

Capacidades, perfeccionismo y autonomía del sujeto en el pensamiento de Amartya Sen.

Ana Fascioli
Estudiante Lic. en Filosofía
Univ. de la República

La introducción, por parte de Sen, del concepto de capacidades humanas básicas como forma de superar el subjetivismo bienestarista y la rigidez de una política de bienes, habilitó la acusación de perfeccionismo por parte de Rawls. El objetivo de este artículo es demostrar que la teoría de capacidades de Sen presupone un sujeto autónomo, cuyo énfasis está puesto en un conjunto de capacidades desarrolladas en términos de mínimos y no de resultados. En tanto que el énfasis se hace en las condiciones para diseñar la propia vida y no en un tipo de vida particular, el perfeccionismo no le es atribuible.

En una primera instancia, recogeré los puntos centrales de la teoría de las capacidades de Sen, presentaré la crítica de Rawls mencionada y pasaré luego a analizar las razones por las que creo no es aceptable esta crítica. Entre ellas se encuentran la propia réplica de Sen a Rawls y los aportes de Martha Nussbaum a una teoría centrada en capacidades. Por último, analizaré la razón a mi entender más profunda por la que no cabe en Sen el riesgo de perfeccionismo: la noción de sujeto que presupone y su conexión con componentes claves de la ética kantiana.

1) La restricción informativa del utilitarismo

En los últimos años, Sen se ha centrado en reflexiones éticas, exigido por dar un criterio de justicia de las instituciones sociales que privilegie la libertad que las personas tienen para elegir su modo de vida. Corresponde a este período una fuerte crítica al utilitarismo, paradigma dominante en el pensamiento económico ortodoxo y en lo que refiere a políticas públicas justas. Esta doctrina es definida por el propio Sen como un consecuencialismo bienestarista¹, en tanto postula que las acciones deben ser elegidas en función de sus consecuencias y éstas consideradas en términos de bienestar. Para el utilitarismo, el objetivo principal de un sistema social debe ser la promoción del bienestar promedio más elevado posible entre los miembros de la sociedad. La utilidad global es concebida como la suma de las utilidades individuales, esto es, el bienestar colectivo, concebido como la suma de situaciones de bienestar individual. Todo lo que propicie la maximización de este bien es considerado justo.

La crítica que Sen realiza al utilitarismo está centrada en su fundamento informacional: el bienestar, en el entendido de que la restricción informativa en que se basa, nos deja un campo demasiado estrecho para pensar la conducta moral. La cuestión no es si el bienestar es una variable importante para el análisis moral, sino si es la única variable o condición para evaluar un estado de cosas o una elección. Sen plantea que las personas hacen jugar en sus elecciones otras metas y valores además del bienestar. La estrategia de Sen es entonces, ampliar la base informacional.

Podemos decir que comienza esta tarea redimensionando la misma noción de bienestar. Sen pretende una conceptualización que no derive en un subjetivismo absoluto independiente de ciertas “condiciones” mínimas objetivas. Sin embargo, tampoco adhiere a la rigidez de un

¹ Cf. Amartya Sen & Bernard Williams, “Introduction”, en *Utilitarianism and beyond*, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 3-4.

objetivismo absoluto, que no considere las diferencias interpersonales en la forma de convertir los bienes en libertad para llevar la vida que se desea. En este punto radica su distancia con Rawls.

El punto medio en que se ubica pretende que no se pueden perder los parámetros personales a la hora de desarrollar una concepción del bienestar: la relación causal entre posición social y bienestar es específica de cada sujeto. Como ejemplo ilustrativo muestra el de una persona que tuviese algún tipo de discapacidad y que gozara de la misma renta que una persona “normal”. Sus niveles de opulencia serían iguales, sin embargo, es claro que su bienestar no puede ser el mismo, ya que la primera no puede hacer muchas de las cosas que sí puede la segunda.

Se da paso entonces, y en esto radica la novedad, a las variaciones interpersonales en la consideración de la igualdad. Existen grandes diferencias -incluso entre las personas que consideramos plenamente “sanas”- en el modo en que se transforman bienes en funcionamientos. Los “funcionamientos”² son modos de hacer y ser o estar que alguien posee actualmente. Por ejemplo: actividades como “comer” o “leer” y estados como “estar bien alimentado o nutrido”, “no estar enfermo”, etc. La relación, por ejemplo, entre el consumo de alimentos y el funcionamiento de “estar bien nutrido” varía con el metabolismo, la corpulencia, la edad, el sexo, los niveles de actividad, las condiciones climáticas del lugar donde se vive, los conocimientos de nutrición, etc. Una mujer embarazada tiene necesidades nutricionales diferentes a una no embarazada o un niño a un adulto.

