

REPORTES DE INVESTIGACIÓN

No. 65, ISSN: 1692-0163

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS

Libertad, elección y desarrollo de talentos en la división del trabajo.

Relación entre las nociones de virtud y
buena vida aristotélicas y el enfoque sobre
las capacidades de Amartya Sen

Beira Aguilar Rubiano



**Libertad, elección y desarrollo de talentos en la
división del trabajo¹**
**Relación entre las nociones de virtud y buena vida aristotélicas y
el enfoque sobre las capacidades de Amartya Sen²**

Beira Aguilar Rubiano

Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
Bogotá
2005

AGUILAR RUBIANO, Beira

Libertad, elección y desarrollo de talentos en la división del trabajo: relación entre las nociones de virtud y buena vida aristotélicas y el enfoque sobre las capacidades de Amartya Sen. -- Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2005.

26 p.- (Ciencias Humanas. Serie Documentos, Borradores de Investigación; 65)

ISSN: 1692-0163

Incluye bibliografía.

División del trabajo / Sociología / Filosofía / Trabajo - Aspectos sociales / Sociología industrial / Rendimiento laboral / I. Sen, Amartya Kumar / II.Título / III. Serie.

© Beira Aguilar Rubiano

© Centro Editorial Universidad del Rosario

ISSN: 1692-0163

Todos los derechos reservados

Primera edición: Agosto de 2005

Impresión: Cargraphics

Impreso y hecho en Colombia - *Printed and made in Colombia*

Contenido

1. La virtud aristotélica y la vida lograda	7
1.1. ¿Por qué un enfoque aristotélico?	7
1.2. La <i>eudaimonía</i> aristotélica como finalidad propia del hombre	8
1.3. El ejercicio de la virtud aristotélica: deliberación y elección	10
2. Amartya Sen y las capacidades	14
2.1. Los funcionamientos como quehaceres y seres logrados	15
2.2. Las capacidades y la elección	16
2.3. Los espacios evaluativos, la deliberación y la elección	17
3. Trabajo y desarrollo de las capacidades	20
3.1. El momento técnico de la deliberación y los espacios evaluativos	20
3.2. Desarrollo de las capacidades en el trabajo: ‘buen trabajo’	23
4. Bibliografía	26

Uno de los problemas de las democracias periféricas es la existencia de prácticas que van en contra de valores constitutivos de la democracia moderna. Para explicar la existencia de estos “contra-valores” se recurre, tradicionalmente, a factores tales como las estructuras de mercado, los sistemas políticos, las costumbres regionales, etc., que no logran explicar en su totalidad estos fenómenos.³ Si la existencia de estos contra-valores democráticos en las sociedades periféricas está tan estrechamente vinculada con el mundo del trabajo, dicho ámbito, desde esta instancia, resulta de gran interés.

Emile Durkheim, en *La división del trabajo social*, sostiene que las sociedades altamente organizadas presentan una división del trabajo social considerada como normal, en la que los individuos, al mismo tiempo que reafirman su autonomía y diferencia respecto de los demás, hacen manifiesta una dependencia cada vez más estrecha en relación con la sociedad, en términos de solidaridad. Esta solidaridad es orgánica y resulta ser la principal característica definitoria de las sociedades más avanzadas.

¹ El presente trabajo está enmarcado dentro de la línea de investigación “Procesos de modernización democrática y moralidad”, que realiza actualmente el grupo ERSE de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Dentro de la línea, uno de los principales problemas de investigación es la dificultad que han tenido algunos países para crear democracias sustantivas, a pesar de haber avanzado tanto en una democracia procedimental estable, como en la modernización de algunas instituciones sociales.

² La presente investigación fue co-financiada por COLCIENCIAS, a través de una beca-pasantía otorgada al autor, dentro del Programa de Formación de Jóvenes Investigadores. Convenio especial de cooperación No. 125 (2004).

³ Al respecto, el ensayo *El efecto moral de la división del trabajo*, de Christian Schumacher, plantea que: “El trabajo –y más específicamente la forma particular en la que los individuos viven el mundo del trabajo– es uno de los motores más importantes –si no la causa– de los comportamientos corruptos y de la tolerancia tradicional de ciertas sociedades hacia la corrupción. Ver Schumacher, *El efecto moral de la división del trabajo* También: Schumacher, *La división del trabajo social con importe moral positivo*, versión 1.0 (documento de trabajo). En este documento se señala que: el “problema de la democracia sustantiva” en las democracias periféricas contemporáneas consiste en que, a pesar de la existencia de procedimientos democráticos formales, no se ha conseguido aumentar los niveles de equidad, justicia y desarrollo social que se podría esperar. En última instancia, no ha conducido a la existencia de valores democráticos (democracia sustantiva).

Allí, la sociedad se manifiesta en la conciencia individual mediante una serie de representaciones colectivas que son compartidas por los integrantes de una comunidad.⁴

Por el contrario, en sociedades primitivas, el elemento preponderante es la semejanza: cualquier persona puede, en un momento dado, cumplir con cualquiera de las funciones necesarias para el grupo. Por tanto, los individuos son intercambiables y cohesionados en pequeños grupos sociales, entre los que surge una solidaridad distinta, denominada por Durkheim “solidaridad mecánica”, esto es, solidaridad entre “iguales” en un grupo. Esto les permite diferenciarse de otros grupos, al mismo tiempo que cerrarse y negar la entrada (inclusión) de otro que sea diferente.

En la transición de sociedades primitivas a sociedades altamente organizadas, el paulatino desarrollo de la división del trabajo por sí solo no garantiza una permanente y plena solidaridad orgánica. En éstas pueden presentarse situaciones de anomia, es decir, situaciones en las que se produce una ausencia de normas sociales, resultado de una ruptura de las obligaciones morales tradicionales, que, a su vez, no han sido debidamente remplazadas por nuevas regulaciones, por ejemplo, del tipo de una moral cívica moderna, basada en valores democráticos.⁵ Teniendo en cuenta lo anterior, las formas particulares en las que los individuos viven el mundo del trabajo, y en las que se concibe el mismo, podrían sugerir relaciones entre este ámbito del trabajo y la moralidad.

Bajo los criterios de la solidaridad orgánica –y en contraste con la solidaridad mecánica– es posible pensar en el “buen trabajo” como aquel que haría posible el surgimiento y desenvolvimiento de algunas condiciones que diferencian a una sociedad altamente organizada de una que se encuentra en transición: 1) la reafirmación del individuo, su autonomía y diferencia respecto a los demás; y 2) la interdependencia funcional en la división del trabajo o, en otras palabras, el efecto integrador de la división especializada del trabajo. En este texto se intentará construir una noción analítica del “buen trabajo”, en la que se aborden elementos de la primera de esas condiciones: el aumento de la diferenciación social, a través de la especialización de la función profesional en la que se fomenta el desarrollo de talentos, capacidades y actitudes específicas.⁶

La noción analítica de “buen trabajo” que aquí se presenta parte de las nociones de virtud y vida buena aristotélicas y del enfoque sobre las capacidades propuestas por Amartya Sen. En esta noción deben contenerse los elementos que el individuo aporta, especialmente a través de la relación entre proyecto de vida, talento y capacidad.⁷

⁴ Ver Durkheim, *La división del trabajo social*, pp. 11-25.

⁵ Ver Durkheim, *Op. Cit.*, p 22 y siguientes.

⁶ Ver Durkheim, *Op. Cit.*, p. 22.

⁷ Este trabajo es parte de una investigación más extensa en la que se incluye, también, la segunda de las condiciones: la interdependencia del individuo con la sociedad, vía reconocimiento.

1. La virtud aristotélica y la vida lograda

1.1. ¿Por qué un enfoque aristotélico?

