

## PENSAR EL PODER-HACER

María Luisa de la Garza

CESMECA-UNICACH

Ya que lo que nos convoca es el inicio del curso académico<sup>1</sup>, me gustaría plantear aquí una serie de nociones que me parece que dan qué pensar. Hablaré al amparo de dos pensadores cuyo trabajo es, para mí, siempre sugerente: el filósofo Paul Ricoeur (que murió en el 2005) y el economista Amartya Sen (Premio Nobel en 1998). Así pues, abordaré lo que puede querer decir “Pensar el poder-hacer” desde la filosofía hermenéutica (en particular, desde la fenomenología del “hombre-capaz”, que Ricoeur plantea en sus últimas obras), y, desde la teoría económica, el llamado “enfoque de las capacidades humanas”, que Amartya Sen desarrolla —dentro del liberalismo económico, por cierto— para “corregir” el enfoque dominante en las investigaciones promovidas por los organismos financieros internacionales para conocer la “calidad de vida” de las personas en los distintos países.

Como ven, los propios términos (fenomenología del *hombre-capaz* y enfoque de las *capacidades humanas*) ya nos sugieren una confluencia de preocupaciones. En realidad, ambas remiten a la *capacidad fundamental de obrar* que tienen todas las personas, o, como aquí le llamamos, al “poder-hacer” que caracterizaría lo humano.

Hablamos de “poder-hacer” porque la intención es que esté siempre presente, y de forma relevante, el “poder” de ese “poder-hacer”. Interesa destacar la *potencialidad* porque implica, sobre todo, deliberación (sobre la conveniencia y la oportunidad de hacer o no hacer determinada cosa, por ejemplo); porque implica reflexión y voluntad; porque es la condición de la libertad (de hacer o no hacer), y porque decidir actuar o no actuar nos remite inmediatamente, también, a la idea de responsabilidad.

Ahora bien, esta cuestión del “poder-hacer” quizá les resulte familiar a algunos de ustedes, pues tiene que ver con la *agency* de lengua inglesa, es decir, con la *agencia* de la que hablan los sociólogos y también, en cierto modo, con la *agentividad* de la teoría semántica. Tiene que ver, de una manera más bien análoga, con la *competencia* (como cuando los gramáticos generativistas u otros hablan del binomio competencia/actuación), y, por supuesto, tiene que ver con las *capacidades* que los sujetos reconocen en sí mismos. Desde otro lado, el “poder-hacer” estaría vinculado a lo que uno tiene vedado o permitido, y,

<sup>1</sup> Este texto fue leído en la inauguración del programa de Maestría-Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Teatro Daniel Zebadúa, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 8 de agosto del 2006.

en este sentido, podríamos ir desde tener la *autorización* para hacer (autorización que se recibe siempre de otros) hasta ser la *autoridad*, que tiene el *poder* y que por eso *hace* (no siempre cuanto puede, por cierto). Finalmente, diré que el “poder-hacer” tiene que ver con los *derechos*, con las capacidades que los grupos sociales *deben poder ejercer*.

Lo que a mí me parece más fructífero del cruce de la fenomenología del hombre-capaz y del enfoque de las capacidades humanas en la idea de “poder-hacer” es su complementariedad en una cuestión fundamental: la ética y, en particular, su preocupación por hacer evidentes formas diversas de injusticia.<sup>2</sup> Abordemos primero lo que implica analizar el *poder-hacer* desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica, para seguir después con algunos aspectos del enfoque de las capacidades humanas que pueden enriquecer nuestras investigaciones. Empiezo por la hermenéutica porque nos permite hacer un recorrido desde los sujetos estudiados hasta los investigadores que los estudian, pasando por el análisis de los sistemas sociales (en particular, los sistemas de justicia social), que es donde la reflexión más se enriquecería con los trabajos inspirados por Sen.

Como ustedes saben, hablar de hermenéutica hoy es hablar de autocomprensión, una autocomprensión que se realiza siempre de forma “indirecta”, sobre todo a través del discurso, de cómo hablan de sí mismas las personas y los grupos, ya sea en discursos motivados por un investigador (en entrevistas, por ejemplo, o en grupos de discusión), ya sea en manifestaciones espontáneas (en lo que sería el discurso cotidiano) o en discursos que forman parte de rituales sociales: desde una alocución en el marco de una institución política (un comunicado de prensa de un organismo de gobierno, por ejemplo, o un discurso en la Cámara de Diputados) hasta los artículos de los periódicos o las letras de los corridos.