La ampliación de la base informacional se da, por un lado, a través de la inclusión de la libertad dentro de la faceta de bienestar, y por otro lado, a través de la introducción de una faceta distinta del bienestar: la faceta de agencia, que refiere a la capacidad de cada sujeto para llevar efectivamente adelante la vida que considera que vale la pena vivir.

² El término inglés “functioning” se lo ha traducido al castellano como “funcionamiento” o “realización”. Prefiero utilizar la primera forma ya que me parece más clara en su sentido. De igual forma, respetaré la opción del traductor en lo que refiere a las citas textuales.

Con respecto a lo primero, Sen extiende el concepto de bienestar de los “funcionamientos reales” de las personas a la “capacidad de funcionar”. El conjunto de capacidades de una persona es el conjunto de vectores de funcionamiento –modos de ser y de hacer- accesibles o posibles que podrían actualizarse, no los actuales. Supongamos dos personas que compartiesen un mismo “funcionamiento” o modo de estar: pasar hambre, pero este funcionamiento en una de ellas se debe a la falta de recursos económicos y en la otra a una creencia religiosa que lo lleva a ayunar. Aunque en términos de estar mal nutridos, los dos tienen el mismo nivel de bienestar, la persona B podría haber elegido otro estilo de vida que A no está en condiciones de elegir. B es más aventajado en capacidades de funcionamiento, la calidad de su nivel de bienestar es diferente.

La riqueza del planteo está en considerar, además de los funcionamientos reales las elecciones tomadas, como elemento importante para evaluar el bienestar. Sen reconoce que su planteo se asienta en la idea de que una vida buena es también una vida de libertad, énfasis que lo sitúa dentro de una tradición liberal. Sin embargo, mientras que es un rasgo característico de esta tradición el valorar la libertad negativa, la no injerencia de otros en la esfera individual, Sen además valora lo que conocemos como libertades positivas de la persona, o sea las oportunidades reales que tiene para hacer o ser algo.

Por otra parte, el bienestar es un fundamento informacional insuficiente ya que la libertad de bienestar no refleja la libertad global de una persona como agente constructor de su vida. En consecuencia, Sen introduce una nueva faceta: la faceta de ser agente. Es una libertad más general y amplia de perseguir como agente responsable cualquier meta o valor que la persona considere importante en su vida, dentro de los cuales el bienestar sería uno. Este concepto supone que el sujeto es capaz de plantearse objetivos, obligaciones, fidelidades, y una determinada concepción del bien, lo que se vincula con la idea rawlsiana de las personas como agentes responsables. La faceta de ser agente es más

importante porque hace a la autonomía, la capacidad para tomar decisiones y elegir por uno mismo las características básicas de la existencia personal, aún cuando una elección supone una pérdida de bienestar.

La crítica de Sen a la teoría de la justicia de Rawls se centra en que la base informacional no pueden ser las comparaciones de posesiones de bienes primarios. El dato sobre los medios o bienes primarios que una persona posee no nos revela la libertad real para elegir entre los diferentes modos de vivir que tiene razones para valorar. Dadas las diferencias que existen entre las personas para convertir estos bienes en libertad, la igualdad de medios, no siempre implica igualdad de libertad o lo que es lo mismo, igualdad en la capacidad para conseguir diversas combinaciones alternativas de funcionamientos. Deben ser las capacidades y no los medios, la base informacional de una teoría de justicia.

2) La crítica de perfeccionismo

Este aporte de Sen habilitó una importante réplica de Rawls³. La misma se centra en el riesgo que tiene una teoría centrada en capacidades de caer en perfeccionismo, o sea, de promover una concepción determinada de vida buena.

El propio Sen⁴ nos presenta la crítica de Rawls como una réplica a su crítica a una teoría centrada en los bienes primarios. Para Rawls, hablar de capacidades presupondría la aceptación de alguna doctrina global o concepción única del bien-, contradiciendo la concepción política de la justicia que como liberales deberían defender, entendida ésta como una concepción razonable para la estructura básica de la sociedad, que no está formulada en términos de ninguna doctrina comprensiva, sino en

³ Cf. John Rawls, “La prioridad de lo justo e ideas del bien” en *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económico, 1995, pp. 176-179 y *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 223-233.

⁴ Cf. Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 110.

términos de ciertas ideas fundamentales, latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática plural.