Desde la inquietud por la relación entre las formas de trabajo y las formas en que éstas son vividas por los individuos y la moralidad, la perspectiva aristotélica de las virtudes y la “vida buena” resulta fértil en la medida en que no sólo se centra en la actividad y la elección humanas, sino que también responde a la búsqueda de alguna forma de evaluar distintas situaciones y condiciones problemáticas y vulnerables que compiten entre sí, y que tienen como finalidad el logro de una vida humana lograda.⁸

En la indagación sobre la vida humana óptima, Aristóteles considera que la acción humana, entre otras cosas, aparece bajo relaciones entre el agente racional y el mundo. Relaciones que hay que observar y confrontar, no a la luz de un catálogo de deberes fijos y estipulados por cumplir, sino a través de la experiencia activa –i.e. el trabajo productivo–, siempre vulnerable a las influencias del mundo.⁹ Dentro de esta perspectiva se contempla que en las acciones humanas, y en las sociedades en su conjunto, hay una tendencia hacia la movilidad. En ese movimiento, las reglas morales,¹⁰ por ejemplo, pueden no responder siempre a los requerimientos y exigencias sociales.¹¹

De este modo, la moralidad objetiva que propone Aristóteles no puede recaer sobre las reglas mismas. Aunque ellas nos provean de los criterios para juzgar lo bueno y lo malo, es posible que sean corruptas si hacen parte de una sociedad corrupta, o que las reglas, puesto que las sociedades cambian, no puedan dar cuenta de estos cambios y sean insuficientes frente a las nuevas exigencias y experiencias sociales. Por tanto, el deseo de conservar la tradición enmarcada en reglas no resulta suficiente a la hora de justificar su permanencia.

La búsqueda del “bien del hombre”, de lo mejor, está basada en la idea de la acción virtuosa. Ésta hace referencia al ejercicio adecuado de las virtudes en cada una de las esferas humanas, cuyo desarrollo o estancamiento va de la mano con el buen o anó-

⁸ Tal como lo señala Marta Nussbaum, Aristóteles no sólo era defensor de una teoría ética basada en las virtudes, sino también defensor de una descripción objetiva única del bien (o florecimiento humano). Al tratar de precisar los problemas que los seres humanos encuentran al relacionarse con los otros, las circunstancias en que esto ocurre y las clases de elección que deben tomarse, puede encontrarse un modo de evaluar dichas elecciones diversas y entender qué puede considerarse como una acción y vida humana valiosas. Cfr. Nussbaum, “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, en: Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, pp. 320-326.

⁹ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 400 y siguientes.

¹⁰ Las reglas morales nos permiten diferenciar lo bueno de lo malo.

¹¹ En *La política*, Aristóteles mantiene que la pretensión de inalterabilidad de la tradición impide fortalecer el ámbito de lo ético. Citado por Nussbaum, *Op. Cit.*, p. 327.

malo funcionamiento de las sociedades, determinando la adecuación o no de las regulaciones morales imperantes.

A continuación, es de mi interés delimitar la noción de virtud ética aristotélica desarrollada principalmente en la *Ética a Nicómaco*, con el fin de obtener elementos importantes que permitan la posterior conexión de este concepto con el de capacidades.

1.2. La *eudaimonía* aristotélica como finalidad propia del hombre

La preocupación aristotélica en la *Ética a Nicómaco* es indagar por la función propia del hombre, y del hombre bueno en particular: de lo que puede considerarse como una vida humana buena, es decir, valiosa. Cuando Aristóteles afirma que “todo arte y toda investigación, igualmente toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien”,¹² parte del presupuesto que todas las acciones de los hombres tienden hacia fines (bienes) diversos, que convergen en uno más perfecto y querido por sí mismo: el de la *eudaimonía*.¹³ Este fin de la *eudaimonía*, hacia el que tienden todos los seres humanos, no consiste en un estado por alcanzar, sino que parece ser una cierta actividad, de un cierto tipo de ser humano.

Así, si queremos averiguar qué hace a una vida humana una vida valiosa, tenemos que dirigirnos hacia este ser humano y su actividad. En esta dirección, el ámbito variado de la experiencia resulta de singular importancia, ya que Aristóteles, lejos de suponer un bien universal, único e inmodificable, estima que éste tiene que ver con 1) el ámbito de la costumbre (*êthos*) y, como consecuencia de ello, 2) con lo contingente y sujeto a modificación por el ser humano.

Sin embargo, aunque los seres humanos tengan siempre distintas y variadas experiencias, éstas convergen en la búsqueda del florecimiento de la vida humana de cada cual y en el logro de un proyecto de vida individual, un modo óptimo de la persona en palabras de Nussbaum. El ser humano, cuyo deseo tiende al fin de una vida lograda, tiene a aquel por natural inclinación, y aquí no encontramos nada elogiable o condenable. Ya que todos los humanos tendemos por naturaleza a la realización de nuestro proyecto de vida, no es sólo el logro de ese fin, por sí mismo, el que interesa, también es importante fijar la atención sobre la adecuación de los medios de los que se puede disponer con miras a ese fin que se quiere.

Parece que aquel capaz de hacerse a los mejores medios, con miras a la actividad de la *eudaimonía*, es considerado como virtuoso, por lo que habría que dirigir la mirada hacia lo que es la virtud y, sobre todo, hacia quién la ejerce. Aparentemente, si

¹² Ver Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1094 a.

¹³ Martha Nussbaum explica que, para los griegos, el término “*eudaimonía*” es esencialmente algo activo, vivir una vida buena para el ser humano, y que, particularmente en el contexto aristotélico, consiste en una actividad acorde con la(s) excelencia(s) [Areté]. Ver: Nussbaum, *Op.Cit.*, pp. 33-34.

conocemos qué es la virtud, podemos hacernos a ella. Pero el texto aristotélico nos propone una mirada distinta. La investigación sobre la vida buena y sobre la virtud no puede escapar de la experiencia humana en un ámbito concreto. Consciente de la diversidad de las experiencias humanas y de las diferentes posibilidades que existen para juzgar si algo es o no valioso en los proyectos de vida individual, Aristóteles niega que existan una serie de virtudes buenas en sí mismas, cuyo conocimiento a través de la ciencia sea posible y hagan del hombre que las conozca un virtuoso y de su vida una vida buena y valiosa. Por el contrario, plantea que los hombres no son virtuosos porque conozcan la virtud, sino que lo son por un ejercicio individual de las virtudes que tiene que ver con cierta disposición o manera de elegir.¹⁴

Ahora bien, en el texto podemos hallar una distinción entre virtudes naturales y virtudes éticas.¹⁵ De las primeras se puede decir que, entendidas como modos de ser naturales presentes también en los niños y los animales, no están acompañadas de la razón, por lo que no hay mérito alguno al poseerlas. Las segundas, por el contrario, conciernen a la *proairesis*, al momento de la decisión, en el que se manifiesta la elección y la deliberación que ha sido llevada a cabo.¹⁶ Este tipo de virtudes hacen referencia a la elección. Parece que es allí, en la manera de elegir, donde podemos acercarnos a ese cierto tipo de hombre que ejerce la virtud.

Al comienzo del libro VI también encontramos una distinción entre virtudes intelectuales y virtudes éticas, ambas como virtudes del alma racional; éstas tienen un mejor modo de ser y esa “será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función”.¹⁷ El caso de la *téchnê*, por ejemplo, también se circunscribe en lo contingente,¹⁸ sólo que el modo de ser racional productivo propio de ésta es distinto del modo de ser racional práctico propio de la virtud ética; y aunque se refiere a la producción y no a la acción, existe una excelencia en el arte, un “modo de ser produc-

¹⁴ Aristóteles dirá: “La virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, un modo de ser selectivo, de acuerdo con la recta razón, cuyo ejercicio continuo por parte del hombre prudente, esto es, del que se decide por lo mejor, produce felicidad”. Ver Aristóteles, *EN*, II, 1106b 35; VI, 2, 1139a 25; 1144b 25.

¹⁵ “Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza”. Ver Aristóteles, *EN*, VI, 13, 1144 b; más adelante: “[...] así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia”. Ver: *EN*, VI, 13, 1144 b 15.

¹⁶ Ver: Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 123.

¹⁷ Ver: Aristóteles, *EN*, VI, 3 1139 a 15-20, y VI, 3, 1139 b 15, n.123. La parte racional de alma, según Aristóteles, tiene cinco disposiciones [actividades] por las cuales posee la verdad cuando afirma algo: el “poder práctico” o arte [*téchnê*], el “conocimiento científico” [*episteme*], la “opinión moral” [*phrónesis*], la “sabiduría filosófica” [*sophia*], y el “entendimiento intuitivo” [*noûs*].

