

Ética, desarrollo y democracia a partir del enfoque de las capacidades de A. Sen¹

Marta Pedrajas

Resumen

En este artículo se presenta una propuesta de desarrollo humano a partir del enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Se ha profundizado en su perspectiva filosófica y en la teoría económica de la elección social, configurando un modelo de ética del desarrollo para las sociedades democráticas fundamentado en el humanismo ético. Su puesta en práctica nos debe permitir superar las contradicciones actuales fruto de muchos años de desigualdades injustas y conseguir un verdadero desarrollo para que todos los seres humanos tengan por su dignidad, como mínimo, la capacidad de alcanzar una vida justa, que es una vida en libertad.

Abstract

A new human development proposal from Amartya Sen's capabilities approach is introduced in this paper. It has been researched in depth from both its philosophical perspective and from the economic *social choice theory*. The result is a new model of development ethics for the democratic societies founded on the ethical humanism. The implementation of this model must allow us to overcome the current contradictions as the fruits of a long situation of underdevelopment. It is time to reach a fair development for all the human beings, who due to their dignity should have, at the very least, the capability of achieving a life in freedom.

1.- El desafío ético del desarrollo humano: de Denis Goulet a Amartya Sen

El desarrollo humano se presenta como un auténtico desafío en tiempos de desigualdades injustas globales. En este comienzo de siglo tan convulso, los problemas relativos a la seguridad, la escasez

¹ El presente artículo ha sido realizado gracias a una ayuda de investigación postdoctoral concedida por la Conselleria d'Empresa, Universitat i Ciència de la Generalitat Valenciana.

de recursos, el terrorismo o las distintas crisis económicas no nos deben impulsar a ignorar el verdadero el drama humano que nos envuelve a diario. El objetivo prioritario de todas las sociedades desarrolladas debería ser el fomento de la justicia, de la dignidad y de la libertad de todos aquellos ciudadanos de los países del llamado Tercer Mundo. Ni las medidas económicas ni las presiones políticas parecen ser suficientes. Es necesario ir más allá y presentar, definitivamente, un proyecto de desarrollo ético global. Un proyecto que es posible y sobre el que se está trabajando desde las Universidades, las organizaciones solidarias y las principales instituciones internacionales, como el PNUD. Pero se trata también de un modelo al que le queda aún mucho recorrido en distintas vertientes. Entre ellas no se debe obviar una fundamentación ética, antropológica y democrática del mismo a todas luces necesaria. Este es el objetivo del presente artículo. Siguiendo la propuesta de desarrollo humano de Amartya Sen, vertebrada a través del *enfoque de las capacidades*, vamos a presentar un enfoque ético del desarrollo a partir de dos recorridos. Por un lado una fundamentación del mismo en la filosofía de la libertad y en el humanismo ético kantiano siguiendo la propuesta de Jesús Conill. Y por otro, un intento de fundamentación democrática del modelo, teniendo en cuenta sus propias limitaciones a partir de la *teoría de la elección social* (*social choice theory*) y las posibilidades de superación de las mismas.

El desarrollo humano consiste en la expansión de las capacidades que tienen los individuos para llevar a cabo el tipo de vida que tienen razones para valorar². Se trata de un modelo concebido desde un planteamiento de economía ética que no entiende sólo de crecimiento del PIB sino de calidad de vida en un sentido amplio³. Un desarrollo que es fundamentalmente libertad, pero una libertad que es real, que debe ser posible y que debe estar materialmente garantizada. Y, finalmente, es un desarrollo donde a los más desfavorecidos de la sociedad se les debe *empoderar* (empowerment) y dar las oportunidades, los recursos y las capacidades necesarias para poder alcanzar desde su propia autonomía una vida de justicia, de libertad y de dignidad.

Peró además, se trata de un concepto fruto de una larga trayectoria de pensamiento económico y ético en torno al tema del desarro-

² Cf. SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*. Planeta, Barcelona, 2000.

³ Cf. CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen. Tecnos, Madrid, 2004, pp. 80-93.

llo. Efectivamente, la filosofía lleva muchos años y una larga trayectoria apostando por una recuperación ética de los planteamientos políticos y económicos que den pie a una sociedad justa. No hemos de olvidar que los orígenes de la economía siempre han dado la mano a la filosofía práctica y a la ética, en occidente y en oriente, tanto con Aristóteles como con Kautilya, y por supuesto con Adam Smith, tal y como nos recuerda Amartya Sen⁴.

En esta línea, la ética del desarrollo, o más específicamente la ética aplicada al desarrollo, se configura como un proyecto aplicado de la filosofía para reflexionar sobre los fines y los medios que acompañan a los cambios socioeconómicos en los países y regiones pobres⁵. En este artículo vamos a trabajar sobre el modelo de desarrollo humano que propone principalmente Sen, si bien como ya hemos comentado, este autor no es el único ni el primero que ha enfocado desde un punto de vista ético y humano el fenómeno del desarrollo. Siguiendo el recorrido que nos propone David Crocker, consideramos que la ética del desarrollo como tal surge en los años sesenta con la publicación de la obra de Goulet.