Este planteo creo puede derivarse de algunas de las afirmaciones realizadas por Sen:

Las variaciones interpersonales no se reducen, evidentemente, a realizaciones elementales tales como estar bien nutrido o escapar de las enfermedades evitables. Las influencias personales o sociales en la conversión de la opulencia en consecución de realizaciones pueden ser fuertes también en muchos otros campos. Los recursos que requieren realizaciones tales como “aparecer en público sin avergonzarse” (enfaticada por Adam Smith), tomar parte en la vida social, poder visitar a los amigos y divertirse con ellos, o estar aceptablemente bien informado, varían mucho con la naturaleza de la sociedad en que uno vive y con otras circunstancias contingentes.⁵

Como vemos, Sen nos hablaría de realizaciones que suponen una noción sustantiva de vida buena: como el tener y disfrutar de amigos o aparecer en público de una forma presentable. Éstas dependerían de las circunstancias sociales, por ejemplo, es diferente lo que significa “participar de la comunidad” en Bagdad que en Montevideo, por lo que apela a los valores de una comunidad o sociedad en un tiempo y lugar determinado, que lo podrían llevar peligrosamente, de un terreno de “mínimos” a un terreno de “máximos” éticos. Por el contrario, hablar de medios y no de capacidades, garantizaría para Rawls cierta objetividad, ya que éstos son omnivalentes, o sea, indiferentes al “destino” que las diferentes personas –en función a sus concepciones del bien- puedan darle a ellos.

La segunda crítica que Rawls presenta está menos desarrollada que la anterior y es sumamente cuestionable. Rawls supone en su teoría que, aunque los ciudadanos no tienen iguales capacidades, tienen por lo menos en grado mínimo, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser integrantes plenamente cooperadores de la sociedad

⁵ Amartya Sen, “Bienestar, condición de agente y libertad”, en *Bienestar, justicia y mercado*, pp. 79-80.

en toda una vida⁶. Este supuesto que Rawls da como evidente, no es tal, desde el momento en que este grado mínimo esencial no es algo garantizado en todas las sociedades, es una construcción bastante compleja que requiere de una equidad en el acceso a bienes económicos, sociales y culturales que desconoce la mayor parte del tercer mundo. Rawls dice concordar con Sen en la importancia primordial que tienen las capacidades básicas, pero encuentro muy cuestionable su idea de que sean capacidades tan generosamente presentes en todos los ciudadanos.

3) La réplica de Sen

En las palabras de Sen citadas anteriormente⁷, vemos que inicialmente no tuvo una posición totalmente explícita, que le permitiera salvarse de una crítica de perfeccionismo y dejaba algunas sospechas de ser simplemente una propuesta de “capacidades mínimas”. Sin embargo, cuando más adelante contesta a la crítica de Rawls⁸, establece claramente su alejamiento de una postura perfeccionista, estrechando la consideración de información a ciertas capacidades mínimas que serían independientes de las concepciones del bien. Sen argumenta que dada la diversidad de las tasas de conversión de bienes primarios en consecuciones o funcionamientos reales, una persona con menos posibilidades puede sacar menos de los bienes primarios que otra con independencia de la doctrina global que tenga.

El ejemplo que presenta para argumentar es el de dos personas, X e Y, donde Y tiene menos posibilidades por una invalidez, discapacidad o vulnerabilidad especial. Además de esa diferencia, existe otra entre ambos: X e Y no comparten la misma idea sobre lo que es una vida buena y por lo tanto, tienen metas vitales diferentes. Tal es así que X valora más el estado o valor A que el estado o valor B, mientras que para Y, B vale más que A. Independientemente de esto, ambos valoran 2A más que A y 2B más que B. Suponiendo que tengan los mismos bienes

⁶ Cf. John Rawls, *Liberalismo político*, p. 179.

⁷ Cf. Amartya Sen, “Bienestar, condición de ser agente y libertad”, pp.79-80.

⁸ Cf. Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, pp. 118-119; *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 96-104.

primarios, por su diferencia inicial -discapacidad, invalidez, o especial vulnerabilidad-, Y sólo puede alcanzar B y A mientras que X puede alcanzar 2A y 2B. La conclusión a la que Sen arriva es que Y está en peor situación que X independientemente de la concepción general del bien que tenga.

El segundo argumento planteado es que Rawls no consideró o no comprende cabalmente la distinción entre “*capacidad*” y “*funcionamiento*”, o lo que es lo mismo, entre libertad –de la que la capacidad es una representación- y consecución. Que se valore la capacidad que tiene una persona de elegir entre diferentes modos de vida no supone afirmar a priori el valor de ninguno de ellos en especial, por lo que no tiene por qué estar basada en una doctrina global exclusiva que ordene las consecuciones que incluyen los modos de vida y los grupos de los n funcionamientos⁹. La defensa de una comparación de capacidades como criterio de evaluación de justicia, no supone, por ello, una concepción del bien global específica.