¹⁸ “Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce”, Ver: Aristóteles, *EN*, VI, 4, 1140 a.

tivo acompañado de razón verdadera”,¹⁹ que permitiría conectar, a través de dicha excelencia, esta virtud intelectual con aquella que es práctica.

1.3. El ejercicio de la virtud aristotélica: deliberación y elección

Es preciso señalar que la *virtud ética*²⁰ es un asunto de costumbre, que hace referencia al carácter como un conjunto de hábitos nunca totalmente asegurados si son buenos, ni totalmente irrevocables si son malos.²¹ La ciencia no puede dar cuenta ni de la virtud ética ni de los asuntos humanos que, referidos siempre al mundo variado y diverso de la experiencia, tienen un alto nivel de incertidumbre e indeterminación. La ciencia pertenece mejor al ámbito de lo necesario, de lo que no cambia y puede ser previsto con exactitud. La virtud ética, lejos de esto, existe en un mundo contingente, en el que la acción humana es posible y útil, esto es, en donde se hace realizable el ejercicio de la libertad.²²

Llevar una vida lograda es un fin que se desea y al que se tiende. Si bien este fin tiene importancia y resulta valioso por sí mismo, los medios por los cuales se alcanza resultan de gran importancia. En suma, cuando hablamos de “elección” en Aristóteles nos referimos, por una parte, al fin que deseamos y por otra, a los medios que nos pueden permitir alcanzar dicho fin.

Aristóteles señala que, en el primer caso, el fin considerado como algo hacia lo que se tiende: o está dado o es algo que es querido. Si es algo querido está circunscrito en el campo de la voluntad y no de una cierta elección razonada.²³ En el segundo caso (como elección de los medios conducentes al fin) hablamos de una cierta elección razonada, propia de la virtud ética, sobre la que va a centrarse Aristóteles al abordar el tema de las virtudes éticas.²⁴

En el libro II de la *Ética a Nicómaco*, las virtudes éticas son definidas como modos de ser que surgen de las actividades y por esta razón, surge la exigencia de efectuar aquellas que son de cierta clase. Pero las acciones, conforme a las virtudes, no están hechas justamente porque sean ellas mismas justas, sino que, en primer lugar, hay que considerar si el agente racional sabe lo que hace, luego si elige libremente y, por último,

¹⁹ Ver Aristóteles, *EN*, VI, 4, 1140 a 20.

²⁰ Es fundamental anotar que el término utilizado aquí como “virtud” en griego corresponde al término *areté*, la “excelencia” con la que realizamos cualquier actividad.

²¹ Ver Aristóteles, *EN*, II, 1, 1103 a 18. Mirar también Aubenque, *Op.Cit.*, p.149.

²² Aubenque, *Op. Cit.*, p.123.

²³ Cabe resaltar aquí que para Aristóteles el hombre prudente deseará rectamente, por lo que el fin querido no sólo será un fin deseado sino también atravesado por la recta razón.

²⁴ Pero como dirá Aubenque, en Aristóteles no hay una subordinación de medios a fines, sino que los primeros resultan de gran importancia y no pueden ser desligados de los segundos. El acento no se pone sobre la cualidad del fin. Puesto que el fin está dado o más bien querido, el peso recae sobre la eficacia de los medios destinados a realizar este fin. No se quieren los medios más que porque se quiere el fin, pero el fin resulta condicionado a dichos medios y condiciones. Al respecto, ver Aubenque, *Op. Cit.*, p. 140 -153.

si la acción es realizada con firmeza.²⁵ Así, la virtud concierne, más que a una serie de esencias o cualidades valiosas por sí mismas, a la elección y al agente que elige.

La virtud humana es el modo de ser por el que un hombre se hace bueno y por el que realiza bien su función propia. Es antes que nada, un “modo de ser selectivo”,²⁶ entonces, para continuar la investigación sobre la virtud, se hace preciso dirigir la mirada hacia lo que entiende Aristóteles por elección.

La elección es voluntaria y, para que sea posible, es preciso que ocurra la deliberación. Ahora bien, según la definición de Aristóteles, un agente racional es alguien capaz de deliberar; alguien virtuoso (*phronimos*) es, además, aquel agente capaz de deliberar bien sobre lo que está en su poder y es realizable o sobre lo futuro y posible, es decir, sobre el ámbito de lo contingente.²⁷ Lo que se da por naturaleza, por otra parte, tiene que ser forzosamente de ese modo y no puede ser objeto de alteración, modificación o mejoramiento, perteneciendo al ámbito de lo necesario en el que la indeterminación propia de los asuntos éticos no tiene cabida.

Si bien la deliberación no es una noción ética, como lo señala Pierre Aubenque en su libro *La prudencia en Aristóteles* —ya que su empleo tiene lugar, sobre todo, en los ámbitos técnico y político—,²⁸ es de gran importancia como constante de la relación del agente con el mundo, de un agente que da un cuidado particular a pensar sobre lo que puede ser su vida, sobre lo que es capaz de ser o hacer y sobre los medios por los que puede llegar a ser esto y no lo otro.²⁹

La deliberación versa sobre la posibilidad, sobre lo contingente, por esto es posible afirmar que uno de los objetos de deliberación es el futuro; nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de ser o hacer.³⁰ El *phronimos*, esto es el agente capaz de deliberar bien, estará en capacidad de combinar los medios eficaces relacionados con los fines realizables, y cualquier mejor decisión requiere entonces de la deliberación previa. Así, a pesar de lo que se ha dicho más arriba acerca del ámbito propiamente técnico y político de la deliberación, ésta se convierte en la condición necesaria para la elección, y, por tanto, en el requisito indispensable sin el que la acción humana no puede ser una acción buena, es decir virtuosa.³¹

El momento propiamente ético se sitúa en un nivel intermedio entre la voluntad y la acción, esto es, en el nivel de la “elección” razonable. Pero en cualquier caso, para que

²⁵ Ver Aristóteles, *EN*, II, 1, 1103 b 10-15; II, 4, 1105 a 30-35.

²⁶ Ver Aristóteles, *EN*, II, 6, 1106 b 35.

²⁷ Ver Aubenque, *Op. Cit.*, P. 123.

²⁸ Ver Aubenque, *Op. Cit.*, p. 140 y siguientes.

²⁹ Ver Aubenque, *Op. Cit.*, p. 125

³⁰ Ver Aristóteles, *EN*, III, 3, 1112 a 20-35; 1112 b.

³¹ Ver Aubenque, *Op. Cit.*, p. 129, 134 y siguientes.

ocurra la elección —el momento ético—,³² es necesaria una deliberación previa —el momento técnico—. Por esto es posible afirmar que, aunque la deliberación no sea una noción ética, es allí, tanto como en la elección, donde se manifiesta el ejercicio de las virtudes.

La deliberación trata sobre cómo y por qué medios pueden conseguirse los fines que, como consecuencia de ella, elegimos. Ahora bien, el objeto de nuestra elección, al ser algo que está en nuestro poder, no es el bien entendido absolutamente, sino lo mejor. Por tanto, la elección es un ejercicio comparativo que involucra el espacio de la libertad humana y condiciona la voluntad hacia el fin, hacia el terreno de lo posible y de las condiciones de su realización.³³

En la terminología aristotélica, el tipo de elección considerado aquí corresponde con la *proairesis*. Ésta designa la capacidad que tiene cada ser razonable de fijar una meta en su vida; meta que da sentido a sus acciones particulares, en cuanto medios para el logro de una vida óptima.

Elección y deliberación no son exclusivamente racionales, entre ellas media la voluntad deseante del fin, de la vida óptima. El agente que actúa con *proairesis* elige solamente bajo la condición de un fin ya definido, delimitado al mismo tiempo por la posibilidad de realización que se sugiere en la deliberación.