Denis Goulet, recientemente fallecido, fue Profesor del Departamento de Economía y Profesor O'Neill en Educación para la Justicia de la University of Notre Dame. Influido por el economista francés Louis-Joseph Lebret y otros científicos sociales como Myrdal, fue el pionero en plantear desde un punto de vista ético el fenómeno del desarrollo y el subdesarrollo. Enmarcado en su formación en filosofía continental, ciencia política y planificación social así como en su experiencia de base en numerosos proyectos en países pobres, Goulet fue un verdadero precursor en encarar «las cuestiones éticas y los valores planteados por la teoría, la planificación y la práctica del desarrollo»⁶. Una de las lecciones más importantes enseñadas por Goulet en los estudios llamados *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*⁷, es que lo que el así llamado *desarrollo* adeuda a sus costos de sufrimiento humano y pérdida de

⁴ Cf. SEN, Amartya: *Sobre ética y economía*. Alianza, Madrid, 1989. p. 21.

⁵ Cf. CROCKER, David: «Globalización y desarrollo humano: aproximaciones éticas» en *Republicanism y educación cívica ¿más allá del liberalismo?* Comares, Granada, 2003, p. 75 y 76.

⁶ CROCKER, David: «Globalización y desarrollo humano: aproximaciones éticas», *op. cit.* p. 5.

⁷ Cf. GOULET, Dennis: *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*. University Press of America, Nueva York, 1985. (Edición original de 1971).

significado, puede equivaler a *anti-desarrollo*. Sin duda, una de sus obras más importantes y un referente para todo nuestro artículo es *Ética del desarrollo*⁸.

Y aunque tampoco hemos de olvidar otros autores, anteriores y posteriores a Goulet (desde Prebisch, Gandhi, hasta Streeten), sí es cierto que han sido sus discípulos los que han seguido impulsando la ética del desarrollo, no sólo como reflexión, sino también como organización que goza en la actualidad de una destacada presencia en los distintos foros internacionales. Destacan, y muy considerablemente en este sentido, la tradición ética española encabezada por Adela Cortina, Jesús Conill, Emilio Martínez o Agustín Domingo⁹. A todos ellos se suma, sin duda alguna, David Crocker, fundador y primer presidente de la asociación IDEA (International Development Ethics Association)¹⁰ creada en 1987 en Costa Rica, fruto del seminario «Ethics and Third World Development» y que se ha convertido en un referente mundial en ética del desarrollo. Asociación a la que hay que sumar la *Human Development and Capability Association*¹¹, fundada en 2004, que ostenta la presidencia de honor de Amartya Sen. Y finalmente en nuestro contexto es preciso destacar también la Fundación ÉTNOR (Fundación para la Ética de los Negocios y las Organizaciones) creada en 1994 bajo la dirección de Adela Cortina¹².

Por tanto, el desarrollo humano se configura, y así debe ser, como el fruto del esfuerzo de tantos años de reflexión ética aplicada al desarrollo, presentándose además como el mejor proyecto político, económico, social y cultural de desarrollo. Respetando los derechos humanos y la diversidad se constituye en un proyecto filosófico universalizable en un modelo de libertad real para una sociedad global¹³.

⁸ Cf. GOULET, Denis: *Ética del desarrollo*. IEPALA, Madrid, 1999.

⁹ Cf. CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo*. Alianza, Madrid, 1997. *Alianza y contrato*. Trotta, Madrid, 2001. *Por una ética del consumo*, Taurus, 2002. Cf. CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*. op. cit. Cf. MARTÍNEZ, Emilio: *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Trotta, Madrid, 2000. Cf. DOMINGO, Agustín: *Ética y voluntariado: una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid, 1997.

¹⁰ IDEA: www.development-ethics.org

¹¹ HDCA: www.capabilityapproach.com

¹² ETNOR: www.etnor.org

¹³ Cf. PEDRAJAS, Marta: *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*. Tesis Doctoral. Universitat de Valencia, 2005.

2.- El desarrollo humano a partir del enfoque de las capacidades

Todo el modelo de desarrollo humano como libertad real se vertebra en torno a un concepto, adoptado por Sen desde 1979, que es el de *capacidades*¹⁴. Incluso se puede establecer que el *enfoque de las capacidades* es anterior a la propia estructuración sistemática de la libertad como eje iluminador de todo el proceso de desarrollo humano.

En su origen, el enfoque de las capacidades se constituía como una alternativa a los distintos modelos que desde el utilitarismo, el liberalismo rawlsiano o las necesidades básicas pretendían fundamentar filosóficamente una teoría de la justicia y un modelo de desarrollo a partir de una pregunta clave: *Igualdad ¿de qué?*. Posteriormente, y a partir de configurarse como la variable focal de una nueva propuesta teórica de justicia económica y social, se constituye a su vez como el elemento central de la teoría del desarrollo humano. Un desarrollo entendido como expansión de las libertades cuyo abstracto contenido se concreta en la expansión de las capacidades humanas.

Al concepto de capacidades llega nuestro autor desde la reflexión (hermenéutica) sobre la diversidad humana, centrando la atención en la vida real de la gente. A partir de la constatación y de la concreción de las enormes diferencias físicas, sociales y culturales que rodean a los seres humanos, Sen aspira a configurar un nuevo modelo de justicia y de desarrollo con pretensiones universales¹⁵. Un modelo de desarrollo humano interpretado desde las libertades, con una base de información lo suficientemente amplia y especificada que permita incorporar las diferencias humanas a partir del concepto de capacidades.

Concretamente, en Amartya Sen el contenido del sistema ético-económico se construye desde los *funcionamientos* como variable personal y las *capacidades* como característica combinatoria. El conjunto de toda la teoría es lo que venimos nombrando como *el enfoque de las capacidades*¹⁶. A partir de ahí, se construye todo el edifi-

¹⁴ Cf. SEN, Amartya: «Igualdad ¿de qué?» en RAWLS, John., FRIED, Charles, SEN, Amartya., SCHELLING, Thomas: *Libertad, igualdad y derecho*. Ariel, Barcelona, 1988, pp. 133-156. Título original: *Equality, of what?*, 1979.

¹⁵ Cf. SEN, Amartya: *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza, Madrid, 1995, p. 13; *Desarrollo y libertad*, p. 94.

¹⁶ «El enfoque de la justicia basado en las capacidades» en SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 80.

cio de la teoría del desarrollo. Los funcionamientos son definidos como las cosas que una persona puede hacer, valorar o ser. La combinación de todas las funciones que puede conseguir una persona da lugar a las capacidades de una persona, que es la libertad de conversión o de transformación de *medios* en *fines*; el concepto decisivo y definitorio de la teoría de la justicia social de este autor. Las capacidades deben interpretarse como libertades fundamentales para conseguir diferentes estilos de vida, diferentes ideas de bien, según lo que cada cual realmente desee y valore racionalmente. Así se va configurando perspectiva de la libertad como el modelo de desarrollo humano de los pueblos.

Por último, todo ello debe afectar, y efectivamente así ocurre, a la política social y económica¹⁷ desde una puesta en práctica de la teoría de las capacidades bastante plausible, aunque no exenta de problemas teóricos (relativos a la información, principalmente) a la hora de valorar las desigualdades injustas como falta de libertades y privación de capacidades. Se supera así, desde la ética, el punto de vista meramente económico restringido a la falta de renta real o de recursos.

3.- Fundamentación del modelo en la filosofía de la libertad y en el humanismo ético

Realizando una gran síntesis de la propuesta de Amartya Sen, basándonos fundamentalmente en su obra principal *Desarrollo y libertad*, así como en las distintas revisiones filosóficas por parte de autores como Nussbaum o Conill, vamos a presentar una fundamentación filosófica del desarrollo humano sobre la base de los principios del humanismo ético. La nueva propuesta consiste en una fundamentación del modelo de Amartya Sen sobre las bases éticas establecidas en la modernidad siguiendo la propuesta iniciada por Conill en *Horizontes de economía ética*¹⁸. Se trata de una fundamentación alternativa a la de Martha Nussbaum, generalmente más aceptada, que ha considerado siempre el enfoque de las capacidades en conexión con la filosofía aristotélica y que no está exenta de cierta sospecha de contradicción¹⁹.

¹⁷ Cf. SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 67.

¹⁸ Cf. CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 188 y ss.

¹⁹ Para un análisis crítico de la contribución de Martha Nussbaum al enfoque de las capacidades consultar CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 180-188.

En este momento presentamos una nueva fundamentación del desarrollo a partir del enfoque de las capacidades y de la perspectiva de la libertad real. Una fundamentación sobre la base de las necesidades smithianas y marxianas por un lado y, por otro, sobre la filosofía kantiana de la libertad. Este último punto es el que vamos a desarrollar aquí, enfatizando la interpretación que realiza el propio Sen de las capacidades como libertades, podemos encontrar en la filosofía kantiana de la libertad (*eleuteronomía*) las bases modernas de todo el enfoque de las capacidades. Finalmente, la filosofía de la libertad nos permitirá, a partir de la reconstrucción del concepto de autonomía, enlazar directamente con las bases de la dignidad del humanismo ético de inspiración kantiana. Vamos a argumentar esta interpretación siguiendo los siguientes puntos:

3.1.- Las capacidades como libertades

El concepto clave para toda la interpretación que ofrecemos es el de *capacidad*, pero entendido –como hace Sen– como expresión de la libertad. Sen no ha reparado en la perspectiva kantiana y ha sido, como insistimos, Conill quien ha elaborado este fundamento kantiano de las capacidades de Sen.

Las capacidades, incluso aceptando el término aristotélico *dynamis* («aquella condición en virtud de la cual se puede hacer algo»²⁰), se reinterpretan como el «grado de libertad que la gente tiene para perseguir actividades valiosas o funcionamientos valiosos»²¹. Es decir, la capacidad en términos modernos significa en el fondo *libertad en condiciones, libertad real*, una libertad que trasciende el concepto liberal (no interferencia) para abrirse a una noción positiva, empoderadora, realizadora de la libertad, que exige condiciones de igualdad y justicia. «Se abre así un horizonte más favorable a la libertad socialmente acondicionada con la justicia, también en la vida económica»²².