Concluyendo, podríamos hablar de dos tipos de diferencias entre las personas. Una es la variación entre los fines vitales que los individuos persiguen, y otra es la variación en la relación entre bienes primarios y la libertad para alcanzar esos fines. Rawls se ha preocupado mucho por salvaguardar la primera, bajo una teoría política y no comprensiva de la justicia, pero poco ha considerado la segunda. La libertad real de una persona depende de los fines que tenga y del poder para convertir los bienes primarios en realizaciones de esos fines. Según Sen, Rawls se ha concentrado en los medios para alcanzar la libertad, no en la extensión de la libertad misma.

Posteriormente¹⁰, Sen ha abierto la posibilidad de construir un índice de capacidades mínimas a igualar que supere una visión comprensiva y perfeccionista. Uno de los mejores intentos de

⁹ Cf. Amartya Sen, “Justicia: medios contra libertades”, p. 118.

¹⁰ Cf. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, p. 59.

construcción de este índice –no concretado por Sen- fue realizado por su colaboradora Martha Nussbaum.

4) Una noción mínima del bien

Desde una perspectiva más antropológica y aristotélica, Nussbaum ha realizado un importante aporte a una teoría centrada en capacidades: la construcción de un índice de funciones humanas básicas. Denunciando la postura reaccionaria que concientemente o no, sustentan los relativismos culturales extremos, formula una teoría esencialista de los funcionamientos humanos que sirva de guía en el diseño y evaluación de políticas globales de desarrollo. Nussbaum considera que aún queda espacio para un tipo de esencialismo “internalista” que, sin suponer un fundamento metafísico, recoja nuestra autocomprensión histórica y de cuenta de las necesidades y funciones básicas que compartimos hombres y mujeres de cualquier lugar y tiempo.

Su lista de capacidades humanas “esenciales” constituye una densa y vaga teoría del bien – a diferencia de la de Rawls- y funcionaría como base adecuada para una teoría de la justicia social a nivel global. Estas capacidades se estructuran en dos umbrales:

a) un *primer umbral* estaría compuesto por las funciones humanas básicas, por debajo de las cuales una vida estaría tan empobrecida que no sería humana. Incluye las funciones que caracterizan una vida humana allí donde se encuentre: nuestra mortalidad y nuestra conciencia de tales, las posibilidades y necesidades que impone nuestro cuerpo humano, la capacidad para experimentar placer y dolor, la capacidad cognitiva, un desarrollo infantil temprano y la dependencia del adulto, la razón práctica, la planificación y manejo de nuestra propia vida, el sentimiento de filiación con otros seres humanos, el relacionamiento con otras especies y la naturaleza, el humor y el juego, la separatividad.

La convergencia entre las culturas acerca de estos elementos nos permite aspirar a una concepción universalista sobre el ser humano. Esto

se asemeja a la idea rawlsiana de “consenso superpuesto”, consenso que es político y no metafísico.

b) Sobre este umbral, Nussbaum distingue un umbral superior –de corte ético- debajo del cual estas funciones características están disponibles en forma tan reducida que, a pesar de que juzguemos que es una vida humana, no la pensamos como una *buena* vida humana. Este último umbral es el que importa a la hora de abordar la política pública. Buscar que los ciudadanos *vivan bien* tiene que ver con alcanzar el desarrollo de ciertas capacidades que se encuentran en el segundo umbral. Poseer estas capacidades es propio del ser humano, desarrollarlas es llevar una vida plena.

Así plantea las siguientes diez capacidades funcionales humanas básicas que las sociedades deberían alcanzar para sus ciudadanos:

1. Ser capaz de vivir hasta el fin de una vida humana completa, tanto como sea posible, no morir prematuramente, o antes de que esté tan reducida que no valga la pena vivirla.
2. Ser capaz de tener buena salud, estar adecuadamente nutrido, tener la protección necesaria, tener oportunidades para la satisfacción sexual.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y no beneficioso y tener experiencias placenteras.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos, de imaginar, pensar, y razonar.
5. Ser capaz de ligarse a cosas y otras personas, amar a aquellos que nos aman y cuidan, sufrir frente a su ausencia, sentir gratitud, amor.
6. Ser capaz de formar una concepción del bien y tener una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida.

7. Ser capaz de vivir para y con otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, involucrarse en interacciones familiares y sociales.
8. Ser capaz de vivir en relación con el resto del mundo natural.
9. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Ser capaz de vivir la propia vida en el propio contexto.

