keynes. En tercer lugar, como

---

<sup>1</sup> El economista Ricardo Molero (2008), representante del movimiento de economía crítica de la Universidad Complutense de Madrid, en el documento preparado para la IX conferencia de Economía Crítica en Bilbao dice: “Según el planteamiento que aquí se defiende la noción de desarrollo se encontraría fuertemente enraizada en las concepciones básicas que configuran el sistema de ideas que la ciencia económica ha ido creando desde su instauración como disciplina separada desde al menos la segunda mitad del siglo XVIII. Esto significa defender que, a pesar de que desarrollo y crecimiento económico se presenten habitualmente como conceptos desvinculados y delimitados, compartirían, sin embargo, una base conceptual común”. Cf. **Molero** (2008) *Fundamentación de la crítica al origen del concepto de desarrollo en la historia del pensamiento económico*. [en línea], disponible en: [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/ecocri/eus/Molero\\_Simarro.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/ecocri/eus/Molero_Simarro.pdf), recuperado: 09 de septiembre de 2014.

consecuencia de éstas críticas, veremos la fundación de una subdisciplina de la economía conocida como economía del desarrollo. Finalmente, el “desarrollo en sentido amplio” que funda Amartya Sen para definir cuál es el verdadero papel que la economía debería tener en la vida efectiva y real de las personas y cómo pensar soluciones a los problemas sobre la mala distribución de los recursos que tienen al mundo en estados de pobreza inadmisibles en el mundo de hoy.

### **1.1 Antecedentes del concepto de desarrollo: Crecimiento económico.**

El crecimiento económico es quizá el concepto fundamental de la economía. Es el propósito y objetivo de la teoría y los sistemas económicos (o por lo menos, de manera estricta, en los inicios de la economía como ciencia) que busca la generación de la riqueza por medio de la acumulación de capital y la dinámica misma del mercado. El crecimiento es el paradigma sobre el que se funda el liberalismo económico formulado de manera completa por Adam Smith, aunque bien encuentra sus antecedentes teóricos en los filósofos “naturalistas” de la ilustración inglesa y escocesa,

El concepto de crecimiento es la expresión en términos económicos de la idea fundacional de la modernidad: el progreso: “En el siglo XVIII, cuando se desarrolló y adoptó ampliamente la noción de progreso social, era natural ir más allá del dominio de la cultura y hacerla extensiva a la naturaleza” (Jordi, 1998: 69). Es decir, la economía como ciencia que se desprende de la disciplina política descriptiva en sus inicios, tiene como principio la idea según la cual, todo proceso económico tiende hacia un estado mejor en el que se encuentra (progreso), y tiene como método, la observación demostrable y medible del aumento de la riqueza (producción y capitales).

Es precisamente sobre el paradigma del progreso como horizonte teleológico de la sociedad, donde se condensan las primeras doctrinas económicas del mercado y la propiedad, todavía fuertemente atadas al pensamiento político:

En el capítulo cinco del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Locke realiza un análisis del origen y propósito de la propiedad privada, que es uno de los pilares del liberalismo. Para explicar tal fenómeno, acuña un concepto que hasta ese momento era poco relevante: *el trabajo*. Es gracias a la actividad productiva realizada por el hombre que “cualquier cosa que él saca del estado en el que la naturaleza ha producido y ha dejado, la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, su propiedad.” (Locke, 1994: 57). Por medio del trabajo, el hombre hace suyo el mundo. Desde el trabajo de coger una manzana del árbol, de labrar la tierra, de hacer

una herramienta, hasta un producto manufacturado industrialmente, todo, si está mediado por el trabajo, lo hace suyo.

Locke es el primero en intuir (antes que Smith hiciera la diferencia entre valor de uso y de cambio) que el precio de los productos en el mercado depende de la cantidad de trabajo efectuado sobre dicho producto. Así, si un individuo trabaja mejorando un terreno para el cultivo o la ganadería, ese terreno será más valioso que otro terreno inclusive diez veces mayor en tamaño pero que se encuentra todavía sin mejorar. Esto pasa por dos razones: la primera, porque el trabajo ejecutado es, en sí mismo, un valor añadido que el terreno no tenía antes. La segunda razón es su *producto*. Es decir, que el primero tendrá un rendimiento mucho mayor a la hora de obtener el beneficio, y por lo tanto un excedente.

Locke, en el intento de conciliar el concepto de propiedad con la moral cristiana, es bien cuidadoso a la hora de tratar las cuestiones sobre el *excedente* de productos y bienes, y cómo estos pueden convertirse en mercancía. El filósofo inglés considera que el mundo fue dado por Dios a los hombres como un *terreno comunal*. Cuando alguien toma una porción de terreno para su usufructo, debe tener en cuenta que tal terreno debe ser correlativo, primero, a la capacidad de trabajo que puede emplear sobre el mismo y, segundo, a la necesidad de consumo. En primer lugar, si alguien toma un terreno pero no puede trabajarlo todo, entonces, la porción que falta por laborar vuelve a ser comunal, ya que, solo el trabajo es la medida de la propiedad. En segundo lugar, si en el fruto del trabajo de un terreno produce más de lo que puede consumir, el excedente debe ser devuelto a la comunidad, no sea que se desperdicie o se dañe.

Hasta esta instancia de la deducción, parece que Locke defiende cierto tipo de economía social más cercana a un comunitarismo y no precisamente mercantil. Pero, es él también quien hace evidente un fenómeno que resurge en su época con el nacimiento de la incipiente clase burgués: el uso del *dinero*, sin el cual, la acumulación y el crecimiento de la riqueza no hubiese sido posible. Locke muestra que, para evitar que se desperdicie el excedente de la producción, la solución es: o bien regalarlo, o bien intercambiarlo por otro producto que necesite y que otra persona posea como un excedente de su propio trabajo. En otras palabras: intercambiar sus productos por medio del dinero en un sistema de compra-venta. La utilización del dinero es fundamental para comprender el rápido proceso de acumulación de mercancías y el consiguiente crecimiento y riqueza desde el renacimiento hasta nuestros días. La utilización del dinero no era nueva en el siglo XVIII. Ya en

el imperio persa de Darío el Grande, la antigua Grecia y en el Imperio Romano se manejaban piezas de metal acuñadas para el intercambio de mercancías y pago de tributos. En el medioevo el uso del dinero se efectuaba alternativamente con otros tipos de intercambios más rústicos. Pero, es con la evolución del mercantilismo como un conjunto de prácticas económicas<sup>2</sup> fundadas por la nueva clase burguesa del renacimiento, que el dinero cobró vital importancia para la economía, inclusive, hasta el día de hoy.

El dinero ha sido generalmente piezas de metal (oro, plata, bronce) acuñadas. Su utilidad directa para la satisfacción de necesidades es casi nula (como lo expresa Smith (1853) con respecto al valor de uso y de cambio, se puede tener todo el oro del mundo y, sin embargo, morir de hambre. Es decir, no se puede comer oro, ni vestir oro). La importancia del dinero es relativo y está dado por el hecho de que son elementos imperecederos, fáciles de transportar y de reconocer. Al respecto dice Locke: “Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible.” (1994: 72)

Se da entonces una relación necesaria entre trabajo y dinero para que sea posible concebir la acumulación de la riqueza, esto es, *el crecimiento*: “Así como los diferentes grados de laboriosidad permitían que los hombres adquiriesen posesiones en proporciones diferentes, así también la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir conservando dichas posesiones y de aumentarlas” (Locke, 1994: 73)

La preocupación por el dinero tiene una atención privilegiada para la mayoría de los filósofos políticos, en especial, los pensadores ingleses de la época. Pues “la revolucionaria expansión del comercio parecía imposible, no obstante, sin el crecimiento correspondiente de la cantidad de dinero en circulación” (Cuevas, 2007: 24). De ahí deviene la gran importancia que se le dio a la extracción y transporte de los metales preciosos, sobretodo, en las colonias europeas de América. Esta situación generó, sin embargo, algunos problemas serios con respecto a la entrada y salida

---

<sup>2</sup> Dentro de las prácticas mercantilistas se pueden mencionar: la manufactura medianamente industrializada, la constitución de la banca y la mejora en las comunicaciones como el servicio postal. Estos elementos hacen que el uso del dinero sea totalmente distinto que antes y vital para la subsistencia y posterior riqueza. Sin embargo, en concordancia con los historiadores de la economía como Raymond de Roover: “*El mercantilismo no constituyó un sistema lógico. Aún podría argumentarse que el tan mencionado sistema mercantilista no era siquiera un sistema*” (traducido del inglés) Cf. Roover. R. (1955): *Scholasticism and Mercantilism. A contrast*. En: The Quarterly Journal of Economics. Vol. LXIV.

del oro y la plata en las naciones europeas. A partir de las consignas mercantilistas centradas en la idea según la cual, la riqueza proviene de la producción, las naciones europeas, especialmente, los Estados Absolutistas, se concentraron en acumular la mayor cantidad de oro y plata posible, incluyendo las monedas, y a la vez, estableciendo fuertes medidas para su salida. Lo cual, ponía en crisis el objetivo: la expansión del mercado. (Además de la idea según la cual, la riqueza se mide dependiendo de la cantidad de oro y plata en posesión de un Estado, una razón adicional es que también se utilizaban para otros fines además de acuñar monedas).

Hume es consciente de este fenómeno. Él considera que la expansión de una nación no puede darse si se mira con prevención a los Estados vecinos. Por el contrario, es la ayuda mutua por medio del libre intercambio de mercancías, e inclusive, de dinero, lo que permite la expansión:

Me atrevo a afirmar que el aumento de la riqueza y el comercio de una nación no sólo perjudican, al contrario, fomenta los de sus vecinos, y que es difícil que un país pueda alcanzar grandes progresos si los que lo rodean se hallan hundidos en la ignorancia, la indolencia y la barbarie. (Hume, 1987: 143)

Precisamente, estas críticas de Hume son plausibles para el pensamiento fisiócrata. La fisiocracia nace como la respuesta francesa al estado de cosas económico de la época (1756)<sup>3</sup>. Esta doctrina económica, en concordancia con el pensamiento de Hume, se centra en dos aspectos muy particulares. Primero, en la importancia de la tenencia y trabajo de la tierra sobre la producción y la acumulación<sup>4</sup> y, segundo, el principio del *laissez faire*:

---

<sup>3</sup> Los más grandes representantes de la fisiocracia son William Petty, Richard Cantillon y François Quesnay. Es importante mencionar la gran influencia de esta escuela económica. En primer lugar a William Petty se considera el padre de la econometría, o como en sus mismas palabras dice: *Entendemos por aritmética política el arte de razonar mediante cifras acerca de cosas referentes al gobierno*. Por su parte, Cantillon, por medio de análisis econométricos, es pionero en hablar del valor del trabajo y su relación con la tierra y con el mercado. Dentro de sus trabajos se encuentra la propuesta de asignar un mínimo de tierra trabajable al jornalero para que cubra sus propias necesidades, es decir, un antecedente de lo que hoy conocemos como *salario mínimo*. Finalmente, a Quesnay se le considera como un precursor importante del utilitarismo: *el principio de la mayor satisfacción con el mínimo de gasto*, o la optimización de la producción buscando, a su vez, el mínimo esfuerzo. Cf. Schumpeter. Joseph (1971) *Historia del análisis económico*. Fondo de cultura Económica. México. Pág. 253-273.

<sup>4</sup> La diferencia entre el Mercantilismo y la Fisiocracia expresan claramente una dialéctica de perspectivas en la interpretación de los modelos y sistemas de las ciencias económicas: la libertad de mercado versus la intervención del Estado. El ejemplo más claro es la oposición del Keynesianismo frente a la doctrina neoliberal. La historia, como nos lo recuerda Stiglitz (2002), en *“El malestar en el Neoliberalismo”* nos demostrará que en diversas épocas, las decisiones políticas en asuntos económicos de las sociedades y los

Considerados todos los miembros de la sociedad, se alcanza la máxima satisfacción de sus necesidades cuando se permite condiciones de competencia perfecta: que cada cual actúe libremente según su propio interés individual [...] si cada individuo se esfuerza por obtener la máxima satisfacción, todos alcanzarían, naturalmente, la misma meta. (Schumpeter. 1971; 277).

Estos antecedentes teóricos son fundamentales para el desarrollo de la escuela económica clásica, principalmente, en el pensamiento de Adam Smith. La coyuntura de las prácticas económicas burguesas ya mencionadas (mercantilismo-fisiocracia) por un lado, con la incipiente industria manufacturera por otro, permiten el perfeccionamiento de un sistema teórico concreto sobre la economía que da origen al liberalismo (económico). En este sentido, con Smith nace la concepción según la cual el *crecimiento económico* es el objetivo de la sociedad: “Si la sociedad está bien conducida, se genera un crecimiento que llega hasta sus clases más pobres” (Smith, 1853: 112).

Smith atribuye el origen del crecimiento económico a la inclinación natural del hombre de permutar y negociar (Smith, 1853). Esta inclinación ocurre por dos causas. La primera, la imposibilidad de que ningún hombre pueda realizar todos los trabajos él solo. La segunda por la tendencia de buscar el mayor beneficio agregado del mercado.

La consecuencia de lo anterior es *la división del trabajo*. Por medio de éste, el obrero da su fuerza de trabajo para hacer una labor especializada a cambio de todo tipo de productos que el resto de los humanos produce y está dispuesto a comerciar. Según Smith, lo que motiva al hombre a dividir el trabajo es, en primer lugar, la especialización, pues, se reconoce la disparidad de talentos que cada hombre tiene, y que puede potenciar haciendo un solo trabajo y no todos al mismo tiempo; en segundo lugar, el ahorro de tiempo, ya que, elimina el tiempo muerto que existe en el cambio de una actividad a otra y, finalmente, la aparición de las máquinas y herramientas en el proceso productivo. El resultado final de la manufactura, es decir, los productos, se depositan en *un mismo pozo común* para que, por compra o canje, cada uno consiga lo que le viene bien de la producción ajena (Smith, 1853). Tal pozo es el mercado, sin el cual, la división del trabajo no tendría sentido.

Para Smith, el valor de los productos depende del valor del trabajo. Ya hemos visto que en Locke lo único que hace posible que exista el mercado es el dinero, que es un reemplazo en metal de los productos. Pero no se tiene en cuenta algo que el mismo Locke dice: que cuando se trabaja, se le

---

Estados optarán por una u otra perspectiva, según las necesidades que emergen de los fenómenos y acontecimientos históricos mundiales o locales.

agrega algo (para Locke será la capacidad de apropiarse de la cosa) que Smith considera como *valor*. El oro y la plata son fluctuantes en la medida que su abundancia o escases producen alzas en los precios. En cambio, el trabajo (esfuerzo dedicado a alguna actividad productiva en particular) es igual y constante siempre. En consecuencia, las unidades de trabajo son la medida de los precios del mercado.

El salario se genera gracias a la existencia del capital. Smith soluciona la discusión de qué es más importante en la economía que tenían el mercantilismo y la fisiocracia asignándole al capital dos características: primero, *capital fijo* que es el que se invierte en maquinaria, edificaciones, mejoras y en los obreros, tanto en su instrucción como en su salario. Segundo, el *capital circulante* que es el que se mueve en el mercado, desde la materia prima hasta el producto, y en la reposición del capital fijo. En este sentido “la riqueza o pobreza depende del aprovisionamiento frondoso o escaso que los dos capitales rindan al fondo reservado al consumo inmediato, que no se debe agotar prontamente” ya que: “el objetivo de los capitales es mantener y aumentar el crecimiento” (Smith, 1853: 77)

Por otra parte, existe otro factor que influye en el crecimiento: *la tierra*. Casi todas las materias primas, desde la agricultura, la ganadería, hasta la minería, necesitan de terrenos dónde se cultiven o se extraigan. También se necesitan lugares para la construcción de las fábricas y la vivienda de los obreros. Los propietarios reciben la *renta*, que es el precio pagado por el uso de la tierra. Una consecuencia directa de la división del trabajo es la división de los hombres en las clases sociales. Para Smith, existen tres clases: la clase capitalista que son los que invierten con su dinero, la clase propietaria que son los dueños de la tierra y la clase obrera que son la fuerza de trabajo. El crecimiento económico gira, entonces, en esta triada capital-tierra-trabajo, y en este sentido, cada clase pretende recibir un precio por su ejercicio. El capitalista recibe su ganancia, el propietario su renta y el obrero su salario.

Como ya se ha comentado, de nada serviría la división del trabajo sin el mercado, aunque no cualquier forma de mercado. Apoyado en Hume y Quesnay, Smith cree que el exceso de restricciones a la manera del mercantilismo causa un decrecimiento económico. Ciertamente él reconoce que el mercado genera competencia y si alguien llega a cooperar con su vecino puede, a primera vista, desfavorecer el crecimiento propio. Este es el principal motivo de que existan

restricciones. No obstante, Smith resuelve este problema del interés de ganancia propia versus la necesidad de no-restricción con la concepción de un estado de *perfecta competencia*:

Cada individuo se esfuerza continuamente para encontrar el empleo más ventajoso para cualquier capital que disponga. Es su propia ventaja, en realidad, y no la de la sociedad la que busca [...] Así, en tanto que todo individuo trata de emplear su capital en la industria nacional, todo individuo, necesariamente trabaja para hacer tan alto como él pueda el ingreso de la sociedad. De hecho, en general él no tiene la intención de promover el interés público, ni tampoco sabe que lo hace. [...] Al invertir en la industria de modo que su producto pueda alcanzar el máximo valor, igual que los otros, él es dirigido por una *mano invisible* [cursiva añadida] para promover un fin que no era parte de su intención (Smith, 1853: 186)

Así pues, si se crea un estado de competencia perfecta dado por el equilibrio entre ganancia y costos de producción en el sistema de oferta y demanda, se genera crecimiento. Esto es posible solo en la medida que se permita el libre intercambio de mercancías, evitando el monopolio y reduciendo al mínimo todo tipo de gravámenes en el comercio exterior. Inclusive, si existe un producto exterior que resulta más barato que el producido por la industria nacional, Smith es partidario de que la ventaja global para la nación es comprar más barato que producir más caro. En este sentido, el comercio internacional debería organizarse de manera tal, que cada nación se especialice, a la manera de una división internacional del trabajo, en el producto del cual pueda sacar una ventaja absoluta. Ya que, casi siempre en los casos donde un producto nacional compite con uno del extranjero, el aumento del precio por los gravámenes del segundo son transferidos al consumidor y no al productor que es el que compite, generando un desequilibrio con tendencia al monopolio del producto importado desfavoreciendo el crecimiento nacional.

La teoría del crecimiento económico es descubrimiento paulatino de las nacientes prácticas económicas que se hacen concretas en el pensamiento de Smith. Esta teoría tiene tres consecuencias fundamentales. La primera consecuencia es antropológica, en la medida que muestra una nueva faceta de la naturaleza humana como *Homo Oeconomicus*: la inclinación humana a permutar y negociar. La segunda consecuencia a nivel teórico es que se separa la economía del plano discursivo de la política, antes bien, viéndola, eventualmente, contraria a sus fines (intervención del estado en los asuntos del mercado). A nivel práctico, introduce una nueva y distinta forma por medio de la cual los miembros de la sociedad se relacionan entre sí, y que ya no estará ligada nunca más a los parámetros religiosos ni políticos debido a que las relaciones del



mercado, son en sí mismo el modo por el cual la sociedad se entiende a sí misma. Finalmente, a nivel ético, la economía funda una nueva moral basada en el valor que está fundada sobre el principio del *interés individual*, que escapa de los principios de la moral cristiana acerca de la caridad por los más necesitados, sino que incluye el concepto que en la suma de intereses individuales todos pueden ganar como sociedad.

### **1.2 Límites del crecimiento económico: Marx y Keynes.**

El crecimiento como finalidad de la economía, desde los planteamientos de la teoría clásica de Smith, propone al hombre un horizonte en el cual toda la sociedad en conjunto llegará a un estado de prosperidad total. No habrá pobreza ni miseria bajo la garantía de esa mano invisible que regula el pozo común del mercado. Sin embargo, este panorama de perfección se ve limitado por algunas fisuras prácticas e históricas, que resquebrajan la idea misma del crecimiento. Es muy diferente pensar el crecimiento de una sociedad en general a evaluar la prosperidad de las personas y las familias en particular.

Karl Marx y John Maynard Keynes representan la otra cara de la moneda en la forma de mirar la economía totalmente opuesta a la escuela clásica y neo-clásica (libertad absoluta del mercado). Los une el mismo concepto (aunque no sus conclusiones): la necesidad de explicar la relación entre el trabajo y el mercado, evaluando los postulados clásicos y mostrando la debilidad de sus teorías<sup>5</sup>. Ellos evidencian que la estructura misma de la economía tiende a las crisis donde las personas con menos ventajas son los más perjudicados. Debido a que el crecimiento, no puede ser exponencial e ilimitado en un mundo de recursos limitados y las mismas limitaciones humanas pueden dejar a algunos miembros de la sociedad en desventaja. La competencia perfecta de Smith y la escuela clásica funcionó en un entorno y tiempos limitados. Su permanencias sólo funciona en un mundo ficticio infinito manejado por hombres iguales, lo cual es contrario a lo que se constata en la realidad. Las desigualdades económicas son inevitables y necesarias para el funcionamiento del sistema económico. La economía no es tan simétrica como se pensaba, donde

---

<sup>5</sup> Lo cual no significa que Keynes tenga orientaciones, precisamente, socialistas. Antes bien, Keynes desdeña del socialismo en la medida en que no acepta una economía con preferencia de clase. Así lo expresa en su conferencia de verano en la Universidad de Cambridge *¿Soy un liberal?:* (1925) “¿Por qué no me uno al partido laborista? Porque es un partido de clase y de una clase que no es la mía. Si yo hubiere de defender intereses parciales, seguramente, defendería los míos.”

la existencia de las crisis económicas (desaceleración o decrecimiento) son algo inherente al sistema.

La crítica más conocida de Marx se hace concreta en un factor extra-económico: en el problema de la imposibilidad de la realización del obrero en el sistema. El salario no es correlativo a la felicidad de la gente. El crecimiento y la acumulación de las riquezas como finalidad del sistema siempre están por encima del bienestar del trabajador. Marx analiza las condiciones mismas de los obreros y la relación de estos con el mercado. A pesar del pensamiento de los filósofos ilustrados, que cimentados en la idea de progreso consideraban que el trabajo era el lugar donde se da la realización humana, Marx cree que es exactamente lo contrario. Locke consideraba que el hombre por medio del trabajo no está enajenado, ya que, junto con los demás hombres, humaniza la naturaleza. La hace suya. Sin embargo, la evidencia de Marx es que la dinámica real de la acumulación capitalista invierte esta idea. Cuando un conjunto de obreros contratados por un empleador producen mercancías, no se apropian de estas. El producto es del propietario y la utilidad de su comercialización no retorna al obrero. La razón por la cual pasa esto es que, debido a la división del trabajo, el obrero, que ya no es capaz de producir sólo todo lo que necesita para subsistir y sin contar con un capital o renta de la cual pueda sacar un usufructo, no le queda más alternativa que vender lo único que tiene: cuando el obrero vende su fuerza de trabajo, y siendo esta fuerza algo inseparable del individuo: *se vende a sí mismo*. De esta manera, el obrero prácticamente se convierte en propiedad del empleador. Luego, si el trabajo que hace es externo a el obrero, “el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu [...] su trabajo no es voluntario, sino forzado”. (Marx, 1971).

Marx encuentra que, pese a lo que dice Smith, el trabajo del obrero no es la medida constante sobre la que se puede determinar el valor de los productos, sino que la mano de obra, en sí misma es un producto sujeto a la oferta y la demanda. La explosión demográfica en las ciudades en creciente industrialización que aumentó la sobreoferta laboral, no solo implicó bajos salarios. Sino que, estando el obrero a merced del empleador al haber vendido su fuerza productiva, sin ningún tipo de protección institucional del obrero como consecuencia indirecta de una política de libre mercado, generó un estado de esclavitud disfrazada. Marx se da cuenta que entre más produzca el obrero, más se pauperiza. En su obra: *Salario, precio y ganancia* Marx describe la relación entre salario y producción. Si un conjunto de obreros produce un número cada vez creciente de

mercancías, en el mercado subirá la oferta del producto, por lo que el precio del producto irá en declive. Marx descubre que el precio de la sumatoria de productos fabricados es equivalente al precio de la fuerza de trabajo implicada en el proceso. Por lo tanto, si un producto baja de precio, también baja el precio de la fuerza de trabajo, esto es, el salario. Sin embargo, como no todos los productos bajan de precio, sobretodo, los de primera necesidad, el obrero no tendrá cómo comprarlos:

Se olvida que la sopera de que comen los obreros contiene todo el producto de la producción nacional y que lo que les impide sacar una ración mayor no es la pequeñez de la sopera, ni la escasez de su contenido, sino el reducido tamaño de sus cucharas” (Marx, 1976: 7).

A demás del problema de la pauperización del obrero, se le suma otra dificultad: *la tecnificación de la maquinaria*. Al acelerar el proceso de industrialización, es decir, al crear cada vez más máquinas, es necesario más operarios. Esto reduce el tiempo de fabricación y sin embargo, no se reduce la carga laboral de los obreros que a veces son obligados a trabajar mucho más tiempo del límite natural. Los precios de las mercancías suben al reducirse la demanda de trabajadores (porque la escasa fuerza de trabajo podrá exigir un aumento en el salario y el propietario se verá obligado a pagarla, y con esto, todo el sistema salarial aumenta con el consecuente aumento de los precios del mercado). Esto produce un aumento en las ganancias de capital que son reinvertidas una y otra vez en productos. La tecnificación, en vez de mejorar la calidad de vida del obrero al crear máquinas que reemplazan el esfuerzo físico, genera un aumento de la producción con una disminución de los salarios y mayor desempleo al crecer la oferta laboral:

Las máquinas, al hacer inútil la fuerza muscular, permite emplear obreros sin fuerza muscular o sin un desarrollo físico completo [...] El trabajo de la mujer y el niño fue, por tanto, el primer grito de aplicación capitalista de las máquinas. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía en medio de multiplicación del número de asalariados, colocando a todos los individuos de la familia obrera, sin distinción de edad y sexo, bajo la dependencia del Capital [...]. Los trabajos forzados al servicio del capitalista vinieron a invadir y a usurpar, no solo el lugar reservado del juego sino también el puesto de trabajo libre dentro de la esfera doméstica.” (Marx, 1971: 522)

Desde la teoría clásica de Smith, la acumulación que genera la riqueza, el capital social se distribuye entre todos los capitalistas enfrentados en competencia mutua. Sin embargo, Marx distingue dos fenómenos diferentes que Smith no contempla. Al contrario, los confunde: la

acumulación no es igual a la concentración. En efecto, la dinámica misma de la acumulación en sí, no sólo genera la concentración de los medios de producción, es decir, el crecimiento de la mano de obra, sino que tenderá a concentrar, igualmente los capitales. En otras palabras, los capitalistas con mayor capital tenderán a absorber los capitales de otros capitalistas con menor capital, sea a fuerza de las dinámicas mismas del mercado, donde la mayor producción de ciertos bienes puede eliminar a la competencia, o sea a que se compre los medios de producción mismos del capitalista que no está en condiciones de competir. Por lo tanto, la dinámica misma del sistema económico tiende a aumentar y centralizar los capitales de los grandes capitalistas.

Marx explica que la generación del monopolio como consecuencia última de la dinámica del sistema capitalista está dada por un fenómeno que él define con una imagen alegórica que denomina “la acumulación original” (1971: 607): Así como la consecuencia del pecado original obligó a que Adán y Eva, expulsados del paraíso, se vieran forzados a ganarse el pan con el sudor de la frente, así mismo, el pecado del sistema económico se da por condiciones históricas que preceden la existencia misma del sistema capitalista. La realidad muestra que existe en el mundo una clase que, condenada toda su vida al trabajo, no tienen nada, mientras que hay otra clase, que siguen acumulando riqueza, pese a que hace mucho tiempo han dejado de trabajar. La consecuencia indirecta de la división del trabajo originó la existencia de una clase trabajadora y cada día más pobre y una clase capitalista y cada día con más riqueza. Sin duda, las condiciones para que esto se diera preceden la existencia misma del sistema. Las inmensas fortunas que dieron origen a la burguesía y a la industrialización, se construyeron a fuerza de la expropiación y explotación de aquellos que históricamente no estaban en las mismas condiciones. La idea de Smith de una competencia perfecta donde todos sacan del mismo pozo común, guiado por una mano invisible no tiene correlato con la realidad de las dinámicas del sistema, debido a que, según Marx la centralización de los medios de producción se hace cada vez más incompatible con la socialización del trabajo. La competencia es desigual y asimétrica:

¡Acumulad, acumulad! La acumulación es la gran panacea. La industria suministra los materiales que luego el ahorro se encarga de acumular. Por lo tanto ¡Ahorrad, ahorrad! Es decir, esforzaoos por convertir nuevamente la mayor parte posible en plusvalía o en producto excedente del capital. Acumular por acumular, producir por producir: en esta fórmula se recoge y proclama la economía clásica, la misión histórica del período burgués. La economía jamás imaginó los dolores de parto

que cuesta la riqueza [...] Para la economía clásica, el proletariado no es más que una máquina de producir plusvalía (Marx, 1971: 501).

Si bien Marx concentra sus esfuerzos en analizar por qué las dinámicas mismas del sistema tienden a generar crisis, no hay en la historia del pensamiento económico un autor al que se referencie cuando la palabra *crisis* emerge en los procesos económicos, más que John Maynard Keynes. Explicaremos brevemente los fundamentos del modelo keynesiano, aunque no es nuestro interés hacer un análisis económico, sino algunas reflexiones teóricas acerca de la naturaleza de la economía.

Los economistas clásicos de la época de Keynes, consideraban que el crecimiento económico se podría regular si se controlan los dos problemas fundamentales de cualquier economía, a saber: el desempleo y la inflación. En primer lugar, teniendo tasas flexibles de interés se podría estimular la economía generando más inversión al reducir el costo del dinero en el sistema financiero. En segundo lugar, con un sistema flexible de salarios se podría controlar el desempleo e incentivar el consumo. Sin embargo, estas medidas no fueron suficientes para salir del crack económico de 1929.

La formulación de la teoría keynesiana, que se expresa en su obra *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, se basa en una ecuación sencilla: La dinámica del sistema económico y la generación de crecimiento, especialmente en tiempos de crisis, se da por un concepto que él llama la *demanda global*. Dicha demanda está conformada por cuatro variables que son: la demanda de bienes, la inversión y el ahorro, el gasto público y las exportaciones. Cuando se genera una estanflación por el desempleo, las medidas a tomar son disminuir los impuestos, disminuir las tasas de interés, aumentar el gasto público, y la disminución de la tasa de cambio de la moneda. En el caso contrario, cuando sube la demanda global, generando superinflación, se controla reduciendo el consumo por medio de impuestos, aumentando las tasas de interés para desincentivar la inversión y aumentar el ahorro, recortar el gasto público y acrecentar las tasas de cambio para el comercio internacional. Es en esta medida que se genera el Estado de Bienestar, llamada a vigilar y controlar dichas dinámicas. Las reformas económicas de orientación keynesiana fueron fundamentales para la consolidación de la economía mundial después de la segunda guerra

mundial hasta 1970. A partir de esa época, el Estado de bienestar fue obsoleto<sup>6</sup> y fue necesario incentivar la economía con medidas orientadas a la eliminación del control del Estado y al libre comercio (Pavón: 2010).

No nos centraremos más en los asuntos plenamente económicos sino que mostraremos el trasfondo teórico de la teoría keynesiana. Frente al problema de las crisis económicas Keynes tiene dos postulados de suma importancia que los modelos económicos clásicos no tienen en cuenta. El primero está referido a las condiciones psicológicas que motivan el mercado y el segundo a la incapacidad de la previsión absoluta del comportamiento de una economía en el futuro.

Keynes considera que la *ley de Say*, en la cual, en el sistema económico, la oferta de bienes de consumo y de inversión es simétrica a la demanda de dichos bienes. Es decir, que un estado de ocupación plena de la mano de obra existe una cantidad igual de consumo de bienes y los excedentes de producción se pueden ofertar por medio del crédito. Sin embargo, en la medición real del mercado se evidencia que el consumo no aumenta tan rápido como la producción (Keynes, 2000), y por lo tanto, cuando una economía llega a su máxima ocupación, deviene un estado de sobreproducción. En algún momento dado, la demanda tanto de bienes de consumo como de inversión no podrá superar la sobreoferta. Los precios caen hasta el punto de no superar los costos de producción y en el sistema financiero se da una situación de impagos permanente, frenando la economía en seco. Lo que Keynes demuestra es que la economía es asimétrica. La causa no está en los modelos económicos, sino en la naturaleza misma del hombre: Así como para Smith el sistema económico se fundamenta en la inclinación por intercambiar, para Keynes, lo que mueve la economía es la propensión a consumir que “incluyen aquellas características psicológicas de la naturaleza humana y las prácticas e instituciones sociales” (2000: 88). La inclinación al consumo está motivada por ocho causas que van desde las más racionales como precaución y la previsión sobre el futuro, hasta las más impulsivas como el orgullo de consumir por el mismo placer de consumir y la avaricia de acumular y concentrar. No es extraño, entonces, que Keynes sugiera la

---

<sup>6</sup> Crisis del petróleo de 1973: un acontecimiento de características geo-políticas (disminución de la exportación de petróleo de los países del oriente medio a los aliados de Israel en la guerra de Yom Kipur contra Egipto y Siria) donde se evidencia un desempleo con inflación por ser una inflación debido al aumento de los costos de producción por la poca oferta de petróleo, a diferencia de la crisis del 29 que ocurre por un descenso repentino de la inflación como consecuencia del exceso de oferta global. Según el modelo Keynesiano la inflación y el desempleo eran proporcionales pero inversas. Por lo tanto, las medidas keynesianas no eran aplicables para la solución de la crisis y el Estado de bienestar que se caracterizaba por incentivar la economía por medio del gasto público, representaba un riesgo, más que una solución. Sin mencionar otras causas como los problemas de corrupción e ineficiencia administrativa de algunos gobiernos, especialmente en Europa.

consolidación de un Estado fuerte y controlador. La libertad, sin restricción, del mercado puede conducir, por culpa de caprichos de algunos, a una crisis de alcance global.

En este estado de cosas, Keynes habla del peligro constante de una economía sin restricción. La especulación económica es una profunda ilusión movida por nuestra propensión a consumir. En cualquier momento, una sola decisión humana, motivada por intuiciones e impulsos a partir de datos parciales acerca del futuro, puede acabar con las expectativas de obtener ganancias en el futuro. No es adecuado para una economía dejarlo todo a la especulación: “A largo plazo, todos estamos muertos.” Keynes evidencia que:

No es fácil revivir la eficiencia del capital, ya que, está determinada por la incontrolable y desobediente psicología del mundo de los negocios. Es el retorno de la confianza, para hablar en lenguaje cotidiano, lo que es tan incontrolable en una economía de capitalismo individualista (2000: 317).

Las evidencias de Marx y Keynes nos demuestran que es imposible comparar, desde la teoría del crecimiento económico, tal como está planteada desde la escuela clásica, la riqueza en términos de una nación o una sociedad con el bienestar de las personas en particular. El propósito de Smith de que en la suma de los intereses se generaba la riqueza se disipa en la constatación con la realidad porque, para que el sistema se mantenga es necesario que un sector de la sociedad pierda para que otro gane o esté en un juego de incertidumbres motivados por factores no racionales. El origen de la división de la sociedad en clases sociales, muestra el crecimiento económico de una nación es un dato que casi nunca corresponde con la realidad de un gran número de los miembros de una sociedad. El sistema económico es un estado de competencia asimétrica (unos ganan, otros pierden), movida por una ética basada en el interés propio que puede justificar, en algunos casos, horrores morales y una distribución desigual de la riqueza entre los miembros de la sociedad y los Estados entre sí, y que a pesar de eso, usa un mismo enfoque y se mide con el mismo índice: el crecimiento. El sistema económico es más injusto e impredecible de lo que la escuela clásica pudo evaluar en su momento.

### **1.3 Desarrollo económico: evidencia de un mundo dividido.**

A partir de la segunda guerra mundial el concepto del crecimiento económico deja de tener tanta importancia en la teoría económica. En ese momento, cuando se habla de crecimiento, se hace referencia a los indicadores que miden el aumento de la producción nacional, el estado del comercio internacional o el ritmo de una economía. Esta información es útil para que los Estados y las empresas evalúen y prevean la evolución de los mercados y puedan tomar las medidas necesarias. Paralelamente, en el pensamiento económico surge un nuevo concepto: el desarrollo. Este incluye, además de elementos atados a los indicadores de crecimiento, otros factores determinantes antes no observados como la planeación y la estrategia del gasto público; el problema de la pobreza y el factor humano. (Meyer, 1984). Aunque se suele confundir comúnmente el crecimiento con el desarrollo, no responden a los mismos propósitos. Así la economía del desarrollo fue considerada como una subdisciplina de la economía que nace bajo el presupuesto de un mundo dividido: hacia 1950, una de las consecuencias más importantes del fin de la guerra fue la independización de las colonias europeas. (Cuevas, 2007). Sin embargo, el proceso de la apropiación de un mercado nacional de estos nuevos Estados los deja, naturalmente, en desventaja con la fuerte y tradicional estructura capitalista de Europa y Norteamérica. Por tal motivo, a la hora de competir en el mercado internacional, los Países se ven obligados a repetir y a continuar las mismas prácticas económicas que hacían antes de su independencia. Esto es: la exportación de materias primas a bajo costo y la importación de productos manufacturados de consumo a elevados precios. Estas dinámicas dividen al mundo en dos: un pequeño mundo capitalista fuertemente desarrollado. Y una gran extensión de mundo pobre y subdesarrollado. Por lo tanto, el concepto de desarrollo surge, en primera instancia, en la ciencia económica con el propósito de replantear el problema del crecimiento económico. Es decir, cómo mantener un continuo crecimiento integral y planificado en los países industrializados y cómo crear modelos de crecimiento para los países subdesarrollados de modo que no se siga fomentando la desigualdad económica (Meyer, 1984).

Las teorías del desarrollo económico se caracterizan por dos elementos. El primero, por la negación de una estructura económica universal y homogénea. El segundo, por la necesidad de un



beneficio mutuo. En efecto, como Albert Hirschman<sup>7</sup> lo expresa, el desarrollo económico puede comprenderse, por una parte, desde el presupuesto que los países subdesarrollados se separan económicamente de los desarrollados como un bloque. Lo cual implica la necesidad de ampliar, modificar o cambiar los modelos clásicos inoperantes en los países subdesarrollados. Por otra parte, el desarrollo económico incentiva la justa cooperación de los países desarrollados y los subdesarrollados de tal suerte que ambos se beneficien mutuamente. (Hirschman, 1980: 1057)

Así pues, las teorías del desarrollo están determinadas por una estructura diferente a las de la economía neo-liberal. El desarrollo económico se mueve en una dialéctica entre Ruptura-continuidad: continuidad en la medida que las teorías del desarrollo económico prolongan el legado crítico de Keynes en cuanto a los métodos y los problemas; sobre todo, al hecho que había evidenciado Keynes de la imposibilidad del sistema económico de autorregularse a sí mismo sin ningún tipo de planeación, previsión local y nacional. Ruptura en la medida que las economías de los países subdesarrollados se alejan de las condiciones necesarias para que se les apliquen cualquier tipo de modelo económico precedente. Se trata, como lo expresa otro pionero<sup>8</sup> del desarrollo, Sir Arthur Lewis<sup>9</sup>: “Nuestra tarea actual no es la de superar la economía clásica, sino, simplemente, la de elaborar un esquema diferente para aquellos países en que no se ajustan los supuestos clásicos (ni los keynesianos)” (Lewis, 1954: 334).

En sí, la economía del desarrollo no es una teoría estructurada sino que es el resultado reflexivo e investigativo de la praxis de planeación y asesoramiento de la economía con respecto a las políticas gubernamentales de los países, a fin de sacarlos de los estados crónicos de pobreza. Cabe

---

<sup>7</sup>Economista Alemán (Berlín. 1915) Profesor de la Universidad de Princeton (E.U.A.) hasta 1974. PhD de economía de la universidad de Trieste (Francia) en 1938. En 1946 recibió la Dirección de la Reserva Federal de los Estados Unidos trabajando en el diseño de programas para la reconstrucción de la posguerra de Europa occidental. Desde 1952 se trasladó a Colombia donde asesoró a la Junta de planificación Nacional. Allí nació su interés por el desarrollo económico para los países de América latina del que se le considera *pionero*. Entre sus más destacados libros se encuentran: *National power and the Structure of foreign Trade* (1945) y *The Strategy of economic Development* (1958). (Meyer, 1984) *Pioneros del desarrollo*. Tecnos. Madrid. Pág. 94.

<sup>8</sup> Entre los *pioneros del desarrollo* se pueden destacar economistas de gran influencia desde 1950 como son: Lord Bauer, Colin Clark, Sr Arthur Lewis, Gunnar Myrdal, Raúl Prebisch, Paul Rosenstein-Rodan, Walt Rostow, Hans Singer y Jan Tinbergen. . (Meyer, 1984).

<sup>9</sup> Premio Nobel de economía. Nacido en 1915 en Santa Lucía (islas británicas occidentales). Licenciado en economía y comercio (1937) y PhD en Filosofía política económica (1940) del *London School of Economics*. Asesor de las Naciones Unidas desde 1957. Elevado al título de Lord (1978) y condecorado con el premio Nobel en 1979. (Meyer, 1984) *Pioneros del desarrollo*. Tecnos. Madrid. Pág. 125.

mencionar que, al principio, la economía del desarrollo fue una respuesta rápida al temor de que las antiguas colonias europeas en África y Asia, así como Latinoamérica, fueran absorbidas por las fuertes corrientes comunistas, debido a su estancado crecimiento y problemas sociales que favorecían la introducción de dicha ideología como respuesta a las grandes desigualdades políticas y económicas. Después, gracias a la acción de las Naciones Unidas con la creación del PNUD,<sup>10</sup> la visión del desarrollo se transformó en una tendencia cooperativa y humanitaria hacia los países subdesarrollados:

De este modo, en los primeros años de la década de 1950 surgió una base política a gran escala procedente de los países más ricos. Muchos economistas de Europa y Norteamérica comenzaron a forjar instrumentos para analizar los problemas del subdesarrollo (Meyer, 1984: 19).

Sin embargo, algunas teorías del desarrollo tendrán la profunda propensión a valorar el desarrollo supeditado a estrategias de crecimiento, que buscan una emulación de las condiciones que los países ricos han logrado en virtud a la idea según la cual, los países ricos son la representación del estado ideal a donde deben llegar las economías de los países subdesarrollados. Así, Sr Arthur Lewis cree que la clave del desarrollo económico se logra a través de un nivel óptimo de industrialización de los países en desarrollo que permita reproducir el crecimiento necesario para acceder a los mercados internacionales (Lewis, 1954). En esta misma medida, Walt Rostow dedica sus esfuerzos a configurar una teoría política económica en el que las instituciones gubernamentales alimenten el *espíritu de empresa*, de tal manera que se incentive la inversión y el ahorro nacional necesarios para crear uno o dos sectores manufactureros líderes que impulsen el crecimiento nacional. Esto, teniendo en cuenta también la misma idea el desarrollo se logra emulando el proceso de los países ricos, es decir, es el camino natural a seguir (Meyer, 1984).

Por el contrario, otros pensadores como Gunnar Myrdal y Hans Singer consideran que reproducir las características que hicieron posible el crecimiento económico en Europa y Norteamérica es desconocer que el proceso de industrialización no fue homogéneo, ya que, todos los países industrializados, si bien tienen la suerte de encontrarse en una misma situación y tiempo, cada uno llegó por razones y caminos muy heterogéneos. Por lo tanto, intentar imitar los procesos de crecimiento que tuvo lugar en Europa es algo anacrónico y descontextualizado. Además, tampoco se puede desconocer que fue gracias a la sobreexplotación de recursos en las colonias que se hizo

---

<sup>10</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

posible la rápida expansión capitalista Europea (y también Americana, ya que, dominaban todo el mercado latinoamericano). En consecuencia, lo único que se logra tratando de reproducir el proceso de industrialización y expansión de mercado internacional en los países subdesarrollados es ponerlos en una condición de desventaja por la ausencia de los recursos que Europa sí tuvo. Así, los países ricos podrán, de nuevo, ejercer su poder imperial, ya no en el ámbito político sino en el ámbito económico (Meyer, 1984)

Según Myrdal, “la teoría del comercio internacional, basada en la lógica del mercado autorregulado, no proporcionaba una explicación satisfactoria, en términos causales, de cómo ha surgido el hecho de las desigualdades económicas internacionales y del por qué existe la tendencia a que continúen aumentando”. (Meyer, 1984: 165). La desventaja se presenta en dos líneas. Por el lado de la demanda, la imposibilidad de generar un gran mercado limita la capacidad de inversión. Por el lado de la oferta, el poco nivel de renta y salario, producto de un mercado reducido, se traduce en bajos niveles de ahorro, ahorro que deviene en poca inversión. Ahora bien, los esfuerzos por aumentar el mercado por medio de préstamos internacionales solo recrudecen los estados de pobreza porque los frutos del crecimiento en los países subdesarrollados son a muy largo plazo y lo primero en lo que se invierte es la infraestructura necesaria para crear industria. Sin una industria desarrollada, la falta de liquidez para solventar la deuda externa hace el efecto contrario: suben más los precios por la inflación retrasando aún más el proceso de industrialización. Así pues, en vez de reproducir las condiciones de crecimiento, se reproduce un *círculo vicioso de pobreza absoluta*. (Meyer, 1984: 165).

Como respuesta, Rosenstein-Rodan considera que, para buscar un desarrollo efectivo y real como salida a las grandes problemáticas de desigualdad y pobreza, la solución no está dentro de la dinámica del mercado, que, aunque esté bien regulado, (es decir, con el presupuesto de que cada Estado debe encargarse de la vigilancia y control de su propia economía) los alcances del control no son interestatales. El estatus quo que mantiene la gran brecha entre países ricos y pobres sólo se puede reducir con políticas de ayuda y solidaridad internacional. Así: “la mira de la ayuda internacional no era lograr una igualdad de ingreso sino proporcionar igualdad de oportunidad. La ayuda debe mantenerse hasta el punto que pueda lograrse una tasa satisfactoria de crecimiento autosostenido” (Meyer, 1984: 268). Esto requiere que los países ricos jueguen bajo las reglas de los pobres y no al revés. En otras palabras, que en el momento en que un país pobre requiera de un capital de ayuda, pueda dársele en concesión, donación, interés bajo, con pagos a largo plazo,

con años de gracia, etc. Por otra parte, es viable que los países industrializados cooperen con los no industrializados por medio de la obtención de estos últimos de los avances tecnológicos y el adiestramiento de mano de obra calificada. Los países ricos pueden contribuir con el desarrollo de una fuerte infraestructura social, no solo con capital, sino con asesoramiento. Desde las vías de comunicación hasta los servicios públicos son cruciales para el desarrollo de la industria y la expansión del mercado, sobretodo, competitivo en el ámbito internacional. En conclusión, el verdadero desarrollo económico se logra dejando a un lado los viejos modelos de mercado, que solo favorecen al más desarrollado, para crear un desarrollo de ayuda mutua en donde, tanto los países ricos como los pobres puedan ir acortando la grieta que produce la pobreza y la desigualdad. Es un asunto de distribución de la riqueza en donde los que tienen de sobra puedan dar un poco a los que no tienen nada. (Meyer, 1984)

Finalmente, Tinbergen se hace una pregunta: ¿Qué elementos determinan que un país esté en el subdesarrollo? La respuesta necesariamente incluye factores extraeconómicos:

Traté de hacer una lista de algunos parámetros que se necesitan si hemos de comprender las diferencias entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas y la existencia de las últimas [...] traté de resumir algunos fenómenos extraeconómicos que caben presumir ayudan a determinar el nivel de desarrollo. Mi lista fue muy incompleta (Meyer, 1984: 321)

Ciertamente, el desarrollo económico no puede desconocer aspectos vitales, pero inadvertidos, para la economía ortodoxa. Por ejemplo, cuando se mira el problema de la educación como algo intrínsecamente relacionado con el desarrollo, es posible ver que la educación, en sí misma, representa un proceso de producción de largo plazo que difícilmente aparece en los modelos económicos, pero que es crucial a la hora de ofrecer, en primera instancia, las aptitudes necesarias y básicas que necesita todo hombre para desempeñarse en el mundo, incluyendo, trabajar y comerciar. Además de la educación, existen otros factores como la *cultura* que determinan ampliamente el desarrollo económico. Por ejemplo, el trato a las mujeres, a los animales y al medio ambiente (Cf. Sen, 2000).

El desarrollo económico es un elemento fundamental en la literatura económica y en la práctica política de la actualidad. Se mueve entre la aceptación y modificación de los modelos clásicos de la economía y el abandono total a las formas tradicionales de mirar los grandes problemas del mundo como la pobreza y la desigualdad, creando modelos con perspectivas mucho más amplias

como la inclusión de factores humanos como la educación, la salud, la libertad, la cultura etc. En esta vía, se observa cómo el desarrollo se ha transformado en un concepto puramente económico en una categoría de valoración del estado de cosas de los hombres cotidianos que se mueven en un mundo donde existe, además, un sistema de transacciones de capitales y bienes. Es decir, el desarrollo, visto desde una perspectiva amplia, se escapa del presupuesto paradigmático de los últimos dos siglos según el cual, en la economía se resuelven todos los problemas de los hombres para preguntarle al hombre mismo: Desarrollo ¿de qué<sup>11</sup>?

#### **1.4 Desarrollo en sentido amplio: Amartya Sen.**

La creación de las Naciones Unidas, especialmente, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1965 hace parte de un esfuerzo económico, social y político de alcance internacional por medio de una red de cooperación mundial que involucra, no sólo a las políticas de los Estados sino a las organizaciones no gubernamentales y a las comunidades en sí. Sus dos propósitos son, por una parte, la consecución de un desarrollo en todo el mundo, especialmente en los países subdesarrollados; que involucre otros factores como el analfabetismo, los problemas de género, la salud etc. Esta nueva perspectiva del desarrollo se conoce hoy en día como “desarrollo humano”. Por otra parte, el segundo propósito busca crear políticas internacionales para la lucha contra la pobreza mundial, inclusive en los países desarrollados. El primer informe del PNUD empieza así:

La verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera” (PNUD. 1990; 32).

De hecho, el primer informe anual sobre el desarrollo de la PNUD en 1990 fue el primer y real diagnóstico acerca de los propósitos mundiales sobre el desarrollo, entendido como la mejora de la calidad de vida y la lucha contra la pobreza. Este informe, aún hoy, tiene un carácter paradigmático y programático en la comprensión del desarrollo como algo “humano”. Este informe es la conclusión de una discusión trazada por distintas voces mundiales: dirigentes, presidentes, políticos, líderes sociales y, sobretodo, los académicos y especialistas de múltiples

---

<sup>11</sup> Esta una paráfrasis de un texto de Amartya Sen (Rawls, 1995b): *Igualdad ¿De qué?* En: *Libertad, Igualdad y Derecho: Las conferencias Tanner sobre Filosofía moral*. Barcelona: Planeta-Agostini.

disciplinas del saber, como por ejemplo: Paul Streeten, Meghnad Desai, Frances Stewart, entre otros. (Bedoya, enero-junio 2010: 278) Sin embargo, es de destacar el aporte de algunos de los más importantes economistas de la época: el paquistaní Mahbubul UI Haq y la economista Inge Kaul. Es el primero quien pide a su amigo y compañero, también economista, Amartya Sen, su colaboración y asesoría para la revisión de algunos aspectos estadísticos del informe. La conclusión de esta colaboración terminó siendo la creación del “Índice de desarrollo Humano” En palabras que UI Haq define en el primer informe del PNUD (1990: 1): “sólo un número, que tenga el mismo nivel de vulgaridad que el PIB, pero una medida que no sea tan ciega a los aspectos sociales de las personas humanas como ocurre con el PIB.” El Índice de Desarrollo Humano (IDH) ayuda a completar y comparar la información del PIB. Se fundamenta básicamente en la medición de dos aspectos, que comparados con el PIB, ayudan a ampliar el foco informacional acerca de qué tipo de desarrollo está logrando un Estado (más enfocado al crecimiento o más enfocado hacia la asistencia humana), y hacia dónde un gobierno está dirigiendo sus esfuerzos en términos reales para la lucha contra la pobreza: “Las dos dimensiones del IDH son: Longevidad y conocimiento<sup>12</sup>” (Rodas, 2000). Sen considera que de todos los factores humanos, la salud y el alfabetismo son factores claves para la consecución de un verdadero desarrollo humano. Por ejemplo, la salud incluye factores como la buena alimentación, las condiciones de salubridad del hogar, los servicios públicos, además del acceso a un sistema médico eficiente. Por su parte, la educación es la base para acceder a otros factores como el trabajo: un obrero bien capacitado produce más que otro que no lo está. También, en cuestiones de género, la educación tiene un factor determinante, puesto que le permite a la mujer tener acceso a la información, poder ser crítica frente a su realidad y tomar sus propias decisiones como una forma de salida a los pensamientos culturales de muchas sociedades del mundo que son permisivos a la discriminación, así como la capacidad de acceder al mercado laboral y valerse por sí mismas (Nussbaum, 2012).

---

<sup>12</sup> Dentro de la ONU existe, además del PNUD, otros programas de alcance más específico y regional como la CEPAL (Comisión Económica para América Latina). La CEPAL tiene, a su vez, un programa conocido como MECOVI (programa para el mejoramiento de las condiciones de vida de América Latina). Hacia el año 2000 el MECOVI presentó una serie de catorce cursos regionales cuyos documentos de trabajo están en la página web de la CEPAL. Dentro de estos documentos se puede destacar el de Pablo Rodas Martini (2000) “La medición del desarrollo humano: una tarea interminable y polémica” de la oficina del informe mundial del desarrollo. En este documento, Rodas explica cómo funciona el IDH, su relación con otros índices similares y la capacidad informacional que aumenta el IDH con respecto al PIB.

Amartya Sen contribuye, no solamente, con la creación de un índice económico del desarrollo. Además propone una evaluación de las teorías del desarrollo. Lo primero. Parte del siguiente presupuesto: “vivimos en un mundo de una opulencia sin precedentes difícil de imaginar hace cien o doscientos años [...] sin embargo, también vivimos en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión” (Sen, 2000: 15). En consecuencia, las teorías actuales del desarrollo “requieren que analicemos la naturaleza y el alcance de nuestra propia responsabilidad con las futuras generaciones [...] considerando prioritaria la prevención de una pobreza, que sabemos es catastrófica, pero al mismo tiempo, absolutamente remediable” (Sen, 1998: 7).

Como hemos visto hasta ahora, especialmente con los “pioneros del desarrollo” la economía ha propuesto infinidad de modelos para solucionar el problema del desarrollo. Por ejemplo, la implementación del modelo económico de Sir Arthur Lewis, basado en la repetición en los países subdesarrollados de los procesos de industrialización de primer mundo, fue clave (con sus pros y sus contras) para la industrialización de Latinoamérica a finales del siglo XX. (Cf. Meyer, 1984). Sin embargo, Amartya Sen clasifica esta “infinitud de modelos” en dos teorías, o si se quiere, dos actitudes, sobre la manera de abordar el tema sobre cómo alcanzar el desarrollo y un equilibrio con el crecimiento, que trascienden “tanto en los análisis profesionales como en las discusiones públicas” (Sen, 2000: 54). Estas dos actitudes son la respuesta a la pregunta sobre a qué tipo de desarrollo están enfocadas las políticas públicas de un Estado (incluyendo la planeación a corto y a largo plazo), o mejor aún, qué es lo que, en últimas, un gobierno entiende por “desarrollo.”

Las dos actitudes sobre la manera de alcanzar el desarrollo se pueden traducir en dos procesos opuestos. En primer lugar, el desarrollo se puede alcanzar por un proceso “mediado por el crecimiento”. En contraposición a éste, los procesos “impulsados por el apoyo” también pueden alcanzar desarrollo (Guzmán, 2005: 110). Explicaremos, a continuación, estas dos perspectivas.

Un proceso de desarrollo “mediado por el crecimiento” se describe como un proceso feroz y cruel, como una ardua tarea que Sen (1998) llama un proceso de “sangre sudor y lágrimas<sup>13</sup>” (Blood, Sweat and tears: BLAST). Los modelos de desarrollo BLAST se caracterizan por una desatención

---

<sup>13</sup> “Sangre, sudor y lágrimas” es paráfrasis de la expresión: “I have nothing to offer but blood, toil, tears and sweat” (No tengo que ofrecer más que sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor) utilizada por Winston Churchill (aunque no fue el primero en utilizarla. También Theodore Roosevelt y Giuseppe Garibaldi la usaron) el día de su posesión como Primer Ministro Inglés, en el marco de la Segunda Guerra Mundial. (Bedoya, enero-junio, 2010: 283)

calculada a algunos aspectos como la calidad de la prestación de los servicios públicos y de salud, de la educación etc., en donde dicha desatención calculada se ve justificada. Los procesos sociales como la participación democrática y los servicios sociales deben postergarse hasta solucionar de manera efectiva la pobreza y la desigualdad. Para eso se necesita “dureza y disciplina” (Sen, 2000: 54) El enfoque de los modelos BLAST es la acumulación acelerada de capital, aunque incluya un costo elevado en el bienestar social. Es decir, el énfasis en la industrialización y la ocupación supera la necesidad de atención en salud y educación por lo menos en un corto plazo:

*La explosión de la acumulación se inspiraba en buena parte en la lógica del modelo de crecimiento, lo que significaba mantener bajos niveles de vida, por lo menos en un futuro inmediato, para fomentar la acumulación acelerada de capital y el consiguiente crecimiento económico, resolviendo así el problema del desarrollo. (Sen, 1998: 79)*

Si bien los modelos BLAST son altamente efectivos a la hora de conseguir un rápido aumento de crecimiento (PIB), industrialización, ampliación del mercado y condiciones ocupación plena (un claro ejemplo de un modelo BLAST fue la Unión Soviética) que, en la práctica, tienen un ponderado papel a la hora de la rápida consecución del desarrollo económico, la crítica de Sen frente a estos modelos se fundamenta en dos razones. La primera es la libertad de las personas de disfrutar de los frutos de sus esfuerzos: en la perspectiva BLAST, el disfrute del alto esfuerzo que genera la concentración de las políticas estatales hacia la acumulación del capital, y no hacia otros factores como la educación y la salud, está justificada en la medida que, bajo esa perspectiva, si nosotros, las personas del presente, no logramos disfrutar de todo el esfuerzo, sí es posible garantizar a las futuras generaciones que efectivamente tengan mayor bienestar que nosotros. A Sen, esta idea le parece loable, pero en términos de equidad, es absolutamente injusta porque la libertad de que las personas gocen bienestar debe ser permitida para las personas de hoy como para las del mañana. La segunda crítica es más una evidencia histórica: aunque el propósito de los modelos BLAST es la consecución inmediata de un crecimiento económico que permita, en corto plazo, la intervención en bienestar social, casos como la Unión Soviética evidencian que, en la mayoría de los casos, las políticas de acumulación se mantienen en el tiempo sin un cambio significativo en términos de bienestar social, generando una fatiga en los procesos económicos y un malestar social insoportable. (Sen, 1998: 80). Las anteriores razones de Sen explican por qué los Estados autoritarios tienen tanto éxito en este tipo de procesos de acumulación. En efecto: “Otra modalidad que apuesta por la *vía dura* para el desarrollo considera la supresión de los



derechos humanos y otros *sacrificios* relativos a la democracia y los derechos civiles y políticos como necesarios en las etapas tempranas del desarrollo” (Sen, 1998: 82).

Por su parte, proceso de desarrollo “impulsado por el apoyo” o GALA (Getting by, with a little assistance) es un proceso suave y asistido que busca fortalecer la capacidad productiva de una economía, y al mismo tiempo, mejorar o estimular el bienestar social y la calidad de vida. Las evidencias demuestran que en países como la India, sobretodo, en el Estado de Kerala, la sana inversión del Estado en el fortalecimiento de la infraestructura vial, las telecomunicaciones, los servicios públicos fundamentales; pero en mayor medida, la salud y la educación, generan un aumento mucho más lento, vale decirlo; pero equilibrado, del crecimiento del capital. (Sen, 2000: 67). Si bien, los modelos GALA no se caracterizan por un rápido aumento del crecimiento, debido al gran gasto público que representa invertir en bienestar social, los modelos GALA sí se caracterizan por solucionar más rápidamente fenómenos como la pobreza absoluta y el hambre. Una sociedad dotada de un sistema efectivo de salud y educación logra ciudadanos más sanos y más capacitados para el mercado laboral. La inclusión del *capital humano* como un elemento de suma importancia para el desarrollo, la característica más importante de los modelos GALA:

El reconocimiento del papel que desempeñan las cualidades humanas como motor del crecimiento económico no nos aclara cuál es la meta del mismo. Si, en último término, el objetivo fuera propagar la libertad del hombre para vivir una existencia digna, entonces el papel del crecimiento económico consistiría en proporcionar mayores oportunidades en esta dirección y debería integrarse en una comprensión más básica del proceso de desarrollo. En consecuencia, la ampliación de la capacidad del ser humano reviste una importancia a la vez directa e indirecta para la consecución del desarrollo. Indirectamente, tal ampliación permitiría estimular la productividad, elevar el crecimiento económico, ampliar las prioridades del desarrollo, y contribuiría a controlar razonablemente el cambio demográfico; directamente, afectaría el ámbito de las libertades humanas, el bienestar social y la calidad de vida tanto por sus valores intrínsecos como por su condición de elemento constitutivo de las mismas. (Sen, 1998: 85)

Para Sen, el desarrollo debe entenderse más allá de las barreras del mercado. No está, en efecto, en contra del crecimiento económico, pues estarlo “es tanto como estar en contra de las conversaciones de las personas, aunque algunas sean detestables” (Sen, 2000: 23). No es necesario justificar la existencia del sistema de intercambio de bienes y servicios. El mercado es una dinámica inherente a nuestro modo contemporáneo de relacionarnos. La pregunta debe enfocarse,

no en las limitaciones del sistema; sino en lo que el sistema puede realmente hacer para garantizar condiciones de vida dignas y la eliminación de la pobreza. Por lo tanto, el desarrollo desde Amartya Sen debe ocuparse por mejorar la vida de las personas y las capacidades<sup>14</sup> (o libertades) que las permiten. El desarrollo debe entenderse, entonces, como aumento de libertad de las personas, no como aumento únicamente del capital. Como dijimos anteriormente, factores como la salud y la educación entendidas en términos de libertades a las que la gente puede acceder, también hace obreros más capaces y más sanos, más ocupación y, en últimas, más crecimiento económico. A su vez, la restricción de la libertad de entrar al sistema de intercambio de bienes y servicios, puede conducir a las personas a la privación de otros tipos de libertad. En consecuencia, para Sen, existe una interdependencia entre el crecimiento económico y el desarrollo humano, mediados por las libertades. La propuesta de Sen “considera que la expansión de la libertad es el *medio principal* y el *fin primordial* del desarrollo” (Sen. 2000: 55). Tal propuesta acerca de un desarrollo agradable y amplio responde a lo que, en última instancia, Aristóteles (1985) ya había revelado: “La riqueza no es, entonces, el bien que buscamos, pues no es más que un instrumento para conseguir algún otro fin.”

---

<sup>14</sup> El concepto de las capacidades es uno de los elementos conceptuales más importantes en la teoría de Amartya Sen. Nos ocuparemos de él en el segundo capítulo del presente trabajo.

## CAPÍTULO II

### JUSTICIA, LIBERTAD Y CAPACIDADES

En el capítulo anterior hemos visto cómo el desarrollo ha dejado de ser un problema meramente económico. La disciplina de la economía parece no ser la clave definitiva para alcanzar un desarrollo que tenga influencia en la calidad de vida real de las personas:

Economics as a discipline, in teaching, research and policy, is very poor at ethics. There are six inter-related reasons for this. First, whilst the rigid distinction between positive and normative economics (and theory and fact) has long been recognized in principle to be invalid, the discipline has continued in practice as if nothing were wrong with the separation(s) between the two. Second, economics is negligent of, and backward in, methodology, and so unlikely to interrogate its own ethical or other foundations. Third, economics also neglects its own history as a discipline, and so its own shifting ethical approaches and content. Fourth, economics has been isolated from the other social sciences so that their contribution to ethical questions has been ignored. Fifth, mainstream economics has always been and is now almost absolutely intolerant of heterodox alternatives from which ethical differences might be teased out. Sixth, in sum, with method, methodology, history of economic thought, interdisciplinarity and heterodoxy sidelined to marginal status, this has all meant that economics is extraordinarily lacking in circumspection around the (ethical) meaning and implications of its standard concepts such as production, consumption, utility and the market, let alone development itself. It stumbles among these as if partially sighted, a lack of vision that is compounded in turning to development where the urge to prescribe is rarely matched by attention to context<sup>15</sup>. (Fine. 2004)

---

<sup>15</sup> La economía como disciplina, en la enseñanza, la investigación y la política, es muy pobre en la ética. Hay seis razones interrelacionadas para esto. En primer lugar, mientras que la distinción rígida entre la economía positiva y la economía normativa (y la teoría y la realidad) hace tiempo se reconoce, en principio, que perderá su validez, la disciplina ha seguido en la práctica como si no pasara nada con la de separación (nes) entre las dos. En segundo lugar, la economía es negligente, y a la inversa en, metodología, y por lo tanto, poco efectiva para interrogar a sus propios fundamentos éticos u otros. En tercer lugar, la economía también descuida su propia historia como disciplina, y así su propio cambio de enfoque y contenidos éticos. En cuarto lugar, la economía se ha aislado de las otras ciencias sociales de manera que su contribución a las cuestiones éticas se ha ignorado. En quinto lugar, la economía siempre ha sido y ahora es casi absolutamente intolerante a alternativas heterodoxas de las que las diferencias éticas podrían ser objeto de burlas a cabo. En sexto lugar, en suma, con método, metodología, la historia del pensamiento económico, la interdisciplinariedad y la heterodoxia marginó a la condición marginal, esto significaba que la economía es extraordinariamente carente de circunspección en todo el significado y las implicaciones (éticas) de sus conceptos básicos, tales como la producción, el consumo, la utilidad y el mercado, y mucho menos desarrollo mismo. Se tropieza entre ellos como si avistado parcialmente, la falta de visión que es agravado

Nos separamos pues del análisis de los temas económicos que Amartya Sen realiza sobre el desarrollo, para concentrarnos en la teoría de las capacidades. Hemos evaluado las consideraciones en torno a las discusiones que existen en el liberalismo económico. Ahora nos concentraremos en el análisis del trasfondo ético que está a la base del liberalismo político, al cual Amartya Sen hace un gran aporte: *La libertad como fin y medio del desarrollo* (Sen, 2000: 55).

El problema de la libertad ha sido una de las mayores preocupaciones en el pensamiento humano en toda su historia. Es correcto afirmar que la libertad, como hoy la entendemos, es uno de los logros más importantes del hombre en la actualidad (aunque siempre ha tenido un valor significativo en los hombres y mujeres de todos los tiempos). Se puede decir, además, que es el máximo valor y rasgo característico de la esencia humana, que la gran mayoría de éstos está dispuesta a defender y mantener. Sin embargo, cabe mencionar que este concepto, desde la antigüedad hasta hoy, tiene muchos significados que pueden ser divergentes. Nos limitaremos, entonces, en primer lugar, a hacer un examen del concepto de libertad en el pensamiento liberal (es decir: no es un examen exhaustivo del concepto de la libertad como tal sino y solamente en relación con la idea de libertad en el liberalismo), para luego determinar en qué medida se relaciona la libertad con el desarrollo.

En el presente capítulo nos proponemos a hacer una descripción del concepto de libertad en Amartya Sen. Para ello, es necesario entender que la postura de Sen es una respuesta a otras definiciones de libertad (y de justicia) de distintas corrientes filosóficas que, sin embargo, podemos suscribir al *liberalismo*. Sen asume la tradición filosófica del liberalismo desde Mill y Smith hasta Rawls. Aún más, su postura intenta ser un tipo de liberalismo que transforme y perfeccione los principios del liberalismo en sí mismo e ir más allá a lo que intentó hacer Rawls. Por este motivo, en este capítulo mostraremos, en primer lugar, la crítica de Sen al liberalismo clásico y al utilitarismo. En segundo lugar, las ventajas, pero al mismo tiempo, las objeciones que Sen hace al liberalismo político de John Rawls y, por último, cómo se configura el liberalismo comprensivo de Sen, la libertad efectiva y el enfoque de las capacidades.

---

en convertir al desarrollo en el que el impulso de prescribir raramente van acompañadas por atención al contexto.

Para Sen la libertad ocupa un lugar muy importante, si se quiere, el más importante dentro de la idea de justicia. En otras palabras, la preocupación de Sen es la poca relevancia de la libertad en las cuestiones entorno a la justicia y la igualdad. Tanto en el enfoque utilitarista como en la *justicia como equidad* de Rawls, Sen criticará (como veremos más adelante) las falencias que tienen estas posturas a la hora de garantizar las bases sociales de justicia e igualdad que promuevan y protejan la libertad. Por ende, en los siguientes apartados reconstruiremos la discusión de Sen entorno a la justicia y la igualdad con respecto al utilitarismo y al liberalismo político de Rawls, pero, teniendo siempre presente que nuestro propósito es configurar una idea específica de libertad: la libertad efectiva y el enfoque de las capacidades.

### **2.1. Dificultades del liberalismo clásico y el utilitarismo.**

En las siguientes líneas intentaremos describir brevemente en qué consiste el liberalismo como doctrina y mostraremos los principios fundamentales del liberalismo clásico. El liberalismo, como doctrina filosófica, tiene su origen a comienzos del siglo XVII. Se enmarca en varios cambios culturales y sociales de Europa: la disolución del feudalismo, la revolución francesa y el positivismo, pero sobretodo, el individualismo<sup>16</sup> como concepción de la naturaleza humana. Existen dos tradiciones clásicas de liberalismo: la primera, el liberalismo ético y político cuyos fundadores son Hobbes (estado de naturaleza: pugna de libertades individuales en conflicto que se anulan mutuamente, por lo que es necesario un contrato) y Locke (justificación de la libertad de propiedad y el trabajo), entre otros. Por su parte, el liberalismo económico fundado por Adam Smith y David Ricardo (libre mercado, Laissez faire, la mano invisible: los choques de intereses comerciales que se equilibran en el mercado por efecto de oferta y demanda).

En general, todo liberalismo, un enfoque más que otro, defiende tres principios fundamentales: Primero, el respeto y protección de los derechos y libertades fundamentales del individuo por encima de todo. Esto incluye la no esclavitud, la protección de la integridad física y psíquica de

---

<sup>16</sup> Entendemos por individualismo la doctrina filosófica que comprende al hombre como individuo, es decir, como entidades irrepetibles e incommensurables (biológica-históricamente). Se caracteriza por ser una doctrina totalmente racionalista (res cogitans). Considera el *Estado* y la *sociedad* como su contraparte. Dentro del pensamiento individualista podemos mencionar dos corrientes principales: el *individualismo naturalista* de Hobbes y el *individualismo autonomista* de Kant. Aunque ambas difieren en la concepción sobre la naturaleza humana, ambos sostienen que el valor de esa naturaleza es individual y que el punto de partida del análisis para la comprensión del mundo y la sociedad es el individuo. (Ariza; 2003. *El pensamiento político de John Rawls*. Monografía. Facultad de filosofía. Universidad de la Salle. Bogotá )

todo individuo como la libertad de conciencia, opinión y credo. Segundo, el respeto por los frutos de la producción, el ahorro y la propiedad. Tercero, el respeto de la recompensa de los mejores en la competencia del mercado (Ariza, 2003).

No nos detendremos más en el liberalismo como la gran doctrina filosófica. Más bien, nos ocuparemos en uno de sus elementos fundantes: el *utilitarismo*. Buscaremos describir cuales son las críticas más importantes que hace Amartya Sen respecto a esta corriente.

El utilitarismo, por lo menos en su versión clásica, tiene como propósito establecer un nuevo parámetro acerca del bienestar humano y sobre lo correcto e incorrecto de la acción moral. Podríamos decir que el utilitarismo como postura ética y política (luego, económica) fue fundada por Jeremy Bentham al proponer su principio de utilidad:

Si por causa de la delincuencia, por ejemplo, y a título de castigo, es justo que cualquier hombre tenga que hacerse desgraciado, no es que su felicidad tenga menos derecho a la consideración que la de otro cualquiera, sino que es necesario que se sacrifique esa parte de la felicidad de uno para la mayor felicidad del mayor número de individuos [...] las razones que señala esta conveniencia están derivadas del principio conocido con el nombre de principio de utilidad, que se expresa mejor diciendo, *el principio de la mayor utilidad*. (1965:18)

Si bien, podemos atribuirle la formulación del principio de utilidad a Bentham, fue Adam Smith el primero en utilizar el concepto de utilidad. Tanto para Smith como para Bentham el término utilidad tiene una relación directa con el valor. El valor, dice Smith, es una consecuencia de la división del trabajo que hace posible el intercambio mercantil, y por ende, el crecimiento económico. En el libro *The wealth of the Nations*, Smith define el concepto de Valor de dos maneras:

The word value, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes expresses the *utility* of some particular object, and sometimes *the power of purchasing* other goods which the possession of that object conveys. The one may be called *value in use*; the other, *value in exchange*. The things which have the greatest value in use have frequently little or no value in exchange; and, on the contrary, those which have the greatest value in exchange have frequently little or no value in use (1853: 165)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> La palabra valor, se puede observar, tiene dos significados diferentes y, a veces expresa la *utilidad* de algún objeto particular, y en ocasiones *el poder de intercambio* de otros bienes que la posesión de ese objeto

No obstante, aunque Smith y Bentham coinciden en el significado de utilidad, a saber, la consecuencia psicológica de una cosa que consideramos valiosa, ambos filósofos difieren en la importancia de la utilidad. Para Smith, la utilidad es la consecuencia del valor que permite el intercambio mercantil; Pero, para Bentham es el fundamento. Mientras Smith cree que la oferta de mercancías determina la demanda, Bentham considera que es el interés, el deseo, el placer, el bienestar, o en últimas, la utilidad, de la demanda la que determina qué y cuántos bienes deben ser ofrecidos.<sup>18</sup> Este aspecto, la propensión hacia la satisfacción del placer o la felicidad es lo que compone la *Psicología del hombre económico*. En esta obra, Bentham explica cuál es la naturaleza del hombre y cuál es su fin último. En este sentido, el fin último del hombre desde el utilitarismo es la búsqueda de la felicidad: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor” (Mill, 2002: 50). “Mi noción del hombre es un ser que anhela la felicidad” (Bentham, 1965: 3) Por eso, los juicios éticos deben medirse en correlato con el bienestar (utilidad: placer y por ende, felicidad) alcanzado.

La postura del utilitarismo, en principio, busca suprimir cualquier tipo de deontologismo<sup>19</sup>, (del cual Kant es su mayor exponente) que construya principios a-priori o máximas de acción moral.

---

transmite. El primero puede ser llamado *valor de uso*; el otro *valor de cambio*. Las cosas que tienen el mayor valor en uso tienen frecuentemente poco o ningún valor a cambio; y, por el contrario, los que tienen el mayor valor a cambio tienen a menudo poco o nada de valor en uso.

<sup>18</sup> Para un estudio más detallado sobre la relación entre Valor-utilidad (Trincado, 2003) *Crítica a la doctrina de la utilidad y Revisión de las teorías de Hume, Smith y Bentham*. (Tesis doctoral) Universidad Complutense. Madrid. Existe, de hecho, una notable diferencia entre la importancia que le da Smith al problema de la división del trabajo como fuente de la propiedad y el mercado. Smith cree que la propensión de comerciar es la que impulsa el comercio, preponderando el valor de intercambio de las cosas frente al valor de uso. Por el contrario, Bentham considera que lo que impulsa el mercado es el deseo, el placer que produce las cosas cuando las personas las consumen, esto es, el valor de uso. En consecuencia, la visión antropológica de Smith, concentrada en el valor real de las cosas, no en el valor que representa y que considera al hombre de manera más o menos gregaria y cooperativa (así sea por necesidad de competencia dentro del mercado), se aparta de la concepción antropológica utilitarista cuyo interés es la búsqueda de la felicidad, de cuya fuerza emana todas las acciones económicas.

<sup>19</sup> Para un estudio más detallado acerca de la diferencia entre los dos fundamentos cualquier postura ética, a saber: deontologismo y consecuencialismo (Cejudo, Diciembre 2010) *Deontología y consecuencialismo: un enfoque Informacional*. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. 126(42): 3–24. En efecto, cualquier teoría ética puede ser clasificada en estas dos posturas. Mientras la deontología mide las acciones a través de unos principios que se establecen a-priori de la acción, para lo cual se tiene en cuenta además, la intencionalidad (el deseo de cumplir cabalmente con los principios, aunque no se logre el objetivo, puede determinar atenuantes o agravantes en la medición de la acción moral), por el contrario, el consecuencialismo mide la acción sólo considerando el resultado final de la acción. Según Cejudo, la diferencia conceptual entre lo moralmente *correcto* y lo *bueno*, marcan la diferencia entre la deontología y el consecuencialismo.

Para Mill, toda acción humana se hace con un propósito. Es ese propósito el que constituye las reglas o parámetros morales necesarios para alcanzar tal propósito:

Cuando perseguimos un propósito, un concepto claro y preciso de lo que buscamos debería ser lo primero que necesitamos (el propósito) y no lo último que debemos determinar (las reglas). Un criterio (test) de lo que es correcto e incorrecto debe constituir el medio, habría que pensar, de determinar lo que es correcto e incorrecto y no ser la consecuencia de haberlo determinado de antemano. (Mill, 2002: 43).

El utilitarismo se presenta como una teoría ética consecuencialista. La valoración moral de una acción es correcta e incorrecta, no en la medida que cumpla con unos principios o leyes establecidas, sino que depende únicamente de la obtención de algún fin que produzca utilidad (bienestar/felicidad). En esta medida, el consecuencialismo:

[...] Es un rasgo del utilitarismo, de modo que éste puede descomponerse en tres elementos: “bienestarismo” (wel-farism), o interés en el bienestar individual para definir la utilidad; “ordenación mediante la suma” (sum ranking), consistente en evaluar mediante la suma de la utilidad individual; y finalmente, “consecuencialismo” o tesis de que hay que evaluar las opciones y acciones sólo por los estados de cosas que de ellos se sigan, o dicho a la inversa, que los estados de cosas alternativos se juzgarán meramente en términos de sus componentes, prescindiendo de las intenciones y la identidad de sus responsables. Así pues, consecuencialismo es una denominación amplia que cubre tanto diferentes modalidades de utilitarismo como otras éticas teleológicas no comprometidas con el principio de utilidad<sup>20</sup> (Cejudo, Diciembre 2010: 5)

En consecuencia con el hecho de prescindir de la intencionalidad o identidad del sujeto de la acción, el utilitarismo no ofrece de forma específica un criterio de justicia. No se considera como un valor en sí sino que está supeditado a la felicidad como máximo valor. En palabras de Mill: “la gente tiene dificultades para considerar la justicia sólo como un tipo de rama particular de la utilidad general.” (2006: 107) Para Mill, la idea de justicia del utilitarismo es una consecuencia y extensión de la lógica de la utilidad (el mayor bien/felicidad posible). Él explica que la justicia parte de dos elementos: una regla de conducta y un sentimiento que sanciona. En primer lugar, Cuando se habla de una regla de conducta pareciera que el filósofo inglés está hablando en sentido

---

<sup>20</sup> En efecto, la propuesta ética de Sen está encaminada a reivindicar un estilo de consecuencialismo que, al contrario del utilitarismo, contemple una base informacional más amplia que el mero principio de utilidad. Este tema lo trabajaremos más adelante.



deontológico. No es así, o por lo menos, es muy hábil para justificar por qué todo deontologismo, inclusive el Kantiano, es susceptible a interpretarse como utilitarista: si bien el imperativo categórico kantiano dice “obra de tal manera que la máxima de acción moral pueda ser admitida como ley universal para todo ser racional”, esto implica cierto tipo de interés por el beneficio de la acción (su consecuencia) o si no, no tendría sentido una norma de carácter universal (no tendría un beneficio para nadie): “Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá que entenderse en el sentido en que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que *todos* los seres racionales pudiesen aceptar con beneficio a sus intereses colectivos<sup>21</sup>” (Mill, 2006: 121). En segundo lugar, el sentimiento de justicia es el fundamento que le da sentido a la justicia. Este sentimiento es movido por dos impulsos: el impulso de auto-defensa y el impulso de simpatía. En estos dos impulsos radica el deseo de castigar a alguien (o de absolverlo).

Para que la justicia del utilitarismo pueda darse, es necesario que esté acompañada de dos elementos. Estos son: la imparcialidad y la igualdad. Podemos decir, en primer lugar, que la igualdad es una idea hermana de la justicia. Ambas configuran el concepto de libertad del utilitarismo. Por su parte, la imparcialidad es la condición de posibilidad de las dos anteriores. En primer lugar, cuando hablamos de imparcialidad nos referimos al carácter objetivo, racional y empírico de cualquier postura moral utilitarista. Es el mismo tipo de imparcialidad que exige Adam Smith en el ámbito económico. En palabras de Bentham “que todo mundo cuente como uno, nadie como nada más que uno” (Bentham, 1965: 3). El objetivo del utilitarismo será buscar la máxima utilidad de la suma de las utilidades al margen de su distribución original (Rawls, 1995b: 136). En este sentido, la igualdad en el utilitarismo no está en la distribución de las riquezas de una manera equitativa; sino en la Igualdad de consideración e importancia de los intereses de todos los individuos que motivan el aumento de la utilidad. De este principio deviene la igualdad: todas las personas tienen la misma libertad y derecho a la felicidad.

---

<sup>21</sup> Cabe resaltar la afinidad de Mill y Kant, aunque evidentemente son dos posturas filosóficas ambivalentes; coinciden, pues, en su pretensión de *imparcialidad*. (Mill, 2006: 121). Sin embargo, difieren en el significado. Mientras que la pretensión de imparcialidad de Mill (y de Bentham) tiene que ver con no privilegiar los *intereses* de ninguna persona por encima de otra; al contrario, Kant, con la imparcialidad que exige el imperativo categórico y Smith, con la necesidad del *espectador imparcial*; son fundamentales para la constitución del concepto de imparcialidad Rawlsiano. Con respecto a la *imparcialidad* en Rawls, será un tema que mencionaremos más adelante.

Si el bienestar individual, es decir la máxima utilidad posible, es el fin último de la ética del utilitarismo, a su vez, la maximización del bienestar general es su fin último con respecto a lo político. Así, para saber si una sociedad se guía bajo los principios de justicia<sup>22</sup> e igualdad utilitarias, sólo es necesario hacer una sumatoria de las utilidades individuales. Si la utilidad resultante es mayor a un estado anterior, podríamos decir que es una sociedad más justa, igualitaria y libre. Sin embargo, decir que la utilidad general aumenta, no es lo mismo que decir que cada una de las utilidades individuales también. Es decir:

Cada vez que se debe tomar una decisión, el utilitarismo exige que se establezcan las consecuencias asociadas con las diferentes opciones posibles, que se evalúen luego esas consecuencias desde el punto de vista de la utilidad de los individuos afectados, y finalmente que se elija aquella de las opciones posibles cuyas consecuencias son tales que la suma de utilidades individuales que se asocian sea, al menos, tan grande como la que se asocia con cualquier otra opción posible (Van Parijs, 1993: 30)

Se puede hacer la pregunta acerca de cómo sabemos si un individuo es más feliz que otro. La respuesta del utilitarismo de Bentham y Mill es: imposible. No se puede comparar el bienestar de un individuo con el del otro porque, en sí mismo, el bienestar y la felicidad son estados mentales.

La influencia del utilitarismo como doctrina filosófica generó, a su vez, un conjunto de sistemas económicos que podemos definir como economía de bienestar. Este pensamiento económico busca enfocar la justicia y la igualdad en términos de distribución. De esta manera, si la máxima igualitaria del utilitarismo clásico era la de “tratar por igual todos los intereses y las preferencias de los individuos [...] la maximización de utilidades de los miembros de la sociedad sólo se alcanza mediante políticas de redistribución de la renta, dado por el principio de la utilidad marginal decreciente” (Hernández, 2006: 32) es el criterio de justicia de la economía de bienestar.

Antes de explicar los planteamientos y diferencias de la economía de bienestar y el utilitarismo clásico, vale la pena hacer mención al significado de la utilidad marginal decreciente. Aunque este término: utilidad marginal, hace referencia a un concepto muy propio de la economía clásica descendiente de Smith, Ricardo y la fisiocracia.<sup>23</sup> Pese a esto, la primera mención de la utilidad

---

<sup>22</sup> “La injusticia (en esta teoría utilitarista) consiste en la pérdida agregada de utilidad comparada con la que podría haberse conseguido” (Sen, 2000: 82)

<sup>23</sup> Para una revisión más detallada de la teoría de la utilidad marginal (Armesilla, s. f.) *Análisis comparativo entre la teoría del valor-trabajo y la teoría de la utilidad marginal desde la teoría del cierre categorial.*

marginal está en Bentham. Aunque él no desarrolla a profundidad la idea de la utilidad marginal, sí la formula. En efecto, la marginalidad del proceso de utilidad se da a través de un lapso de tiempo. Se fundamenta en el hecho según el cual, la utilidad que genera el consumo de algún bien disminuye en la medida que se consume sistemáticamente. Por ejemplo, si una persona tiene hambre, el nivel de utilidad que produce comer un pan aumentará. Y podrá seguir en aumento hasta que sacie su hambre. Seguir comiendo pan más allá de este punto restará utilidad hasta el punto que comer más pan pueda ser tan contraproducente (indigestión) como el primer momento cuando todavía tenía hambre. En palabras de Bentham:

Por indudable que sea el derecho que pueda tener cualquier objeto para considerarse a la lista de esas mismas causas. La magnitud del placer producido por él, no aumenta en una proporción tan grande como aquella en que aumenta la magnitud de la causa. Tomemos, por ejemplo [...] el dinero. Tomemos además un individuo: désele cierta cantidad de dinero y producirá en su ánimo cierta cantidad de placer. Désele otra vez la misma cantidad y se habrá hecho un aumento a la cantidad de su placer. Pero la magnitud del placer producida por la segunda suma no será el doble de la producida por la primera como se esperaba. La verdad de esta posición no es perceptible, mientras las sumas sean pequeñas. Pero si las cantidades ascienden a cierta magnitud, lo será fuera de toda duda; y entonces será cosa de certidumbre matemática... (1965: 19).

Ahora bien. La economía de bienestar, en efecto, sí cree posible que se pueda medir la utilidad. No se podrá comparar la utilidad en sí. Más bien, se puede medir el nivel de intensidad de bienestar que produce un mismo bien en dos personas distintas. La economía de bienestar cree, entonces, que al hacer una paramétrica numérica de los niveles de intensidad, se puede realizar comparaciones intersubjetivas de utilidad, cosa que no era posible en el utilitarismo clásico. En la práctica política, este principio de métrica interpersonal resulta clave a la hora de establecer normas de distribución de la renta, en la medida que se puede establecer con claridad cuántos y qué clase de bienes necesitan las personas para obtener los mismos niveles de intensidad de utilidad. El objetivo último en el cual descansa la justicia distributiva y la igualdad de una sociedad es que todas las personas tengan la misma intensidad de utilidad.

---

(trabajo de doctorado) Universidad Complutense. Madrid: “La teoría de la utilidad marginal es la teoría del valor dominante en prácticamente todas las facultades de económicas del mundo “occidental”. Fue desarrollada en el último tercio del siglo XIX, concretamente en 1871 al tiempo por William Stanley Jevons, Carl Menger y León Walras, en lo que se llamó la *revolución marginalista*, frente a la entonces dominante desde Adam Smith teoría del valor-trabajo.”

Sin embargo, la economía de bienestar no es capaz de responder frente a las preferencias en conflicto. El presupuesto de que es posible conseguir que todas las personas tengan la misma intensidad de bienestar se cae en la práctica por el simple hecho de que en el mundo no hay una cantidad de bienes ilimitados de los cuales todas las personas puedan encontrar su bienestar. Es sensato pensar que en algún momento pueda presentarse un conflicto de intereses entre dos personas que buscan su propio bienestar. Esto resulta bastante problemático a la hora de establecer y priorizar las políticas públicas. Éste es la dificultad fundamental a la que se enfrenta la teoría de la elección racional<sup>24</sup>, del cual Vilfredo Pareto es uno de sus más autores más representativos. En efecto: “Pareto sostiene que las comparaciones interpersonales de utilidad no tienen ninguna base científica y que por ende es imposible realizarlas sin justificarlas desde una postura ética”. (Hernández, 2006: 41)

Pareto establece un principio consecuente con el principio del utilitarismo clásico de la sumatoria: El óptimo de Pareto: “se puede definir como aquella situación en la que no se puede conseguir una mejora de utilidad de un individuo sin que se produzca la disminución en la de algún otro<sup>25</sup>” (Hernández, 2006: 43). Este principio se puede interpretar de dos maneras. En efecto, un estado óptimo de Pareto es, o bien, aquel en el cual nadie pierda y alguno gane, o bien, el estado en que todos ganen y ninguno salga perjudicado.

El principio paretano soluciona de forma objetiva los problemas que presentaba la economía de bienestar. En consecuencia, una sociedad puede ganar la mayor utilidad siempre y cuando el costo de esto (en términos de bienestar individual) sea el menor posible. Sin embargo, ¿Qué pasa con los individuos que pierden? Es necesario, según la teoría de la elección racional, que se genere algún tipo de retribución de los ganadores para los perdedores. Esto es conocido como el principio

---

<sup>24</sup> Uno de los principales aportes de la *Teoría de elección racional* frente al utilitarismo clásico y la economía de bienestar es definir la utilidad no en criterios de *satisfacción* o *bienestar*. El problema de hablar en los anteriores términos y sobre los cuales la psicología conductual hace su crítica es que hablar en términos de *satisfacción* puede devenir a ciertos estados de adaptación (de esto se hablará más adelante). La nueva interpretación de la *utilidad* en la *Teoría de la elección racional* consiste en tomar sólo las preferencias y las elecciones como base de la utilidad, no la utilidad en sí. (Hernández, 2006)

<sup>25</sup> Un ejemplo podría ser cuando se trata de implementar un tipo de transporte masivo, por ejemplo, Transmilenio. Para no entrar en discusiones acerca de la eficacia real y actual de este sistema de transporte, imaginemos un caso ideal en donde la implementación de Transmilenio de verdad representa una gran utilidad para la ciudad. Sin embargo, la puesta en marcha de este sistema masivo implica la desvinculación y chatarrización de algunos buses del sistema convencional de transporte, con todo lo que implica: algunos conductores del anterior sistema desempleados y sus familias sin sustento. La utilidad de toda una ciudad vale el precio de algunos nuevos desempleados.

de compensación. De esta manera, una contribución de los ganadores frente a los perdedores puede maximizar, en última instancia, el estado óptimo de Pareto<sup>26</sup>.

Ahora bien, después de mostrar los aspectos más relevantes de los enfoques utilitaristas predominantes, pasaremos a mirar por qué Amartya Sen considera que el utilitarismo propone un tipo de liberalismo poco plausible. Sen considera que “el utilitarismo es una tradición que no logra proporcionar herramientas y conceptos sólidos para justificar un liberalismo igualitario” (Hernández, 2006). La mayor limitación del enfoque utilitarista radica en el monismo valorativo. A la hora de establecer un valor o conjunto de valores loables para medir la justicia, la igualdad o la libertad de los individuos, es necesario establecer la base informativa que conforma un enfoque, es decir, saber, en términos de información y valoración de la misma, lo que se incluye o se excluye. De esta manera:

Cada manera de enfocar la evaluación puede caracterizarse en gran medida por la información en la que se basa: la información que es necesaria para realizar juicios de valor utilizando ese enfoque<sup>27</sup> y, lo que no es menos importante: la información que se excluye en ese enfoque y no desempeña ningún papel directo en la evaluación. (Sen, 2000: 78).

En consecuencia, el utilitarismo utiliza el bienestar como su único enfoque valorativo. Toda la información que produzca medir o evaluar el bienestar de las personas es la única información tomada en cuenta. El papel de las libertades y los derechos no son intrínsecamente valorados por el enfoque utilitarista salvo por sus consecuencias sobre la utilidad de los individuos. Esto quiere decir, que las libertades y derechos que no representan, directa o indirectamente, algún tipo de utilidad, son excluidas. Por otra parte, no todas las personas buscan exclusivamente bienestar. Existen más valores importantes que pueden ser constituidos como fines de la vida de las personas que no representan utilidad, inclusive, pueden generar un detrimento de la misma.<sup>28</sup> En conclusión, “el utilitarismo impone de forma arbitraria restricciones informacionales al afirmar que la utilidad

---

<sup>26</sup> Este tipo de compensación se utiliza comúnmente en las políticas públicas con respecto al recaudo de impuestos. Por ejemplo, en Colombia, existen topes mínimos para el recaudo de la retención sobre ingresos o impuestos patrimoniales para personas naturales y legales que excedan cierto nivel de utilidad neta.

<sup>27</sup> Sen prefiere hablar de *enfoque* a diferencia de *teoría o modelo*. El enfoque se refiere a la aplicación en la práctica política y social de un conjunto de teorías. En última instancia, el utilitarismo y la igualdad como equidad de Rawls (del cual hablaremos más adelante) son enfoques morales que utilizan ciertos valores (utilidad, bienes primarios, bienestar) para valorar la idea de bien de una sociedad. (Sen, 2010)

<sup>28</sup> Para el utilitarismo, la vida de una persona religiosa dedicada al servicio a los pobres inclusive con sus propios bienes, al ayuno y el sacrificio, es simplemente un absurdo.

es el único bien que debe ser tomado en cuenta a la hora de juzgar los estados de cosas y de evaluar las ventajas de las personas” (Hernández, 2006: 74)

Otro aspecto importante por el cual el utilitarismo resulta ser, para Sen, bastante problemático a la hora de establecer un criterio de justicia e igualdad es el problema de la sumatoria. Como ya hemos mencionado, el utilitarismo, por lo menos en su versión clásica, es que no es posible hacer comparaciones interpersonales de utilidad. El criterio de justicia e igualdad se da en la sumatoria de utilidades. Esto es simplemente implausible porque no tiene en cuenta criterios reales de distribución: En palabras de Sen:

*La ordenación basada en la suma* requiere que las utilidades de las diferentes personas se sumen simplemente para hallar su mérito agregado, sin prestar atención a la distribución de ese total entre los individuos (es decir, la suma de las utilidades debe maximizarse independientemente del grado de desigualdad que haya en la distribución de utilidades. (2000: 82)

De la misma manera, Sen considera que la teoría de la elección social basada en el principio de Pareto, adolece de igualdad y justicia en el mismo grado que la sumatoria del utilitarismo clásico. No pueden ser permisibles, en sentido ético y político, las fuertes desigualdades entre ricos y pobres bajo un óptimo de Pareto. El principio paretano sólo garantiza que exista un criterio de justicia según el cual, nadie puede mejorar su nivel de utilidad sin que otro salga perjudicado. Pero, “Si la suerte de los pobres no puede mejorarse sin afectar la opulencia de los ricos, en efecto, será un óptimo de Pareto, pese a la profunda disparidad entre ricos y pobres” (Sen, 1972) En efecto. El criterio de Pareto resulta plausible para establecer un criterio de justicia de utilidades. El inconveniente resulta cuando éste se proclama como el único criterio de justicia bajo un único valor de juicio: el aumento de bienestar<sup>29</sup>.

El óptimo de Pareto permite pensar el problema de la utilidad, más allá de lo ético y lo político. Inclusive, existe un aspecto por el cual considerar el bienestar como el único valor plausible tiene serias implicaciones psicológicas. Esto es: condicionamientos mentales y actitudes de adaptación. Sen afirma que la privación de utilidad en ciertos casos, puede generar que las personas se adapten con alegre paciencia y conformismo al dolor y al sufrimiento (Hernández, 2006: 140). En efecto,

---

<sup>29</sup> Sen afirma que es posible rescatar la legitimidad del Óptimo de Pareto cuando se incluyen otros valores de medición. Por ejemplo, un óptimo de Pareto de la libertad (el aumento de libertades individuales sin el detrimento de la libertad de ninguno) o un óptimo de ingresos, de accesos a bienes etc. Para Sen el problema no es metodológico; sino el enfoque que defiende, esto es, que el único valor es la utilidad.

el ser humano, desde su condición psicológica puede permitir y soportar cierta tolerancia al dolor, al sufrimiento, o en últimas, a la privación de bienestar cuando de sobrevivir se trata. Un ejemplo práctico de por qué las actitudes de adaptación pueden ser intolerables cuando se habla de igualdad y justicia puede ser el siguiente: si una persona se acostumbra a vivir con el mínimo de utilidad tolerable, es decir, es feliz aun cuando vive en condiciones de pobreza, enfermedad y desnutrición extremas, siguiendo el principio de compensación de Pareto, la sociedad no está obligada a compensar la ausencia de condiciones mínimas para la vida digna porque en este individuo no hay un detrimento de utilidad, ya que, es feliz con la condición de vida que tiene. En conclusión, seguir estos principios utilitaristas pueden generar la permisividad a legitimar estados de inequidad insostenibles para una sociedad, la negación de toda libertad, e inclusive, horrores morales catastróficos, “la posibilidad de que existan esclavos felices o vasallos locos de alegría” (Hernández, 2006: 140).

Por último, la principal crítica relevante que hace Sen frente al utilitarismo es lo que respecta a las comparaciones interpersonales de bienestar. Esto, bajo la idea según la cual, cualquier tipo de comparación carece objetividad y no tiene fundamentos empíricos. Es lógico pensar que es imposible hacer compatible la utilidad de una persona con otra. Tampoco es posible hacer una comparación de sus elecciones o preferencias. El enfoque utilitarista, en este sentido, es bastante limitado a la hora de medir el bienestar de las personas. Inclusive es difícil comparar la utilidad de dos personas con respecto a la cantidad de bienes que necesitan para llegar al mismo nivel de utilidad. El utilitarismo no tiene en cuenta que el ser humano es, en sí mismo, diverso y complejo: “Si los seres humanos son idénticos, la aplicación del principio de la universalidad expresado como *atribuir igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos* se simplifica enormemente” (Rawls, 1995b: 139) En la práctica, pueden verse las consecuencias: no se puede hacer una consideración igual de las preferencias, elecciones, los bienes necesarios, ni de la utilidad que necesita una persona con algún tipo de discapacidad frente a una persona sana. Hacerlo, es dejar individuos en desventaja permanente como evidentemente sucede en la realidad.

Sin embargo, Sen rescata dos aspectos fundamentales del utilitarismo. El primer aspecto se refiere al énfasis de las consecuencias. En efecto, valorar la utilidad, las elecciones y las preferencias de las personas puede resultar muy eficaz cuando se refiere a políticas públicas. Es decir, permite la posibilidad de juzgar la eficiencia de las instituciones sociales. El segundo aspecto es la

preocupación por el bienestar de los individuos. El utilitarismo busca la felicidad-bienestar de los individuos y se centra en las condiciones necesarias para lograrlo. (Sen, 2000: 82-84) Esto, en últimas, es un objetivo loable, más allá de los problemas con los que se enfrenta a la hora de lograrlo. En conclusión, para Sen, el problema del utilitarismo no son los principios, los métodos y los enfoques sino considerar que lo único que buscan los individuos es el bienestar.

## **2.2. John Rawls: liberalismo político: justicia y libertad.**

No se puede negar la importante influencia de John Rawls en el pensamiento de Amartya Sen. Sin duda alguna, hablar de Rawls es hablar de uno de los pensadores con mayor influencia en la filosofía política contemporánea. Fue Rawls su compañero y amigo, maestro y detractor, en el Trinity College en la Universidad de Harvard. Sen está profundamente agradecido con Rawls porque fue su pensamiento la inspiración necesaria para que Sen se preocupara por temas como la justicia, la igualdad y la libertad. Por esta razón es necesario que gastemos algunas páginas a exponer la influencia de Rawls en la reflexión filosófica de Sen. En primer lugar, presentaremos las ideas fundamentales del enfoque de la justicia como equidad. Y, finalmente, los aportes en torno al tema de la libertad que reconoce Sen a su propio enfoque, como además, las críticas a la filosofía política de Rawls.

El enfoque político de Rawls parte de la influencia política de Kant. Sen identifica este tipo de filosofía con el nombre de institucionalismo trascendental (Sen, 2010: 35). Sobre la base del institucionalismo trascendental, tanto Kant como Rawls desarrollan enfoques de justicia basados en esquemas: el comportamiento correcto de las instituciones correctas: la forma ideal, la máxima o imperativo sobre el cual se rige el comportamiento social desde las prácticas<sup>30</sup>. Este tipo de institucionalismo Rawls lo llama: constructivismo político. Este constructivismo, diferente del constructivismo moral de Kant<sup>31</sup> tiene unas características bien definidas que le permite a Rawls sustentar su sistema político. Estas características son: *i)* la idea de una estructura básica de la sociedad sustentada sobre el peso de las instituciones. *ii)* se fundamenta en unos principios sólidos

---

<sup>30</sup> Prácticas: acción de las personas (naturales, jurídicas, individuales o grupos) dentro de la institucionalidad. Rawls (1999) *Justicia como Equidad*. Madrid: Tecnos.

<sup>31</sup> La principal diferencia entre el constructivismo de Rawls y el de Kant es que la estructura fundamental del constructivismo kantiano se basa en los principios de la razón práctica, es decir, es un constructivismo moral. Rawls sospecha que la moral kantiana adolece de ser una doctrina comprensiva de la vida (Rawls, 1995a). En lo concerniente al significado de: *doctrina comprensiva de la vida* hablaremos más adelante.



basados en la razón práctica y no en teorías o doctrinas. *iii*) utiliza una concepción de persona<sup>32</sup> bastante compleja perteneciente a una sociedad política en un sistema justo de cooperación *iv*) las personas de esta estructura deben tener un sentido de justicia y una idea razonable<sup>33</sup> de bien que trascienda sus propias convicciones y creencias, para permitir un sistema de consenso traslapado.

La complejidad del pensamiento Rawlsiano hace necesario que nos detengamos a explicar punto por punto cómo se configuran estas características para describir concretamente lo que significa la justicia como equidad en su liberalismo político. Rawls, en su primera etapa filosófica, se presenta como un pensador de la filosofía analítica, sumando, además, el hecho de que el filósofo estadounidense se suscribe a la tradición kantiana. Por esta razón, no es extraño que Rawls se invente una red sistemática de conceptos que fundamentan y sustentan su teoría. Por eso, es menester explicar los elementos más importantes de esta familia de conceptos para poder así entender lo que nos interesa: el avance de Rawls frente al liberalismo utilitarista y los aportes al pensamiento de Amartya Sen.

Partamos del hecho de que la pregunta fundamental de Rawls no es sobre el significado o la naturaleza de la justicia sino cómo hacer más justas las instituciones.<sup>34</sup> Pero, ¿por qué preocuparse por las instituciones en vez de la justicia en sí? La respuesta tiene que ver con lo que ya habíamos evidenciado con el utilitarismo: no hay una concepción unívoca de la justicia, y en general, no hay una idea unívoca en casi ningún aspecto de la vida. Es un hecho. Existe una pluralidad de doctrinas comprensivas de la vida: teorías filosóficas, creencias religiosas, principios éticos y de conducta, que hacen parte y definen la vida, el ser y quehacer de los individuos. La gran mayoría de estas doctrinas, además, son incompatibles entre sí o simplemente inconmensurables (Rawls, 1995a: 167) Ésta es la gran dificultad que Rawls encuentra a la hora de identificar un modelo lo suficientemente abarcador que incluya todas las posiciones e ideas plurales y distintas de los individuos y las personas en general.

---

<sup>32</sup> Persona puede significar indistintamente no solo los individuos sino también las instituciones (Rawls, 1995a)

<sup>33</sup> Como veremos más adelante, Rawls hace una diferencia entre el carácter racional y razonable de las personas. La distinción de estos dos aspectos es fundamental para constituir un sistema institucional justo. (Rawls, 1995a)

<sup>34</sup> En palabras de Rawls: “¿Cuál es la más apropiada concepción de justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente? [...] ¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos?” (Rawls, 1995a: 29).

Es por eso que Rawls define que, si queremos construir un sistema político<sup>35</sup> perdurable en el tiempo y lo suficientemente estable para conseguir la justicia, tiene que ser de carácter político y no comprensivo. El liberalismo político no busca modificar las diversas concepciones de justicia de las personas, ni crear una concepción nueva e imponerla, sino establecer la estructura básica de las instituciones que la permitan:

El objetivo principal de la justicia política son las principales instituciones políticas y sociales en las democracias modernas porque asume que los ciudadanos pasarán su vida entera<sup>36</sup> dentro de estas instituciones básicas y porque dicha estructura básica determina en gran medida las desigualdades sociales y económicas (Hernández, 2006: 126)

En consecuencia, el carácter político de una concepción de justicia debe estar regido por un criterio de imparcialidad<sup>37</sup> con respecto a todas las doctrinas comprensivas. Así pues, la justicia como imparcialidad (es decir, política) no es un asunto acerca de las concepciones de justicia que tienen las personas sino que es un asunto práctico: lo que se busca es cierto tipo de concepción política

---

<sup>35</sup> Hay aquí una salvedad que debe hacerse: cuando Rawls se refiere a *un sistema político* se está refiriendo a sociedades concretas, a países concretos. No es una simple expresión abstracta. Esto, en el orden de no caer en una visión cosmopolita como la de Kant. Si bien, los problemas con respecto a las relaciones internacionales Rawls los trabaja en su último gran libro: *El derecho de Gentes* (1997), en la *Teoría de la Justicia* (1995a) Rawls explica la necesidad de que cada sociedad construya su sistema político según su cultura política democrática, cosa que reitera en *El liberalismo político*. (Sen, 2010)

<sup>36</sup> Una característica de un institucionalismo como el constructivismo político (no moral) de Rawls es su naturaleza completa y cerrada. Es decir, cerrada porque se entra al sistema institucional con el nacimiento y se sale con la muerte. Completa porque es autosuficiente e involucra todos los propósitos esenciales de la vida humana por medio de unos principios rígidos y con un contenido definitivo de los derechos y libertades básicas a perpetuidad. En consecuencia, la estructura básica de la sociedad no es ni una comunidad, ni una asociación, sino *una sociedad democrática bien ordenada* bajo un sistema justo de cooperación. (Rawls, 1995a: 165). (Sen, 2010: 147).

<sup>37</sup> La imparcialidad en Rawls puede relacionarse ligeramente con la imparcialidad del utilitarismo ya vista más arriba. Sin embargo, Rawls no lo toma de ellos directamente sino de Smith. El contenido de la imparcialidad como principio de la justicia en el utilitarismo se traduce, especialmente, en el principio de Bentham de que *los intereses de los individuos cuentan como uno y nada más que uno*. No es este el sentido de la imparcialidad de Rawls. En efecto, Rawls se inclina más por la figura del *espectador imparcial* que se encuentra en la *Teoría de los sentimientos morales* (Smith, 2004). Esta figura hace referencia a una pretensión de objetividad, es decir, a un uso adecuado de la razón a la hora de hacer una evaluación de las elecciones (Sen, 2010: 79). Smith está en contra, en este sentido, de la prelación del sentimiento (el deseo o impulso al placer) del utilitarismo. En últimas, la imparcialidad es un requisito para la equidad: “¿Que es entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones. En general, puede verse como una exigencia de imparcialidad” (Sen, 2010:83).

(no comprensiva, imparcial) que pueda estar a la base de un acuerdo razonado, informado y voluntario entre todos los ciudadanos:

Por tanto, lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que, esperamos, pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una sociedad que se rija por esta concepción. (Rawls, 1995a: 35)

Ahora bien, es necesario ahora mostrar qué es lo que significa el consenso traslapado (entrecruzado) para no confundirlo, como Rawls lo expresa, con la simple deliberación democrática. Partimos de la idea que Rawls sostiene: El hecho de la existencia de doctrinas comprensivas inconmensurables entre sí. Para que un sistema basado en principios políticos (no comprensivos) funcione, se necesita un acuerdo básico acerca de los principios y la idea de justicia entre las doctrinas comprensivas. En este punto vale considerar una objeción al respecto: sólo se incluye las doctrinas comprensivas dentro del marco de un pluralismo razonable. Esto es: algunas las doctrinas comprensivas pueden ser irracionales y hasta agresivas, y por lo tanto, éstas no pueden entrar en el consenso. Rawls no es partidario de una defensa *per se* de cualquier clase de pluralismo por considerar que el derecho a creer o pensar de una determinada manera es razón suficiente para que esta creencia participe del consenso traslapado. La condición de posibilidad que permite el consenso es el *pluralismo razonable*. De todas maneras, los acuerdos que genera el consenso y los principios que devienen de este ejercicio político no tienen origen en ninguna doctrina comprensiva aunque tales principios sean equivalentes a los principios de alguna doctrina; sin embargo, no tienen origen en la doctrina sino en una concepción política, no comprensiva: “No suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que está implicado en la concepción política misma” (Rawls, 1995a: 146). El consenso traslapado surge de la necesidad de crear un sistema político lo suficientemente estable como para perdurar a través de las generaciones:

La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales (Rawls, 1995a: 137).

Hemos mencionado anteriormente el hecho de que sólo una doctrina *razonable* puede participar en el consenso entrecruzado. Pero, ¿Qué significa lo razonable en Rawls? Como hemos dicho antes, dentro de las características del constructivismo político una de estas es la concepción política de la persona. En esta concepción política está contenido el criterio de razonabilidad. Explicaremos, primero, las características de la concepción de persona y, seguidamente, la razonabilidad.

Lo más importante, en primer lugar, es que decir persona, para Rawls (1995a: 51), es decir lo siguiente: persona es un ciudadano que se representa así mismo como libre e igual frente a los otros y que posee una capacidad moral para tener una concepción del bien. Estas dos características configuran dos dimensiones de la identidad de la persona. Una identidad moral (no institucional), y una identidad política (institucional). Cuando nos referimos a la identidad moral, nos referimos a la imagen de nosotros mismos a través del tiempo, a nuestras convicciones, nuestros gustos, nuestros anhelos y esperanzas; nuestro sentido de pertenencia a algún grupo etc. En otras palabras, nuestras experiencias que permiten construirnos nuestro ser y quehacer como personas a través del transcurso de la vida; lo que nos determina a tener cierta moral o filiación a ciertas doctrinas comprensivas. Rawls resalta que la vida humana en general es dinámica y nuestras creencias y convicciones pueden cambiar o transformarse con el tiempo. Hoy, una persona puede profesar una religión que en diez años ya no profesa. Esto, sin embargo, no tiene ningún efecto en nuestra identidad política. Esta identidad es la que nos permite entrar en el sistema institucional político (no comprensivo). La identidad política significa que ante todo se conciba a las personas como libres e iguales. Esto, además, fundamentado en sus dos poderes morales: “se describió a las personas como libres e iguales, en virtud de poseer en el grado necesario los dos poderes de la identidad moral; a saber, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad para tener una razonable concepción del bien” (Rawls, 1995a: 55). Las dos identidades son complementarias y constituyen a la persona como ciudadano de un sistema institucional político. Si bien, la condición de la moralidad juega un papel importante a la hora de establecer el marco de principios políticos, esa moralidad debe cumplir esas dos condiciones: un sentido de la justicia y una concepción de bien. En otras palabras, sea cual sea la doctrina comprensiva de la vida que una persona tenga, si esta tiene un sentido de justicia y una concepción del bien, la convierte en una doctrina con el suficiente grado de razonabilidad para que pueda formar parte del conjunto de

doctrinas del consenso. Los principios que resultan del consenso son políticos, no comprensivos, aunque sean perfectamente compatibles con los principios de las doctrinas.

Ahora bien. Teniendo esto en cuenta esta distinción acerca de la característica moral y política de la persona, podemos mirar en qué sentido entiende Rawls el carácter de razonabilidad de una doctrina. Lo razonable se distingue de lo racional. Ambas tienen una importancia fundamental para el consenso entrecruzado. Es Kant el que distingue lo racional de lo razonable como dos instancias separadas que corresponden, la primera a la razón práctica pura, y la segunda, a la razón práctica empírica.<sup>38</sup> Es decir, mientras la persona racional establece los fines y adecúa una serie de medios para lograr tales fines, la persona razonable actúa, no tanto en pos de sus propios fines sino a esquemas de compromiso a la cooperación con los otros. Estas dos características no son subordinadas ni yuxtapuestas. Lo razonable no deviene de lo racional sino que ambas son complementarias y componen juntas la capacidad de la razón práctica. Una persona únicamente racional no es capaz de escapar de una búsqueda egoísta de sus propios fines, mientras que una persona únicamente razonable, aunque tiene compromiso, no es capaz de proponer ni expresar algún principio general o las normas básicas que sustenten la cooperación. (Rawls, 1995a: 68) En términos Kantianos, no podría expresarse una razón moral práctica si las formulaciones del imperativo categórico<sup>39</sup> de la razón práctica no funcionen juntas.

Hemos explicado hasta el momento los presupuestos necesarios del constructivismo político de Rawls: la necesidad de fundar un sistema justo basado en instituciones, por medio de un sistema justo de cooperación basado en consenso entrecruzado que busca unos principios políticos que no vienen de ninguna doctrina comprensiva y que se fundamenta en una idea de persona basada en la razón práctica que posee una clara concepción de justicia y una razonable idea de bien.

---

<sup>38</sup> Rawls explica, según el artículo del Profesor W. Sibley (octubre 1953) *The Rational Versus The Reasonable* en la *Philosophical Review* que: “sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen sus fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que refiere a las demás personas, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas pueden razonar unas con otras, y las personas razonables toman cuenta de las consecuencias de sus actos y del bienestar de los demás”. (Rawls, 1995a).

<sup>39</sup> Las dos expresiones del imperativo categórico: la primera: “obra de tal manera que tu máxima de acción moral, pueda ser considerada como ley universal.”, habla de la capacidad racional de la razón práctica (pura), es decir, de adecuar una máxima, de tal manera que pueda alcanzar algún fin: la ley universal. Sin embargo, cuando se suma a esta formulación: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”, se incluye una actitud moral (y empírica) a la razón práctica acerca del compromiso y el cuidado del otro. (Kant, 1998) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Intentaremos, a continuación, explicar cómo se fundaría un sistema político cimentado en los anteriores presupuestos.

Para que se construya un sistema político cuya idea fundacional sea la justicia como equidad con pretensión de imparcialidad, Rawls imagina una fase inicial que llama la posición original. Este status de igualdad es una situación hipotética en la cual, las personas racionales que buscan un sistema justo de cooperación, pueden elegir los principios de justicia que regirán esa sociedad que quieren construir. En palabras de Rawls la posición original:

Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. (1979: 25)

Ahora bien. La posición original se da gracias a una condición *sine qua non* no podría darse ninguna clase de acuerdo sobre los principios de justicia necesarios para la constitución de un régimen político: el *velo de la ignorancia*. Este velo es un despojo total de todo tipo de ventajas, ya sea posición o clase social, o ventajas económicas, históricas o culturales. En palabras de Sen:

“Es un estado imaginario de ignorancia para decidir (en particular, ignorancia acerca de los distintos intereses personales y las diferentes opiniones reales sobre la buena vida, lo que Rawls llama preferencias comprensivas), y es en tal estado de ignorancia asumida que los principios de justicia se escogen por unanimidad.” (2010: 83).

Teniendo en cuenta la posición original, condicionada bajo un estado de imparcialidad suficiente, es decir, un velo de ignorancia, se podrían deducir dos principios de justicia fundamentales que una sociedad seguramente escogería como base de su sociedad serían:

- a) Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.
- b) Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

(Rawls, 1995a: 30)

Estos dos principios de justicia son los que Rawls propone para garantizar una forma de liberalismo suficientemente igualitaria. En contraste con el utilitarismo, Rawls le da a las libertades y derechos un puesto privilegiado, mucho más que la libertad de la utilidad como único valor. Los dos principios de justicia (que en últimas son tres) pueden describirse de la siguiente manera: el primer principio pretende darle un valor predominante a la libertad y garantizar un marco de esas libertades y derechos políticos básicos que sustenten una justicia imparcial y equitativa, de manera que estos derechos y libertades no sean simplemente formales:

El planteamiento de Rawls, sobre todo el que se desprende de los dos principios derivados de la posición original, privilegia la libertad por encima de otros principios, sin tomar en cuenta que ésta no concuerda con la diversidad cultural y política que existe en el mundo. (Campos, enero-junio 2011: 461)

El segundo principio puede dividirse en dos. El primero es el principio de la igualdad de oportunidades y el segundo, el principio de diferencia. La igualdad de oportunidades es un avance considerable frente a la igualdad de bienestar del utilitarismo. En efecto, a Rawls no le preocupa tanto el bienestar de las personas sino que todas las personas estén en igualdad de condiciones a la hora de conseguir ese bienestar. Por su parte, el principio de diferencia impone cierta clase de compensación frente a las personas que, por razones sociales, históricas y económicas no pueden competir en igualdad de condiciones frente a las oportunidades.

Surge una pregunta muy importante. ¿Cómo generar un sistema de igualdad de oportunidades para que las personas menos aventajadas de la sociedad reciban los frutos de la distribución? Rawls propone el enfoque de los *bienes primarios*. La idea de los bienes primarios es uno de los acercamientos del pensamiento político de Rawls con respecto a la economía y las cuestiones de distribución, las cuales son fundamentales a la hora de hablar de justicia. Los bienes primarios buscan la satisfacción de las exigencias de los ciudadanos con respecto a la sociedad, pues no es suficiente que: “exista un entendimiento público, no sólo acerca de las clases de exigencias que pueden hacer apropiadamente los ciudadanos cuando suscitan cuestiones de justicia política (igualdad de oportunidades), sino también cómo han de sostenerse esas reclamaciones” (Rawls, 1995a: 175).

El enfoque de los bienes primarios busca, en primera instancia, mantener la justicia, entendida como imparcialidad, pero desde un marco de cooperación. Son, según Rawls, “las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer” (1979: 95) En consecuencia, los bienes primarios son imparciales frente a las comparaciones interpersonales. Suscitar algún tipo de comparación es promover cualquier tipo de concepción comprensiva de bien por encima de las demás. No es posible que un sistema político basado en la justicia como imparcialidad busque satisfacer las necesidades de sus ciudadanos (utilitarismo), ni tampoco sus preferencias racionales (teoría de la elección racional), ni sus valores de perfección (perfeccionismo). Eso sería igual a promover una religión o doctrina filosófica, es decir, promover principios de justicia y de moral que provienen de una doctrina comprensiva.

Con respecto a la preferencia de cierto tipo de doctrinas no admisibles por un sistema político fundado en la justicia como equidad, vale la pena mostrar un aporte de Gerald Cohen explicando las razones por las cuales Rawls no está de acuerdo con algunos aspectos del enfoque del utilitarismo. Rawls rescata dos aspectos que son importantes a la hora de mostrar lo problemático que resulta el utilitarismo. Por una parte, Rawls no comulga con el bienestar utilitarista por su exceso de *hedonismo*, es decir, el bienestar como un mero disfrute o un estado deseable o agradable de consciencia. Por otra parte, no le parece que la igualdad en el utilitarismo se funde en la satisfacción de las preferencias, ya que, son juicios de valor, no necesariamente racionales, que ordenan jerárquicamente los estados de cosas. En consecuencia, las objeciones al utilitarismo, son propiamente dos. La primera, sobre los gustos ofensivos. La segunda sobre los gustos caros. Sobre los gustos ofensivos Rawls dice al respecto:

Consiste en que el *placer que siente* otra persona al discriminar a otras o al sujetarlas a una menor libertad debe contar igual que otras satisfacciones [placer que se siente] a la hora de calcular la justicia (Nussbaum, 1996: 31).

Lo anterior quiere decir que, para ser justos desde el utilitarismo, incluso los placeres ofensivos deben ser tenidas en cuenta dentro de la *igualdad de preferencias*, lo cual es moralmente inaceptable. Sobre los gustos caros también dice Rawls:

Como personas morales, los ciudadanos tienen una parte en la formación y cultivo de sus propios objetivos últimos y de sus preferencias. El hecho de que usar sus bienes primarios no tiene en cuenta la los de los gustos caros no es, en sí mismo, una objeción. Se debe argumentar, además, que es irracional, sino es que injusto afirmar que esas personas son responsables de sus preferencias



y exigirles que se las arreglen como puedan. Pero, argumentar esto, supone que las preferencias de los ciudadanos se *salen de control* como propensiones o ahnelos espontáneos. El uso de bienes primarios [...] se basa en la capacidad de asumir la responsabilidad de nuestros propios gustos (Nussbaum,1996: 31).

Dicho de otra manera, para ser también justos desde el utilitarismo, es necesario que se les dote con más bienes a aquellos que necesitan más para satisfacer sus lujos. También es moralmente inadmisibile.

Entonces, ¿Qué tipo de bienes puede garantizar un sistema político cuyo fundamento es la justicia como imparcialidad? Rawls propone una lista de bienes primarios que deben ser garantizados en igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos:

- a) Los derechos y libertades básicas.
- b) Los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica.
- c) Ingresos y riqueza.
- d) Las bases sociales de respeto a sí mismo<sup>40</sup>. (1995a: 177)

Los bienes primarios, afirma Rawls, son bienes de uso que la estructura básica de la sociedad puede otorgar a sus ciudadanos. Se incluyen solamente los bienes que dependen estrictamente del sistema político; por eso, bienes como la buena salud, la inteligencia o la imaginación no son primarios porque, aunque poseerlos pueda ser valioso para la sociedad, la estructura política no los puede otorgar y garantizar. Estos bienes son considerados como bienes naturales. Los bienes

---

<sup>40</sup> Este tipo de bienes primarios es de vital importancia para Rawls. Las bases sociales de respeto ya las había planteado Smith: “A linen shirt, for example, is, strictly speaking, not a necessary of life. The Greeks and Romans lived, I suppose, very comfortably, though they had no linen. But in the present times, through the greater part of Europe, a creditable day-laborer would be ashamed to appear in public without a linen shirt, the want of which would be supposed to denote that disgraceful degree of poverty, which, it is presumed, nobody can well fall into without extreme bad conduct” (Por ejemplo, una camisa de lino no es, estrictamente hablando, necesaria para vivir. Los griegos y romanos vivían, supongo, cómodamente y no tenían lino. Pero hoy en día, en la mayor parte de Europa, un jornalero respetable se sonrojaría si tuviera que aparecer en público sin una camisa de lino, cuya carencia se entendería como ese vergonzoso grado de pobreza en el que se supone que nadie puede caer si no es a causa de una conducta disipada). (Smith, 1853: 368). En efecto, como afirma Sen, lo que puede considerarse una necesidad en una sociedad depende de que se necesite para conseguir cierto tipo de libertades mínimamente necesarias, como la capacidad de no sonrojarse en público o para participar en la vida de la comunidad. Las bases sociales para la estima de sí, que plantea Rawls, son precisamente esos bienes básicos que nos permiten entrar y participar de ciertos grupos sociales, y que cuya carencia pueden permitir desigualdades para los menos aventajados de la sociedad. (Sen, 2000: 98)

primarios deben ser otorgados igualitariamente conforme al segundo principio de justicia, es decir, en igualdad de oportunidades, salvo que su distribución desigual redunde en el bienestar de todos los integrantes de la sociedad, incluyendo los menos aventajados (1979: 69).

Hasta este punto hemos expuesto los elementos más importantes de la teoría de John Rawls. Seguramente, considerando la extensión y profundidad del pensamiento Rawlsiano, se podría afirmar que existen muchos más elementos, y quizá, más relevantes en tal pensamiento<sup>41</sup>. Sin embargo, los elementos anteriormente mencionados nos parecen pertinentes porque son los que fundamentan la crítica de Sen a las ideas de Rawls. A continuación mostraremos la posición de Amartya Sen con respecto a Rawls: los aspectos importantes que Sen defiende y los aspectos en los cuales Sen no está de acuerdo. En concreto, mostraremos tres temas. El primero, la crítica de Sen al constructivismo político. El segundo acerca de la plausibilidad de la libertad como prioridad en Rawls que Sen celebra. Por último, la crítica a la idea de los bienes primarios de Rawls. Esto nos servirá como introducción al planteamiento central de la filosofía política de Sen: un liberalismo parcialmente comprensivo, el concepto de las capacidades y la idea de la libertad efectiva, que trataremos más adelante, en el último apartado del presente capítulo.

Sen, en principio, hace una crítica importante a la idea de constructivismo político. Abonando el avance en materia de una preocupación mucho más intensa por la justicia a diferencia de la justicia del utilitarismo planteada por Bentham y Mill, Sen considera que la pregunta por cómo construir unas instituciones políticas justas no alcanza a responder el problema de la injusticia como un fenómeno real y que afecta directamente la vida de las personas. Es decir, el hecho de que existan instituciones verdaderamente justas no es garantía suficiente para decir que realmente una sociedad es justa. “Cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a una hambruna atroz, parece natural protestar en lugar de razonar de manera elaborada sobre la justicia y la injusticia” (Sen, 2010: 36). Claramente, para Sen la pregunta por la justicia no es acerca de qué se entiende por justicia, como lo hace el utilitarismo; ni cómo hacer que las instituciones sean justas, como lo dice Rawls; sino, cómo solucionar las evidentes y catastróficas situaciones de desigualdad e injusticia en las que una

---

<sup>41</sup> Para una crítica más exhaustiva respecto a la comparación entre el pensamiento de Rawls y Sen. Hoyos, Diana (enero-junio 2008) Elementos para una teoría de la Justicia: una comparación entre John Rawls y Amartya Sen, *Desafíos*, 18: 156-181.

notable mayoría del mundo se encuentra: pobreza, hambre, violencia, falta de cobertura en salud, pésima educación, etc.

Por esta razón, a Sen no le parece pertinente la prioridad única del enfoque de la justicia de Rawls basado en esquemas (institucionalismo trascendental: constructivismo político). Existe, además, otra manera de ver la justicia en la cual se busca evidenciar por medio de las realizaciones<sup>42</sup> de las personas. Es decir, en qué medida o de qué manera las personas en una sociedad logran estados plausibles de justicia:

Aun cuando ellos [filósofos políticos basados en esquemas] han concentrado sus análisis se pueden ver, de manera más general, como enfoques de la justicia *basados en esquemas*, de tal suerte que los esquemas incluyen tanto el comportamiento correcto en cuanto las instituciones correctas. Obviamente, existe un contraste radical entre una concepción de la justicia *basada en esquemas* y una concepción *basada en realizaciones*: esta última debe concentrarse, por ejemplo, en el comportamiento real de la gente en lugar de presumir la observancia general de un comportamiento ideal. (Sen, 2010: 39).

Si bien, la existencia de un esquema social basado en principios y normas es importante para la sociedad por su notable influencia a la hora de corregir las conductas humanas y determinar parámetros de equidad y justicia social. Sin embargo, la realidad va mucho más allá de las estructuras organizacionales. Incluye, además las vidas reales de las personas: lo que pueden llegar a ser y a hacer.

En concordancia con lo anterior, la crítica de Sen a la idea del constructivismo político y, específicamente, a la concepción de *justicia como imparcialidad* en Rawls se centra en dos aspectos: primero, la imposibilidad de un acuerdo único trascendental a la manera de consenso traslapado debido a la incapacidad de un único tipo de imparcialidad. En segundo lugar, la dificultad para conciliar un acuerdo único e imparcial con la democracia.

Como vimos más arriba, el consenso traslapado es una situación en la cual las personas que tienen diferentes doctrinas razonables pueden llegar a establecer una concepción política de la justicia y fundar así unos principios de justicia que estén a la base de un sistema político basado en instituciones justas. La imparcialidad es aquí un garante de justicia: es imparcial frente a las exigencias de las doctrinas. Según Rawls, un sistema político se basa en los valores propios de la

---

<sup>42</sup> Estas realizaciones o logros hacen parte de las capacidades. Explicaremos en qué consisten más adelante.

cultura política democrática, buscando ser equidistante frente a toda doctrina (Hernández, 2006: 127). Sin embargo, Sen discrepa acerca del verdadero carácter de imparcialidad de una justicia que se crea por medio de un consenso trascendental único:

Existen preocupaciones generales, en verdad plurales ya veces conflictivas que se relacionan con nuestra comprensión de la justicia [...] En verdad, yo sostendría que la pluralidad de principios imparciales puede reflejar el hecho de que la imparcialidad asume muchas formas diferentes y tiene muy distintas manifestaciones. (Sen, 2010: 86)

En efecto, el hecho de que existan principios de justicia que provienen de doctrinas comprensivas no implica que no sean imparciales, es decir, con cierto grado de objetividad. Estos principios, además, pueden contraponerse, y por lo tanto, serían irreconciliables dentro de un consenso traslapado. Indudablemente los principios políticos que salgan de tal consenso afectarán los principios de justicia de alguna doctrina y privilegiará a otra. Rawls responde a este problema en su escrito *Justicia como equidad: una reformulación* responde a ello:

Definitivamente existen muchas consideraciones a las cuales se puede apelar en la posición original, y cada concepción alternativa de la justicia es favorecida por alguna consideración y desfavorecida por otra. [...] El balance de razones descansa en el juicio, si bien en el juicio informado y guiado por la razón. (2002)

El segundo aspecto deviene del primero. Un consenso trascendental único busca un estado homogéneo (principios de justicia únicos y estables a través del tiempo). La sociedad es, al contrario, heterogénea: es plural. Precisamente, el hecho de que existan múltiples concepciones, doctrinas y puntos de vista, distintas unas de otras, son una condición fundamental para un sistema democrático (sistema que Rawls defiende). Se trata, en últimas, de escoger las alternativas factibles en pos de permitir la verdadera deliberación democrática. En consecuencia a estos dos aspectos problemáticos de la imposibilidad de imparcialidad en un consenso entrecruzado, la posición original, la condición del velo de la ignorancia y los consecuentes principios de justicia se ven seriamente afectados.

Rawls propone una concepción de persona que se basa en una identidad moral-política: ciudadano libre e igual ante los otros dotado de dos poderes morales. Esta es una concepción política de la persona que se basa la condición práctica de la razón, es decir, que considera al hombre como un sujeto racional-razonable, lo cual, garantiza el mismo marco de derechos y libertades para todos

los integrantes del consenso. El problema de la posición original y el velo de ignorancia es precisamente esta concepción de persona: la condición de libertad e igualdad es una característica formal. En la vida real es evidente que las personas no son iguales: Existen, pues, factores físicos (talentos, enfermedades), externos (medio ambiente, epidemias) y del ambiente social (pobreza, situaciones de guerra) que hacen que las personas no estén en igualdad de condiciones. Por ejemplo, una persona con algún tipo de discapacidad cognitiva o mental queda automáticamente fuera del consenso:

“La relevancia de la discapacidad en la comprensión de la privación en el mundo se desestima con frecuencia, y éste puede ser uno de los argumentos más importantes para prestarle atención [...] Más de 600 millones de personas -cerca de uno de cada diez seres humanos- vive con alguna forma de discapacidad significativa” (Sen, 2010: 288)

Si bien Rawls, dentro del marco de su constructivismo, tiene un espacio que él llama *la fase institucional* que es posterior a la *fase constitucional*, donde se ubica el consenso entrecruzado y la posición original, destinado a la atención de este tipo de *casos especiales*<sup>43</sup>, Sen considera que es excluyente el hecho de que los individuos que no cumplen con la concepción de persona de Rawls queden por fuera del pacto inicial. Por su parte, el velo de la ignorancia presenta un problema serio, no en su justificación sino en su consecuencia. La intención de Rawls con la idea del velo de la ignorancia es eliminar los intereses creados y los juegos de poder que podrían darse en el pacto inicial: nadie sabe nada acerca de las ventajas de los otros. Sin embargo, la posición original es estado inicial y constitucional de un sistema político para una sociedad específica, para un país específico. Las consecuencias del velo de la ignorancia es caer en cierto tipo de *parroquialismo* en donde los intereses de un grupo regional o local podrían ir en contra de los intereses de otros grupos. Para Sen, no es plausible que se funde una sociedad con un sistema político con principios políticos no comprensivos en donde se logra un verdadero estado de justicia y equidad mientras la sociedad vecina sufre de un sistema autoritario, injusto y desigual:

---

<sup>43</sup> Para un estudio más detallado sobre la discapacidad como un tema importante en el enfoque de las capacidades de Sen como crítica a los postulados de la *posición original* de Rawls (Toboso, junio-diciembre 2008) La discapacidad dentro del enfoque de las capacidades y los funcionamientos de Amartya Sen. La postura de Sen es incluyente frente al papel de las personas con discapacidad dentro de la sociedad. En efecto, el hecho que una persona sufra algún tipo de limitación no es razón suficiente para excluirla de los sistemas de participación democrática y de toma de decisiones. Las capacidades son múltiples, y por lo tanto, las personas con limitaciones poseen también capacidades y pueden contribuir de la misma manera que las personas sin limitaciones. Sen reconoce la dignidad de la vida humana y promueve la calidad de vida inclusive para ese tipo de grupos que son, ciertamente, más vulnerables.

El *velo de la ignorancia* en la *posición original* es un recurso muy efectivo de Rawls para hacer que la gente vea más allá de sus personales intereses creados y objetivos. Y sin embargo, hace muy poco por asegurar un escrutinio abierto de los valores locales y posiblemente parroquiales. (Sen, 2010: 157)

En consecuencia, Sen dice lo mismo de los principios de justicia: “Si los patrones de conducta varían entre diferentes sociedades (y hay pruebas de que así ocurre), ¿cómo puede Rawls usar los mismos principios de justicia, en lo que él llama la *fase constitucional*, para establecer instituciones básicas en distintas sociedades?” (Sen, 2010) Podemos concluir hasta el momento que la mayor dificultad del liberalismo político de Rawls está en el hecho mismo de su pretensión de trascendencia. Rawls nos propone una meta: la constitución de una sociedad basada en la justicia como su mayor principio pero no nos dice mucho acerca de cómo construirla en nuestra realidad concreta. Aunque pensar la justicia en sentido trascendental nos ayuda a establecer los fundamentos de la justicia y a proponer las metas, *el ideal a alcanzar*, ver la justicia en sentido comparativo, es decir, incluyendo otros enfoques (qué tipo de justicia de la sociedad X es mejor, útil, posible que la Y) es, en principio, más democrático: la pluralidad de principios enriquece, pese a la insistencia de Rawls de la unidad de principios en lo político.

Ahora bien. Si hay un punto en el que los pensamientos de Rawls y Sen se encuentran es en la *prioridad de la libertad*. En efecto, como lo expresa el primer principio de justicia de Rawls, el marco de libertades básicas y políticas debe ser garantizado. A diferencia del utilitarismo, el propósito por el cual Rawls pone el principio del valor de la libertad en primer lugar es insistir en que la libertad no debe ni puede convertirse en un valor agregado al bienestar:

La reivindicación general subyacente es que la libertad no puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas (como la opulencia económica); hay algo muy especial en el lugar de la libertad personal en las vidas humanas. (Sen, 2010: 89)

La importancia de Rawls en la filosofía política radica en este cambio de perspectiva. Considerar la libertad como un valor para garantizar y proteger debería ser lo más importante del liberalismo, a diferencia del utilitarismo que pone las libertades como un valor agregado del bienestar. Ahora bien, la perspectiva de la libertad como prioridad tiene algunas consecuencias cuando se toman de forma extrema: el libertarismo. El pensamiento libertario responde a un reclamo a la filosofía política de Rawls. En efecto, el filósofo libertario Robert Nozick, que también es un institucionalista convencido, está totalmente de acuerdo con el primer principio de Rawls a

propósito de la prioridad de la libertad. Sin embargo, no está de acuerdo con el hecho de que el principio de diferencia ofrezca cierto tipo de compensación con las personas menos aventajadas de la sociedad. Para Nozick, el principio de diferencia promueve un liberalismo injusto porque la libertad y el derecho de las personas sobre sus propiedades y riquezas no pueden ser constreñidos a favor de otros. (Nozick, 1990).

La diferencia de la perspectiva de Rawls y Sen frente a la de Nozick deviene de un problema acerca del significado de la libertad. En efecto, cuando Nozick se refiere a la libertad toma este concepto en su versión negativa, a diferencia del concepto positivo de la libertad que manejan Rawls y Sen. La libertad en sentido negativo se refiere a la no-interferencia de algo (o alguien) en una decisión o acción: “la interferencia de fuerzas que impiden ser o hacer lo que podría hacer si no me lo impidieran.”. Ser libre, en este sentido, es la ausencia de toda coacción: “cuanto más extenso sea el ámbito de la ausencia de coacción más amplia será mi libertad”<sup>44</sup>. (Berlín, 2005: 13). El concepto de libertad en Nozick se refiere, entonces, a la no interferencia del Estado sobre la libertad. La limitación de la libertad de propiedad y la libertad de mercado que impone el segundo principio de justicia de Rawls, sobretodo, en el principio de la diferencia, es para Nozick algo intolerable. No se puede compensar a los menos aventajados si para hacerlo se tiene que privar de la libertad de propiedad y de la riqueza a sus poseedores (Nozick, 1990). Por el contrario, Para Rawls, y de manera especial en Sen, la libertad en sentido positivo gira en torno al principio de oportunidad garantizado por el sistema político de la sociedad, en el cual las personas podrían alcanzar estados más favorables de justicia y equidad.

Para terminar, sólo nos basta tratar la crítica que hace Sen en torno al enfoque de los bienes primarios en Rawls. Sin duda alguna este punto de la crítica de Sen frente a Rawls es el más estudiado, no solo por la filosofía política sino por su gran aporte a la disciplina de la economía.

---

<sup>44</sup> Isaiah Berlín en su texto *Los dos conceptos de la libertad* trata el asunto de las dos maneras de concebir la libertad. La idea de la libertad negativa es propia de Hobbes, Locke, Hume, Smith, la escuela fisiócrata y el utilitarismo en general. En efecto, como diría Hobbes en el *Leviatán* el estado de naturaleza en que el hombre se encuentra exige el deseo de libertad ilimitada incluso sobre la libertad y el deseo del otro. Por eso es necesario que el Estado, quien posee el monopolio de la fuerza, haga un ejercicio de limitación y restricción frente a esa libertad. Por el contrario, la libertad en sentido positivo parte de la idea según la cual, el individuo desea ser su propio dueño. Esta idea se plantea vagamente en Aristóteles por medio del concepto de la virtud. Sin embargo es Kant su mayor exponente en base a las dos formulaciones del imperativo categórico. Por lo tanto incluye la idea de autorrealización como la búsqueda de un estado de perfección del hombre con arreglo a sus fines más elevados, y la idea de abnegación como la capacidad de cancelar sus propias pasiones en virtud de un fin superior. (Berlín, 2005)

Sen aplaude el gran avance de Rawls frente al problema de la justicia y la libertad con respecto al utilitarismo. La igualdad de oportunidades en contraposición a la igualdad de bienestar es, sin duda alguna, un avance considerable en materia de justicia. En efecto:

El mérito de Rawls, según Sen, consiste en haber impulsado un avance en la dirección de la libertad dentro del ámbito del discurso igualitario. De este modo, celebra que la teoría de la justicia rawlsiana proponga tanto la prioridad de las libertades (primer principio) como base fundamental, así como también la importancia atribuida a determinados procesos e instituciones liberales. (Vethencourt, 2009: 67)

Sin embargo, Sen no está de acuerdo con algunos aspectos puntuales de la idea de los bienes primarios. El primero se refiere al sesgo *fetichista* del enfoque. El segundo, se refiere a los riesgos del principio de diferencia, y por último, a la incoherencia teórica con respecto a la libertad.

Primero, cuando nos referimos al *sesgo fetichista* de la idea de los bienes primarios (Hernández, 2006: 187) hacemos mención a la idea según la cual, como lo expresan pensadores como Gerald Cohen, Martha Nussbaum y Amartya Sen, no se pueden confundir los medios con los fines. Es decir, en el intento de Rawls por escapar de un enfoque basado en el bienestar, como lo propone el utilitarismo, se ubica en el otro extremo: “darle prioridad a los bienes por encima del bienestar, sin preocuparse cómo las personas convierten esos bienes en bienestar” (Sen, 2010: 95). Los bienes primarios, si bien son elementos por *medio* de los cuales las personas pueden alcanzar buenos niveles de vida (el bienestar y la vida que realmente desean), no son *fines* en sí mismos.

Sen es consciente de que el hombre es diverso. No se puede concebir al hombre bajo una idea unificadora. Tanto el utilitarismo, que entiende al hombre como sujeto de deseo, como Rawls, que lo entiende como una persona racional-político defienden una idea unificadora acerca de la naturaleza humana. Sen difiere de esa concepción. Hay muchas razones por las cuales no podemos tratar a las personas de una manera igual. Las principales razones, para Sen, son cinco: *i*) La heterogeneidad personal: la edad, la presencia de enfermedades, el género etc. *ii*) La diversidad relacionada con el medio ambiente: ubicación geográfica, estaciones, temperaturas y precipitaciones que implican gastos adicionales y la presencia de enfermedades infecto-contagiosas y epidemias. *iii*) Diferencias del clima social: educación, cobertura en salud, infraestructura de redes y transporte, tipo de gobierno y legislación, presencia de guerras, delincuencia y violencia, etc. *iv*) Diferencias de perspectivas interrelacionales: da cuenta de las



relaciones entre distintas sociedades en tema de cultura y riqueza v) Distribución familiar: se refiere temas de distribución y poder dentro de la familia, situaciones de machismo, trabajo infantil etc. (Sen, 2000: 94-95)

Teniendo en cuenta estos aspectos resulta bastante problemático que las personas, cuya característica es la diversidad, se encuentren en igualdad con respecto al bienestar e inclusive, frente a la igualdad de oportunidades como lo propone Rawls con los bienes primarios. Lograr instancias de verdadera libertad y justicia depende en gran medida de cómo las personas pueden utilizar los bienes y las oportunidades que los garantizan.

En segundo lugar, con respecto al riesgo del principio de diferencia, es decir, la compensación a los menos aventajados de la sociedad. Rawls no está convencido que algunas personas tengan que perder en la ejecución del consenso a la manera de un Óptimo de Pareto. Por eso, para él es fundamental que exista una compensación con las personas menos aventajadas. Sin embargo, como Rawls mismo lo dice: se pueden justificar desigualdades. Sen no está de acuerdo con esto por dos razones. La primera, “resulta ser insensible con las dotaciones internas de cada persona” (Hernández, 2006: 203). No todas las personas cuentan con los mismos talentos y capacidades. Inclusive bajo la idea de una distribución aparentemente equitativa de bienes primarios en la primera fase, la inequidad seguirá persistiendo debido a la incapacidad de algunas personas menos dotadas de convertir esos bienes en logros y bienestar. La segunda razón es que, además de lo anterior, “Rawls parece ser muy generoso con los perezosos, o como mínimo, con las personas que no aportan trabajo productivo” (Hernández, 2006: 203). Algunas personas por su incapacidad o por suerte de condicionamiento mental se acostumbrarían a ser permanentemente compensados. Las dos anteriores razones dan cuenta de que el segundo principio de justicia de Rawls es permisivo con una desigualdad aparentemente tolerable, que en el fondo, no lo es. El principio de la diferencia no es garantía que en la compensación se elimine realmente las desigualdades.

Por último, Sen no entiende cómo Rawls le da la absoluta valor y prioridad a las libertades y derechos en el primer principio de justicia y luego, esas libertades y derechos se convierten en bienes primarios. Es necesario, ahora, explicar cuál es la perspectiva de Sen con respecto a la libertad: la prioridad de la libertad: *libertad como capacidad*. Este será el objetivo del siguiente apartado a continuación.

### 2.3. Amartya Sen: Liberalismo parcialmente comprensivo y libertad efectiva como capacidades

En este último apartado mostraremos cuál es el pensamiento de Amartya Sen. Este es: la libertad efectiva como base de la justicia y la igualdad, que se configura por medio del concepto de capacidades y la diferencia entre el liberalismo político de Rawls y el liberalismo parcialmente comprensivo de Sen. En primer lugar, seguiremos en la discusión acerca del papel de la libertad en Rawls. Explicaremos por qué para Sen no es pertinente que la libertad sea un bien primario como lo plantea Rawls y por qué tampoco puede verse la libertad como una consecuencia del bienestar desde la concepción utilitarista. Segundo, describiremos en qué consiste entonces la visión de la libertad en Sen: la libertad efectiva. En tercer lugar, expondremos el concepto de capacidad y las críticas de Nussbaum y Cohen al concepto de capacidades en Amartya Sen. Por último por qué considera Sen que su liberalismo no es un liberalismo político ni tampoco radicalmente comprensivo como el utilitarismo

Veníamos hablando, más arriba, que Sen no está de acuerdo en la incoherencia metodológica a propósito de la libertad: en primera instancia, lo proclama como su primer principio de justicia, pero, luego, la libertad aparece como un bien primario, y por ende, al mismo nivel que la riqueza o los cargos políticos dentro de la igualdad de oportunidades. Sen considera que, pese a la discordancia entre la libertad como principio que luego se convierte en un bien, de todas formas, es un avance considerable:

Al concentrar la atención en los *bienes primarios* (los medios de carácter general para la búsqueda de los propios fines comprensivos), el filósofo [Rawls] reconoce de manera indirecta la importancia de la libertad humana al ofrecer a las personas la oportunidad real y *no sólo formal* de hacer lo que quieran con sus propias vidas. (Sen, 2010: 94).

Sin embargo, la objeción con respecto a la libertad como un bien primario proviene de una confusión entre medios y fines.<sup>45</sup> En efecto, considerar la libertad como un mero bien: “equivale a

---

<sup>45</sup> Sen considera que el problema más importante frente a la libertad es que la mayoría de enfoques, desde la tradición utilitarista como los enfoques basados en la libertad (de Rawls a Nozick) tienden a considerar la libertad como un medio para alcanzar otro valor más ponderable, por miedo a fundamentar sus teorías en ideas metafísicas acerca de la naturaleza humana difíciles de medir o comprobar. Por ejemplo, el utilitarismo no se refiere a la libertad como tal sino a la libertad de bienestar, mientras que Nozick pondera la libertad como máximo valor pero como un medio para garantizar otro tipo de cosas como la libertad a la propiedad, al mercado y la riqueza. Sen, al contrario, considera que la libertad es el valor más importante,

dar prioridad a los *medios* para conseguir la libertad, en vez de [atender a] lo *extenso* de la libertad” (Sen, 1995: 21).

Esta confusión en torno a los medios y los fines de la libertad se hace concreta en dos críticas específicas. En primer lugar, Sen acusa que la *igualdad de oportunidades* sobre las que se garantizan las libertades y derechos como bienes primarios aún sigue siendo formal. Es decir, no se preocupa de la libertad de las personas sino de los instrumentos por medio de los cuales las personas obtienen esa libertad. Que un sistema ofrezca la misma oportunidad para todos de acceder al sistema de intercambios de bienes y servicios no es garantía que todos puedan, en realidad, acceder a ese tipo de libertad. La segunda crítica deviene de ésta: el énfasis en la libertad como bien primario no nos dice nada de cómo las personas pueden convertir esas oportunidades en libertades reales (o efectivas). Usar los bienes primarios bajo el principio de la igualdad de oportunidades no es lo suficientemente igualitario como parece porque no tiene en cuenta la diversidad del ser humano: una persona puede hacer más con pocas oportunidades mientras que otra, aunque tenga un conjunto amplio de bienes a los que puede acceder, le puede resultar difícil convertir las oportunidades en libertad real. (Nussbaum, 1996). Piénsese, por ejemplo, la diferencia entre una persona con bajos ingresos, pero que goza de excelente salud, frente a una persona que necesita silla de ruedas aunque goce de una cesta de bienes y recursos bastante amplia. Imponer la libertad de oportunidades como una medida homogénea para personas diversas resulta, en últimas, ir de un extremo, al otro: de la preocupación por el bienestar, como lo propone el utilitarismo, a la preocupación por los bienes de Rawls. Séverine Deneulin (2010: 789) expresa la objeción de Sen frente a Rawls así:

To Rawls’s objection that situating the informational basis of justice in the space of capabilities and not primary goods would lead to a comprehensive view of the good which goes against a political conception of justice (it would require making a judgment about the nature of the good and judging which freedoms are worth pursuing), Sen reaffirms the liberal foundations of his idea of justice, in the sense that respect for individual freedom is its backbone<sup>46</sup>.

---

porque es al mismo tiempo, medio y fin. Es decir, medio para alcanzar las cosas que valoramos y fin porque nos da la capacidad de ser agentes de nuestra propia vida. (Sen, 2010: 63).

<sup>46</sup>La objeción frente a Rawls es que situar la base de información de la justicia en el espacio de las capacidades y no los bienes primarios daría lugar a una visión integral del bien que va en contra de una concepción política de la justicia (que requeriría hacer un juicio sobre la naturaleza del bien y juzgando qué libertades valen la pena seguir), Sen reafirma los fundamentos liberales de su idea de la justicia, en el sentido de que el respeto a la libertad individual es su columna vertebral.

Si bien, Sen cree que la libertad en sí misma es la columna vertebral de todo liberalismo (no otros valores como la justicia o la utilidad), como acabamos de ver, no está de acuerdo con la concepción de la libertad expuesta por Rawls. En efecto, tampoco lo está con la libertad del utilitarismo. Como hemos visto más arriba, el utilitarismo considera que todas las personas tienen el mismo derecho y libertad a la felicidad. En consecuencia, no hay una preocupación concreta por la libertad sino por la utilidad. Se podría discutir, entonces, sobre el verdadero carácter liberal del utilitarismo. Tanto Rawls como Sen consideran que incluir al utilitarismo dentro de un verdadero liberalismo es problemático porque su sistema valorativo no incluye a la libertad más que como un medio, o a lo sumo, una consecuencia de la utilidad. A su vez, otro problema serio del utilitarismo es la pretensión según la cual, todo hombre sólo busca únicamente la felicidad. En efecto, la felicidad es un elemento de la vida enormemente valorado. El problema viene cuando se le considera el único valor supremo. Los riesgos de esta idea pueden ser que las personas se avoquen en el afán de la búsqueda de aquellas cosas que le producen felicidad<sup>47</sup>, descuidando otros aspectos valiosos de la vida como la dignidad, la seguridad o la libertad. En consecuencia, desde una perspectiva utilitarista sería una locura que una persona renuncie a su propio bienestar por el bienestar de otro o por la búsqueda de un fin o logro superior o distinto al bienestar.<sup>48</sup> Al respecto, Sen considera que:

El utilitarismo propugnado por Jeremy Bentham, por ejemplo, se concentra en la felicidad o el placer del individuo (o cualquier otra interpretación de la *utilidad* individual) como la mejor manera de evaluar cuán aventajada es una persona y cómo se compara con las ventajas de otros. Otro enfoque, que puede hallarse en muchos ejercicios prácticos de economía, evalúa la ventaja de una persona desde el punto de vista de su ingreso, su riqueza o sus recursos. Estas alternativas ilustran el contraste entre los enfoques basados en la utilidad y en los recursos, por un lado, y el enfoque de la capacidad, basado en la libertad, por el otro. (Sen, 2010: 261).

Entonces, ¿Qué es para Sen la libertad? Nos dedicaremos, a continuación a explicar este concepto. La pertinencia, para Sen, de fundamentar un liberalismo cuyo valor primordial es la libertad misma

---

<sup>47</sup> Recuérdese la figura de los “esclavos muertos de felicidad” que mencionamos más arriba.

<sup>48</sup> Isaiah Berlín describe este tipo de acción como la *abnegación*. En efecto, una visión positiva de la libertad incluye este aspecto en el cual se resalta la realización de algún fin cuyo costo es la disminución de bienestar. (Berlín, 2005) ejemplos claros de la abnegación se encuentran en general en la mística monástica de algunas religiones como el budismo, el taoísmo e inclusive, el cristianismo, donde se exaltan valores como el servicio a los otros y la pobreza como base del bien social por encima del bienestar individual.

radica en dos razones importantes. La primera es una razón teleológica: la libertad nos da la oportunidad de plantear nuestros propios fines, nuestros objetivos, desde los más triviales hasta los trascendentales: las cosas que valoramos. La segunda razón es el agenciamiento: la libertad aumenta la capacidad de la elección. Es decir, nos incentiva a conseguir eso que consideramos valioso y nos invita a evitar la imposición de otros en nuestras decisiones (Sen, 2010). La prioridad de la agencia, además, es un elemento privilegiado de la cohesión social. Es decir, potencia la “capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo” (Sen, 2000: 36), activa la participación de las personas en las decisiones políticas, económicas y sociales de su propio grupo social:

This freedom-based conception of justice does not only have an opportunity aspect in the capability sense, it has also a process aspect in the agency sense, expressed through public reasoning. The opportunities that people have to live the kinds of lives they have reason to value are not to be provided by a benevolent dictator who knows what is good but by the people themselves, through processes of collective reasoning and decision making. Public reasoning is the exercise of democracy *par excellence*<sup>49</sup>. (Deneulin, 2010: 789)

Ahora bien. La libertad en Sen se entiende bajo el concepto de las *capacidades*. El enfoque de las capacidades es un enfoque amplio que incluye las ventajas y oportunidades; los funcionamientos y las realizaciones de los individuos, desechando la idea de un diseño o modelo específico basado en un solo valor o una sola idea de bien: Es decir, el comportamiento efectivo y real de las personas y no la observancia de un comportamiento ideal, como por ejemplo, un enfoque basado en la utilidad o en los recursos, o la justicia basada en las instituciones. No obstante, las capacidades incluyen también estos factores como los bienes y el bienestar. Pero no se preocupa estrictamente en ellos sino en las personas mismas. Es decir, teniendo en cuenta no sólo los bienes que poseen las personas, sino también las características personales relevantes que determinan la *conversión* de los bienes en bienestar (Sen, 2000: 99). El enfoque de las capacidades, entonces, se preocupa ampliamente de la “pluralidad de los aspectos de nuestras vidas y sus preocupaciones” (Sen, 2010: 263).

---

<sup>49</sup> Esta concepción de la justicia basada en la libertad no sólo tiene un aspecto de oportunidad en el sentido de capacidad, también tiene un aspecto de procedimiento en el sentido de agencia, expresado a través del razonamiento público. las oportunidades que la gente tiene de vivir el tipo de vida que tienen razones para valorar, no deben ser proporcionadas por un dictador benevolente que sabe lo que es bueno, sino por las mismas personas, a través de procesos de razonamiento y toma de decisiones. el Razonamiento Público es el ejercicio democrático por excelencia.

Las capacidades deben entenderse como un conjunto. Por un lado, incluye los *funcionamientos*. Los funcionamientos son partes del estado de las personas: sus actividades, “las cosas que logran ser o hacer en la vida” (Nussbaum, 1996: 56) Al respecto Sen dice:

Algunos funcionamientos son muy elementales, como estar bien nutrido [...] y a estos podemos darle evaluaciones altas, por obvias razones. Otros pueden ser más complejos, pero seguir siendo ampliamente apreciados como alcanzar la auto-dignidad o integrarse socialmente. (1996: 56)

Las realizaciones por su parte, son los logros alcanzados. Estas incluyen el bienestar. Las realizaciones se dan por medio de las oportunidades y las ventajas (económicas, sociales, políticas, culturales etc.) que un individuo tiene para alcanzar dicho bienestar. En otras palabras. Las realizaciones se refieren a cómo convertimos los bienes en el bienestar que deseamos (articulando así las posturas de Rawls y el utilitarismo, pero centradas en el aspecto humano, esto es, la *conversión*). Los funcionamientos realizados son, según Nussbaum, la materialización de las capacidades: “los funcionamientos son seres y haceres que, a su vez, vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades.” (2012: 44) Las capacidades, además, incluye las oportunidades, especialmente, la oportunidad de seleccionar las combinaciones de funcionamientos a lograr, lo cual articula las dos dimensiones de la libertad: la libertad como fin de la vida humana y el agenciamiento que permite conseguir tal fin.

El concepto de las capacidades en cuanto a los logros y las realizaciones no es un concepto nuevo. Tanto Amartya Sen como Martha Nussbaum, que pueden ser considerados como los padres del concepto de las capacidades, afirman que en la filosofía antigua, especialmente en Aristóteles y los estoicos ya se encontraban luces acerca de la preocupación por las necesidades reales de las personas que en la vida de la polis era necesario tener en cuenta por los políticos en virtud de una vida digna y próspera de sus ciudadanos más que por la riqueza o el disfrute que los bienes permiten. En efecto, Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* afirma: “la riqueza no es, entonces, el bien que buscamos, pues no es más que un instrumento para conseguir algún otro fin.<sup>50</sup>” Esta idea se contrapone a la idea de hombre del contractualismo kantiano y rawlsiano en cuanto estos fundamentan la naturaleza humana exclusivamente a la razón (sobre todo a la capacidad moral y prudencial de la misma:

---

<sup>50</sup> Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Libro I. Sección V.

El enfoque de las capacidades, en cambio, mantiene una concepción unificada de la racionalidad y de la *animalidad* del hombre. Esto es, partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una *criatura necesitada de una pluralidad de actividades vitales*, ve la racionalidad como un aspecto de la animalidad y, por cierto, no como el único que define la idea de un funcionamiento auténticamente humano. (Nussbaum, 2007: 167)

Las capacidades no sólo buscan ser un concepto que describa la naturaleza de la libertad humana. Ante todo, las capacidades son un método evaluativo. Es decir, Sen no busca explicar qué es la libertad en el concepto de las capacidades aunque lo logre. Su propósito, ante todo, es que las capacidades, como método, más que como concepto, puedan evidenciar cómo y por qué ocurren privaciones de la libertad, desigualdad e injusticia en las sociedades. Por ejemplo. Cuando nos centramos en la capacidad real (esto es, los funcionamientos: como sus posibilidades físicas etc., y las oportunidades: como las garantías del ambiente social) de los niños y jóvenes de acceder a la educación en cierta región, o la capacidad de las mujeres de acceder a ciertas instancias sociales y derechos como el voto, o la capacidad de un sistema digno de salud, nos centramos en una libertad concreta, real y efectiva, es decir: *sustantiva*.

En este sentido, el concepto de las capacidades le agrega contenido real y concreto a la justicia de oportunidad de Rawls, dejando de ser un mero presupuesto abstracto. Nussbaum define la capacidad como “una especie de libertad: la libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos.” (2012: 40) Las capacidades, entonces, tratan de reunir articuladamente los aspectos positivos de otros enfoques, como las de las diferentes formas de utilitarismo, o enfoques basados en la libertad, con el propósito de crear una teoría y un método de amplio alcance focal. En efecto, Sen afirma:

El enfoque de las capacidades es un enfoque general cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales desde el punto de vista de las oportunidades y no desde un *diseño* específico sobre la mejor organización de la sociedad (2010: 262)

La perspectiva de la capacidad hace visible la desigualdad y la injusticia real de las personas porque tiene en cuenta la diversidad de la vida humana. Sin embargo, a diferencia de los enfoques precedentes, se aleja de ser un modelo ideal de la sociedad por las siguientes razones. Primero, las capacidades no son una fórmula para la solución de los problemas sociales sino que ofrece un amplio espectro de información que pueden ser utilizados en el ámbito de la deliberación pública y los planes de gobierno. Segundo, recoge una pluralidad de aspectos de la vida del hombre (desde

estar bien alimentado hasta las bases sociales de la estima de sí), desde sus aspectos más cotidianos hasta los más elevados deseos de la humanidad. Stuart Corbridge (2002: 185) lo plantea así:

His insistence [by Sen] on the foundational nature of the spaces of capabilities and substantive freedoms is linked to a continuing critique of other possible spaces (utility, household welfare, primary goods) where equalities or inequalities can be measured and compared<sup>51</sup>.

Tercero, se preocupa por la totalidad de la vida humana y no exclusivamente en algunos objetos o partes separadas de la convivencia como los ingresos (los indicadores como el PIB, por ejemplo) o algunos derechos como el libre comercio o la propiedad. Ya que, estos elementos son erróneamente considerados por lo general como los principales criterios del éxito humano. En conclusión: “Este enfoque [las capacidades] propone un cambio de énfasis que pase de la concentración en los *medios* de la vida a la concentración en las *oportunidades reales* para vivir” (Sen, 2010: 263).

Sen considera que no es totalmente erróneo valorar libertades como la libertad de acceder al sistema de intercambio de bienes y servicios o la libertad de la propiedad tan fuertemente defendidas por posturas como el utilitarismo o el libertarismo. El enfoque de las capacidades defiende todas las libertades, sin embargo, Sen hace una distinción clara acerca de dos formas de la libertad. Existen libertades constitutivas que tienen que ver con los aspectos fundamentales que promueven la vida digna: gozar de buena salud y alimentación, libre de opresión y de cualquier forma de esclavitud, la seguridad e integridad contra cualquier forma de violencia, la libertad de expresión, cultura y religión etc. A su vez existen libertades instrumentales como las libertades políticas; (decidir, criticar, expresar, elegir, disentir) los servicios económicos (utilizar, consumir, intercambiar, trabajar); las oportunidades sociales que mejoran la calidad de vida (la educación, el empleo, accesos a medios de información); las garantías de transparencia y de confianza social (privacidad, objetividad profesional, ninguna forma de corrupción), y la seguridad protectora (salud, pensión, atención a la primera infancia y la tercera edad, prestaciones sociales, auxilios, seguridad y vigilancia). Estas libertades instrumentales están interrelacionadas de tal modo que el aumento de una libertad como la atención en salud permite acceder a una capacidad más amplia de trabajo y así sucesivamente. En consecuencia, la libertad, vista desde la perspectiva de las

---

<sup>51</sup> Su insistencia [de Sen] en la naturaleza fundamental de los espacios de capacidades y de las libertades sustantivas se vincula a una crítica continua a otros espacios posibles (utilidad, el bienestar de los hogares, bienes primarios) donde igualdades o desigualdades pueden ser medidos y comparados.



capacidades, incluye un número bastante amplio de libertades que deben ser valoradas para lograr una digna calidad de vida que incluye el bienestar y los logros de agencia. No es que existan dos tipos distintos de libertad. Al contrario. Sen defiende que la libertad cumple los dos papeles de ser el fin primordial, y al mismo tiempo, el medio principal para lograr una vida digna. (Sen, 2000: 55).

A pesar de que el enfoque de la libertad como capacidades incluye un conjunto bastante amplio de valores incluyendo teorías, al parecer, contrapuestas como el enfoque de los bienes o el enfoque del bienestar, no es una teoría exenta de crítica. Tendremos en cuenta las dos críticas más importantes al concepto de capacidad de Sen. La primera crítica viene de la cofundadora misma del concepto de las capacidades: Martha Nussbaum. La segunda, de Gerald Cohen.<sup>52</sup>

En primer lugar, Martha Nussbaum está totalmente de acuerdo con la concepción fundamental de la libertad como capacidades: un conjunto de funcionamientos-logros-oportunidades. Sin embargo, Nussbaum se distancia de Sen en un aspecto importante: la indeterminación valorativa. Una debilidad del enfoque de las capacidades de Sen es que el filósofo hindú nunca expresa con claridad cuales capacidades deberían ser más valoradas por las personas o las sociedades respecto de otras. Esto, por la razón expresada más arriba: *la pluralidad de los aspectos de la vida*. La libertad como capacidad se fundamenta en el hecho de que cada persona puede proponer la escala de valores de las libertades que quiere y necesita para lograr la vida que ha planeado tener. Por el contrario, Nussbaum propone un decálogo de capacidades básicas<sup>53</sup> que toda sociedad debería garantizar y promover.

---

<sup>52</sup> Gerald A. Cohen (1941-2009): filósofo político (marxismo analítico) y profesor de teoría de la elección social de la Universidad de Oxford. Destacado alumno de Isaiah Berlín.

<sup>53</sup>La lista de capacidades son:

- 1: Vida: vivir la vida desde su nacimiento hasta su muerte de manera natural, no morir de manera prematura ni pena de muerte.
- 2: Salud: buena salud incluyendo salud reproductiva, alimentación adecuada, vivienda apropiada.
- 3: Integridad física: poder desplazarse libremente, protección contra la agresión, la violencia (incluyendo la violencia sexual), la tortura, oportunidad de una vida sexual placentera.
- 4: Sentidos, imaginación y pensamiento: libertad de expresión, educación, arte y cultura, producción académica, experiencias placenteras y evitar dolor no beneficioso.
- 5: Emociones: desarrollo libre de la personalidad y de la dimensión psico-afectiva.
- 6: Razón práctica: poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida.

La indeterminación valorativa de Sen presenta una desventaja con respecto a un sistema determinado de valores y principios: una sociedad cuyo sistema de valores sea indeterminado conduce a una anarquía de posiciones de las personas con respecto a las libertades y derechos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de establecer parámetros de justicia e igualdad. Sin embargo, el hecho de que el enfoque de las capacidades de Sen presente esa indeterminación en la escala de valores puede ser útil y conveniente por las siguientes razones. Primero, la indeterminación no permite que se construya un modelo con un ideal específico de buena vida, como pasa con el utilitarismo y el pensamiento de Rawls que se centran en un solo valor o un número pequeño de estos. Defender la pluralidad de capacidades es defender la pluralidad de la vida humana misma. Este hecho ya lo había evidenciado Rawls cuando habla de la inconmensurabilidad de las doctrinas comprensivas. Sin embargo: “Sen defiende la indeterminación como un hecho inevitable con el cual hay que convivir” (Hernández, 2006: 172), por lo cual, no resulta viable, en virtud de la pluralidad de la vida humana, que se construya una estructura política homogénea (posición original) que subsuma tal pluralidad.

En términos de un enfoque, las capacidades permiten la inclusión de un gran número de información acerca de las condiciones reales de las personas, acerca de cómo aumentan su libertad, y permiten dar juicios de valor, evaluaciones, más específicas y más amplias acerca de lo que las sociedades pueden hacer para aumentar tales libertades. La indeterminación es buena en la medida que deja abierta la inclusión de más información acerca de la libertad efectiva de las personas. Es en últimas la sociedad quien evalúa, propone y pondera los parámetros valorativos. En contraposición, un enfoque que se basa en un diseño específico de cómo debería ser el ideal de sociedad o de la vida humana, trae, a priori, el juicio valorativo (por ejemplo, valorar la vida humana en términos de utilidad), lo cual, implica, tomar ciertos elementos de la vida humana y excluyendo sesgadamente otros elementos que quizá puedan ser más sensibles a las verdaderas necesidades de la vida humana (Sen, 2000: 78-80). Segundo, el hecho de que exista una pluralidad de valores en términos de libertad no imposibilita el hecho de que cada sociedad escoja como

---

7: Afiliación: poder vivir en medio de cualquier comunidad humana (religiosa, política, social, cultural, lúdica) y garantizar las bases sociales del respeto mutuo (contra cualquier tipo de discriminación)

8: Otras especies: relación con los animales, las plantas y la mutua interrelación con el medio ambiente.

9: Juego: poder reír, jugar y disfrutar de actividades de recreación y descanso.

10: Control sobre el propio entorno: Político (participación efectiva y deliberativa en las decisiones políticas) y Material (poseer bienes, oportunidad para el trabajo y protección de las riquezas) (Nussbaum, 2012)

principios de justicia e igualdad el conjunto de libertades que más se acerca a sus necesidades y a la consecución de sus propios fines. Es decir, permite que las sociedades, por medio del ejercicio de discusión y deliberación democrática, escojan sus propias libertades según sus necesidades y no, a la manera de Rawls, según la deducción a priori de una teoría racional basada en un diseño específico acerca de cómo debería ser una sociedad. Sen, por ende, le da un lugar importantísimo a la democracia por su influencia directa (relacionada con las capacidades humanas fundamentales, incluyendo los derechos políticos) instrumental (comprometida en la mejora de las posibilidades de los individuos en expresar y defender sus demandas frente al aumento de sus capacidades y las oportunidades para tal aumento) y constructivo (la conceptualización de las necesidades reales de la sociedad y los principios efectivos de igualdad, justicia y distribución). (Sen, 2000)

La discusión acerca de si es mejor que el enfoque de las capacidades sea indeterminado a la manera de Sen o determinado a la manera de Nussbaum sigue abierta. Pero, es menester decir que ambas responden a dos finalidades completamente diferentes en los pensamientos de ambos autores. Por un lado, Nussbaum busca en las capacidades una continuación del proyecto rawlsiano acerca de los principios de justicia. La necesidad de crear una lista de capacidades deviene de la necesidad de que estos se conviertan en los nuevos principios de justicia. Por lo tanto, el propósito de Nussbaum es incluir el criterio de la capacidad a la igualdad de oportunidades de Rawls para establecer un marco político de justicia más amplio y más sensible con la vida real de las personas. Por el contrario, el propósito de Sen con respecto a las capacidades es comparativo. Es decir, Sen no se compromete con la creación de un sistema de principios básicos de justicia e igualdad porque le parece que sigue siendo en extremo perfeccionista, sin tener en cuenta la vida real de las personas. A Sen le preocupa revelar en qué espacios, lugares, en qué sociedades, hay injusticia y desigualdad y cómo construir estrategias para remediarlas por medio del aumento de las capacidades. Queda claro que la manera de tratar las capacidades de Nussbaum se acerca más a lo político y los principios de justicia mientras que Sen se acerca más a las relaciones con lo económico y el desarrollo (Nussbaum, 2012: 37-49).

En segundo lugar, en el texto *Igualdad, ¿De qué?: Sobre los bienes, el bienestar y las capacidades* (Nussbaum, 1996) Gerald Cohen critica la teoría de Sen presuntamente en una conferencia contenida en *Las Conferencias Tanner de filosofía política* (Rawls, 1995b) que lleva el mismo nombre: *Igualdad, ¿De qué?*. En primer lugar, Cohen resalta la solución que Sen realiza frente al problema bien-bienestar. Sobresalta, frente al planteamiento de Rawls, el hecho que, en la

cotidianidad, las personas están conformadas de forma distinta y viven en diferentes lugares, lo que hace que necesiten variados tipos y cantidades de bienes para satisfacer una misma necesidad. Por ejemplo, no puede proveerse igualmente de bienes a una persona físicamente activa que a otra parapléjica. Si seguimos este ejemplo límite se puede valorar que no puede haber igualdad de bienestar, ni tampoco de oportunidades, si debe recompensarse al parapléjico siempre sobre la persona activa aunque sea una acción loable. Tampoco, así el parapléjico tenga una mayor utilidad (se conforma con poco para ser feliz), quiere decir, que no pueda dársele una silla de ruedas que, en efecto, mejora su calidad de vida.

Cohen está de acuerdo con Sen en que la postura de Rawls y el utilitarismo se encuentran dos extremos opuestos. Mientras los bienes primarios es en exceso objetiva, porque no tiene en cuenta los diferentes hechos y circunstancias cotidianas, el utilitarismo es en exceso subjetiva porque se concentra en elementos difíciles de conciliar como los intereses y deseos. La perspectiva de Sen se aparta de esta serie de discusiones problemáticas con el concepto de capacidad. Así el parapléjico del que hablábamos arriba esté feliz con lo que tiene, necesita la silla de ruedas para tener una mayor oportunidad para funcionar.

No obstante, Cohen considera que llamar capacidad al intersticio entre los bienes y el bienestar es pedirle al concepto que diga más de lo que puede designar. Además, Sen confunde lo que significa el concepto de capacidad en dos definiciones distintas: capacidad como lo que una persona hace o es, pero también lo que *puede* hacer, que no son lo mismo.

En este sentido, Cohen propone la *vía media* como ese intersticio que existe ente los bienes y el bienestar, el el cual está incluida la capacidad. No es solo la reacción mental (bienestar), ni tampoco los bienes, tampoco lo que uno es capaz de hacer, sino que es un término heterogéneo que incluye, las capacidades, las cosas que contribuyen a los estados deseables (bienestar) y las actividades que no dependen de la capacidad.

Sen responde a Cohen diciendo que el concepto de capacidad no es una definición, como la *vía media*, sino un método de valoración<sup>54</sup> de la habilidad real para lograr funciones valiosas para el

---

<sup>54</sup> La *capacidad* es un elemento importante porque ofrece información concreta sobre la cual valorar. Para ampliar acerca de la *información* en relación con la capacidad: (Sen, 2000). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta. Capítulo III.

mantenimiento de la vida. Existen otros métodos. Por ejemplo, la utilidad, los niveles de ingresos, el PIB etc.

Sen escoge la capacidad como un elemento de vital importancia porque en ella se conjugan los funcionamientos. Estos son partes del estado de una persona que le permite ser y hacer en el mundo. En este sentido, las funciones son la vía media de Cohen y los bienes primarios de Rawls pero en perspectiva de las personas, no de los bienes en sí. En términos de un método de valoración como las capacidades, es necesario preguntarse, primero, qué objetos son los que se valoran y, segundo, qué tan valiosos son esos objetos. Por ejemplo, desde el utilitarismo, se valora las cosas por la utilidad que generan y se jerarquiza por su aumento (utilidad marginal), siendo, entonces, las consecuencias (sumatoria de la totalidad) a lo que más se le pondera.

Los objetos-valor se mueven dentro de un espacio-valorativo, es decir, un lugar de delimitación, un sistema, en el que los objetos de valor tienen lugar. Tanto los objetos-valor como los espacios-valor se ponderan gracias a los propósitos-valor. Por ejemplo, desde el utilitarismo, un objeto-valor como *los logros*, están en un espacio-valor: la utilidad. El propósito valor será la búsqueda la utilidad que se obtiene de los logros y cómo puede ser cuantificada. Si seguimos con el mismo objeto, pero cambiamos su espacio-valor, por ejemplo, la libertad, el propósito valor será distinto (cuánta libertad obtengo de mis logros). El resultado es distinto, ya que, se puede obtener utilidad sin libertad y viceversa.

Para efectos de la capacidad, existen cuatro grandes propósitos, divididos en dos grupos, que deben ser tomados en cuenta. El primer grupo, sobre la promoción del bienestar y la búsqueda del agenciamiento. El segundo grupo son los logros y las libertades. En este sentido, puede darse una combinación de propósitos, que tenidos en consideración, darán cuenta de diferentes aspectos de la capacidad. Estos propósitos (logro de bienestar-logro de agencia; libertad de bienestar-libertad de agencia) pueden ser utilizados a la hora de valorar las capacidades. Por ejemplo, en un discapacitado es más urgente hacer una intervención por su bienestar que por su agenciamiento. Sin embargo, él puede escoger el agenciamiento, porque valora más su libertad de agencia que su logro de bienestar.

Puede que existan más elementos a la hora de definir ese espacio entre los bienes y el bienestar, en el que se desarrolla la vida de los hombres, lo que hacen y lo que pueden hacer, lo que hacen con las cosas y lo que las cosas hacen por los seres humanos. Bien pueden ser llamados la vía

media (aunque Sen diría que la vía media no es otra cosa que los funcionamientos, ya que, hay funcionamientos que se dan por medio de otros, no es necesario el uso del propio ser para alcanzar una capacidad, sino que las capacidades son relativas, es decir, aunque son propias de las personas, pues no hay tal cosa como capacidades colectivas, sí se dan gracias y a través de otras personas). Sin embargo, Sen quiere resaltar que tener un espacio valorativo como las capacidades puede ser efectivo, compatible con otras maneras de ver la igualdad y concreto a la hora de preguntarse por en qué cosas deberíamos ser iguales todos los hombres, como forma de responder a *Igualdad... ¿De qué?*.

La postura de Sen se enmarca dentro de un nuevo liberalismo que es conocido como liberalismo parcialmente comprensivo<sup>55</sup>. Hemos visto más arriba que Rawls intenta crear un liberalismo que no esté guiado por ningún principio que venga de una doctrina comprensiva, el cual llama: liberalismo político. El liberalismo político, no se compromete con un valor específico acerca del bien humano, como lo hacen las doctrinas comprensivas, sino con la búsqueda de una estructura básica de la sociedad fundamentada en unos principios de justicia deducidos de la razón práctica que toda doctrina razonable pudiese aceptar. Hemos visto también por qué Sen no está de acuerdo con la idea de liberalismo político en la medida en que aún así existen doctrinas razonables que no pueden ser compatibles con el liberalismo político. La respuesta de Sen frente al liberalismo político es la libertad como capacidades. La libertad como capacidades puede expresarse como un liberalismo comprensivo en la medida que se compromete con una idea sobre el bien humano: la libertad. Sin embargo, como la libertad como capacidades incluye una pluralidad de capacidades y libertades que pueden ser valorados, no adolece del perfeccionismo extremo de otros tipos de liberalismo comprensivo como el utilitarismo o el libertarismo:

El liberalismo de Sen es una expresión de un liberalismo comprensivo y no político, un liberalismo que tiende hacia un perfeccionismo moderado, no extremo. Es una concepción moral porque se aplica a un amplio espectro de asuntos [de la vida humana] y no sólo a la estructura básica de la sociedad; y es comprensivo porque señala que los funcionamientos y las

---

<sup>55</sup> William Glaston (2002), en: *Pluralismo liberal: las implicaciones del valor del pluralismo en la teoría y la práctica política* Nueva York: Cambridge University press. Establece cuatro tipos de teoría política. La primera, basada en la libertad/monista como el liberalismo político de Rawls. La segunda, comprensiva/monista como el utilitarismo. La tercera, basada en la libertad/comprensiva que no se compromete con ninguna teoría acerca del bien pero que propone un amplio espectro de valores sin darle a ninguno un papel preferencial y, la cuarta, comprensiva/pluralista en donde podemos ubicar el liberalismo comprensivo de Amartya Sen. (Hernández, 2006: 130)

capacidades deben ser usados no sólo como la información y el espacio *válido y moralmente relevante* para evaluar las condiciones de vida de las personas como la métrica de la justicia distributiva; sino como el objeto y el fin del desarrollo. No obstante, se trata de una modalidad parcialmente comprensiva en tanto no se compromete con una visión específica de buena vida, sino con una visión amplia del *espacio valioso* para juzgar las ventajas y las oportunidades de las personas. (Hernández, 2006: 120)

El liberalismo parcialmente comprensivo de Sen tiene unos rasgos particulares que lo diferencian del liberalismo comprensivo perfeccionista y del liberalismo político. En primer lugar, es un liberalismo con una pretensión de universalidad pero sin ser universalizante. Es decir, por medio de las capacidades, busca incluir un conjunto amplio de valores sobre los que se pueda juzgar la vida humana. Su pretensión de universalidad se da en la medida en que puede influenciar en estos diversos aspectos: “incorporar y acomodar el hecho del pluralismo moral” (Hernández, 2006: 122) sin ser universalizante, esto es, proponer un único valor sobre el que se juzge la vida humana como la utilidad o los bienes primarios. En consecuencia, un segundo rasgo es que se aleja de un *monismo valorativo*:

No es, entonces, un liberalismo sectario ni monista que esté comprometido con la defensa de un solo valor. Es por el contrario un liberalismo comprometido con el pluralismo y con el desarrollo de instrumentos para incorporar los profundos desacuerdos morales presentes en las sociedades (Hernández, 2006: 122).

Un tercer rasgo es su compromiso real con las necesidades humanas en contra de la neutralidad e imparcialidad del utilitarismo y el liberalismo político. Fenómenos como la discapacidad física y mental, la pobreza y los problemas de discriminación étnica, religiosa y de género, no pueden dejarse a merced de una igualdad de utilidad o de oportunidades sin primero constatar la diversidad de los factores de la vida humana que limitan a las personas. Los principios de igualdad bajo este tipo de enfoques no son lo suficientemente igualitarios porque no atienden la diferencia humana.

El pensamiento de Amartya Sen busca avanzar en la constitución de un liberalismo realmente comprometido con la evidente injusticia y desigualdad que existe en el mundo por medio del concepto de las capacidades. El enfoque de las capacidades se concentra en el aumento de la libertad efectiva y real, de las cosas que las personas son capaces de ser y hacer realmente en el mundo, teniendo en cuenta la diversidad de la vida humana, la diversidad de sus necesidades y la diversidad de fines que tienen.

## **CONCLUSIONES**

**Pensar una economía desde las capacidades, algunas proyecciones**



Cuando en la literatura política-económica se habla del desarrollo, en el contexto actual, se suele pensar en las condiciones ligadas al mejoramiento de la calidad de vida, la consolidación de modelos económicos en favor de la atención de factores atados al crecimiento económico, como la asistencia a la industria, el acceso y la aplicación de los avances tecnológicos, la gestión responsable y planificada de los recursos y el cuidado del medio ambiente. Además, el desarrollo suele referirse a la asistencia en temas de impacto social como la educación, la seguridad alimentaria y la cobertura en salud. También cabe mencionar, en lo que respecta a los gobiernos, la inversión en infraestructura de transporte, servicios públicos y telecomunicaciones. Asimismo, el desarrollo implica el fortalecimiento de las instituciones que garanticen los derechos de las personas, la equidad y una mejor distribución de las riquezas.

Amartya Sen va más allá. Para él “el desarrollo puede concebirse como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutan los individuos” (Sen, 2000: 19). La confusión radica en ver el desarrollo como un fin y no como un medio para lo realmente importante: la expansión real y efectiva de todas las libertades. En esa medida, sin duda alguna, hay una estrecha relación entre los factores económicos y los factores políticos que favorecen, o no, la expansión de esas libertades. Más aun, la libertad de participar en el sistema de intercambio de bienes y servicios es una libertad primordial, porque es uno de los medios fundamentales para el acceso a otras libertades esenciales como la capacidad de decidir el modo de vida que se quiere, la obtención de los logros y metas personales, una buena calidad de vida y la realización. Es decir, la pobreza se convierte así en la negación de la libertad: “el desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad: la pobreza y la tiranía” (Sen, 2000: 19)

Desde la perspectiva del desarrollo como aumento de las capacidades no hay diferencia entre la privación de libertades políticas y las libertades económicas. Muchas veces la existencia de sistemas políticos que privan libertades a sus individuos redundan en problemas sociales de origen económico y viceversa. Por ejemplo, La privación de las libertades políticas, como la participación democrática, la inclusión y el voto, reducen las oportunidades que tienen los individuos de una sociedad de exigir a sus gobernantes una mejor educación, una amplia asistencia en salud, la seguridad laboral y leyes contra la explotación entre otras. Las libertades políticas son claves a la hora de solucionar otras privaciones de libertad como las hambrunas, la pobreza extrema, el

analfabetismo, la mortalidad infantil, el promedio de vida, la capacidad de trabajar, ahorrar e invertir, etc. Por otro lado, el desarrollo implica una nueva y diferente valoración frente a los intereses de los dirigentes de los países en su mayoría, que concentran sus esfuerzos en el aumento del crecimiento. Sin duda, los individuos luchan por conseguir, además de calidad de vida y el aumento de riqueza, “unas vidas significativas para sí mismos” (Nussbaum: 2012: 19). Por lo tanto, el desarrollo no consiste en el aumento del crecimiento como un fin, sino como un medio para aumentar la capacidad de las personas hacia su propia realización.

El desarrollo en el enfoque de las capacidades busca, primordialmente, dar una respuesta al problema de la desigualdad y la distribución desigual de las riquezas. La evidencia es clara: hay una brecha cada día más amplia y profunda entre ricos y pobres donde hay unos pocos que lo tienen todo y el gran resto que no tiene nada. A pesar de esto, el análisis de Sen es un avance significativo en materia de desigualdad: El problema de la pobreza no es una cuestión exclusivamente de dinero. No es la privación de dinero la que causa la pobreza sino la privación de las capacidades que están relacionadas con esta. (Sen, 2000). El índice de *renta per cápita* dice muy poco del estado real de la pobreza y la desigualdad. Suele considerarse a un país más pobre que otro en la medida que los ingresos por persona son menores. Si bien, esta información es útil para mostrar un panorama de la desigualdad, nada nos dice acerca de cómo las personas son capaces de convertir esos bienes en bienestar (Sen, 2000). No es lo mismo ser pobre en un país rico que en uno pobre. Poco se nos dice acerca de la conversión de los ingresos, por ejemplo, en bienes de consumo básico de la canasta familiar. Es muy probable que los bienes de consumo básico sean mayores en los países de primer mundo que en los subdesarrollados. En cada sociedad existen bienes necesarios mínimos para una digna calidad de vida. En un país primer mundo, una persona aun teniendo algunas ventajas como un automóvil, por ejemplo, debido a que las condiciones del lugar no permiten otro medio de transporte, se puede vivir en extrema pobreza, porque los ingresos obtenidos por esa persona no le son suficientes para el acceso a la canasta básica de bienes necesarios para una digna calidad de vida. Un enfoque del desarrollo en términos de capacidades es más amplio en la valoración de la desigualdad y la pobreza:

Lo que hace la perspectiva de las capacidades en el análisis de la pobreza es contribuir a comprender mejor la naturaleza y las causas, no solo de la pobreza, sino de la privación, trasladando la atención principal de los *medios* (y de un determinado medio que suele ser el objeto de una atención

exclusiva, a saber, los ingresos) a los *fines* que los individuos tienen para perseguir, y por lo tanto, a las *libertades* necesarias para poder satisfacer estos fines (Sen, 2000: 117)

Existen otros factores de desigualdad atados fuertemente a las condiciones económicas de las personas que una simple medición de los ingresos no tiene en cuenta. Por ejemplo: las diferencias regionales, de la tradición cultural, diferencias étnicas, la discapacidad y la desigualdad de género. A continuación mostraremos algunos alcances del enfoque del desarrollo como capacidades en estas cinco líneas.

En primer lugar, el desarrollo debe responder a las condiciones propias de las diferentes regiones. No es lo mismo valorar la conversión de bienes en bienestar y en logros en lugares donde continuamente ocurren alteraciones naturales, como los cambios de las estaciones, inundaciones, sequías extremas, etc. El acceso a bienes de consumo primario como la ropa o utensilios necesarios para la supervivencia en tiempos de invierno es primordial e implica niveles de ingreso, mayores y suficientes, para suplir dichas necesidades que una persona en una región tropical.

Además, se pueden incluir, en la perspectiva de las capacidades, el desarrollo con enfoque territorial, como el desarrollo agrario y campesino. El enfoque de las capacidades puede valorar cómo las personas del campo convierten los productos que cultivan en calidad de vida. Esto incluye elementos como la educación productiva, la asistencia técnica, el acceso a los mercados de forma competitiva y equitativa, e infraestructura de transporte y comunicaciones. Las capacidades son útiles para evaluar la gran brecha entre el entorno rural y el urbano y cómo las personas del campo pueden aumentar sus libertades, comenzando por la libertad de acceder al sistema de intercambio de bienes y servicios. La importancia de temáticas relacionadas con el desarrollo rural tiene fuertes implicaciones en la disminución de la pobreza (PUND 2011), debido a la gran relación entre la producción de alimentos y la disminución de las hambrunas, de la desnutrición, los problemas de salud relacionadas con esta y la mortalidad infantil y senil (Sen, 2000: 250)

En segundo lugar, el desarrollo como capacidad es un instrumento para valorar la desigualdad que se da en el entorno a las tradiciones culturales de los diferentes países. En este aspecto, se presenta una inevitable discusión acerca de que si algunas medidas tomadas por los gobiernos en términos del desarrollo, podrían ser nocivas para la conservación de las tradiciones populares y culturales vinculadas, además a las instituciones morales y religiosas, en muchos casos, autoritarias. Estas

tradiciones, como en el caso del oriente medio o la India, constituyen el modo de vida de dichas sociedades y determinan las relaciones sociales, morales, políticas y, necesariamente, económicas.

Los defensores de las tradiciones culturales alegan que el enfoque del desarrollo enmascara la inclusión de los valores propios de la modernidad occidental. El desarrollo, en esos términos “podría ser perjudicial, en realidad, para un país, ya que podría provocar la desaparición de sus tradiciones y de su herencia cultural” (Sen, 2000:50). Existen, entonces, entre las tradiciones y el desarrollo valores en disputa que son, en algún punto, irreconciliables. No obstante, el desarrollo, entendido como libertad, implica un reconocimiento de las tradiciones, pero también la libertad mínima de los miembros de dichas sociedades de elegir las tradiciones culturales que desean mantener y de la capacidad de participar libremente en dichas tradiciones.

No se puede defender una tradición si esta conduce a situaciones de pobreza y desigualdad extrema: “la preservación de una tradición no es una razón para suprimir la libertad de los medios de comunicación o los derechos de comunicación entre los ciudadanos” (Sen, 2000: 51). Por eso, la capacidad de elección no es cerrada sino abierta. Una sociedad puede decidir qué tradiciones preservar y qué elementos puede tomar de un enfoque del desarrollo. El desarrollo busca, ante todo, el aumento de las libertades de las personas como un elemento constitutivo del bien humano, por encima de las particularidades locales y temporales de la cultura, pero las tiene muy en cuenta.

Atado al problema de la cultura también está la desigualdad de la diferencia étnica. Es evidente que en los países que cuentan con pluralidad étnica. En Estados Unidos, culturalmente hay una brecha existente hoy en día entre los americanos “blancos” y los afroamericanos, pese a los esfuerzos realizados en torno a la inclusión social y de derecho. Fenómenos como el Apartheid, o la actual guerra entre los sunitas y chiitas en el medio oriente cruzan, necesariamente, por temas referentes al problema cultural de la pluralidad étnica y de las tradiciones. Por no ir más lejos, se puede comprobar en nuestro país la fuerte exclusión de las minorías étnicas, que han sido excluidas, tanto en el ámbito territorial, abandonados en los lugares más apartados de la geografía nacional y sin ninguna participación en los beneficios del sistema mercado (PUND, 2011: 150). La solución frente al problema de la desigualdad y la discriminación étnica se pensó corregida al momento de establecer un marco de igualdad de derechos y oportunidad desde la ley (Nussbaum, 2012: 177). Sin embargo, desde una perspectiva del desarrollo, la atención de las políticas sociales debe concentrarse, no tanto en otorgar y garantizar las oportunidades a las comunidades étnicas y

minoritarias para jugar, tanto en lo político como lo económico y lo social, en igualdad de condiciones dentro de la sociedad.

El desarrollo implica además buscar los mecanismos necesarios para aumentar las capacidades de estos grupos que históricamente y de todas las maneras posibles, han estado en desventaja. En este caso, una atención prioritaria en educación y capacitación, salud, seguridad alimentaria, atención psicosocial y restitución del tejido social, empleo e infraestructura podrían aumentar las capacidades de los grupos marginados y permitirles el acceso a las oportunidades que desde hace mucho contemplan los marcos constitucionales de muchos países, incluyendo los países industrializados, donde también ocurren estos fenómenos de desigualdad.

Importante también es el asunto de la discapacidad. En términos superficiales, la discapacidad aparece como un elemento de carácter *especial* de un grupo minoritario de personas comparado con el resto de la sociedad. Sin embargo, la OMS en su informe mundial sobre la discapacidad dice lo siguiente

Más de mil millones de personas viven en todo el mundo con alguna forma de discapacidad; de ellas, casi 200 millones experimentan dificultades considerables en su funcionamiento. En los años futuros, la discapacidad será un motivo de preocupación aún mayor, pues su prevalencia está aumentando. Ello se debe a que la población está envejeciendo y el riesgo de discapacidad es superior entre los adultos mayores, y también al aumento mundial de enfermedades crónicas tales como la diabetes, las enfermedades cardiovasculares, el cáncer y los trastornos de la salud mental (OMS, 2011: 5).

Por lo tanto, la discapacidad es un fenómeno de vital importancia que afecta a un número considerable de personas, visto en escala global, y que no se ha tratado con la importancia que merece, es más, la mayoría de estas personas viven en lamentables estados de exclusión y discriminación. En términos de igualdad, no se puede comparar la capacidad de una persona con alguna discapacidad mental o motriz, por motivos de enfermedad o por su estado de vejez, de convertir sus ingresos en el bienestar y en logros para tener una calidad de vida digna con una persona con el uso de todas sus facultades: “no tratamos a un niño con síndrome de Down de manera acorde con su dignidad si no desarrollamos las facultades mentales de ese pequeño por medio de una educación adecuada” (Nussbaum, 2012: 50) Como ya lo habíamos mencionado en el capítulo anterior, una de las críticas más importantes del enfoque de las capacidades a la *justicia como equidad* de Rawls, es la poca previsión de estos casos especiales en la posición original.

Frente a eso, se hace necesario la intervención de toda la sociedad, especialmente de los que toman las decisiones políticas para aumentar las capacidades y permitir una digna calidad de vida para las personas con discapacidad, ante todo, de una eficiente infraestructura y atención en salud, además de toda la asistencia psicosocial que necesitan este gran grupo de la sociedad.

Por último y de vital importancia está el papel de la mujer en torno al desarrollo. Por siglos, la mujer ha sufrido una profunda desigualdad “en muchos terrenos y en todo el mundo” (Nussbaum, 2012: 174). Vivimos en sociedades extremadamente machistas. La discriminación y la violencia sexual se suma, además a la falta de oportunidades de las mujeres de acceder al marco de derechos de la ley. Sin duda alguna, el problema de la desigualdad de género está ligado al factor de la cultura. En ese aspecto, ni los países occidentales se libran de la presencia de desigualdad en torno a las mujeres aunque sea de forma más sutil. Por ejemplo, es conocida la eminente desigualdad de género recurrente en países del oriente medio y otros como la India, donde el valor de la mujer está totalmente supeditado a la decisión, y en ocasiones al capricho de sus cónyuges, pasando por la violencia verbal y física sistemática. Cuando una mujer hindú, por ejemplo, quiere *liberarse* del yugo de su esposo, dicha decisión resulta mucho más traumática, debido al rechazo social, desde su tradición cultural, que puede sufrir una mujer separada, sino es que el hombre puede tomar la vida de su esposa por huir como pasa en algunos países del oriente medio. En occidente, aunque el maltrato familiar es un fenómeno recurrente, también existen maneras más disimuladas de discriminación. Por ejemplo, es muy común que los hombres persuadan a sus esposas a no estudiar o trabajar con el pretexto de que no deben abandonar sus obligaciones del hogar. En lo laboral, las mujeres sufren más exclusión que los hombres y es más recurrente el acoso sexual. También es evidente la exclusión de las mujeres en temas que tienen que ver con el acceso a cargos públicos y de elección popular.

El papel de la mujer en desarrollo es privilegiado en la medida a que en la mujer reside la posibilidad de la supervivencia de las futuras generaciones. Garantizar la ampliación de las libertades de las mujeres, como por ejemplo, la salud y la seguridad alimentaria, redundarán directamente en las capacidades de sus hijos. Pero al mismo tiempo, la contribución de la mujer en la reducción de las tasas de fertilidad es también de suma importancia. En ese sentido, la capacidad de acceder al sistema educativo tiene un espacio privilegiado a la hora de formar e informar a las mujeres sobre su vida reproductiva y sexual. La educación, a su vez, puede aumentar la libertad de las mujeres de ser agentes en sus propias decisiones y lo que quieren para sus vidas,

más allá del hogar. Los esfuerzos sociales y políticos deben estar encaminados en generar, no sólo el marco de oportunidades y de derechos para que la mujer pueda elegir la vida que quiere y ser tan productiva y competitiva en el mercado como los hombres, sino también políticas educativas que involucren a toda la sociedad para cambiar los grandes prejuicios culturales que reproducen la desigualdad de género.

El desarrollo como capacidad no está ajeno a las fuertes problemáticas unidas al medio ambiente. Sin duda, uno de los enfoques más importantes del desarrollo actual es el desarrollo sostenible. Es importante reconocer que la supervivencia de las próximas generaciones en la tierra depende, en mucho, de la relación de éste con el medio ambiente, si queremos hacer extensible el aumento de capacidades no sólo de las personas de este tiempo, sino de los venideros. Lamentablemente, aunque en la actualidad se promueve políticas cívicas sobre el uso razonable del agua y la energía, el uso de energía renovable a cambio de los combustibles fósiles y el reciclaje, y aunque cada día más, estas propuestas son practicadas por un número mayor de personas en la sociedad occidental, principalmente, es necesario preguntarse por el papel de la gran industria trasnacional que explotan indiscriminadamente los recursos naturales y que contaminan con sus desechos. Pese a los esfuerzos que los países han realizado en materia de sostenibilidad ambiental, desde la Primera Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992, el Protocolo de Kioto y el Río +20 en el 2012, muchos países, en los que se encuentran algunos países industrializados como Estados Unidos y Canadá y otros países como Irán y Arabia Saudita, han mostrado un débil compromiso frente al desarrollo medioambiental. Para avanzar en torno al tema de la sostenibilidad ambiental, se hace prioritario el compromiso un mundial firme y unificado.

El desarrollo en términos de capacidad implica la valoración de las libertades por encima del bienestar (utilidad) y es un avance al considerar no sólo las garantías y las oportunidades que ofrece la sociedad a las personas, sino que se preocupa del acceso real y efectivo a dichas oportunidades y la libertad de agencia de los individuos ligado a querer para sí logros y realizaciones más allá de la riqueza y el bienestar. También es un avance significativo al reconocer que no sólo es suficiente que la sociedad garantice el paquete de oportunidades (tanto los derechos fundamentales como las oportunidades de participación en el sistema económico) necesarias para la vida en sociedad y la calidad de vida, sino que las capacidades integra esas oportunidades transformándolas en libertades reales y efectivas. Las capacidades se preocupan por muchas más cosas que únicamente el

bienestar, y no procura los bienes sino la manera de transformarlos. En últimas, es la manera de entender, garantizar y ejercer la libertad (como capacidad) la que determina el desarrollo.

El desarrollo es un enfoque que busca transformar la idea según el cual el fin de la sociedad es el aumento de la riqueza, como lo pensaba Smith o el aumento del bienestar como lo pensaban los utilitaristas. No quiere decir que la riqueza o el bienestar no sean deseables. Al contrario. La riqueza, el bienestar o las oportunidades son medios privilegiados para aumentar las libertades. El fin último de la sociedad no tiene que ser otro que el aumento de las capacidades de las personas: *“la libertad de buscar sus propios fines y procurar los medios para conseguirlos.”*



## CONSIDERACIONES FINALES

“*La vida es más que trabajar, pagar cuentas y morir.*” Así reza un muy difundido meme en las redes sociales. Por más cliché y trivial que suene, y por más que muy seguramente lo hayamos encontrado en el muro del amigo categoría *Diamante* de una famosa compañía de Marketing Multinivel, la intuición que está de fondo en esta frase (la misma que con ahínco han denunciado muchos pensadores, algunos de ellos, que han bebido de las críticas marxistas) es que algo está mal en el mundo. La vida de muchos seres humanos se consume en la búsqueda inacabable de la riqueza, la fama y la prosperidad dado por el ideal de hombre que propone el mercado y que con tanta fuerza nos bombardea los medios de comunicación y la publicidad. La promesa del sistema económico de que en el mercado está todo aquello que nos hará felices, y que si no está, rápidamente se creará el nicho de mercado necesario para ofrecer eso sin lo cual la vida humana no tiene sentido. No obstante, la realidad es muy diferente: vidas humanas abocadas al desenfreno del consumo, acompañado de la poca profundidad reflexiva y crítica de sus pensamientos e ideales de vida necesarios para dejarse seducir por la promesa plástica y desechable de la publicidad, la superficialidad del rito de ofrendar en los nuevos templos modernos, los Centros Comerciales, el fruto del esfuerzo de trabajo de un mes (esfuerzo reducido a una banal cifra), por productos que, en la mayoría de los casos, sólo responde simplemente a la necesidad del deseo y el lujo.

Es quizá la profunda ceguera que produce el destello del consumo la que nos impide ver las profundas brechas que un mundo democratizado, lamentablemente, se permite tener. Mientras unos están condenados a la satisfacción de sus deseos, incluso aquellos que son extravagantes o moralmente inaceptables, otras personas, por su parte, están condenados a vivir con la zozobra de no saber con certeza cómo garantizar un plato de comida a sus hijos el día siguiente. En una sociedad (por lo menos la occidental) que alardea de tener, como nunca antes, una idea clara y promulgada de derechos fundamentales garantizados por la democracia, también se permite, como nunca antes, fenómenos de desigualdad y pobreza: más de 1.200 millones de seres humanos en el mundo viven en condiciones de pobreza extrema. Eso es casi la cantidad de personas que viven en China o la India, los países más poblados del planeta. Es decir, la pobreza, vista de ese modo, es moral y políticamente intolerable.

Así, si la preocupación que tenemos acerca de lo que pasa en nuestro bolsillo al final de cada mes es la misma preocupación vital y existencial (o inclusive mayor) de la mayoría de seres humanos del planeta, entonces, este problema es de extrema seriedad. El papel de la filosofía (y en general de todas las ciencias y disciplinas humanas) no debería ser simplemente reflexivo, sino ante todo, una denuncia de los “horrores morales catastróficos” que pasan en el mundo, que afectan real y patentemente en la vida de las personas y de los cuales, los modos de vida de toda la sociedad, de un modo u otro, son responsables.

Cuando decidimos en este trabajo abordar este problema nos chocamos de frente con una dificultad: Si bien sabemos que guiados por la intuición según la cual el origen de la desigualdad y la pobreza está en el ámbito de los procesos económicos y que la desigualdad económica es determinante en la generación de otras desigualdades sociales y políticas, poco entendemos del funcionamiento del sistema económico: de sus fundamentos, principios y modelos. La disciplina económica está a una altura de comprensión inaccesible para las personas del común y la complejidad de sus modelos y fórmulas la hacen oscura. El hecho mismo de que el presente trabajo esté minado de vacíos conceptuales y de interpretación en las ideas referidas a conceptos y autores de la economía, aún después de haberlos preparado (aunque no se logró. Era necesario un acercamiento más serio y profundo a la disciplina económica) nos ayuda a revelar que es aún mucho más complejo para el *ciudadano de a pie* comprender el funcionamiento del sistema económico. Lo que sí puede comprender claramente es que hay que ir a trabajar, pagar el arriendo, los servicios, el colegio de los niños, la tarjeta de crédito con la que ha podido adquirir los electrodomésticos, que todavía está pagando y que le hubiera costado más esfuerzo y tiempo conseguirlos por medio del ahorro. Eso sí, a expensas de unas altas tasas de interés que tiene que pagar cada mes. Realmente, el poder de decisión acerca del funcionamiento del sistema económico está muy por encima de las posibilidades de las personas. Reducidas a un comité de expertos que no siempre representan los intereses de las personas comunes y corrientes.

Al ampliar esta dificultad en términos, si se nos es permitido decir, macroeconómicos, nos damos cuenta que las dinámicas no son distintas. Los países pobres están condenados a seguir las directrices económicas de los países de primer mundo, por medio de organismos como el BM y el FMI. Aunque estos organismos son democráticos, no es clara el criterio de participación de los países pobres. En últimas, estos países se ven obligados a aceptar las políticas económicas externas, so pena de sanciones. Es evidente la influencia de grandes compañías empresariales

transnacionales en las decisiones de las políticas económicas de algunos de estos Organismos internacionales, mostrando que la soberanía de las naciones, sobre todo, las más pobres del mundo, está desapareciendo.

No obstante, algunos organismos internacionales como el PNUD buscan otros propósitos. El concepto de desarrollo que nace en el seno del primer Informe de Desarrollo Humano nos ofrece un avance en la evaluación de la desigualdad. En efecto, pensar que la riqueza de una Nación, más allá de la preocupación por la acumulación y el crecimiento, está realmente en el capital social: en las personas. Estamos absolutamente de acuerdo con eso. La posibilidad del hombre de disfrutar una vida digna, prolongada, saludable y plena es un propósito de la existencia humana que es digno de seguir. La filosofía es, en sí misma (guardando las necesarias proporciones) la posibilidad de que el ser humano *se piense a sí mismo* en la búsqueda de ese propósito: *pensar-se pleno*, realizado, en los diversos modos de vida y los sentidos de la vida que confluyen allí.

Amartya Sen, en ese sentido, nos propone un revelador panorama del problema: esa sensación de que algo está mal en el mundo surge de la confusión de los *medios* con los *fines*. En efecto, la riqueza y la prosperidad que nos promete el sistema económico no son negativas en tanto no sea la finalidad de una sociedad sino un medio para la consecución de una digna calidad de vida para todos los integrantes que la conforman. En consecuencia, de acuerdo con Sen, el origen de la desigualdad no está en el sistema económico sino en las concepciones éticas y políticas que están detrás de las decisiones económicas.

Una vida digna y plena es una vida en la cual cada individuo y la sociedad en su conjunto pueden *decidir la vida que desea y optar los medios para conseguirlos*. Esta definición de la libertad es una idea sumamente poderosa en la medida que propone a la libertad como el mayor bien humano y al mismo tiempo como el fin último del hombre, esto es, ser cada día más libre.

El enfoque de las capacidades como libertad vincula de un modo sencillo la brecha entre los medios y los fines, los bienes con el bienestar, los aspectos económicos con los aspectos ético-políticos. En últimas, la desigualdad económica, la falta de equidad y de justicia social responden a un mismo fenómeno: la pobreza como privación de las capacidades.

En ese sentido, consideramos que el poder del concepto de las capacidades tiene dos profundas consecuencias. La primera, una consecuencia ética, en la medida en que las capacidades son una máxima de acción: todos los medios, oportunidades, bienes y derechos son dignos de obtener en

la medida que permitan, promuevan y garanticen el aumento de las capacidades de las personas. La segunda consecuencia es política, en la medida en que las capacidades revelan los lugares concretos donde se da la desigualdad y la pobreza. Además da información necesaria para la solución de los mismos, en virtud de que las políticas públicas atiendan a dichos fenómenos. En este sentido, en las capacidades se vinculan las prácticas económicas, las decisiones públicas y las acciones personales en la búsqueda del desarrollo y una respuesta a todas las dimensiones de la vida humana.

Finalmente, consideramos que el poder del enfoque de las capacidades para cambiar y mejorar sustantivamente la profunda situación de privación económica y política, la desigualdad y la pobreza extrema, depende, necesariamente de la Idea de libertad que tenemos, y en consecuencia, obedeciendo a esa idea de libertad será la concepción del Desarrollo. Si nuestra idea de libertad sigue siendo, como dice Berlín, negativa, motivada por posibilidad de la satisfacción egoísta de las necesidades, gustos y deseos, en el aumento de la utilidad como único fin de la vida humana, es poco probable generar en la sociedad un verdadero y efectivo desarrollo humano. Antes bien, la pobreza y la desigualdad seguirán siendo la constante herida abierta de nuestra sociedad. En cambio, si nuestra idea de libertad se concentra en el aumento de las capacidades, tanto propias como la de la sociedad en su conjunto, es más fácil pensar en que la vida humana sea más que trabajar, pagar cuentas y morir.

## BIBLIOGRAFÍA

- **Aristóteles** (1985) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos
- **Ariza, Enzo** (2003) *El pensamiento político de John Rawls*. (Monografía) Bogotá: Universidad de la Salle.
- **Armesilla, Santiago** (s. f.) *Análisis comparativo entre la teoría del valor-trabajo y la teoría de la utilidad marginal desde la teoría del cierre categorial*. (trabajo de doctorado) Universidad Complutense. Madrid. [en línea], en: [http://eprints.ucm.es/17498/1/DEA\\_Santiago\\_Armesilla\\_-COPIA\\_FINAL-.pdf](http://eprints.ucm.es/17498/1/DEA_Santiago_Armesilla_-COPIA_FINAL-.pdf) recuperado: 03 de marzo de 2015.
- **Bedoya, Claudia** (2010, mayo-agosto) Amartya Sen y el desarrollo humano, *Revista nacional de investigación: Memorias*. 13(8), 277-288.
- **Bentham, Jeremy** (1965) *Escritos económicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Berlín, Isaiah** (2005) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- **Berton, Gustavo** (2008) Apreciaciones conceptuales del término “Desarrollo,” *Huellas*, 13: 192-203.
- **Campos, Herber** (enero-junio 2011: 461) la justicia posible: comentario sobre the idea of justice de Amartya Sen, *Revista de Economía Institucional*, vol. 24(13): 459-464.
- **Cejudo, Rafael** (Diciembre 2010: 5) Deontología y consecuencialismo: un enfoque Informacional. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. 126(42): 3–24
- **Comte, Augusto** (1986) *la filosofía positiva*. Porrúa. México.
- **Corbridge, Stuart** (2002) Development as freedom: the spaces of Amartya Sen, *Progress in Development Studies*, 2(3): 183–217
- **Cuevas, Homero** (2007) *Teorías económicas del mercado*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- **Fine, Ben** (2004) Economics and ethics: Amartya Sen as point of departure, *New School Economic Review*, 1(1), 95-103.
- **Glaston, William** (2002) *Pluralismo liberal: las implicaciones del valor del pluralismo en la teoría y la práctica política* Nueva York: Cambridge University press.
- **Guzmán, Clara** (2005) *Amartya Sen: Libertad y mercado*. Pontificia Universidad Bolivariana Ed. Medellín.

- **Hernández, Andrés** (2006) *La teoría Ética de Amartya Sen*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- **Hirschman, Albert** (1981) *La estrategia del desarrollo económico*. Fondo de Cultura Económica. México.
- **Hoyos, Diana** (enero-junio 2008) Elementos para una teoría de la Justicia: una comparación entre John Rawls y Amartya Sen, *Desafíos*, 18: 156-181.
- **Hume, David** (1987) *Ensayos políticos*. Tecnos. Madrid.
- **Jordi, Agustí et al.** (1998) *El progreso: ¿un concepto acabado o emergente?* Ed. Tusquets. Barcelona.
- **Kant, Manuel** (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México. Porrúa.
- **Keynes, John** (1970) *Teoría general del empleo*. Fondo de cultura económica. México.
- **Lewis, Arthur** (1954) *El desarrollo económico con oferta ilimitada de trabajo*, publicado en: Manchester School of Economic and Social Studies. Vol. 22. N. ° 2. 2 de mayo. Traducido en: Singh S.P. (1963) *La economía del subdesarrollo*. Tecnos. Madrid.
- **Locke, John** (1994) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Altaya. Madrid.
- **Marx, Karl** (1973) *El Capital*. Fondo de cultura económica. México
- \_\_\_\_\_ (1976) *Precio, Salario y Ganancia*. Biblioteca de autores socialistas. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1981) *La miseria de la filosofía*. Progreso. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La ideología alemana y otros escritos*. Losada. Madrid.
- **Meyer & Seers** (1984) *Pioneros del desarrollo*. Tecnos. Madrid.
- **Mill, John Stuart**. (2006) *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- **Molero, Ricardo** (2008) *Fundamentación de la crítica al origen del concepto de desarrollo en la historia del pensamiento económico*. [en línea], en: [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/ecocri/eus/Molero\\_Simarro.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/ecocri/eus/Molero_Simarro.pdf), recuperado: 09 de septiembre de 2014.
- **Nozick, Robert** (1990) *Anarquía. Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Nussbaum, Martha** (1996) *La calidad de vida*. Fondo de cultura económica. México.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós
- \_\_\_\_\_ (2012) *Crear Capacidades*. Barcelona: Espasa
- **OMS** (2011) *Informe Mundial sobre la discapacidad*. Malta: OMS

- **PNUD.** (1990) *Informe de desarrollo Humano. Tercer Mundo* Ed. Bogotá.
- **PNUD** (2011) *Colombia rural. Razones para la esperanza.* Informe Nacional de Desarrollo humano 2011. Bogotá: INDH PUND, septiembre.
- **Polanyi, Karl** (1989) *La gran transformación: crítica del origen de nuestro sistema económico.* La piqueta. Madrid.
- **Rawls, John** (1979) *Teoría de la Justicia.* México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1995a) *Liberalismo político.* México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1995b). *Libertad, Igualdad y Derecho: Las conferencias Tanner sobre Filosofía moral.* Barcelona: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Justicia como Equidad.* Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Justicia como Equidad: Una reformulación.* Madrid: Tecnos.
- **Rodas, Pablo** (2000). *La medición del desarrollo humano: una tarea interminable y polémica,* [en línea], en <http://www.cepal.org/deype/mecovi/docs/TALLER5/27.pdf>, recuperado: 07 de septiembre de 2014.
- **Schumpeter, Joseph** (1971) *Historia del análisis económico.* Fondo de cultura Económica. México.
- **Sen, Amartya** (1972). *La desigualdad económica.* Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Nuevo examen de la desigualdad.* Madrid: Alianza
- \_\_\_\_\_ (1998) *Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI.* Tomado de Emerij & Núñez: Banco Interamericano de Desarrollo. Cuadernos de Economía. Bogotá. Pág.: 73-100.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Desarrollo y Libertad.* Planeta. Bogotá
- \_\_\_\_\_ (2010). *La idea de la Justicia.* Barcelona: Crítica.
- **Séverine, Deneulin** (2011) Development and the Limits of Amartya Sen's The Idea of Justice, *Third World Quarterly*, 4 (32): 787–797.
- **Smith, Adam** (1853) *the Wealth of the Nations.* (E-book) Londres: Harvard College library
- \_\_\_\_\_ (2004) *Teoría de los sentimientos morales.* México. Fondo de Cultura Económica.
- **Snider, D.** (1966). *Economía: Mito y realidad.* México. UTEHA.
- **Stiglitz, Joseph.** (2002), *El malestar en el Neoliberalismo,* Madrid. Taurus,

- **Toboso, M & Arnau, M** (junio-diciembre, 2008) La discapacidad dentro del enfoque de las capacidades y los funcionamientos de Amartya Sen, *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20: 64-94.
- **Trincado, E** (2003) *Crítica a la doctrina de la utilidad y Revisión de las teorías de Hume, Smith y Bentham*. (Tesis doctoral) Universidad Complutense. Madrid.
- **Van Parijs, Philippe** (1993) *¿Qué es una sociedad Justa?* Barcelona: Ariel
- **Vethencourt, Fabiola** (2009) Objeciones de Sen Frente al enfoque de los bienes primarios de Rawls, *Episteme NS*, 2 (29): 63-88.