La virtud, entonces, está referida a una elección que es posible sólo mientras pueda ocurrir la deliberación. El momento ético —el único que puede ser objeto de imputación— está precedido de un momento que es técnico o político, y que se refiere más a una habilidad y a condiciones por las que es posible la elección.³⁴

Al igual que lo ético, lo técnico y político tienen como condición lo contingente, aquello que es susceptible de ser cambiado o modificado por el agente; si la acción es acción técnica, antes de ser acción moral, debe ser técnicamente conseguida si se quiere que sea moralmente buena, por lo que habría que prestar atención a las condiciones técnicas de la acción moral, con vistas a la realización del fin, para evitar, en el límite, cometer una falta moral.³⁵

La *téchnê*, entendida como una aptitud para producir (disposición productiva), se diferencia de la acción circunscrita a la virtud ética; pero en la *téchnê* también hay un modo mejor que termina siendo imprescindible para una vida que se considera valiosa. La actividad productiva hace parte de las cosas valiosas que pueden hacer de la vida humana una vida lograda. En la práctica de una técnica se evidencia la capacidad

³² En otras palabras, la virtud ética, para Aristóteles, es un modo de ser relativo a la elección.

³³ Ver Aristóteles, *Ética eudema*, II, 10, 1226b 7-8.

³⁴ Sobre la importancia del momento técnico en la deliberación, y el condicionamiento que impone a la elección de los medios y el fin, volveremos en la tercera parte de este trabajo, “el momento técnico y los espacios evaluativos”.

³⁵ Ver Aubenque, *Op.Cit.*, p. 156 y siguientes.

para considerar cómo puede producirse algo susceptible de ser o no ser, por lo que se evidencian también las formas en que es posible que un agente produzca y las condiciones a las que debe circunscribirse.³⁶

Prestando atención a las condiciones del momento técnico, presentes en la deliberación anterior a la elección, y su carácter ético, se observa que lo que caracteriza al hombre virtuoso, al *phronimos*, es que es capaz de elegir siempre lo mejor. Pero, como se ha visto, “lo mejor” posible no es lo bueno, no es lo mejor absoluto; por tanto, la elección y la deliberación evidencian en el hombre su carácter finito y limitado. El “bien” del hombre, esto es, la vida buena, la vida lograda, es un bien frágil y depende de las condiciones de la elección y la deliberación, que, siendo estrictamente humanas, también pueden ser precarias.³⁷

Aristóteles lo advierte así cuando, en el libro I, contempla la situación de un hombre que, caracterizándose por sus ejercicios continuos de las virtudes éticas (*phronimos*), cae en desgracia por un periodo considerable. Aunque la virtud de un agente no está generada por la fortuna o los bienes exteriores, cualquiera que tenga como fin la *eudaimonía* necesita de unos mínimos bienes exteriores para ejercerla continuamente. Aristóteles niega que para la *eudaimonía* baste poseer una condición o estado virtuoso. Aquel que continuamente ejerce las virtudes puede, con mayor facilidad, continuar ejercitándolas, pero eso no significa que en cualquier momento los obstáculos y la precariedad constante de las condiciones le impidan, absolutamente, continuar en este ejercicio.³⁸

En un primer momento, cuando Aristóteles define la *eudaimonía* como una cierta actividad del alma, conforme a la razón y a la virtud, parece como si esta disposición tuviera que ser permanente, idéntica y estable, una vez adquirida. Pero, como lo señala Nussbaum, la *eudaimonía* requiere una actividad que es humana, susceptible de ser entorpecida o facilitada por la fortuna o por eventos que se salen del ámbito de actuación posible de las personas. La actividad de la *eudaimonía* es la actualización de la buena condición desde su estado de latencia o mera potencialidad.³⁹

Del mismo modo, el momento técnico de la deliberación está inscrito en esta vulnerabilidad. No hay modo de deliberar y elegir lo mejor cuando no hay sobre qué deliberar y elegir. Y tanto la una como la otra, si se ven disminuidas, afectarán la noción de lo mejor, dificultando el ejercicio de las virtudes éticas.

³⁶ Ver Aristóteles, *EN*, cita del editor, VI, 4, n. 125.

³⁷ La idea de que el bien del hombre en Aristóteles es frágil, es desarrollada por Marta Nussbaum. Ver Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, p. 110 y siguientes. *La fragilidad del bien*, p. 403. Además, ver Aristóteles, *EN* 1099 a 31-35.

³⁸ Ver Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 405-409.

³⁹ Ver Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 405-409.

2. Amartya Sen y las capacidades

En los trabajos de Amartya Sen encontramos un permanente cuestionamiento a las formas de evaluar la calidad de la vida humana, en términos de utilidad y bienestar,⁴⁰ o a simplemente medirla a través de la cantidad de los bienes o recursos que posee una persona. Este cuestionamiento tiene raíces en la preocupación por la distancia artificial entre la economía y la ética, limitando desafortunadamente la visión de ambas (a pesar de los progresos que han podido lograr por separado y que resultan evidentes desde la óptica de Sen)⁴¹ y negando conexiones e interdependencias valiosas, que brinden mejores elementos a la hora de evaluar la actividad de la vida humana.

Las principales críticas al enfoque del bienestar, en términos exclusivamente de utilidad, se refieren: primero, a que puede haber cosas que las personas valoren sin que redunden en una mejora de su propio bienestar (entendido en términos de utilidad, con lo que se cuestiona si la utilidad es el único y mejor criterio para medir el bienestar); segundo, que la tradicional definición de felicidad, como satisfacción de un deseo, es bastante limitada a la hora de medir el bienestar, porque no tiene en cuenta la situación social que puede distorsionar dicha satisfacción.⁴²

En la búsqueda de criterios adecuados para juzgar qué es una vida valiosa,⁴³ el enfoque sobre capacidades propuesto por Amartya Sen brinda puntos de encuentro con lo que se ha venido exponiendo respecto a la virtud, elección y deliberación aristotélicas.

La noción principal de este enfoque es la de “capacidad”, es decir, la libertad que tiene una persona para llevar el tipo de vida que valora y que tiene razones para valorar.⁴⁴ En este sentido, los seres humanos son vistos como agentes que actúan y

⁴⁰ Entendido aquí el bienestar en sentido restringido (*welfare*), que se refiere más a las políticas de asistencia social realizadas por el Estado de bienestar, cuyo objetivo es la satisfacción de necesidades. Ver Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, p. 22. n.1.

⁴¹ En su libro *Sobre ética y economía*, Sen presenta las desventajas de tal distancia, observando que ética y economía se relacionan desde sus orígenes. El primer origen tiene que ver con la ética y, más aún, con la visión ética de la política, centrada en la pregunta ¿cómo hay que vivir? (este enfoque parte de los planteamientos de Aristóteles, principalmente); y el segundo con un enfoque técnico, interesado principalmente por temas logísticos, relacionados con los medios por los que se puede fomentar lo bueno para el hombre (desarrollado por León Walras y Sir William Petty, entre otros). Al respecto ver Sen, *Sobre ética y economía*, p. 21 y siguientes.

⁴² Al respecto Sen sostiene que, por ejemplo, una persona que siempre ha vivido en condiciones precarias puede conformarse con muy poco y declararse satisfecho, mientras que, con lo mismo, una persona acostumbrada a tener ciertos medios se sentiría insatisfecha o infeliz. Por otra parte, afirma que las personas acostumbradas a poco y con altos niveles de resignación no cuentan con el coraje para desear mucho, amortiguando sus privaciones. Ver Sen, *Sobre ética y economía*, p. 62-63.

⁴³ Esta noción de vida valiosa se enmarca dentro de la noción del bienestar, que, más que una noción estrictamente economicista, es tomada por Sen como *well-being*, en el sentido amplio de bienestar, es decir, como calidad de vida. Lo anterior se aclara en la introducción de la obra *Calidad de vida*, elaborada por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Cfr. Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, p. 22 n.1

⁴⁴ Ver Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 35-37.

provocan cambios, cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos independientemente de que sean evaluados o no, también en función de algunos criterios externos. Este “aspecto de agencia”, desde el que se prefiere considerar a las personas, introduce la posibilidad que tienen ellas para intentar conseguir objetivos distintos al bienestar personal o interés individual y egoísta;⁴⁵ a la libertad que una persona ejerce realmente en un contexto social cualquiera, relacionada con la posibilidad real que tiene para llevar un determinado modo de vida.⁴⁶

2.1. Los funcionamientos como quehaceres y seres logrados

Como ya se dijo, el enfoque sobre capacidades de Sen está relacionado con la libertad de las personas, entendiendo dicha libertad como las posibilidades realizables que tienen para llevar una vida lograda. Aunque la noción central es la de capacidades, ésta entraña una noción más básica que permite aclarar a qué se refiere Sen con “las posibilidades realizables” con las que cuenta una persona para lograr una vida valiosa. Tal noción es la de “funcionamientos” (*function*). La vida humana, la vida que una persona puede llevar, se puede considerar como una “combinación de varios quehaceres y seres, a los que genéricamente se les puede llamar **funcionamientos** (*function*)”. Estos reflejan las diversas cosas que una persona puede hacer o ser.⁴⁷

Según Sen, existen diferentes funcionamientos, unos más importantes que otros, dependiendo de su significación para la vida que se considera valiosa llevar. Sen da ejemplos de funcionamientos que están directamente relacionados con mejorar la calidad de vida y procurar que ésta sea valiosa. Tal es el caso de estar bien nutrido o contar con los requerimientos mínimos de salubridad. También existen funcionamientos más complejos, pero altamente apreciados, como ser capaz de participar de la vida de la comunidad y respetarse a sí mismo. Sin embargo, no todos los funcionamientos están claramente relacionados con la vida que se planea y se quiere llevar. Tal es el caso de una persona que puede elegir un detergente de una marca *x*, por sobre un detergente de una marca *y* (los cuales no son muy diferentes entre sí). Elegir entre dos detergentes es, por supuesto, algo que una persona efectivamente puede hacer, pero que no tiene relevancia en cuanto no contribuye a hacer valioso el plan de vida que se quiere y se puede realizar.

En rigor, los funcionamientos representan “partes” del “estado” de una persona, **cosas** (diversos quehaceres y seres realizables) que una persona es capaz de llevar a cabo, [...] que logra hacer o ser al vivir.⁴⁸

⁴⁵ Ver Sen, *Sobre ética y política*, p.71.

⁴⁶ Ver Sen, *Op. Cit.*, p. 36; y Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, p. 20.

⁴⁷ Ver Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 99; y Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, introducción, p.18.

⁴⁸ Ver Sen, *Commodities and Capabilities*, capítulos 2 y 7, p. 7-11, 39-45.

Los funcionamientos se distinguen tanto de los bienes que son usados para lograrlos, como de la utilidad que pueda obtenerse de ello –aunque aquella pueda dar cuenta de las preferencias individuales–. Los funcionamientos permiten hacer uso de los bienes, con el fin de lograr algo deseado por el agente y que, por tanto, le proporciona algún tipo de placer. Los individuos, de hecho, pueden diferir mucho entre sí en la importancia que asignan a los funcionamientos, pues su valor no radica en ellos, sino en el fin que es fijado por las personas. Puede que un funcionamiento considerado valioso para un individuo, como el de integrarse socialmente, no tenga la misma importancia para otro. Por esto, la valoración de las ventajas individuales y sociales debe tener en cuenta estas variaciones.⁴⁹

Sen nos dice que si hay un número n de funcionamientos importantes, el grado en que una persona los logra todos puede ser representado por n -tuples (n -conjuntos de [varios] elementos). Un logro de funcionamiento (n -tuple) es un punto, una parte del estado de la persona. El conjunto de puntos representa los n -tuples alternativos, entre los que se puede elegir uno, y ese conjunto de puntos es lo que se entiende como capacidad.⁵⁰

La combinación de funcionamientos de un agente refleja los logros reales de éste, esto es, las cosas que hace. En cambio, el conjunto de capacidades representa la libertad que tiene una persona para lograr dichos funcionamientos y la libertad para elegir combinaciones de funcionamientos, “las cosas que tiene libertad fundamental para hacer”.⁵¹ Esta diferencia resulta de particular relevancia, puesto que no necesariamente las cosas que una persona hace (funcionamientos) reflejan su capacidad para hacer cosas. Sobre esto último me extenderé a continuación.

2.2. Las capacidades y la elección

La capacidad de una persona refleja las combinaciones alternativas de los funcionamientos que ella puede lograr, entre los cuales puede elegir una colección.⁵² Aquí las personas deben entenderse en el sentido de agentes: personas que actúan y provocan cambios, cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que sean evaluados o no, también en función de algunos criterios externos.⁵³ La capacidad de un agente está referida a la posibilidad real que tiene de elegir, ya que para delinear los funcionamientos importantes y la combinación de estos, que un agente prefiera, se precisa de la elección.

⁴⁹ Ver Sen, “Capacidad y bienestar”, en: Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, p. 56.

⁵⁰ Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 64, n.4.

⁵¹ Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 100.

⁵² Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 56.

⁵³ Ver Sen, *Desarrollo y libertad*, p.34-37.

Sen elige la expresión “capacidades”, primero, para representar las combinaciones alternativas, los conjuntos posibles de funcionamientos que un agente puede hacer o lograr; y segundo, para evaluar la “habilidad real que tiene esa persona para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida”.⁵⁴ De este modo, el autor se interesa en la identificación de los objetos valiosos, sin asignar importancia directa, aunque sí derivada, a los medios de vida o medios de libertad (i.e. ingreso real, riqueza, opulencia, bienes primarios o recursos). Aunque estos medios influyen en los objetos valiosos, no son parte del espacio evaluativo de las capacidades. El conjunto de éstas refleja la libertad de llevar diferentes tipos de vida y se relaciona tanto con las características personales, como con los arreglos sociales:

La capacidad de una persona se refiere a las combinaciones alternativas de funcionamientos, entre cada una de las cuales una persona puede elegir lo que tendrá. En este sentido, la capacidad de una persona corresponde a la libertad que tiene para llevar una determinada clase de vida.⁵⁵

2.3. Los espacios evaluativos, la deliberación y la elección

Para Sen, la identificación de los objetos valiosos especifica lo que él llama un espacio evaluativo. Sen observa que la identificación de los objetos valiosos, los funcionamientos y las capacidades, varían según la información que aparezca en el espacio evaluativo en el que son consideradas las oportunidades y obstáculos que todo ser humano enfrenta en su existencia.⁵⁶

Martha Nussbaum, al respecto, y estableciendo una relación directa entre el enfoque de las capacidades y el pensamiento aristotélico, afirma que la calidad de vida de una persona (*well-being*, bienestar en sentido amplio) se relaciona con una lista de funciones humanas básicas, que pretende ser válida para todos los seres humanos.⁵⁷ En su libro *Las mujeres y el desarrollo humano*, Nussbaum plantea que en la India, por ejemplo, las mujeres carecen de un apoyo esencial para llevar una vida plenamente humana, aunque constitucionalmente se encuentren consagrados muchos derechos que deberían tener posibilidad de disfrutar. Allí las circunstancias políticas y sociales desiguales hacen que las capacidades de estas mujeres sean también desiguales. Cuando se les niega a las personas la oportunidad real de mínimos funcionamientos, sus capacidades se ven entorpecidas.⁵⁸ Para Nussbaum, debe existir un nivel mínimo de fun-

⁵⁴ Ver Sen, *Capacidad y bienestar*, p. 54-55.

⁵⁵ Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 58.

⁵⁶ Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 57. Análogamente, en la exposición aristotélica, el resultado de la deliberación y la elección conllevan lo que es realizable y necesitan contar con los bienes exteriores mínimos para ejercer las virtudes.

⁵⁷ Ver Nussbaum, “Virtudes no relativas”, en: Nussbaum & Sen, *Calidad de vida*, p.323.

⁵⁸ Ver Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, p. 29-32.

cionamientos y capacidades garantizadas, por debajo del cual las personas no pueden lograr un funcionamiento verdaderamente humano, pues para evaluar las cosas que hacemos es preciso considerar la libertad que hemos tenido de elegir esas cosas.

Los espacios evaluativos contienen información sobre la que se va a valorar a los objetos o cosas que se pueden lograr. Si el espacio evaluativo contiene información sobre las utilidades individuales, entendidas como satisfacción de placeres, felicidad o deseos, dicho espacio servirá al análisis utilitarista. Si el espacio evaluativo está dado en términos de funcionamientos y capacidades para funcionar, los objetos de valor estarán identificados según el enfoque de las capacidades.⁵⁹

Dependiendo de la información que se encuentre incluida en los espacios evaluativos, se privilegian unos criterios para valorar objetos sobre otros. De este modo, según sea el espacio evaluativo que se escoja, se incluyen o excluyen objetos que son potencialmente valiosos. Desde el enfoque de las capacidades, el espacio evaluativo permite valorar libertades y no simplemente los medios de los que disponemos (tales como la riqueza, el ingreso real, la opulencia, bienes primarios, etc.), que aunque pueden influir en las variables tomadas, no cobran importancia por sí mismos como parte del espacio evaluativo.⁶⁰

Sin embargo, el espacio evaluativo basado en la capacidad puede variar dependiendo de cuál sea el enfoque. Si predomina la información sobre funcionamientos, esto es, sobre lo que puede lograr, el espacio evaluativo se concentrará en una parte del estado de la persona, expresado en una preferencia que no nos indica si hubo otras opciones por sobre las que fue elegida, ni la calidad de esas opciones. Por otra parte, si predomina la información sobre el conjunto de capacidad, la evaluación se ocupará directamente de la libertad de escoger entre varias alternativas, aún entre algunas que no tienen importancia en sí mismas, pero que le confieren a la propia elección un carácter de funcionamiento valioso. En este enfoque del espacio evaluativo de la capacidad no se comparan puntos o partes (funcionamientos, logros obtenidos), sino conjuntos o estados posibles de las personas, en otras palabras, la libertad de escoger entre diferentes alternativas.⁶¹

El deseo hacia ese fin aristotélico de la vida lograda se circunscribe en lo que podemos imaginar como posible –lo contingente–. Así mismo, los funcionamientos se

⁵⁹ Ver Sen, *Capacidad y bienestar*, p. 57.

⁶⁰ Ver Sen, *Op.Cit.*, p. 58.

⁶¹ Ver Sen, *La desigualdad económica*, p. 228 -239. En el caso del enfoque sobre el conjunto de capacidad, Sen sostiene que “la importancia de este análisis reside más en el hecho de que llama la atención sobre cuestiones más amplias, que en el hecho de que ofrezca una solución rápida de la comparación entre personas de las libertades. Mientras que un análisis de la desigualdad económica debe ser sensible a estas cuestiones, hay otras formas para las comparaciones de la ventaja entre personas.

restringen y cobran importancia en cuanto forman parte de las capacidades. El grado de libertad real define las oportunidades, incluyendo o excluyendo lo que potencialmente resulta valioso.

La libertad de una persona, su capacidad, varía dependiendo de si tiene que elegir entre tres opciones a las que considera respectivamente como “mala”, “horrorosa” y “espantosa”, o si tiene la posibilidad de elegir entre tres opciones que considera como “buena”, “excelente” y “soberbia”. Luego, la calidad de vida de que disfruta una persona no es sólo cuestión de lo que logra, sino también de cuáles eran las opciones entre las que la persona tuvo la oportunidad de elegir.⁶²

Si retomamos la noción aristotélica de las virtudes, se advierten sus similitudes con el enfoque de las capacidades. No hay virtudes buenas en sí, cuya obtención haga del hombre que las alcanza un virtuoso. Más bien, se trata del ejercicio y disposición hacia la elección de mejores medios con vistas a la vida lograda. Para ello se requiere de la deliberación, y ambas dependen de las opciones con que realmente se cuenta. Así mismo, las cosas que un agente hace están determinadas por las cosas que tiene libertad fundamental para hacer.

Ahora bien, el énfasis de Sen y Nussbaum está puesto en las capacidades más que en los funcionamientos, porque el conjunto de capacidades contiene información sobre el funcionamiento real del *n-tuple* elegido, ya que está entre los *n-tuples* viables.

Al evaluar solamente los funcionamientos, el enfoque se basa únicamente en lo que ha logrado un agente; esa evaluación puede diferir radicalmente de aquella que se centra en las capacidades, desde donde se considera que el actuar libremente y el ser capaz de elegir puede conducir directamente al bienestar (*well-being*) de un agente. El enfoque que prefiere las capacidades sobre los funcionamientos tiene que ver con esto último.⁶³

Cuando se evalúa desde el enfoque de la capacidad, la misma elección es considerada como un funcionamiento valioso. Como ya vimos, tanto desde el enfoque aristotélico como desde el de Sen, elegir conlleva el ejercicio de la libertad, que permite preferir lo mejor; sin embargo, la calidad de las opciones entre las que elegimos hace variar lo que podemos considerar como objetos valiosos y el mismo ejercicio de la libertad, es decir, las capacidades que un agente tiene. En lo que sigue trataré de centrar el análisis sobre la elección y las capacidades desde el momento técnico de la deliberación, referido a la habilidad y a las condiciones por las que son posibles aquellas.

⁶² Ver Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 9-11.

⁶³ Al respecto, Sen afirma que incluso “el logro en la obtención de bienestar” no necesariamente debe ser independiente de la libertad reflejada en el conjunto de capacidades. La vida buena es en parte una vida de elecciones genuinas y no aquella en que se obliga a la persona a seguir una vida en particular, sin importar lo rica que sea en otros aspectos. Al respecto consultar: Sen, *Commodities and capabilities*, caps. 2 y 7.

3. Trabajo y desarrollo de las capacidades

3.1. El momento técnico de la deliberación y los espacios evaluativos

Tanto desde la perspectiva aristotélica como desde el enfoque de capacidades de Sen, hay una gran diferencia entre “hacer x ” (lograr un funcionamiento) y “elegir hacer x y hacerlo” (libertad de agencia o capacidad). La diferencia radica en la elección, en donde se manifiesta el ejercicio de las virtudes para la primera perspectiva, y el espacio de la libertad para la segunda.⁶⁴

Sin embargo, desde las dos perspectivas, la elección por sí misma no garantiza que el agente actúe realmente en un espacio de libertades cada vez más amplio. Tomando la perspectiva aristotélica podríamos decir que el carácter de la elección y, por ende, la posibilidad de escoger realmente lo mejor dependen en gran medida de lo que ocurra en la deliberación que, como ya señalamos anteriormente, es más un espacio técnico antes que ético, referente a las habilidades que tiene el agente para pensar lo que puede ser su vida y nutrir las razones que conllevarán a la mejor elección.

Por lo anterior, podríamos sugerir que en la deliberación se manifiesta lo posible, lo contingente. Lo que aparece en la deliberación es aquello sobre lo que es posible pensar hacer o ser; básicamente, es la información con la que contamos para tomar decisiones y realizar una elección. Similarmente a los espacios evaluativos de Sen, la información que encontramos allí permite privilegiar unos criterios para comparar y valorar unos objetos sobre otros.

De este modo, el ámbito de lo contingente, señalado por Aristóteles como necesario para que ocurra la deliberación es, desde los espacios evaluativos de Sen, la información con la que contamos para incluir o excluir—preferir o ignorar—objetos que son potencialmente valiosos. En el aparte anterior señalé que el espacio evaluativo basado en la capacidad puede variar según predomine la información sobre funcionamientos o la información sobre el conjunto de capacidades; además, que uno y otro—predominio de los funcionamientos y predominio de las capacidades—difieren radicalmente de un espacio evaluativo que privilegie la información sobre la utilidad. Miremos más detenidamente cuál sería la diferencia entre estos espacios, parafraseando un ejemplo que el mismo Sen da en *Commodities and Capabilities*.⁶⁵

⁶⁴ Ver Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 8. “La buena vida es en parte una vida de elecciones genuinas, y no aquella en que se obliga a la persona a seguir una vida en particular, sin importar lo rica que sea en otros aspectos”.

⁶⁵ Ver Sen, *Commodities and Capabilities*, p. 7-11. Sen elabora formulas a partir de las variables x = bienes, f = cómo un agente puede aprovechar x [*function*], b = lo que la persona alcanza al realizar f [*well-being*]. Las variaciones dadas aquí al ejemplo no se encuentran literalmente en Sen, pero parten de las distintas fórmulas en las que él sitúa las variables.

Un agente cualquiera puede acceder al bien x , por ejemplo, a una bicicleta. Un espacio evaluativo que privilegie la información sobre la utilidad puede valorar la posesión de dicha bicicleta, en tanto la felicidad que puede obtener de este objeto x . Pero al evaluar la felicidad individual no necesariamente estamos contemplando qué tan bueno es x para el agente, ya que puede ser que éste no tenga brazos, o no pueda disfrutar de la bicicleta por no tener tiempo, o por no saber manejarla, etc. Así, la evaluación que podría hacerse aquí es insuficiente para determinar el bienestar (*well-being*) de un agente, al no considerar otras variables –no incluidas en lo que se puede considerar la utilidad, o la felicidad obtenida– que podrían llegar a ser importantes para el agente y su valuación del objeto.

Desde un enfoque evaluativo basado en la capacidad, que privilegie la información sobre funcionamientos, el agente contemplará además, las distintas formas en que aprovechó x , esto es, los distintos funcionamientos que logró, tales como transportarse, hacer ejercicio, pasear, etc. Desde este espacio podemos observar las preferencias que tuvo el agente, y los resultados escogidos por él. El bien x no es importante aquí por la utilidad o la felicidad que pueda traer al agente, sino porque puede aprovecharse incluso en cosas que no generen ningún tipo de utilidad individual. Sin embargo, aunque la información sobre los funcionamientos que logramos con x nos permite ampliar nuestra evaluación de los objetos valiosos, es insuficiente a la hora de evaluar qué tan bueno es en realidad ese logro y si redundará en un mayor bienestar (*well-being*). Si el agente logra con x un funcionamiento (*function*) f cualquiera, esto no nos dice necesariamente, si pudo contar con otras opciones o , en el caso de contar con ellas, si éstas fueron de una calidad determinada. El agente pudo lograr transportarse en la bicicleta de su casa al trabajo porque se vio compelido a dar este uso al bien –en razón de ahorrar tiempo y dinero–, cuando lo que quería al obtenerla era entrenarse como ciclista, cuestión que no puede hacer –a excepción de la hora y media en que la usa para transportarse– por dedicar la mayor parte de su tiempo a trabajar, por ejemplo, en una fábrica. Por tanto, el logro de f no nos dice si el agente logra obtener un mejor grado de bienestar (*well-being*).

Cosa distinta ocurre si el espacio evaluativo privilegia la información sobre las capacidades. Como tal espacio considera la libertad de escoger entre diferentes alternativas, al preguntar por el bienestar (*well-being*) de un agente lo que hace es preguntar por la calidad de las opciones con las que cuenta a la hora de escoger hacer f con x , y efectivamente hacerlo. Este es el campo de la deliberación, en el que se puede escoger mejor al ampliar el espacio de las libertades, esto es, en cuanto más y mejores f_n (conjunto de n -tuples) se le puedan adjudicar a diferentes x ; así, el agente puede, en un *ranking* de preferencias, optar realmente por aquella que considere más valiosa para su proyecto de vida.

Ahora, ni los funcionamientos, ni los objetos valiosos se refieren únicamente a series de bienes que, de hecho, resultan necesarios –pero no suficientes– para que un agente pueda desarrollar sus capacidades. También hacen referencia a actividades, contextos y perspectivas que entran dentro de lo que puede desear un agente para su vida lograda.

Los espacios evaluativos que privilegian la información sobre el conjunto de capacidad permiten observar variables que sobrepasan el conjunto de bienes y el conjunto de cosas realizadas o logradas. Si contamos con mayor información acerca de las condiciones y opciones entre las que un agente elige, podemos acercarnos más a una evaluación precisa sobre su calidad de vida o bienestar en sentido amplio (*well-being*). Si el agente cuenta con un espacio de libertad cada vez más amplio y opciones que considera buenas, no sólo con respecto a sí mismo y a su situación sino después de compararlas con otras que resultan buenas para otros agentes, en otras circunstancias, diremos que dicho agente tendrá mayores posibilidades de deliberar, y deliberar bien; por tanto, este agente contará también con mayor libertad para desarrollar sus capacidades.

Recordemos que para Aristóteles la virtud es un modo de ser selectivo y, por esto, comparativo. Una persona acostumbrada a la escasez no valorará un objeto *x* de la misma manera que una persona acostumbrada a disfrutar, no sólo de una canasta de bienes primarios, sino de bienes lujosos. Si no tiene la oportunidad (la libertad) de contrastar, comparar y, además, de reflexionar sobre ello, su elección, aunque fáctica, no garantiza el desarrollo de sus capacidades, esto es, de lo que realmente es capaz de ser o hacer, por lo que su libertad real sería limitada. Así queda expuesto por Aristóteles cuando declara que:

Es evidente que la *eudaimonía* necesita también de los bienes exteriores, como dijimos, pues es imposible, o no es fácil, hacer el bien (ser virtuoso, actuar con *phronimos*, elegir lo mejor)⁶⁶ cuando no se cuenta con recursos [...] La *eudaimonía* parece necesitar también de [la] prosperidad.⁶⁷

Martha Nussbaum expresa esta necesidad de bienes materiales al hablar de “capacidades humanas centrales”, como aquel mínimo de funcionamientos y capacidades que deben ser garantizadas para que las personas puedan lograr sus proyectos de vida.⁶⁸ Siguiendo la argumentación aristotélica, Nussbaum afirma que el bien de los

⁶⁶ Anotación del autor.

⁶⁷ Ver Aristóteles, *EN*, I, 1099 b. Aristóteles mismo sugiere un ejemplo que ilustra esta dificultad de actuar con *phronimos* y *areté*, cuando las circunstancias son adversas: el caso de aquel que siendo un excelente flautista no cuenta con la flauta. Por más que sea un gran músico, mínimamente deberá contar con el instrumento para poder ejercitarse como flautista e interpretarlo bien y hermosamente, esto es, con excelencia.

⁶⁸ Ver Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, p.30-35.

seres humanos, su vida buena, es algo frágil, siempre expuesto y vulnerable frente a las circunstancias y los recursos, en especial cuando las condiciones de privación o calamidad se hacen permanentes en las vidas de las personas.⁶⁹

Los obstáculos que se le presentan a los seres humanos no sólo afectan la deliberación y la elección de los medios (ambas actividades eminentemente racionales, desde el punto de vista aristotélico), sino también el fin que se desea y al que se tiende. Solamente podemos decidir sobre lo que es posible, el espacio de lo contingente, al mismo tiempo que se hace difícil desear aquello que no se puede imaginar como posible.

Esta afirmación evidencia la idea de seres humanos necesitados y vulnerables a las influencias del mundo, al mismo tiempo que pone de relieve la necesidad de mínimas condiciones en las que se hace posible no sólo la deliberación y la elección, sino la libertad que conlleva hacia un desarrollo de las distintas capacidades y funcionamientos de los agentes.

Retomando la noción de deliberación como momento técnico, expuesta en la primera parte de este trabajo, es posible afirmar que es en este momento cuando se hacen ostensibles las habilidades y condiciones por las que es posible la elección – única instancia de imputación y, por tanto, de responsabilidad moral– de un agente, con vistas a la realización del fin de la vida lograda.

Este momento técnico de la deliberación contiene las variables que permiten hacer la mejor elección. Desde un espacio evaluativo en el que la información que se privilegia es aquella que versa sobre las capacidades, estas variables configuran el campo de lo posible, de lo contingente, esto es, el espacio en que se expresan las virtudes éticas.

3.2. Desarrollo de las capacidades en el trabajo: ‘buen trabajo’

Como dije en líneas anteriores, en el espacio de la deliberación encontramos las variables por las que desde el espacio evaluativo de las capacidades, podemos acercarnos a una medición sobre el bienestar (*well-being*) de las personas. En la introducción de este texto se propone una noción de buen trabajo en la que confluyen y se relacionan elementos desde la perspectiva del individuo, tales como proyecto de vida, talento y capacidad.

Antes de continuar, me detendré un momento en algo que mencioné rápidamente en el primer apartado acerca de las virtudes naturales que, según Aristóteles, son aquellos modos de ser naturales presentes no sólo en los seres racionales, sino también en los niños y en los animales, pero en estos últimos sin la mediación de la razón. Estas ‘virtudes naturales’ no resultan ser por sí mismas dignas de elogio o condena; si

⁶⁹ Ver Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p.404.

bien resultan necesarias, es a través de la razón como pueden ser desarrolladas con miras a la elección de los medios y al fin al que se tiende.

Estas ‘virtudes naturales’ pueden ser entendidas mejor como facultades naturales, que pueden ser llamadas cualidades o talentos que tienen las personas. Lo interesante desde el punto de vista aristotélico es que, aunque estas facultades naturales son importantes, por sí mismas no tienen ninguna relevancia ética. Más bien, estas facultades cobran importancia en el campo de lo ético si están acompañadas de la razón, cuestión que por cierto nos diferencia de los animales, quienes cuentan con dichas virtudes naturales, pero no con virtudes éticas.

Sin embargo, como anoté anteriormente, si las personas no cuentan con la libertad de desarrollar sus capacidades, estos talentos a los que Aristóteles hace referencia tampoco pueden desplegarse como tales. Los seres humanos necesitamos contar con las condiciones por las cuales dichas facultades naturales pueden ser aprovechadas y desarrolladas. Siguiendo con el ejemplo de la bicicleta, alguien puede tener un gran talento, una gran aptitud natural para montar bicicleta, pero esto no es suficiente para que efectivamente llegue a ser un gran ciclista. Además de contar con la bicicleta, es necesario que la persona se encuentre bien alimentada y en un buen estado de salud, que permita un apropiado estado físico, de lo contrario, la persona podrá lesionarse fácilmente, dañar su salud, etc.; además, necesita de otras cosas como tiempo para entrenar, apoyo de su familia, condiciones socio-culturales particulares, como que el ciclismo es una actividad con patrocinio, etc. Puede darse el caso que una persona viviendo en condiciones penosas y de escasez, logre ser un ciclista exitoso, pero no es difícil ver que tal caso se cuenta como una excepción –que puede tener como causa, al mismo tiempo, una condición física excepcional– y no como algo extensible a un amplio número de personas.

El enfoque sobre las capacidades que se ha venido exponiendo, se dirige así a la libertad real que tiene un agente de ampliar y desarrollar no sólo sus funcionamientos, sino principalmente sus capacidades, entre las cuales pueden incluirse las virtudes (facultades) naturales señaladas por Aristóteles. Los talentos, entonces, no hacen referencia sólo a cualidades naturales, sino al desarrollo de dichas facultades, es decir, al potencial humano.

Ahora bien, al hablar del desarrollo de talentos entre otras capacidades, en principio se habla de capacidades individuales, de potencial humano considerado aisladamente en un agente cualquiera. En la división social del trabajo, Emile Durkheim señala que el desarrollo de talentos, capacidades y actitudes específicas en el individuo ocurre en mayor medida en sociedades donde existe una especialización del trabajo.⁷⁰ La vivencia de un

⁷⁰ Ver Durkheim, *La división del trabajo social*, p.43

trabajo especializado, en el que los individuos pueden ampliar y desplegar su capacidad de deliberación, elección y su capacidad de desear cosas imaginadas como posibles y realizables, permite lograr grados muy altos de diferenciación social.⁷¹ Esta diferenciación permite que el individuo ocupe un lugar en la sociedad, difícilmente intercambiable por otro individuo –pues ese otro tendrá también su propio proyecto de vida, su propio espacio de libertad y elección–, pues su trabajo no está sujeto a criterios de pertenencia a una raza, género o grupo social, sino que se presenta según el criterio de su proyecto de vida y la realización de su potencial, esto es, de sus capacidades.

Este desarrollo de la individualidad permite que el trabajo, vivido de una determinada forma, sea un ámbito de desarrollo de las capacidades. A través de la forma del trabajo especializado, el individuo se distingue de los demás: constantemente tiene la oportunidad de equiparar talentos, oportunidades y proyectos de vida, que fomentan su capacidad de comparación, deliberación y selección, necesarias para elegir la mejor opción y realmente lograrla.⁷²

En sociedades donde no se presenta esta especialización en la división del trabajo (sociedades primitivas), predomina un conjunto más o menos organizado de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo; además de un bajo nivel de posibilidades de diferenciación entre los individuos. Más bien, se presenta una identidad entre los individuos que permite identificar grupos homogéneos, conformados a partir de criterios de género, raza, etc. Existe poca o ninguna posibilidad de equiparar los talentos, las oportunidades, los proyectos de vida, y parece que tampoco hay necesidad de hacerlo.⁷³

En una sociedad en la que la forma predominante de vivir el trabajo está condicionada a criterios de identidad entre sus miembros, hay pocas posibilidades para comparar. Así, lo que se realiza en la vida pierde el carácter de contingente –propio de los asuntos éticos– y aparece bajo el disfraz de lo necesario. Cuando la libertad de elegir se reduce, al mismo tiempo se estrechan las posibilidades para desarrollar capacidades y desear lograr proyectos de vida disímiles.

⁷¹ Es importante recordar que esta ampliación es sólo posible en la medida en que se den las condiciones materiales, sociales y culturales para ello. En otros apartes del texto he intentado dejar clara la posición según la cual: en condiciones de escasez y de restricción del ejercicio de la libertad, no es posible el desarrollo del potencial humano.

⁷² Es fundamental señalar que, desde la teoría de Durkheim, la división del trabajo social, por sí misma, no crea las condiciones por las que puede efectivamente darse un desarrollo de las capacidades individuales. Puede darse el caso de sociedades en las que, existiendo una división del trabajo social, ésta se presenta en situaciones de anomia: “La relación entre el capital y el trabajo asalariado se aproxima efectivamente a la situación que la teoría utilitarista considera como éticamente ideal: la estipulación de contratos está poco reglamentada, o no lo está en absoluto. Esto conduce a una situación crónica de conflicto de clases. En lugar de la reglamentación moral requerida, la formación de relaciones contractuales tiende a estar determinada por la imposición del poder coercitivo”. Ver Durkheim, *La división del trabajo social*, p.147.

⁷³ Ver Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 63 y siguientes.

Las sociedades con una división del trabajo social basada en la especialización, dan un paso hacia la expansión del individualismo. Según Durkheim, en condiciones de normalidad, este individualismo no conduce a la desintegración social, sino, más bien, a una dinámica colectiva que permite observar las relaciones entre el trabajo social, el desarrollo individual y la moralidad: “la moral es una propiedad colectiva y como tal debe estudiarse”.⁷⁴

La noción analítica de “buen trabajo”, como aquel que hace posible el desarrollo del individuo, su potencial y su autonomía, en términos de un proyecto individual de vida que puede lograrse, y que está continuamente en comparación con otros proyectos de vida (diferenciación social), resulta insuficiente a la hora de evaluarla o de relacionarla con la moralidad, con el importe moral que pudiera sustraerse de aquí. Como se señaló en la introducción de este trabajo, lo anterior es tan sólo una de las condiciones por las que se puede diferenciar una sociedad altamente organizada de otras.

Las sociedades altamente organizadas conllevan un aumento de la diferenciación social – desarrollo de la individualidad, talentos, capacidades y proyectos de vida–, al mismo tiempo que un aumento en los niveles de interdependencia con los otros individuos y con la sociedad. Por lo anterior, surge la exigencia de abordar la segunda de las condiciones: la interdependencia funcional en la división del trabajo, vía reconocimiento e intersubjetividad. Tarea que sobrepasa el objeto de este texto, pero que se constituye en la continuación de lo presentado aquí.

4. Bibliografía

- Aristóteles*, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
———, *Ética eudema*, Madrid, Gredos, 1985.
Aubenque, Pierre, La prudencia en Aristóteles, Barcelona, Grijalbo, 1999.
Durkheim, Emile, La división del trabajo social, Barcelona, Planeta, 1995.
Nussbaum, Marta, La fragilidad del bien, Madrid, Visor, 1995.
———, Las mujeres y el desarrollo humano, Barcelona, Herder, 2002.
———, *Sen, Amartya (compiladores)*, Calidad de vida, México, F.C.E., 1996.
Schumacher, Christian, La división del trabajo social con importe moral positivo, versión 1.0 (documento de trabajo).
———, El efecto moral de la división del trabajo.
Sen, Amartya, Commodities and Capabilities, New Delhi, Oxford University Press (Oxford India Paperbacks), 1999.
———, Desarrollo y libertad, Bogotá, Planeta, 2000.
———, Elección colectiva y bienestar social, Madrid, Alianza, 1976.
———, La desigualdad económica, México, F.C.E.
———, Sobre ética y economía, Madrid, Alianza, 1999.

⁷⁴ Ver Durkheim, *La división del trabajo social*, p.42.