De todos estos elementos, la razón práctica y la filiación juegan un rol fundamental ya que lo que es distintivo del modo humano de vivir, es que cada función es, primero, planificada y organizada por la razón práctica, y hecha con y para otros.

Nussbaum insiste en el carácter normativo de la lista: permite exigir este nivel de capacidades aunque hoy no se posean, estableciendo la distinción entre la humanidad potencial y su completa realización, que dependerá de un soporte material y educacional correcto. Pretende ser lo más universal y abierta posible, para agregar o cambiar elementos, y es deliberadamente “vaga” en un sentido positivo, porque admite múltiples especificaciones de acuerdo con las variadas concepciones locales y personales.

El esencialismo aristotélico, según la filósofa, salva la pluralidad que no rescata el universalismo kantiano. La planificación política, mientras se base en una determinada concepción del bien en un alto nivel de generalidad, deja un gran lugar para que los ciudadanos especifiquen estos componentes más concretamente, de acuerdo con las tradiciones locales o gustos individuales. La razón práctica aristotélica siempre es aplicada con una gran sensibilidad por el contexto concreto, por las características de los agentes y de su situación social. A veces, lo que es una buena forma de promover la educación en una parte del mundo, es completamente ineficaz en otro lugar. La solución de esta concreción es

un diálogo participativo con aquellos que están más profundamente inmersos en estas condiciones.

La teoría de Nussbaum, al basarse en capacidades y en una idea – aunque sea mínima- de vida buena, correría el mismo riesgo de “perfeccionismo” que Sen. Pero Nussbaum parece negarse a esta posibilidad utilizando un argumento similar al de Sen: la lista es una lista de capacidades, no de funcionamientos actuales, precisamente porque la concepción está diseñada para dejar espacio a la elección personal. El Estado no estaría dirigido a presionar a los ciudadanos para que actúen de esta manera, sino dirigido a asegurarse que todos los seres humanos tengan los necesarios recursos y condiciones para actuar de esas maneras, dejando la elección a ellos. La capacidad para funcionar, y no el funcionamiento actualizado, debería ser el eje de la legislación y la planificación pública. Refuerza la objeción señalando que la elección personal está presente en la propia lista bajo la forma de razón práctica como una de las capacidades fundamentales. Vemos que Nussbaum supone como sujeto algo muy cercano a la persona moral de Rawls, la concepción de sujeto que los respalda en ambos casos es la autonomía, entendida como personalidad moral.

Por otro lado, si bien Nussbaum tiene una raíz aristotélica, la vocación universalista que la anima la aleja de posiciones comunitaristas perfeccionistas. Los comunitaristas afirman que no existe una verdad o universalidad que pueda trascender las experiencias comunitarias sobre los significados de la realidad, por lo que cualquier definición de necesidades objetivas que pretenda esta universalidad es un sinsentido, y por lo tanto, una idea vacía e inútil.

Sin embargo, encuentro una diferencia interesante entre la posición de Nussbaum y la clásica concepción liberal de Rawls. Y es que mientras en este, lo que subyace a las decisiones sobre lo justo es una concepción delgada del bien, en Nussbaum lo justo está anclado en una concepción

más amplia, densa y explícita del bien humano, estableciendo que por debajo del segundo umbral, cualquier vida humana carece de sentido.

La respuesta más interesante a la crítica de perfeccionismo es que los aristotélicos manejan una concepción diferente de la autonomía y de la elección personal, considerando que no es pura espontaneidad que florece independientemente de las condiciones materiales y sociales. Si alguien se preocupa por la autonomía, entonces, debe preocuparse por el resto de la forma de vida que la soporta y por las condiciones materiales que nos posibilitan vivir así. Los aristotélicos consideran que su propia preocupación por el desarrollo de todas las áreas de la vida es una mejor forma de mover la elección que la preocupación liberal con la espontaneidad solamente, que algunas veces tolera situaciones en que los individuos no están usando completamente sus facultades humanas. Sin una concepción del bien compartido, al menos vago, no tenemos adecuadas bases para decir qué se están perdiendo los pobres o excluidos, no tenemos una adecuada forma de cuestionar una tradición profunda que consideremos injusta. El postulado básico de los aristotélicos es por el contrario, llevar a *cada persona* a atravesar el umbral de la capacidad de funcionar bien. Esto supone dedicar recursos y si no todos los seres humanos pueden superar el umbral, los fines de la política pública no han sido alcanzados.

5) El sujeto kantiano de Sen

La crítica de Sen al utilitarismo, es en definitiva, una crítica al supuesto de sujeto. Los individuos son tratados como centros de satisfacción o insatisfacción, y su criterio de justicia permite basar la satisfacción de una persona en el precio de la miseria de otra, violando la autonomía personal. En Sen, la condición de ser agente hace a lo que llamamos un “sujeto autónomo” y en esto se retoma la idea del constructivismo kantiano de Rawls de tomar a las personas como agentes racionales, capaces de sustentar una concepción del bien, proponiendo

un criterio distributivo en torno a capacidades que permita el despliegue de una autonomía real.

En un reciente artículo, Jesús Conill¹¹ ha explorado las raíces éticas modernas presentes en el pensamiento económico de Sen. Allí realiza un fuerte cuestionamiento a la relevancia de la influencia aristotélica en sus fundamentos éticos- contra la interpretación de Nussbaum- y en definitiva, presenta el pensamiento de Sen como un enfoque neokantiano, cercano al de Rawls y al de la Ética del discurso, delineando la noción de sujeto que subyace a las posiciones éticas de Sen.

Si bien es cierto que el propio Sen reconoce que el concepto de “capacidad” equivaldría al de *dynamis* de Aristóteles y que en la teoría aristotélica de la distribución política se le otorga un carácter central a la capacidad para funcionar, también se vincula según Conill y de forma más fuerte, con el concepto ilustrado de libertad que aparece en Smith o Kant, y con las garantías reales de la libertad tal como fueron reivindicadas por el socialismo o el liberalismo igualitario.

Conill se ampara en que el propio Sen¹² reconoce la diferencia de su planteo con el de Aristóteles, en lo que se refiere a la concepción de los funcionamientos y las capacidades. Aristóteles presenta una sola lista de funcionamientos que constituyen una buena vida humana, refiere a una estructura objetiva de “virtudes no relativas”, basado en una interpretación metafísica particular de la naturaleza humana. Un enfoque de “funcionamientos” –las cosas que se hacen- es, entonces el que tiene una raíz aristotélica, no el de capacidad, que es un tipo de libertad y responde al poder efectivo de decidir o disponer.

¹¹ Cf. Jesús Conill, “Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen”, *Sistema*, 171, noviembre 2002, pp. 47-63.

¹² Cf. Amartya Sen, “Capacidad y bienestar”, en *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 75.

Como destaca Conill, Sen no puede aceptar esta manera restringida de concebir la naturaleza humana por su claro perfeccionismo, sólo acepta su enfoque general sobre la capacidad como espacio axiológico evaluativo común a diferentes teorías sustantivas. Sin embargo, la inconsistencia de la interpretación de Nussbaum al presentar a Sen como un aristotélico, radica en que el aristotelismo es una doctrina ética comprehensiva premoderna, en principio, incompatible con el liberalismo político, y presentarlo como un aristotelismo liberal resulta muy problemático.

Conill encuentra como raíces éticas decisivas en el pensamiento de Sen a -Smith, Marx, Kant, Rawls, - Si bien no hace una reflexión explícita de sus conceptos y teorías éticas, los cita en diversos momentos- A los efectos de acotar el análisis, sólo consideraré los posibles vínculos con la ética kantiana, que según Conill se dan a través del concepto de eleuteronomía. Yo agregaré a ello el paralelismo entre el concepto de compromiso en Sen y el imperativo categórico kantiano.

5.1) La eleuteronomía en Sen

En Kant, el concepto de eleuteronomía implica la autocoacción del sujeto, cuando el fin es entendido como deber. El concepto de deber, dice Kant, implica una coacción del arbitrio libre, por la ley. Sin embargo, por el carácter subjetivo de nuestra voluntad, los impulsos de la naturaleza ponen obstáculos al cumplimiento del deber. La capacidad de la razón de resistir a este adversario es la virtud. Por eso, la doctrina general del deber deviene, en Kant, en una doctrina de la virtud. La ética, nos dice Kant, no es estrictamente formal como el derecho en la consideración de la libertad, sino que mantiene todavía una materia: un fin de la razón pura, un objeto del libre arbitrio que se presenta como un fin objetivamente necesario, como un deber para el hombre. La razón legisladora tiene un fin dado a priori, con independencia de las inclinaciones. Este sería un fin que es en sí mismo un deber. Nunca puedo ser coaccionado por otros a proponerme un fin, esto sólo puede darse por una autocoacción. Sería

contradictorio consigo mismo, proponerme un fin como mío cuando es fruto de la coacción de otros. Sin embargo, no es contradictorio proponerme un fin que es a la vez un deber¹³.