No cabe duda de que en todos estos géneros discursivos queda manifiesta la forma en que *quien habla* entiende las relaciones entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados, hombres y mujeres, adultos y jóvenes, gente de unos grupos étnicos y de otros, de unas regiones y de otras, etc. Grupos de los cuales se deslinda o a los cuales se adscribe, definiendo al mismo tiempo su identidad.

Reflexionar sobre cómo se designa *quien habla* en su propio discurso, teniendo en mente la cuestión del *poder-hacer*, nos lleva a formular la pregunta: *¿Qué dice que puede, ése que habla?*

Los caminos de reflexión que esta pregunta abre pueden llevarnos a territorios diversos: pueden remitirnos al terreno de lo personal, a la esfera de las relaciones interpersonales o a la esfera de lo social; territorios que, por supuesto, están imbricados. En el

---

<sup>2</sup> Aquí, siguiendo los pasos de Paul Ricoeur y de Amartya Sen, ha de entenderse la ética en un sentido abarcador, en el que caben desde la amistad hasta la política, desde las relaciones interpersonales hasta la relación de los sujetos con las instituciones.

plano de lo meramente personal, en el plano de cómo se percibe un sujeto a sí mismo, la pregunta indagatoria sería: *¿De qué se considera capaz?*, es decir, *¿qué dice que puede hacer?*

Esta pregunta, que puede leerse de muchas maneras, me gustaría que la mantuviéramos en el ámbito meramente del reconocimiento de las capacidades propias, de lo que cada cual *cree que puede*<sup>3</sup>. Desde este primer momento surgen inevitablemente dos cuestiones que nos acompañarán por todo el recorrido que haremos por los territorios abiertos por la pregunta “¿Qué dice que puede, ése que habla?”. En primer lugar, la cuestión de la identidad, y, en segundo lugar, la cuestión de la responsabilidad.

¿Por qué la cuestión de la identidad? Porque reconocer mis capacidades, hablar de lo que puedo o no puedo, es una forma de definir quién soy, qué quiero para mí, cómo quiero ser, cómo quiero vivir. Pensar en *lo que puedo* sería, por ejemplo, pensar en las posibilidades personales que tengo de intervenir en el curso de las cosas para modificar situaciones vitales que me gustaría que fueran de otra manera.

Ahora bien, es importante saber que este *pensar* de los sujetos en aquello que *pueden* no significa reflexionar sesudamente; podría ser tan sólo reconocer aquello que alguien, cualquier persona de cualquier oficio, *puede hacer*, incluso *bien*. “Tal cosa que usted quiere, señorito, yo se la hago, y le va a quedar bien.” En esta frase tan cotidiana percibimos, por un lado, la idea de unos patrones de excelencia (la idea de un *hacer-bien*), y, por otro lado, que estamos frente a un sujeto que sabe que su *hacer* se acerca o alcanza esos patrones de excelencia, razón por la cual probablemente él tenga una autoestima elevada —al menos en lo que a su trabajo se refiere—. De esta forma, el *poder-hacer* de este sujeto contribuye a la definición de su identidad, de su *ser*: ser un buen artesano, o un buen carpintero, la profesión que sea.

En cuanto a la responsabilidad, una de las capacidades fundamentales de la persona es la de reconocer como propias las acciones que realiza, y, en este sentido, tendríamos no sólo a un agente que *puede hacer*, sino a una persona que es *capaz de reconocerse sujeto de imputación*. En realidad, sólo por motivos académicos, o siendo un egoísta absoluto, el *poder-hacer* no se enfrenta a la prueba de lo interpersonal y de lo social, pues la alteridad es inexcusable: *lo otro (los otros)*, ya están en uno, aunque ese uno hable de sí mismo, e incluso aunque hable sólo para sí. Veamos cómo.