Además, esta nueva forma (moderna) de entender la *capacidad* recoge perfectamente las dos caras del término seniano: la *acción* como actividad, como hacer (cosas que hacer) y la de la *constitución* de la capacidad dinámica de hacer, convirtiéndose así en fuente valoradora de la dignidad humana, al tratar a las personas como fin

²⁰ CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 153.

²¹ SEN, Amartya: *Hunger and Public Action*. Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 42.

²² CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 192.

y no sólo como medio. Y esta dignidad es la expresión moderna de la libertad, y específicamente, de la libertad kantiana²³.

3.2.- Filosofía de la libertad: *eleuteronomía kantiana*

La noción de *eleuteronomía* la encontramos principalmente en la *Metafísica de las costumbres*²⁴. Sería muy pretencioso por nuestra parte entrar en un análisis profundo de esta obra, pero sí vamos a centrarnos muy brevemente en el concepto que nos ocupa. La *eleuteronomía* consiste en erigir el principio de la libertad como fundamento de la legislación interna de la razón práctica²⁵. Esta conclusión es fruto de la aplicación del método trascendental al orden de la razón práctica, donde se incluye la acción política y social del ser humano y donde, por tanto, podemos incluir la economía y la reflexión sobre la justicia social.

En el estudio preliminar a la *Metafísica de las costumbres*, Adela Cortina expone el razonamiento de Kant. En primer lugar se trata de adoptar un punto de vista para que la razón pueda pensarse como práctica, como comenta Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* al hablar de la posibilidad de contemplar la acción humana desde la perspectiva sensible o la inteligible. Este punto de vista inteligible es el que «la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica*»²⁶. Para ello la ética crítica debe asumir la perspectiva de la universalidad de la razón.

Desde ahí se interpreta el método trascendental en el orden práctico de la razón (no teórico, no cognoscente) como el tránsito desde un punto de vista empírico al nivel en el que el sujeto se pone como un *yo quiero*, como una voluntad racional autónoma, desde el que puede entrar en una relación moral y jurídica con otras personas y con cosas siguiendo leyes prácticas. «La clave consiste en resistir los *impulsos egoístas*, que surgen de la naturaleza, para *adoptar la perspectiva de la libertad*: en el mundo jurídico y moral el agente se po-

²³ Cf. CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 192.

²⁴ Cf. KANT, Immanuel: *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.

²⁵ CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991, p. 61.

²⁶ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, p. 458 en CORTINA, Adela: «Estudio preliminar», *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1999, p. XXX.

ne bajo la idea de libertad, desde la cual puede entablar una relación diferente con las personas –a las que puede tratar como fines– y las cosas»²⁷.

El propio Kant interpreta así su recurso al punto de vista inteligible de la razón práctica. La razón *se ve obligada* a salir de lo fenoménico y afirmar el orden de la libertad como un *punto de vista*, una perspectiva necesaria, para poder seguir manteniendo una razón y una vida con sentido. Por ello, el punto de vista de la razón pura práctica sustenta un humanismo ético, al proporcionarle un fundamento y una racionalidad peculiar, propios de un universalismo moral, que no exige un desinterés completo, lo cual sería (a juicio de Kant) una quimera, «pero tampoco se entrega a la grosería del mero egoísmo»²⁸.

Por tanto, la *eleuteronomía*, el orden de la libertad interna fundamentado en la razón que también es práctica y es universal, nos posibilita adoptar (racionalmente) la perspectiva de la libertad en el mundo jurídico y moral, y en todo el orden práctico que incluye también el ámbito económico y social. Ello es lo que implícitamente ha afirmado Sen al hablar de la perspectiva de la libertad, de libertad como fin y de personas como fines en sí mismos. Esta *eleuteronomía* aplicada a las capacidades (libertades) es lo que encontramos en la última fase de la obra de Sen y de modo especial en *Desarrollo y libertad*. La expansión de la libertad es el fin primordial, afectando este compromiso a los mecanismos e instituciones sociales que deben evaluarse en función de cómo contribuyen a hacer efectiva la libertad de los individuos, empezando por eliminar las fuentes de privación de la libertad, es decir la pobreza y la tiranía, para aumentar la *libertad real* de todos los individuos²⁹. Aunque Sen no ha reparado en la reflexión kantiana, podemos establecer en ella un fundamento teórico de primera magnitud de la libertad real como fundamento racional de la justicia social y del desarrollo humano.

3.3.- El modelo de persona: autonomía y humanismo ético

Finalmente vamos a recuperar el concepto de autonomía como fundamento de la persona moral en el desarrollo humano y, a partir

²⁷ Al igual que en la razón teórica se pasa del nivel empírico al «yo pienso» cognoscente que posibilita las estructuras a priori del conocimiento. Cf. CORTINA, Adela: «Estudio preliminar», *op. cit.*, p. XXX.

²⁸ CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, p. 54.

²⁹ Cf. CONILL, Jesús: *Horizontes de economía ética*, p. 194.

de ahí, establecer la relación entre *eleuteronomía* y humanismo ético. La base de la fundamentación humanista está en relación con la idea de persona que subyace a la propuesta de desarrollo como libertad. Como es bien conocido, el modelo de persona moral de Sen consiste en un doble concepto de *agencia* y *bienestar*³⁰. En nuestra opinión, y a la hora de valorar filosóficamente la propuesta seniana, consideramos que el concepto de *agencia* es insuficiente y proponemos su sustitución por un nuevo concepto de *autonomía*. Pero una autonomía reconstruida de manera que, superando las deficiencias rawlsianas desde la antropología de las capacidades, posibilite ganar al modelo en coherencia y solidez con una propuesta filosófica desde el punto de vista de la libertad y de la dignidad humana (que es al fin y al cabo el propósito que mantiene Sen).