De la misma manera, en Sen, la libertad es concebida como eleuteronomía, como un fin que es a la vez deber. En “Libertad y desarrollo”, plantea que el fin primordial del desarrollo y a la vez el medio es la expansión de la libertad real de la que gozan los individuos. Recordemos que el concepto de capacidad refiere en Sen a una forma de libertad fundamental para lograr diferentes modos de vida. Las libertades fundamentales –como pueden ser la libertad de participación política o la oportunidad de recibir una educación- son elementos constitutivos del desarrollo y a la vez son medios eficaces para alcanzarlo. Así, presenta la libertad como un principio de valor intrínseco en su teoría, como un fin en sí misma y no sólo como medio. La libertad como eleuteronomía sería el fin último o lo que tiene valor en sí mismo para Sen.

Claro que la perspectiva de la libertad en Sen, a diferencia de Kant, se combina con un análisis de las consecuencias en un marco integrado - como hacen otros neokantianos-. Sen no renuncia a los principios y defiende una prioridad procedimental de la libertad, pero es también capaz de hacerlos efectivos en lo real, analiza y propone mediaciones sociales, políticas y económicas necesarias para que ello ocurra. En Sen al aspecto deontológico se le suma el aspecto consecuencialista, que tiene como producto una ética de la responsabilidad.

5.2) La faceta de compromiso y el imperativo categórico

Sostengo que otro elemento kantiano en Sen, es su idea de compromiso en el ámbito de la moralidad del sujeto y sus vinculaciones con el imperativo categórico kantiano. Desde sus primeros trabajos¹⁴ rompe de forma radical con el supuesto antropológico del egoísmo racional de la economía del bienestar: los sujetos actúan movidos por su

¹³ Cf. Emmanuel Kant, *La Metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 228-237.

¹⁴ Cf. Amartya Sen, “Los tontos racionales” en Hans & Hollins, *Filosofía y Teoría económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

propio interés. De hecho, se dan ciertas “desviaciones” de ese asilamiento supuesto por los economistas y así Sen presenta tres facetas o dimensiones delineadas: egoísta, de simpatía y de compromiso.

La primera, –que no considero relevante desarrollar- supone un sujeto que elige en función de su propia utilidad, que optimiza medios a fines y puede llegar a utilizar a los otros como medio. La faceta de la simpatía supone una mayor consideración del otro, pero no porque le reconozca al otro un valor en sí mismo, sino porque su bienestar es un medio para mi propio bienestar. Por ej: la preocupación de algunos grupos sociales acomodados por la pobreza de otros, puede fundamentarse en el interés por su seguridad personal, dado que en una sociedad injusta, la envidia puede perjudicarlos. Corresponde a una racionalidad estratégica, y el compromiso que genera, basado en una racionalidad de medios a fines, es inestable.

Pero las elecciones de los sujetos pueden estar motivadas por una tercer faceta, la de compromiso y ella se da cuando la elección responde a los valores compartidos por el sujeto, aún en contra de sus preferencias. El compromiso, como la idea de agencia, responde a la libertad que poseen los sujetos de perseguir como agentes responsables, cualquier meta o valor que consideren importante en su vida, plantearse objetivos, obligaciones, fidelidades, etc. Mientras las dos primeras facetas tienen que ver con el provecho, ésta se vincula con lo que alguien puede hacer en relación con su concepción del bien.

La acción basada en el compromiso se encontraría, a diferencia de las otras, más allá del egoísmo, porque no es nuestra utilidad o bienestar la que está en el horizonte. Sin embargo, no es necesariamente contrario al bienestar. En el compromiso, la persona elige un acto que genera un bienestar esperado menor que otro acto a su alcance, pero también incluye también aquellos casos en que la elección de la persona maximiza el bienestar personal esperado, pero no es esa la razón de su elección¹⁵.

¹⁵ Cf. Amartya Sen, “Los tontos racionales”, p. 188

Sen resulta claramente kantiano cuando plantea que el compromiso refiere a las acciones basadas en una preocupación por el deber –moralidad basada en el imperativo categórico-, cuya violación podría provocar remordimiento, pero la acción se elige realmente por el sentido del deber, y no sólo para evitar el malestar del remordimiento de actuar de otro modo¹⁶. El hombre que actúa por el compromiso es el sujeto autónomo de Kant, el que actúa guiado por el reconocimiento y cumplimiento del deber, algo que se concibe como valioso en sí mismo y no por alguna otra cosa.-

Asímismo la faceta egoísta y la de simpatía corresponderían a una moral guiada por el imperativo hipotético. Este representa la necesidad práctica de una acción posible, como medio para conseguir otra cosa que se quiere. Kant afirma que hay un fin que puede presuponerse en todos los seres racionales y es la felicidad, y la habilidad para conseguir los medios conducentes al mayor bienestar propio podríamos entenderla como sagacidad –un equivalente kantiano a la racionalidad estratégica-, pero dado que no todos entendemos lo mismo por felicidad, el mandato hipotético está condicionado a que el sujeto reconozca como elementos constitutivos de la felicidad, y éstos son todos empíricos. Así, pues el imperativo hipotético no obliga universalmente, sería solo un consejo válido con la condición subjetiva contingente de que el sujeto cuente tal o cual cosa como elemento constitutivo de su felicidad. Las dos primeras facetas corresponden a una racionalidad de medios a fines y estarían gobernadas por nuestras inclinaciones, tal como lo está el imperativo hipotético. El imperativo categórico, en cambio, es un mandato incondicionado y objetivo, y por tanto universalmente válido, al que hay que dar cumplimiento, aún en contra de la inclinación.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 189

6) Conclusiones

El análisis de la polémica con Rawls, ha mostrado el aporte de Sen a su teoría de la justicia y las distancias que asume en la consideración de la igualdad y de la libertad. Si bien Rawls fue sensible a un trato igualitario de sujetos con diferentes concepciones sobre los fines de la vida, Sen ha mostrado que su análisis es limitado y no expresa la libertad real de las personas, al no considerar las variaciones interpersonales para convertir bienes en libertad para conseguir esos fines vitales. La igualdad de bienes, por tanto, no siempre implica igualdad de libertad.

Sin embargo, ha quedado patente el acercamiento a Rawls en la noción de sujeto. Subyace en su planteo un sujeto moral kantiano, tanto en lo que hace a la concepción de la libertad como a la autonomía de la persona moral. Las reflexiones éticas de Sen, sobre todo aquellas ancladas en la idea de capacidad, agencia y compromiso, refieren en última instancia al concepto moderno de autonomía personal que supone, por un lado, la autodeterminación del sujeto en la construcción y persecución de un plan racional de vida libremente elegido, y por otro, el necesario reconocimiento de los otros –en tanto sujetos-, y por tanto de la necesidad de una igual consideración en sus derechos. Es la “vieja” idea de los sujetos como personas morales libres e iguales, paradigma que Rawls en la filosofía política contemporánea, resume en dos capacidades básicas: albergar una concepción del bien y un sentido público de justicia. Sin embargo, este ideal de autonomía reviste una diferencia nada despreciable en la forma que es presentado por ambos autores. En Rawls, la autonomía de los sujetos está dada, se supone ya presente como condición de una sociedad democrática plural. En Sen esta misma autonomía no es evidente, debe ser construida y garantizada por el desarrollo de ciertas capacidades mínimas.

El aporte de Nussbaum ha sido capital para una conceptualización de estas capacidades básicas a igualar. Aunque desde una perspectiva distinta a Sen y Rawls, Nussbaum adhiere a la misma noción de

autonomía, que se plantea como metacriterio para la construcción de su lista. Se trata de mínimos que garantizan condiciones de autonomía y no de excelencias, por lo que estaríamos lejos de un riesgo de perfeccionismo. Nussbaum y Sen consideran que la igualdad moral no parte de la sola formal y kantiana libertad de elección de Rawls, sino de la satisfacción de unas necesidades básicas sin las cuales ni siquiera la libertad de elección es posible. En definitiva, ambos consideran que se requieren medios o condiciones para ser libre y creo que su aporte llevaría a sumar un tercer compromiso a los ya planteados por Dworkin¹⁷, y que amplía nuestro sentido público de justicia:

- 1- un *compromiso sustantivo* con los fines de mi vida
- 2- un *compromiso procesal* de tratar equitativamente a otros, o sea, reconocer la autonomía del otro, autonomía que ya existe y que le permite construir su sentido de vida
- 3- un *compromiso sustantivo* con ciertos fines mínimos de la vida humana, por ejemplo la autonomía, y por lo tanto, el compromiso con su promoción, allí donde aún no existe.

Destaco, siguiendo a Conill¹⁸, el potencial transformador que tiene el pensamiento de Sen para la economía contemporánea. Sin duda constituye una alternativa a la mentalidad económica todavía hoy predominante, para responder a los efectos perversos de la globalización tal como está siendo llevada adelante sobre países pobres, incorporando la dimensión ética a la economía. Tanto Sen como Nussbaum enriquecen una propuesta liberal igualitaria, reconociendo la importancia de la libertad de elección y autonomía personal a la vez que son sensibles a la relación entre capacidad de elección y condiciones sociales y materiales de la misma.

¹⁷ Cf. Ronald Dworkin, "El liberalismo", en *Moral Pública y Privada*, México, FCE, 1983, p.148

¹⁸ Cf. Jesús Conill, "Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen", p. 48.