En la deliberación sobre si llevar al acto una potencialidad, es decir, sobre si hacer o no hacer algo que *puedo*, seguramente entrará en juego la cuestión del tiempo (la oportunidad), el modo mejor de hacer (la eficacia), las consecuencias que acarreará esa acción (la responsabilidad, en el sentido de ¿puedo hacerme cargo?), y, muy im-

<sup>3</sup> Este “creer”, por cierto, es un creer que no pertenece a la esfera de la *doxa* —de las creencias “débiles”—, sino de la *episteme*, del saber: “yo sé que puedo” tal o cual cosa.

portante, si esa acción *debe ser hecha*, o no. Mas con este *deber* no me refiero al deber que impone la ley, sino a los *compromisos* establecidos con otras personas. Así pues, en un espacio personal pero que ya considera a aquellos con quienes uno convive, la pregunta podría plantearse del siguiente modo: *¿Qué compromisos parece que debe respetar ése que habla sobre lo que puede hacer?*

El lenguaje cotidiano es pródigo en frases que caben bien en este espacio: "Yo nunca les haría tal cosa a... mis padres, mis hijos, mis compañeros, mis vecinos, mis alumnos, etc.", o "¡Pero cómo crees que pude yo haberte (o haberles), hecho esto!" Vemos aquí claramente la cuestión de la identidad: "Cómo crees que pude yo, *que soy...* ¡impensable!"

En este territorio, como he dicho, no se trata de las obligaciones que impone el orden jurídico y legal, sino de lo que es *sentido como un deber*, a veces incluso en contra de la letra de la ley.

Antes hemos hablado de que entre los elementos que uno pondera cuando piensa si ha de ejercer su capacidad de obrar estaban las consecuencias de nuestras acciones. Pues bien, *más acá* de las consecuencias del tipo que sean que puede tener una acción (consecuencias legales, ecológicas, familiares, etc.), *más acá* de esas consecuencias "diferidas" —aunque sea mínimamente—, habría que recordar: (a) que toda acción es interacción (el mismo hablar ocurre siempre en situaciones de interlocución; uno habla siempre para alguien), y (b) que entre las personas existe una disimetría originaria, y que esta disimetría nos lleva a una correlación también originaria: la que existe entre *hacer y padecer*, entre *obrar y sufrir*.

La pregunta, entonces, en el tercer territorio que se dibuja —correspondiente al espacio propiamente de lo interpersonal—, podría ser: *¿De qué modo lo que ése que habla dice que hace afecta al poder-hacer de otros?*

Aquí nos referimos a *acciones que se realizan* porque nos interesa enfocar la *interacción*. Más adelante volveremos a poner el acento en las capacidades, más que en las realizaciones, y esto por varias razones: en primer lugar, para que no se olvide la función *mediadora* del *otro* en el paso de la capacidad a la efectución; y, en segundo lugar, para rebatir (y en esto sigo también a Paul Ricoeur) la versión ultraindividualista del liberalismo, que concibe un sujeto de derecho pleno previo a cualquier vínculo con la sociedad.

Considerando, pues, que toda acción es interacción y que entre las personas existe una disimetría originaria, podemos pensar, por ejemplo, desde la política o desde la filosofía, en cómo podríamos *superar* esa disimetría originaria, y algunos han valorado en este contexto la noción de reciprocidad. Desde otros lugares, es el abuso de poder, la dominación, lo que más interesa, porque son las *diferencias de poder* (la disimetría originaria y las muchas disimetrías socialmente construidas) las que generan la posibilidad del abuso, que puede concretarse en incontables formas de violencia.

En el plano discursivo —por ser en el que yo trabajo— interesaría analizar, por ejemplo, cuándo una determinada frase (una pregunta, un enunciado declarativo, una afirmación cualquiera) es, además, una forma de menosprecio o incluso una humillación. En estos casos es clara la correlación entre obrar y sufrir. Por otra parte, no es poco importante que al analizar el *poder que se ejerce sobre otros* tengamos en cuenta los abusos que no se reconocen como tales y, por lo tanto, que ni siquiera tratan de justificarse o de legitimarse mediante estrategias discursivas diversas.

Esto nos lleva al siguiente territorio, donde lo interpersonal cobra el sentido de muestra próxima, tangible, de ejemplo o caso de lo social. La pregunta sería: *¿De qué modo el hacer de este sujeto (y su decir) refuerzan o cuestionan el orden establecido, en materia de relaciones interpersonales y sociales?*

Aquí, una de las posibles vías de reflexión sería pensar, cada uno desde su disciplina, en los procesos y en los efectos de la internalización de un orden desigual, injusto, inequitativo. Desde la sociología, la antropología, la psicología social o la lingüística se pueden abordar las representaciones de actores y procesos sociales que determinados discursos ponen en juego; cuánto coinciden y cuánto divergen (y en qué aspectos lo hacen) de las representaciones sociales promovidas por los sectores hegemónicos.