El paralelismo de Sen con Rawls es incuestionable. El mismo Sen reconoce que Rawls tiene un análisis similar de la persona en *Constructivismo Kantiano*³¹. Conviene recordar que el primer objetivo del modelo de *justicia como equidad* consistía en la emergencia de la *estructura básica de la sociedad*³², configurada a partir de un sistema de cooperación social del que participan los ciudadanos como personas morales, libres e iguales a lo largo de toda su vida, y donde todos los fines (con la única restricción del respeto a los principios de justicia) son posibles³³. Dentro de este sistema de cooperación social a las personas se les reconocían dos potestades morales –y un interés de orden superior– como condiciones necesarias y suficientes para considerar a los ciudadanos iguales. Estas potestades eran lo *razonable* y lo *racional*³⁴, conjugando así la capacidad de reconocer los términos equitativos de la cooperación y la reciprocidad con aquello que los participantes como individuos intentan conseguir (decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien).

Para Sen, la capacidad para perseguir una concepción del bien se correspondería con el concepto de agente de la persona, al igual que

³⁰ Cf. SEN, Amartya: *Sobre ética y economía*, p. 58-76.

³¹ Cf. SEN, Amartya: *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 63. Cf. SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 326.

³² Cf. RAWLS, John: «La libertades básicas y su primacía» en *Sobre las libertades*. Paidós, Barcelona 1990, p. 44. Cf. RAWLS, John: *El liberalismo político*. Ed. Crítica, Barcelona, 1996, pp. 113 y 337.

³³ *Idem*.

³⁴ Cf. RAWLS, John: «Constructivismo Kantiano en la teoría moral» en *Justicia como equidad*. Tecnos, Madrid, 1999, p. 221. Cf. RAWLS, John: *El liberalismo político*, p. 337.

la característica cooperativa del comportamiento humano real. Lo que los individuos intentan conseguir correspondería meramente a la faceta de bienestar. Comparando la propuesta de ambos autores, consideramos que en Rawls el término de *racional* es mucho más profundo, tiene más contenido filosófico, que el *agente* de Sen. La necesidad cooperativa del ser humano en aras de la justicia está mucho más desarrollada en Rawls, y esta es una *insuficiencia* que encontramos en la fundamentación del desarrollo humano sobre la base de una personalidad moral meramente *agente* en el modelo de Sen.

La misma insuficiencia la encontramos en el desarrollo filosófico del concepto de *autonomía*. Mientras que en Sen apenas encontramos referencias a la autonomía humana en términos de agencia (y sin profundizar en ello), en Rawls ocupa un lugar destacado de sus reflexiones filosóficas. De este modo, el efecto del esquema social de Rawls, donde se conjugan lo cooperativo y lo creativo, la justicia y la felicidad, el bien común y el propio, es la unidad y la estabilidad social. Existe un criterio de justicia compartido, que es manifestación de una *autonomía plena*, definida como aquella que es acorde con los principios de justicia y no meramente racional de los ciudadanos iguales y libres que cooperan³⁵.

Pero este concepto de autonomía también es el blanco de las críticas más importante abierto contra Rawls. En esta concepción de la persona que elige bajo el *velo de la ignorancia* en la posición original, encontramos la expresión de la parte nouménica de la persona, al estilo kantiano. Y a nivel nouménico no existen intereses empíricos, lo que permite asegurar la autonomía en el doble sentido de independencia frente a principios previos y frente a intereses empíricos, impropios de la persona moral³⁶. Pero también presenta un vacío, un ser humano sin identidad. Como expresó Kymlicka, el velo de la ignorancia «no es una expresión de una teoría de la identidad personal»³⁷. Y es en ese vacío donde se han centrado las críticas desde el mismo liberalismo, desde el comunitarismo o desde el republicanismo. De este modo, Scanlon, Taylor o Sandel han hecho diferentes propuestas para llenar de contenido esa autonomía kantiana y rawlsiana. Y también Sen, con una propuesta en este sentido

³⁵ La diferencia entre «autonomía plena» y «autonomía racional» aparece en Cf. RAWLS, John: «Constructivismo Kantiano en la teoría moral», *op. cit.*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 209ss.

³⁶ Cf. CORTINA, Adela: *Ética mínima*. Tecnos. Madrid, 1992, p. 196.

³⁷ KYMLICKA, William: *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel Ciencia Política, Ed. Ariel, Barcelona, 1995, p. 76.

claramente superadora de Rawls. En Sen, el vacío se llena de contenido en forma de capacidades y funcionamientos, expresión básica de la naturaleza y diversidad humana. Aunque desde ahí pueda parecer difícil la elaboración de un concepto de autonomía que posibilite una justicia universal como libertad real como objetivo del desarrollo integral. La construcción de la identidad es básica para la justicia de Sen, que exige una libertad para seres humanos concretos, fenoménicos, de carne y hueso, diferentes, finitos, históricos, vitales... tal y como también recoge la tradición hermenéutica.

Proponemos, por tanto, recuperar las aportaciones del enfoque kantiano de la libertad y de la autonomía racional rawlsiana junto con la reconstrucción del sujeto desde la fenomenología hermenéutica. Esto nos permite además recuperar la fundamentación filosófica humanista para el modelo de desarrollo humano, al relacionar el principio de la libertad (como eleuteronomía) con las categorías de un humanismo ético que es hermenéutico.

Efectivamente, el principio de la libertad es expresión del humanismo, así lo expresa Kant: «El orden de la libertad supone un respeto, que consiste en el reconocimiento de la dignidad del ser humano».³⁸ En el desarrollo humano como teoría de la justicia, el principio de la libertad como guía de la razón práctica y como fundamento de la autonomía racional reconstruida se extiende filosóficamente hacia las categorías del humanismo ético hermenéutico, mediante las condiciones de existencia reales de los individuos, que tienen una raza, un color, un género, una historia, una cultura,... en definitiva, son *reales*, como lo es el principio de la libertad. Libertad que siendo además responsabilidad compartida, implica justicia económica y desarrollo humano para todos los pueblos.³⁹

4.- *La elección social y las posibilidades democráticas del enfoque de las capacidades*

La teoría de la elección social es la escuela de análisis económico en la que se formó Sen como economista. A partir de los estudios de su maestro Arrow en *Social Choice and Individual Values*⁴⁰, nuestro

³⁸ Cita recogida en CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, p. 60.

³⁹ SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 338.

⁴⁰ Cf. ARROW, Kenneth: *Social Choice and Individual Values*. Yale University press, New Haven, 1963. Existe traducción en castellano: *Elección social y valores individuales*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974.

autor trata de avanzar en el estudio de esta tradición económica y concretamente trata de demostrar que el desarrollo humano consiste en una elección social. Esto debería significar que la teoría de la elección social nos puede servir para fundamentar democráticamente el modelo de desarrollo a la hora de tomar decisiones relativas al mismo como, por ejemplo, cuáles son concretamente las capacidades que hay que fomentar. En este sentido, Martha Nussbaum ha propuesto su propia lista de capacidades para que el enfoque gane en operatividad⁴¹. Una cuestión a la que, sin embargo, siempre se ha opuesto Sen, más partidario de los procesos totalmente democráticos de toma de decisiones. Un tema no exento de problemas teóricos, sobre todo a partir del «Teorema de Imposibilidad» de Arrow.

Conviene recordar que la elección social tiene su origen en un intento de ampliación –o mejoramiento– del método de decisión de votación por mayorías, que en definitiva no deja de ser la búsqueda del mejor sistema para conocer la decisión de una sociedad democrática. Un tema, por tanto, de racionalidad colectiva que se configura dentro de la teoría económica como la búsqueda de un método, un procedimiento, o una *constitución*, que permita conocer las preferencias y aspiraciones de una sociedad democrática para poder proponer las medidas de política económica y social más acordes con dicha sociedad⁴².

Una de las características principales que definen la escuela de la elección social es el método empleado para poder desarrollar este objetivo, para poder conocer esas preferencias de la sociedad. Este método es un método axiomático basado en las Funciones de Bienestar Social (FBS) de Arrow (con un origen en Bergson y Samuelson), redefinidas en Sen como Funciones de Decisión Social (FDS). Este método se completa con las propiedades de las funciones y, sobre todo, con las condiciones que deben cumplir que resultan decisivas para la posible definición o no del método de funciones de bienestar⁴³.

⁴¹ Cf. NUSSBAUM, Martha: *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 120-123.

⁴² ARROW, Kenneth: *Elección social y valores individuales*, p. 53.

⁴³ Cf. GARCÍA-BERMEJO, Juan Carlos: «Sobre el método axiomático en la teoría de la elección social» en GONZÁLEZ, W.J., MARQUÉS, G., ÁVILA, A. (eds.): *Enfoques filosófico-metodológicos en economía*. FCE, Madrid, 2002, pp. 217-274. Cf. SALCEDO, Damián: *Elección social y desigualdad económica*. Anthropos, Barcelona, 1994. Cf. SALCEDO, Damián: «Introducción» en SEN, Amartya: *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 9-38.

Las dificultades para esta teoría vienen a partir de las conclusiones de Arrow al establecer la *imposibilidad* de las Funciones de Bienestar Social. Concretamente demostró que no es posible definir una *constitución* (unas funciones junto con sus propiedades y condiciones) que sea consistente y que sirva para conocer las preferencias de la sociedad como tal, si no es postulando la existencia de un dictador, es decir, eliminando la condición democrática de la decisión⁴⁴.

A lo largo de la última década, especialmente a partir de las *Conferencias Kenneth Arrow*⁴⁵ en 1991, y de forma destacada en sus obras *Desarrollo y libertad* y *Rationality and Freedom*, la apuesta de Sen ha sido la de superar el callejón sin salida en el que se había quedado la elección social de Arrow. Pero esta esperanza pasaba por introducir *impurezas* en los sistemas de elección colectiva y dejar de lado el purismo axiomático⁴⁶.

A partir de las dificultades de Arrow, Sen va a buscar dos caminos para hacer posible la elección social. Sus dos vías son, en primer lugar, *suavizar* las condiciones impuestas por Arrow a las funciones y, en segundo, ampliar la base informacional de dichas funciones, llamadas ahora Funciones de Decisión Social.

Con la primera vía Sen parece tener un éxito inicial, pero a partir de los estudios de Allan Gibbard se muestra que este modelo generaba o podía generar una *oligarquía social* que impusiera sus preferencias sociales unánimes estrictas al resto de la sociedad. Así el dictador de Arrow se había convertido en un grupo⁴⁷. Hubo intentos de superar esta oligarquía, como el de Mas Colell y Sonnenschein⁴⁸, pero se volvía a generar la dictadura, esta vez en el sentido de que existía en el modelo una persona con poder de veto. De este modo

⁴⁴ Cf. ARROW, Kenneth: *Elección social y valores individuales*, cap. V, pp. 125-149.

⁴⁵ Cf. SEN, Amartya: *Rationality and Freedom*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2002. Especialmente importante es la parte VI «Freedom and Social Choice: The Arrow Lectures», pp. 581-712.

⁴⁶ SEN, Amartya: *Elección colectiva y bienestar social*. Alianza, Madrid 1976, p. 242.

⁴⁷ Cf. TAYLOR, Lance: «La teoría de la elección social y el mundo en que vivimos», *Cuadernos de Economía* v. XVII, n.º 29; Cf. GARCÍA-BERMEJO, Juan Carlos: «Sobre el método axiomático en la teoría de la elección social», p. 232-233. Cf. SEN, Amartya: *Choice, Welfare and Measurement*. Basil Blackwell, Oxford, 1984, pp. 158-200.

⁴⁸ Cf. MAS-COLELL, Andrés y SONNENSCHNEIN, Hugo: «General Possibility Theorems for Group Decisions», *Review of Economic Studies*, 39, 1972.

resulta imposible, por el momento, superar lo que el propio Sen denomina la *paradoja liberal*⁴⁹.

Con la segunda vía, Sen se propone enriquecer la base informativa. En *Desarrollo y libertad* Sen interpreta el teorema de Arrow haciendo referencia a la estrechez y lo limitado de las preferencias como base informativa del mismo⁵⁰. Y tomando como ejemplo la *paradoja de la votación* de Condorcet y Borda, en la que se demostraban las incoherencias en las que puede degenerar la regla de las mayorías (simplificando mucho), la extrapolación al modelo de Arrow es precisamente que no sólo la regla de las mayorías genera incoherencias, sino *todos* los mecanismos de toma de decisiones que se basan en la misma base de información (ordenaciones individuales de las opciones relevantes), a no ser que se impongan las preferencias de una persona, es decir, una dictadura⁵¹. Para Sen es crucial, a la hora de tomar decisiones de política social y económica, ampliar la base de información.

Finalmente, también reconoce Sen que la comparabilidad y los acuerdos parciales pueden ser muchas veces suficientes⁵². Pero el problema es que los partidarios de la elección social *pura* insisten en que no es necesaria ninguna otra información, y que si esa información existiera, no podría influir en las decisiones. Esto hace que, para Sen, «estas reglas no sean muy interesantes para tomar decisiones económicas»⁵³, constituyendo todo un reto para la elección social la capacidad de calcular matemáticamente la medida exacta de la inexactitud⁵⁴.

El camino sigue abierto y en la actualidad hay numerosas investigaciones intentando concordar esta propuesta de Sen en el complicado desarrollo axiomático de la elección social. La propuesta de nuestro autor y la que defiende en *Possibility of Social Choice* va en

⁴⁹ Cf. SEN, Amartya: «The Impossibility of a Paretian Liberal» (1980) en *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*. Edición y estudio a cargo de J. Casas Pardo. Col. Honoris Causa 11, Servei de Publicacions, Universitat de València, Valencia, 1995, pp. 131-136.

⁵⁰ Cf. SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 302.

⁵¹ *Idem*. Cf. SEN, Amartya: «The Possibility of Social Choice», *Rationality and Freedom*, p. 68.

⁵² Cf. SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 305. Sobre la comparabilidad parcial en temas de justicia ha escrito mucho Sen, destaca en «The Possibility of Social Choice» el ejemplo sobre la quema de Roma por parte de Nerón, p. 79.

⁵³ SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 305.

⁵⁴ Cf. SEN, Amartya: «The Possibility of Social Choice», p. 79.

la línea de ampliación de la base informacional, aunque ello suponga una variación de los principios axiomáticos más puros de la elección social: «De hecho, *ampliando* la información es posible disponer de unos criterios coherentes y compatibles para hacer valoraciones sociales y económicas. La literatura sobre la “elección social” que se deriva del estudio pionero de Arrow, es un mundo tanto de posibilidades como de imposibilidades condicionales»⁵⁵.

La ruptura con el modelo de Arrow es cada vez más evidente y, además, Sen argumenta que las valoraciones sobre situaciones de justicia social tampoco tienen que ser absolutamente precisas, no hace falta que *cuadre matemáticamente* el modelo de justicia social. La acción social práctica «es enemiga de la completitud –perfección– de las valoraciones sobre la justicia de todas y cada una de las elecciones posibles». «El problema del hambre, la innecesaria morbilidad, la mortalidad prematura, la miseria absoluta, la falta de atención de las niñas, la subyugación de las mujeres... son claras injusticias y no es necesario aguardar a tener una ordenación completa de las elecciones que haga diferenciaciones más sutiles y entrañe una infelicidad insignificante»⁵⁶. Y sentencia: «La justicia es como un cañón y no debe utilizarse, como dice un refrán bengalí [y español, por cierto], para matar mosquitos»⁵⁷.

Buscábamos un marco coherente que nos permitiera fundamentar el desarrollo humano como decisión social, como decisión de una sociedad democrática. A pesar de las dificultades que hemos encontrado, se puede establecer que con la línea de ampliación informacional del método funcional tal y como lo formula Amartya Sen se puede realizar. Otro tema sería que se pudiera formalizar y matematizar como habitualmente han realizado los teóricos de la elección social más puros.

En este punto pensamos que sería posible y positivo recoger las aportaciones de la ética del discurso de manera que se pudiera fundamentar mejor y de una manera abierta y democrática el modelo, tal y como es la intención de Sen. Se lograría así justificar que el desarrollo humano como expansión de las capacidades (libertades) está intrínsecamente fundamentado en el humanismo ético y que además es verdaderamente una decisión democrática de una socie-

⁵⁵ SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 304. Cf. SEN, Amartya: “The Possibility of Social Choice” p. 77- 81.

⁵⁶ SEN, Amartya: *Desarrollo y libertad*, p. 306.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 307.

dad, una decisión aceptada por todos aquellos afectados por la misma tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. Con ello, se *cerraría* el círculo de la fundamentación filosófica y democrática del modelo de una manera coherente y justificada en una filosofía neokantiana. Esta es una línea de investigación que proponemos y sobre la que seguiremos trabajando en el futuro.

5.- Algunas tareas de futuro para la ética del desarrollo

El desarrollo es un fenómeno multidisciplinar y como tal debe ser enfocado. La ética del desarrollo, como ética aplicada y siguiendo la metodología de la hermenéutica crítica, debe tener una participación mayor en el enfoque del problema del desarrollo, que no es solo económico sino que es fundamentalmente ético. Son numerosas las tareas en las que habría que profundizar para mejorar el modelo de desarrollo humano desde la ética del desarrollo. Vamos a centrarnos únicamente en dos.

En primer lugar, en relación a la operatividad del enfoque, estamos totalmente de acuerdo en que éste debe ser posible llevarlo a la práctica, algo complicado si mantenemos la formulación más filosófica y teórica que presenta Sen. El PNUD nos ofrece un camino para seguir investigando en la puesta en práctica del desarrollo humano y pensamos que un modelo en el que hay a seguir trabajando. Consideramos que el proyecto de desarrollo humano debe ser incorporado a todos los organismos internacionales, nacionales y locales que trabajen por el desarrollo y la cooperación, a las cátedras de desarrollo de las Universidades, así como a todas aquellas organizaciones ciudadanas de solidaridad. Todas estas organizaciones deben considerar y definir, en primer lugar, qué modelo de desarrollo sustentan, por qué ideal de sociedad y de ser humano trabajan y qué medios son los más idóneos (no sólo técnica o políticamente, sino también éticamente) en el terreno de la cooperación al desarrollo, y ello sólo es posible realizarlo desde una ética del desarrollo como ética de la responsabilidad.

Un segundo punto importante sería tratar la sostenibilidad del desarrollo. El modelo de desarrollo humano incluye las reflexiones sobre la protección del medio ambiente y la naturaleza dándole siempre prioridad a las personas. Tanto en la *Cumbre de la Tierra* (Río de Janeiro 1992) como en su revisión en la *Cumbre de Johannesburgo* (2002), en el PNUD (*Informe de 1992*) y por supuesto en la obra

de Sen, la sostenibilidad del desarrollo está fundamentada en un *antropocentrismo* frente a un *biocentrismo*; sin olvidar siempre el factor de *responsabilidad* que debe tener la ética del desarrollo, también hacia las generaciones futuras. La obra de Goulet es imprescindible también en este campo.

Como conclusión, hemos propuesto un modelo de desarrollo desde una nueva fundamentación filosófica y desde un análisis de sus posibilidades democráticas dentro de la teoría de la elección social. Con ello pretendemos ofrecer, desde la reflexión, un concepto de desarrollo coherente, y sólidamente fundamentado sobre la dignidad inalienable del ser humano para las sociedades democráticas. Su puesta en práctica nos debe permitir superar las contradicciones actuales, fruto de muchos años de subdesarrollo y de desigualdades injustas, y conseguir un verdadero desarrollo para que todos los seres humanos por su dignidad tengan, como mínimo, la capacidad de alcanzar una vida justa, que es una vida en libertad.

Septiembre de 2007

Marta Pedrajas
Facultad de Filosofía.
Universidad de Valencia.
Visiting Fellow Harvard University.