Por otro lado, yéndonos más (por estas disciplinas o por otras) hacia estudios “culturales”, o “de las mentalidades”, cabe reflexionar aquí sobre los límites mismos del *pensarse*, es decir, qué no parece posible que un grupo social piense de sí. Esto tiene que ver, por ejemplo, con los límites percibidos como infranqueables en las formas de relación entre las personas y el modo de desarrollo de las prácticas sociales; es decir, tiene que ver con la jerarquía, con los usos y costumbres, con el lugar que se supone que a cada cual le corresponde en la sociedad.

Ahora bien, estos tiempos de flujos migratorios intensos y de “asistencia masiva” (a través de los medios de comunicación) a realidades sociales donde las relaciones entre las personas y las prácticas sociales son distintas, me parece que constituyen un momento privilegiado para los investigadores sociales, para observar las rupturas —y las resistencias— que ofrece ese imaginario que a veces pareciera “fundamental”.

Pasemos a nuestro último territorio, el del *poder-hacer* considerado desde la esfera de lo social. La pregunta correspondiente la plantaremos en plural, porque nos interesará la persona como miembro de un colectivo o de una categoría social establecida por religión, clase, identidad sexual, oficio, estado civil o cualquier otra categoría. Esa pregunta podría plantearse de esta manera: *¿Qué capacidades tienen, o reivindican, los que son como ése que habla?*, es decir, qué dice que *pueden* o que *no pueden*, y, sobre todo —que es donde nos detendremos un poco— qué dice que *deberían poder*.

Desde los sujetos involucrados, nos preguntaríamos qué *podemos*, o qué *no podemos*, y, especialmente, qué *deberíamos poder*.

Me gustaría llevar esta reflexión sobre *lo que deberían poder-hacer* por dos caminos, cada uno de los cuales está vinculado a uno de los verbos que aparecen en la pregunta “¿Qué capacidades tienen, o reivindican, los que son como ése que habla?”.

Comencemos por el segundo. Es interesante, si uno hace análisis social a través de los discursos, ver qué capacidades son reivindicadas (en forma de una denuncia explícita o incluso de una sutil queja —da igual en este momento—), porque ello nos habla siempre de lo que es vivido como una injusticia. En este sentido, puede recorrerse un espectro que podemos considerar de “demanda de justicia y de reconocimiento” que puede pasar, por supuesto, por la búsqueda de derechos en el plano jurídico, pero también por otras cuestiones no menos importantes en cuanto a la búsqueda de reconocimiento, como por ejemplo, en sectores estigmatizados, la búsqueda de legitimación, o, en colectivos marginados, la búsqueda de aprobación, de respeto, de estima social. Estos discursos cuestionarán siempre la idea de justicia tal como se aplica en un tiempo y en un lugar determinados, y apelarán a nuevas formas de justicia, cuyo sentido es siempre apasionante analizar.

Ahora bien, una queja o una reivindicación son dichas para ser escuchadas, y en este sentido no desempeña un lugar menor la posibilidad de hacer uso de la palabra en la esfera pública; uso que, como sabemos, es un bien que no está repartido precisamente con equidad.<sup>4</sup>

Al pasar de las capacidades que se reivindican a los repartos inequitativos de bienes nos situamos, de hecho, ya en el segundo camino que me gustaría que recorriéramos a partir de la pregunta por las capacidades que unos pueden ejercer y otros no. Y aquí me referiré en particular —aunque muy brevemente— al llamado enfoque de las capacidades humanas, que tiene ya relevancia en áreas vinculadas al desarrollo que ya no son sólo del campo de la economía.<sup>5</sup>

Me gustaría destacar, primero, el lugar que ocupa la libertad en la teoría de Amartya Sen, tal como fue elaborada en la década de 1980. Pues bien, la libertad sería la *capacidad primera* que haría posible el desarrollo de todas las demás capacidades.

Para Sen, que trata de influir en quienes deciden (desde los organismos financieros internacionales) las políticas económicas de los países en desarrollo, es importante hablar el mismo lenguaje que esos funcionarios, y en la *libertad individual* encuentran un terreno común a partir del cual hablar.

<sup>4</sup> Así como hay un *orden social* general, hay un *orden social de los discursos*, que establece quiénes tienen acceso y quiénes no a la palabra en la esfera pública.

<sup>5</sup> Se está utilizando, por ejemplo, en educación, en estudios de salud, en investigaciones sobre los conflictos entre religión e igualdad sexual, etcétera.

La libertad, entonces, sería un derecho que, en el punto más radical, cobraría la forma del *derecho a poder sobrevivir*, y que antes de ese punto se formularía como la *libertad de elegir la vida que uno desea vivir*. Sen plantea que la gente (toda, y no sólo algunos sectores sociales) debe *poder tener derecho a decidir*, por ejemplo, si quiere comer todos los días, inclusive tres veces al día. Plantea que la gente debe tener la libertad de elegir si quiere dormir bajo techo, o que debe poder ser capaz de elegir si leer la prensa diaria o una obra de ficción. Para ello, evidentemente, hay que estar alfabetizado, hay que tener un techo al que poder ir, hay que contar con los recursos para comprar comida, etcétera.

La preocupación principal aquí es cómo conseguir que las libertades abstractas se vuelvan oportunidades reales, y habla de *la responsabilidad social de garantizar la libertad individual*, entendiendo por libertad individual ese poder-vivir la vida que uno desea. (Vemos una vez más reaparecer la responsabilidad y la identidad, pues aquí hablamos de lo que la gente desea poder hacer, y ser.)

Unos años más tarde, la filósofa Martha Nussbaum —que trabajó un tiempo con Sen en un organismo internacional y que, como Ricoeur, halló paralelismos en el trabajo de este economista con sus investigaciones sobre la ética aristotélica—, desarrolla las bases para una filosofía pública y feminista que toma las capacidades como el fundamento para establecer unos principios políticos básicos, que las garantías constitucionales deberían suscribir.

En otras palabras, Nussbaum apunta su trabajo hacia la fundamentación de un ordenamiento político público que brinde a los ciudadanos un nivel básico de capacidad, que sería la condición mínima y necesaria de justicia. Ella elabora una lista de capacidades “centrales” para la persona, que se transforman (o deberían transformarse) en metas sociopolíticas. Entre esas capacidades están las siguientes: poder vivir hasta el final una vida humana de extensión normal, es decir, no morir prematuramente; poder tener buena salud, incluyendo la salud reproductiva; la integridad corporal, es decir, que los límites del propio cuerpo sean tratados como soberanos, y el control del entorno propio, que por un lado significa tener derecho a la participación política, a expresarse libremente y a asociarse, y, por otro lado, significa ser capaz de tener oportunidades reales —y en condiciones de igualdad— de poseer propiedades, así como tener el derecho de buscar empleo sobre una base de igualdad con otros.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> La definición completa de éstas y del resto de las capacidades “centrales” (relativas a los sentidos, a la imaginación y el pensamiento, a las emociones, a la razón práctica, a la afiliación, a la relación con otras especies y al juego) pueden verse, entre otros lugares, en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano* (Ed. Herder, Barcelona, 2002).

Finalmente, en nuestra reflexión no puede estar ausente la pregunta sobre el *poder-hacer* del investigador social, sobre todo cuando desde Foucault ha quedado clara la relación entre saber y poder. Al menos, no debemos olvidar que nuestro trabajo es un *hacer* que, como el resto de las actividades humanas, no es, ni puede ser, éticamente neutro. El quehacer universitario, en tanto que práctica social, contribuye a reforzar o a poner en cuestión el orden establecido. La vida académica tiene que incluir, entonces, una actitud crítica que nos mantenga alertas para que no seamos instrumentos de reproducción de injusticias, y, si fuera posible, para que nuestro trabajo ayudara a disminuir las injusticias.

## BIBLIOGRAFÍA

Nussbaum, Martha, 2002. *Las mujeres y el desarrollo humano*, Editorial Herder, Barcelona.

—, 2007. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Madrid.

Ricoeur, Paul, 1996. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.

—, 2005. *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid.

Sen, Amartya, 2000. *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.

—, 1989. *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid.