



Portada: Albañiles, grabado de Eduardo Kingman

## ÍCONOS

REVISTA DE  
FLACSO - ECUADOR

Nº 6. - Enero, 1999

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de ICONOS

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR  
ARQ. FERNANDO CARRIÓN

EDITOR ICONOS  
FELIPE BURBANO DE LARA

CO-EDITOR ICONOS  
SEBASTIÁN MANTILLA BACA

### CONSEJO EDITORIAL

HANS ULRICH BUNGER  
FERNANDO CARRIÓN  
MARIA FERNANDA ESPINOSA  
CORNELIO MARCHAN  
FELIPE BURBANO DE LARA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR  
DISEÑO: K&T Editores Gráficos  
IMPRESION: Edimpres S.A.

### FLACSO ECUADOR

Dirección: Av. Ulpiano Páez  
118 y Patria  
Teléfonos: 232-029  
232-030 / 232-031 / 232-032  
Fax: 566-139  
E-Mail: coords2@hoy.net

ICONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

# INDICE

## ACTUALIDAD

De la caridad al bono solidario  
**EDUARDO KINGMAN** 3

Indisciplina y deslealtad en el Congreso  
**ANDRES MEJIA** 13

Los dilemas de la diferencia  
**GIOCONDA HERRERA** 22

## HISTORIA Y CONFLICTO



¿La historia de límites o los límites de la historia?  
**ALICIA TORRES** 29

La paz: una rectificación de equívocos  
**CARLOS VITERI** 36

## COMUNICACION Y CIUDADANIA

Ciudad, espacio público y comunicación  
**DORTE WOLLRAD** 46

Ciudadanía: una cuestión de mediaciones  
**MARENA BRIONES** 54

## DIALOGOS



El Perú de Fujimori: entrevista a David Scott Pallmer  
**FELIPE BURBANO** 61

## FRONTERAS

Vuelve la crisis económica y de paradigmas  
**LUIS FIERRO** 70

Los contrastes de Amartya Sen  
**MARK SAINT-UPERY** 79

Pinochet: Más temprano que tarde  
**ANIBAL QUIJANO** 92

## ENSAYO



Fragmentos, rupturas, traiciones  
**JAVIER PONCE C.** 101

## RESEÑAS

Reseñas bibliográficas:  
- Ciudadanía multicultural  
- Emancipación y diferencia  
- Creer que se cree  
- Los fines de la historia  
- La sociedad sin hombres  
- Socialismo para escépticos  
111

# Los CONTRASTES DE AMARTYA SEN

La relación entre valor ético y razonamiento económico es central en el trabajo de Amartya Sen. Eso es justamente lo que lo vuelve interesante, a pesar de las dificultades técnicas que plantea esa relación

Por Mark Saint-Upery  
Traductor francés

## Perfil de un Novel diferente

**E**s curioso ver cómo ciertos acontecimientos pueden ser interpretados en modo totalmente diferente según los esquemas ideológicos, aunque se trate de eventos de la esfera cultural e intelectual supuestamente portadores —al menos en parte— de su propio contenido informacional y normativo. La percepción





**Si uno quisiera asignarle una afiliación ideológica a Amartya Sen, lo más conveniente sería relacionarlo con esa tradición radicalmente igualitaria del liberalismo político**

de la prensa ecuatoriana sobre la entrega del premio Nobel de Economía 1998 a Amartya Sen es un caso ejemplar. En el Diario HOY, Alberto Acosta saluda «el fin del diluvio» y ve al nuevo Nobel como un signo suplementario de la derrota del «pensamiento único» y del «neoliberalismo real» (1). En otro diario nacional, el doctor Raúl Gangotena estima que los estudios de Amartya Sen sobre la hambruna y su contribución al establecimiento del índice de desarrollo humano utilizado por las Naciones Unidas «demuestra[n] una vez más que la libertad es la condición de la riqueza», ya que

«las naciones con mayor libertad política, de empresa, de prensa, de asociación, copan los primeros puestos» en materia de bienestar y prosperidad, y denuncia «las mentalidades totalitarias y dictatoriales que despotrican [...] contra el liberalismo, el neoliberalismo o cualquier palabra que signifique libertad por algún lado» (2). Hay una cierta mala fe en lo que dice Gangotena porque supone que todos los enemigos del neoliberalismo son enemigos de la libertad de expresión, cuando el mismo Acosta, por ejemplo, recalca también que la eficiencia económica y el bienestar no se dan sin libertad de expresión ni democracia. Pero el columnista de HOY añade que ésta no puede ser «un simple ritual electoral», lo que puede interpretarse como el simple reconocimiento de una verdad fundamental (la participación democrática no se acaba con las elecciones), sea como un «guiño a los compañeros», un marcador de distanciamiento ideológico hacia la tan difamada y mal entendida «democracia formal». Ese último enfoque sería por lo menos tan discutible en el plan teórico y político como lo es la amalgama hecha por Gangotena entre varios tipos de libertad. No se trata aquí de saber quién tiene la razón, y hasta qué punto (veremos que parte del trabajo de Sen es dedicado a la complejidad de ese tipo de asuntos), pero de subrayar que la sed de identificación ideológica (para saber si Sen es de los «nuestros» y si se puede lograr un beneficio simbólico de su premiación) no ayuda mucho en sí mismo para entender la significación intelectual del nuevo Nobel.

Si uno quiere asignarle una afiliación ideológica a Amartya Sen, lo más conveniente sería re-

lacionarlo con esa tradición radicalmente igualitaria del liberalismo político que, como en el caso de John Stuart Mill (1806-1873), acaba por compartir un cierto número de posiciones con las corrientes democráticas del movimiento obrero socialista (en el fin de su vida, Mill defendía una forma de socialismo cooperativista (3)). Esa afiliación es aún más plausible cuando se lee el vibrante homenaje de Sen a la formación política e intelectual de su difunta esposa italiana, Eva Colomi, hija del pensador y combatiente antifascista Eugenio Colomi, relacionado con la corriente llamada «socialismo liberal», de la cual las figuras más conocidas son Piero Gobetti (un intelectual liberal que colaboró con Antonio Gramsci), Carlo Rosselli, Altiero Spinelli (precursor y teórico del federalismo europeo) y el filósofo Norberto Bobbio (4).

Eso sin olvidar que Amartya Sen, heredero de la gran tradición del humanismo bengalí (acordémonos que el primer Nobel del Tercer Mundo —en literatura— fue el poeta, novelista y pensador Rabindranath Tagore), es un orgulloso ciudadano de la más grande democracia post-colonial y no esconde su compromiso prioritario en favor del desarrollo del Sur. Aunque critique el error de haber orientado la acción del Estado hindú a un control excesivamente rígido y burocrático de la iniciativa económica, en lugar de lanzar todas sus fuerzas en el campo de la salud, de la educación y de las infraestructuras básicas del desarrollo humano, Sen se reconoce ampliamente en el proyecto político laico, pluralista y progresista de Jawaharlal Nehru (5).

En general, aunque tenga muy claro cuáles son las característi-

cas de base de un régimen político moralmente aceptable, Sen es muy pragmático cuando se trata de valorar los éxitos de tal o cual política específica de fomento del desarrollo humano en el Tercer Mundo. En materia de educación y salud, por ejemplo, cita los resultados apreciables de países tan diferentes como China, Corea del Sur, Costa Rica, Jamaica o el Estado de Kerala, en el sur de India, gobernado por una administración comunista.

En particular, utiliza muchas veces la comparación entre India y China. Por razones de historia, tamaño, recursos y paridad económica aproximada en el tiempo de la independencia y de la revolución, respectivamente, esos dos países son ejemplares de las virtudes y defectos de dos sistemas y trayectorias de desarrollo. (Sin embargo, los datos estadísticos chinos son poco confiables, lo cual no es un simple detalle, sino el síntoma de una característica política fundamental que debe entrar en la valoración global del sistema chino.) Sen comprueba, por ejemplo, que las tasas de crecimiento china e hindú son más o menos equivalentes hasta fines de los años 70, sólo que China ha tenido resultados muchos mejores en materia de distribución y un cierto éxito en la eliminación de la privación endémica y de la malnutrición. El consumo calórico medio por día era de 2.620 en China a mediados de los años 80, mientras era de sólo 2.160 en India. Pero Sen recalca también los casi 30 millones de muertos de la hambruna de 1958-1961, debido en gran parte a la política absurda del Gran Salto Adelante, y nota que desde la liberalización de 1978, que aceleró considerablemente el crecimiento, hay un deterioro de la esperanza de vida y de la mortalidad infantil de los

chinos (6).

Eso para demostrar que no es tan fácil encasillar el trabajo de Sen al servicio de tal o cual agenda ideológica. Lo que no significa que él sea indiferente a los juicios de valor, o que sus investigaciones no puedan tener consecuencias políticas que no les gustaría a algunos. Muy al contrario, la relación entre valor ético y razonamiento económico es central en su trabajo, y eso es justamente lo que lo vuelve interesante, a pesar de las dificultades técnicas, para un no

### Sen es muy pragmático cuando se trata de valorar los éxitos de tal o cual política de fomento al desarrollo humano en el Tercer Mundo

economista. Como precisamente no soy economista —y será probablemente el caso de la mayoría de los lectores de este artículo—, trataré de dar una idea de los diferentes aspectos de esa relación sin pretender ofrecer un estudio científico de la obra de Sen, pero sin descuidar la oportunidad de aludir a ciertas problemáticas directas o indirectamente vinculadas con su trabajo.

#### De la economía del bienestar a la filosofía moral

Amartya Sen nació en 1933 en Santiniketan, Bengala. Comenzó como profesor en Calcutta a los 23 años; luego lo fue en Cambridge, Oxford y Nueva Dehli.

Sen enseña economía y filosofía desde 1987 en Harvard. Desde el inicio de 1998 es también rector del Trinity College de Cambridge. Su temprana notoriedad en la comunidad de los economistas se debe a un libro bastante austero, *Collective Choice and Social Welfare* (1970), que enfrenta con una instrumentación lógico-matemática muy refinada la famosa paradoja de Kenneth Arrow, premio Nobel 1972, quien demuestra la «imposibilidad», dadas ciertas hipótesis comúnmente aceptadas, de fundar una elección social sobre las preferencias de los individuos (7).

No puedo entrar en los detalles de este tipo de demostración, y sería técnicamente incapaz de hacerlo. Lo que sí puedo hacer es tratar de aclarar lo que nos revela sobre las implicaciones éticas del razonamiento económico. La posibilidad de agregar las preferencias individuales es un problema central de la teoría de la elección. Históricamente, se origina en los estudios sobre los procedimientos de votación de Borda y Condorcet, en el siglo XVIII. Tomemos un ejemplo que nos enseña cómo la regla de la mayoría simple conduce a ciertas paradojas. Pedro, Pablo y Juan votan para saber si irán esta noche al cine, al teatro o a un concierto. Las preferencias respectivas de cada uno son las siguientes, en orden decreciente:

Pedro: teatro > cine > concierto  
Pablo: concierto > teatro > cine  
Juan: cine > concierto > teatro

En una elección de mayoría simple, el teatro le gana al cine (Pedro y Pablo votan a su favor, Juan en contra). Podrían entonces ir al teatro. Pero entre el teatro y el concierto gana el concierto (Pablo y Juan votan a

su favor, y Pedro en contra). ¿Deberían preferir el concierto? Pero el concierto pierde frente al cine (Pedro y Juan votan a su favor contra Pablo).

Así nos quedamos con una secuencia cine > concierto > teatro > cine. En otras palabras, las preferencias forman un círculo incompatible con lo que esperamos de una elección racional: las preferencias agregadas son intransitivas. El comportamiento del todo se revela diferente del comportamiento de las partes, la racionalidad colectiva no se reduce a la agregación de las racionalidades individuales, al menos con este tipo de procedimiento de elección. Los estudiosos no tardaron en descubrir que todos los procedimientos conocidos conducían al mismo tipo de problema. (Además, la misma paradoja puede surgir a partir de las preferencias de una sola persona, si, por ejemplo, tengo que escoger entre tres trabajos, A, B y C, y quiero valorarlos según tres dimensiones diferentes:  $w$  el interés del trabajo,  $x$  el lugar de trabajo y  $z$  el carácter amigable de los colegas.)

A mediados del siglo XIX, la cuestión de la agregación de las preferencias reaparece bajo una forma más específicamente económica, la de la elección de proyectos públicos, en particular entre los «ingenieros-economistas» franceses, como Jules Dupuit. Se trata de establecer la deseabilidad pública de una obra, un puente, por ejemplo. Ese enfoque se generalizó también en el marco de la teoría de la utilidad, de origen inglés, que considera que la mejor elección social es la que maximiza la suma de las utilidades individuales. Sin embargo, el utilitarismo encuentra una dificultad mayor porque supone que todas las utilidades (el valor

que las diferentes personas asignan a una opción) pueden expresarse mediante una misma unidad de medida, y que se puede definir la intensidad de una preferencia.

En el marco de la teoría eco-

### Lo que interesa a Sen es la posibilidad de utilizar los métodos de investigación explorados por Arrow

nómica del bienestar, la noción de utilidad conoce muchas transformaciones, limitaciones (prohibición de las comparaciones interpersonales, por ejemplo) y especificaciones lógico-matemáticas que la alejan de su origen filosófico, aunque conserve ciertas afinidades con ella en sus hipótesis implícitas sobre el comportamiento humano. No sirve extenderse aquí sobre esos problemas, aunque jueguen un papel importante en la crítica de Sen a la concepción neoclásica de la economía del bienestar.

En los años 30, Paul Samuelson formalizó el problema de la agregación social de las preferencias mediante una función de utilidad colectiva, llamada «función de bienestar social» (social welfare function, o SWF), que asocia a la colección de las utilidades individuales ( $u_1, u_2, \dots, u_n$ ) un cierto número SWF( $u_1, u_2, \dots, u_n$ ). Disponer de ese número solucionaría el problema de la elección social: bastaría escoger la alternativa que maximiza el valor de SWF. Lo que hizo Kenneth Arrow en 1951 es demostrar que esa función no

existe y que es imposible deducir una relación de preferencia colectiva coherente a partir de las relaciones de preferencia de cada uno de los integrantes de una sociedad, salvo si se consideran soluciones «dictatoriales» que zanján brutalmente la cuestión de la elección social identificándola con la clasificación de las preferencias de un solo agente. Ese resultado —que generaliza la paradoja de Condorcet mencionada más arriba— plantea un cierto número de problemas, a veces de un muy alto nivel de abstracción, y ha focalizado la atención y los esfuerzos analíticos de muchos estudiosos (8). Lo que interesa a Sen, más allá de las soluciones puramente técnicas, es la posibilidad de utilizar los métodos de investigación explorados por Arrow para determinar si una serie particular de principios generales de elección son o no son conciliables para definir decisiones colectivas coherentes. Eso lo conduce a demostrar que muchos de los conflictos entre diferentes principios de decisión social nacen en último análisis de divergencias en lo que se podría definir como la «base informacional» de esos principios. Cada principio selecciona la información que considera relevante. La maximización de la utilidad, por ejemplo, descuida dimensiones del comportamiento humano que son muy importantes para definir no sólo el bienestar como supuesto nivel de satisfacción de los deseos, sino la realización de un amplia gama de capacidades humanas. En su famoso ensayo «Rational Fools» (9), Sen ataca la idea que la racionalidad coincide sea con la coherencia formal interna —transitividad, etc.— de las preferencias (sólo los objetivos y valores perseguidos pueden defi-

nir la racionalidad, además las preferencias evolucionan con el tiempo), sea con la maximización del interés individual egoísta (existen comportamientos compasivos, normativos, solidarios, cooperativos, etc., que son perfectamente racionales). El *homo economicus*, agente racional desprovisto de dimensiones afectivas, morales y culturales no sólo no es realista, si no que no siempre es eficiente incluso desde un punto de vista económico.

Así se entiende porqué Sen es partidario de reanudar el diálogo con la filosofía moral y política. Nos hace acordar que Adam Smith, injustamente percibido por sus admiradores contemporáneos como cantor del egoísmo y del «laissez-faire» absoluto, era profesor de filosofía moral en la universidad de Glasgow. Autor de una Teoría de los Sentimientos Morales, admirador de los estoicos griegos, Smith escribía: «El hombre [...] debería considerarse no como separado y destacado de todo, pero como un ciudadano del mundo, un miembro de la vasta comunidad de la naturaleza [...], por el interés de esa gran comunidad, debería en cualquier momento estar dispuesto a sacrificar su pequeño interés particular.»

Su elogio del mercado está vinculado a una preocupación de eficiencia de la producción y de los intercambios en un contexto histórico muy específico de salida de la sociedad feudal y mercantilista, pero no puede ser proyectado a todas las esferas de la vida social. Sen quiere rescatar esa inspiración moral, que también encuentra bajo otras formas en Aristóteles, Karl Marx o John Stuart Mill. Pero no se trata solamente de volver a la raíz ético-filosófica de la ciencia económica, sino también de utilizar los ins-



trumentos lógico-matemáticos muy sofisticados forjados por los economistas para iluminar la naturaleza sumamente compleja de

### ¿Cuál será la doctrina ética más adecuada para una política pública que desee fomentar el bienestar de todos?

la interdependencia social (10).

#### Felicidad y equidad

¿Cuál será la doctrina ética más adecuada para una política pública que desee fomentar el bienestar de todos? Ya he aludido al utilitarismo y a sus vínculos con el razonamiento económico. Como doctrina filosófica explícita y articulada, el utilitarismo es mucho más conocido en los países anglosajones —en Inglaterra fue la raíz de numerosas refor-

mas penales y legislativas en el siglo XIX—, pero formas de utilitarismo implícito se encuentran tanto en los razonamientos del sentido común (lo que vuelve la doctrina muy atractiva cuando se la hace explícita) como en los presupuestos de muchas políticas públicas. Históricamente, el utilitarismo es la doctrina elaborada por el pensador y reformador inglés Jeremy Bentham (1748-1832) y desarrollada en particular (con substanciales modificaciones) por John Stuart Mill sobre la base del principio enunciado por primera vez por Cesare Beccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764): «la máxima felicidad del mayor número posible de personas» (11).

El utilitarismo es, en primer lugar, la tentativa de transformar la ética en una ciencia positiva de la conducta humana, ciencia que Bentham quería que sea «exacta como la matemática». A los imperativos morales de origen religioso o metafísico sustituye la consideración exclusiva de los móviles reales que determinan al hombre a actuar y que pueden re-



sumirse en la búsqueda del placer o del bienestar ("la utilidad") y en el rechazo del dolor y de la infelicidad. El "cálculo de las utilidades", que permite esa acumulación de la felicidad global, tiene otros dos atractivos: parece radicalmente igualitario, en el sentido que el bien particular de una persona no tiene más importancia que el de cualquier otra persona ("we count everyone for one, no one for more than one", decía Bentham); es una «moral del resultado», que no se atiene a reglas abstractas sino a un análisis detallado de las consecuencias concretas reales o posibles de cada acción individual o dispositivo institucional (por eso se habla de una ética "consecuencialista"). Todo eso parecería hacer del utilitarismo un candidato ideal para orientar una teoría económica del bienestar pero, en realidad, ese proyecto se enfrenta a varias dificultades (ya he mencionado el problema de la unidad de medida).

La primera es la definición del bienestar o de la felicidad. El filósofo estadounidense Robert

Nozick ha elaborado el argumento más poderoso contra la concepción hedonista de la felicidad que informa el utilitarismo original(12). Nozick nos pide imaginar que los neurocientíficos nos atan a una «máquina de experiencia» que nos inyecta ciertas drogas. Esas drogas crean los estados de conciencia más agradables que se puedan imaginar. Si el placer como tal fuera nuestro máximo bien, todos quisiéramos estar atados y perpetuamente drogados. Pero es obvio que lejos de ver en éste la mejor vida que podamos tener, mucha gente diría que se trata de una vida desperdiciada, totalmente vacía. Notemos que la máquina puede recrear no sólo placeres groseros, pero estados mentales más complejos y etéreos, que no serían exactamente concebidos como placeres, como las angustias estimulantes de la creación artística. El problema es que no sólo queremos disfrutar la sensación de crear arte, queremos crear arte, y lo mismo vale para todas las actividades a las cuales asignamos un valor.

Se puede resolver este problema diciendo que no se trata de maximizar «estados mentales», placeres simples o complejos, pero de satisfacer cualquier deseo de los individuos, sus preferencias en general (que pueden consistir en querer sacrificarse por una noble causa, escribir poesía o ganar un concurso de bebedor de cerveza). Maximizar las utilidades sería satisfacer dentro de lo posible las preferencias de un máximo de personas. Se debe suponer también que se trata de preferencias bien informadas, ya que hay deseos contraproducidos por falta de información. Ahí Sen señala también en muchos de sus ensayos un problema afín: en condiciones de desigualdad y de opresión a veces seculares, los oprimidos pueden reducir sus deseos hasta el punto de no poder, osar o querer imaginar una vida mejor; es el caso de muchas mujeres doblemente oprimidas del Tercer Mundo, por ejemplo, pero la ausencia de descontento manifiesto no justifica que no se tome en cuenta esas desigualdades (13).

Veamos, por último, el aspecto ético del problema de la suma de las utilidades o de la agregación de las preferencias. Uno de los reproches más frecuentes al cálculo utilitarista es que se podría sacrificar la utilidad, o aún la vida, de una persona para maximizar la de los demás. Tomemos un ejemplo ecuatoriano. Ya que la Policía Nacional es incapaz de asegurar la seguridad de los ciudadanos más pobres, los actos de autodefensa que acaban en linchamiento brutal son siempre más frecuentes. Se podría considerar que, con la desaparición de un peligroso delincuente, la utilidad de todos los ciudadanos (como satisfacción de su preferencia por

la venganza en el presente y/o por la seguridad en el futuro) es maximizada, eso, además, a menor costo para el presupuesto del Estado. Pero nuestra intuición moral (al menos la de mucha gente) nos dice que se ha cometido una injusticia, aunque la víctima sea culpable de crímenes horribles. (Los teóricos utilitaristas contemporáneos han tratado de evitar este tipo de problemas mediante ciertas especificaciones: se trata del «utilitarismo de la regla». Quedan, sin embargo, varios problemas lógicos que permiten dudar de la validez de esa solución) (15)

El tipo de intuición moral que hemos mencionado se expresa en general en un lenguaje de los derechos, de la inviolabilidad de la persona humana, etc., que Bentham consideraba como ficciones absurdas e inútiles. Por su lado, la filosofía ética contemporánea define dos «estilos éticos» fundamentales y, frente al estilo utilitarista, pone precisamente lo que llama el estilo «contractual». Desde un punto de vista contractual, «una acción es mala si es efectuada en circunstancias que serían prohibidas por todo sistema de reglas para la regulación general del comportamiento que nadie podría razonablemente rechazar como fundamento de un acuerdo general y voluntario» (16). El más famoso representante de este estilo contractual en la filosofía contemporánea es John Rawls. La teoría de la justicia elaborada por Rawls es el punto de arranque a partir del cual Sen va a construir su propia concepción de una justa distribución de los recursos sociales (17).

### Principios de justicia y realización humana

Rawls parte de una idea sencilla:

«... un sistema de reglas equitativo es un sistema al que los contratantes podrían adherirse sin saber de antemano qué beneficio personal van a lograr de ello. Por eso elabora la ficción de una «posición original» (se trata de un procedimiento imaginario de representación de la justicia como imparcialidad, no de una hipótesis metafísica) en la cual los individuos conocen las características generales del funcionamiento de la sociedad y de la psicología humana, pero no saben cuál será su posición social, ni cuáles son sus propias aptitudes naturales y propensiones psicológicas: tienen todas las informaciones necesarias, salvo las que les permitirían decidir a su propio favor. En esas condiciones, cada contratante tiene que imagi-

### La teoría de la justicia de Rawls es el punto de arranque a partir del cual Sen va a construir su propia concepción de una justa distribución de los recursos sociales

nar principios de justicia válidos para una sociedad donde su posición social podría ser asignada por su peor enemigo. Rawls supone que, bajo este «velo de ignorancia», los participantes seleccionarían los dos principios de justicia siguientes:

1/ Cada persona tiene el mismo derecho a un esquema de derechos y libertades básicas e iguales lo más completo posible, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos.

2/ Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: a) estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condición de justa igualdad de oportunidades; b) estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los menos privilegiados.

O sea igual libertad para todos, igualdad de oportunidad y, lo que más llamó la atención de los comentaristas, el famoso «principio de diferencia»: la desigualdad económica y social puede ser justificada por razones de eficiencia en la cooperación social y en la producción de riquezas, pero es legítima sólo si mejora la posición del más desaventajado. Además, existe entre los principios de justicia una prioridad de tipo lexical (o sea el mismo tipo de prioridad definida por la regla alfabética: AS viene antes de DE, aunque S venga después de E): las libertades básicas son prioritarias sobre la igualdad de oportunidades, la cual es prioritaria sobre la igualdad de los recursos, pero el principio de diferencia es también lexicalmente prioritario sobre los principios de eficiencia o de maximización de la suma total de los recursos. No se puede comprar el bienestar al precio de la libertad, pero la eficiencia económica o la prosperidad global tampoco pueden justificar un deterioro de la posición de los más desaventajados.

Para saber quiénes son los más desaventajados hay que darse un criterio de comparación. Por eso, Rawls establece una lista de recursos que, según él, toda persona racional, cualquiera que sea su concepción del bien, de la felicidad o sus objetivos en la vida, no puede no desear como

«pre-requisito de la persecución de sus planes de vida». Esta lista de «bienes primarios» es la siguiente:

- a) los derechos y libertades cívicas básicas;
- b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades;
- c) los poderes y las prerogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la sociedad;
- d) los ingresos monetarios y la riqueza, y;
- e) las bases sociales del respeto a sí mismo.

Inútil decir que la construcción rawlsiana ha dado lugar a un sinnúmero de críticas y especulaciones. Rawls ha admitido que sus principios de justicia y su lista de bienes primarios no tenían un valor universal o transcultural y más bien se referían a lo que es deseable en una democracia constitucional occidental moderna. En la práctica, la mayoría de los comentaristas piensa que la justicia rawlsiana se lograría mejor en una socialdemocracia de tipo escandinavo, aunque algunos indicios en los textos de Rawls dejan pensar que tiene en la mente una democracia igualitaria de propietarios, ideal jeffersoniano típicamente estadounidense que parece aún más utópico con la evolución del capitalismo real.

La crítica de Sen a Rawls atañe a cuestiones más generales. El problema con los bienes primarios definidos por Rawls es que, aunque fueran perfectamente igualados, eso no solucionaría los problemas de desventaja porque la diversidad social y humana crea amplias variaciones (por

razones de clase, de género, de educación, de condiciones ecológicas o deficiencia física) en lo que la gente es capaz de hacer con sus bienes primarios, en «nuestra capacidad de convertir recursos en libertades reales»(18). Lo que es importante es «que la gente disfrute realmente de las libertades de escoger las vidas que ellos tienen una buena razón para valorar». Lo que se trata de distribuir en modo equitativo no son sólo ingresos y recursos sino «capacidades» (capabilities) para desarrollar funciones humanas fundamentales (human functionings), o sea capacidades de vivir una vida digna y sensata, más que oportunidad de acumular bienes. Por eso, el ingreso es un indicador impor-

### Detrás de la teoría de las capacidades y de las funciones hay una visión del desarrollo de la plenitud de las potencialidades humanas

tante pero muy relativo del verdadero bienestar, que supone una infraestructura de bienes públicos mucho más compleja que un simple mecanismo redistributivo.

Para ilustrar lo que significa desigualdad de capacidad a nivel igual de recursos, Sen utiliza mucho el ejemplo de los minusválidos, pero la raza, el género, la edad pueden también disminuir el valor de una vida humana, aunque el acceso a los recursos sea formalmente equitativo. Así, en los países desarrollados, «una privación relativa en el espacio de los ingresos puede traducirse por una privación absoluta en el

espacio de las capacidades». Si se visita un barrio pobre estadounidense, observa Nicholas Lehmann, «uno no se encuentra con gente muriéndose de hambre si no con una forma de tremendo aislamiento que vuelve la vida física y psicológicamente terrible. Se trata [...] de una tragedia que no se deja entender como una simple falta de dinero. Tampoco es totalmente satisfactoria la idea de que los estadounidenses pobres necesitan "oportunidad" antes que dinero porque, como dice Sen, hay amplias diferencias en la capacidad de la gente para aprovechar las oportunidades [...] eso sugiere un objetivo para las políticas públicas: darle a la gente nacida en este ambiente el sentido que tienen opciones reales y que no están condenados a vivir para siempre en un lugar peligroso y deprimente» (19).

Detrás de la teoría de las capacidades y de las funciones hay una visión del desarrollo de la plenitud de las potencialidades humanas (human flourishing) que tiene aspectos más afines a las éticas clásicas de la antigüedad que al formalismo kantiano de las teorías de la justicia de Rawls o Dworkin, aunque comparta con éstas un criterio fundamentalmente pluralístico. El mismo Sen reconoce su deuda hacia Aristóteles, pero señala su plena pertenencia a la modernidad por su rechazo a una definición normativa cerrada e inmutable de las funciones y de las capacidades humanas: los bienes y valores de los hombres cambian con la evolución de las culturas. Además, con la diferencia establecida entre las capacidades y los modos de vida reales y específicos escogidos por la gente, Sen reconoce también el valor de la capacidad de elección del ser humano individual: «Creo

que Aristóteles se arriesgó demasiado con su lista de funciones buenas para todos los individuos [...]. Es demasiado ambicioso. Hay buenas razones para pensar que existe una pluralidad de capacidades porque existe una pluralidad de fines y de objetivos que los seres humanos pueden perseguir» (20).

Sin embargo, una autora muy cercana a Sen, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, ha propuesto una lista de capacidades funcionales humanas de base que tiene una cierta validez transcultural, y creo que vale la pena reproducirla aquí porque ilustra muy bien el tipo de campo de investigación que una economía del bienestar a la Sen puede explorar, en colaboración estrecha con la filosofía ética y política:

1. Poder vivir, dentro de lo posible, una vida humana completa hasta el final; no morir prematuramente, o poder morir antes de que nuestra vida sea disminuida hasta el punto de que no valga la pena vivirla.
2. Poder gozar de una buena salud; de una alimentación adecuada; de un hogar decente; tener oportunidades de satisfacción sexual; poder moverse de un sitio a otro.
3. Poder evitar el dolor innecesario y gozar de experiencias de placer.
4. Poder utilizar nuestros cinco sentidos; ser capaz de imaginar, pensar y razonar.
5. Poder sentir afecto por personas y por cosas fuera de nosotros; poder amar a los que nos aman y se preocupan por nosotros, sentir dolor en su ausencia; en general poder amar, sentir dolor, deseo y gratitud.
6. Poder formarse una concepción del bien y empeñarse en

una reflexión crítica sobre la planificación de nuestra propia vida.

7. Poder vivir para y hacia los otros, reconocer y demostrar atención a los otros seres humanos, dedicarse a varias formas de interacción social y familiar.
8. Poder vivir con una preocupación por y en relación con los animales, las plantas, el mundo de la naturaleza.
9. Poder reír, jugar, disfrutar de actividades recreacionales.
10. Poder vivir su propia vida y no la de otra persona.
11. Poder vivir su propia vida en su propio ambiente y contexto.

La idea es que una vida que carezca totalmente de algunas de estas dimensiones quedaría seriamente disminuida en su contenido humano (humanness) y que las diversas libertades, oportunidades y los recursos mínimos que una autoridad pública debe poder garantizar a los ciudadanos tienen que tomarlas todas en cuenta. Martha Nussbaum no

niega que puedan existir conflictos (aunque haya también múltiples interdependencias) entre estas capacidades básicas en el momento de escoger la forma específica de su realización pero, precisamente, eso tiene que ver con la naturaleza de su respuesta a los liberales, quienes insisten en que, para respetar la libertad de los ciudadanos de escoger sus propias concepciones del bien, no se puede formular una definición demasiado densa (thick) y exhaustiva (comprehensive) de lo que es una vida buena (es lo que Rawls reprocha a Sen, por ejemplo). A esa crítica previsible, Nussbaum contesta como Sen que no se debe confundir capacidad con modo de vida, que los ciudadanos pueden concretizar cada una de estas funciones humanas básicas con formas de vida específicas diferentes, privilegiar tal o cual función, cambiar sus preferencias concretas dentro de ese marco genérico o adecuarlas a las exigencias de su tradición cultural, de sus convicciones religiosas, etc.



## Libertad positiva y problemas del desarrollo

En su concepción de las funciones humanas, Nussbaum o Sen se acercan no sólo a un filósofo de la Grecia Antigua como Aristóteles, sino también a la visión del hombre «rico en necesidades» de un moderno como Marx (22). Pero Sen señala que existe en Marx una cierta contradicción entre esta visión subyacente y su teoría de la explotación, que supone una concepción implícita de los derechos del trabajo demasiado estrecha y arbitraria para prestarse a una filosofía global de las necesidades y de la igualdad (23). Más bien, lo que Sen confiesa compartir con Marx (y con otros autores), es su interés por lo que la filosofía política llama «libertad positiva». La distinción entre libertad negativa y libertad positiva, ausencia de coerción y oportunidad de realización personal (a veces mencionadas como *liberty from* y *liberty to*) se ha vuelto famosa gracias a Isaiah Berlin (25). En estudios importantes (26) que demuestran la ausencia de correlación simple entre la escasez de alimentos y las hambrunas del Tercer Mundo, Sen ha señalado cómo el estatus social percibido, la ausencia de derechos legítimos (*entitlements*) o la imposibilidad de vender su fuerza de trabajo definen las categorías vulnerables de la población que sucumben a la hambruna, mientras otros sectores tienen acceso a recursos alimentarios aritméticamente suficientes para atender a todos. Además, observa que no hubo hambrunas masivas en India desde el fin de la dominación colonial, y que en general la hambruna no afecta las naciones subdesarrolladas donde el pluralismo político y la libertad de

prensa permiten que se ejerza una presión a favor de una intervención de las autoridades (como la creación de empleos públicos, muchas veces utilizada en India para enfrentar crisis alimentarias desde la independencia). Como ejemplos contrarios, Sen cita las tragedias de Etiopía o Sudán o la hambruna de los años 1958-1961 en China, en gran parte como

### El análisis económico no sirve para naturalizar las desigualdades, sino para revelar la potencia de las tecnologías que mantienen a la mujer en estado de sujeción

consecuencia de políticas desastrosas: entre 23 y 30 millones de personas murieron sin que esa hecatombe fuera siquiera mencionada en la prensa del régimen comunista. «La libertad negativa de la prensa y de los partidos de oposición de criticar, escribir y organizar la protesta, dice Sen, puede resultar bastante eficaz para preservar las libertades positivas elementales de las poblaciones más vulnerables (27).»

Otro tema que llama mucho la atención de Sen es el de las desigualdades de género. Las relaciones sociales entre los sexos se pueden analizar como «conflictos de cooperación» y asimetría de capacidad de negociación. En este caso, el análisis económico no sirve para naturalizar las desigualdades, como en la sociología económica de la familia de Gary Becker (28), sino para revelar la potencia de las «tecnologías sociales» de dominación que man-

tienen a la mujer en estado de sujeción hasta poner en riesgo su salud y su vida («faltan» 30 millones de mujeres en India, subraya Sen, que compara el número de mujeres por hombre en su país [0,94] con el de los países desarrollados [1,06] y de Africa [1,02]). Otra vez, la interdependencia estrecha entre diversos niveles de libertad y de oportunidad es ilustrada con ejemplos muy concretos. Sen cita el caso de comunidades de pescadores de Kerala donde la introducción de métodos de planificación familiar tuvo rápidamente un impacto impresionante no sólo en la salud y la supervivencia de las mujeres, sino también en su capacidad de conseguir un ingreso. Otro caso es el de las obreras de la industria tabacalera de Allahabad: su posición de trabajadoras asalariadas mejora considerablemente su estatus y su capacidad de decisión intrafamiliar —mientras otras obreras, las encajeras de Narsapur, no disfrutaban de ese mejoramiento porque son contratadas para trabajar dentro del hogar aunque su producción sea vendida en el mercado mundial (29).

### Abstracciones morales y vértigos post-coloniales

A pesar de esos trabajos concretos sobre el subdesarrollo, un lector de formación histórica o antropológica (o simplemente un lector que se contente de su sentido común), puede considerar que Sen, en la parte más filosófica de su obra, concede aún demasiado espacio al modo de razonar característico de la economía neoclásica y de sus ramificaciones en las ciencias sociales de habla inglesa. A ese tipo de lector le parecerá difícil imaginar

que el optimum de Pareto, la teoría de los juegos, el dilema del prisionero y otras herramientas similares —aunque sean perfeccionadas mediante hipótesis anexas y enriquecimientos informacionales, como lo quiere Sen— puedan dilucidar fenómenos como conflictos de clase, lógicas de dominación, normas sociales, identidades culturales, etc.

A las descripciones de largos procesos históricos y a los ejemplos de la vida real, Sen prefiere muchas veces los experimentos mentales (thought experiments) típicos de la tradición analítica anglosajona: «¿Qué deberían hacer si, maniobrando las agujas, ustedes podrían desviar un tranvía de una línea donde seguramente mataría a tres ancianos hacia otra donde mataría a un niño y una violinista talentosa (30)». El ejemplo no es de Sen, pero se encuentran otros aún más extravagantes en muchos de sus textos, que se inscriben plenamente en ese estilo de hacer filosofía.

Al reproche de abstracción, Rawls contesta que el «trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos [...] de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos [...]. Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos» (31). No hay duda que ciertos procedimientos argumentativos y esfuerzos de formalización lógica permiten aclarar muchos conceptos (como igualdad, libertad, explotación, justicia social) tan sobrecargados de inversiones afectivas e ideológicas que mientras más se habla de ellos, menos se sabe de lo que

se está hablando. Tampoco hay duda que en teorías históricas como el marxismo, el carácter totalmente implícito (e interpretable a discreción) de la infraestructura normativa, sumándose a un cientismo arrogante,

dio lugar a facilismos ideológicos y derivas dogmáticas de las cuales se conocen los tristes resultados. Pero si la abstracción moral de ciertos desarrollos de las teorías de la justicia contemporánea es más rigurosa y menos peligrosa, tiene también su precio. Como lo observaba justamente Perry Anderson, la filosofía de Rawls, a pesar de su notoriedad académica, no tuvo mucho impacto en el mundo de la política occidental «en contraste con la influencia de Hayek, Leo Strauss y otros autores en la nueva derecha liberal-conservadora» (32). Es que los nuevos clásicos de la derecha, como Friedrich Hayek, además de producir teoremas más o menos sofisticados, designan a la vindicta popular enemigos convenientes (la burocracia devoradora de impuestos, los intelectuales socialistas, etc.), lo que permite a sus adeptos movilizar fuerzas sociales apreciables.

En otras palabras, lo que les falta a las teorías de la justicia es una teoría de la injusticia. Eso, por cierto, no bajo la forma de la búsqueda de chivos expiatorios sino como teoría de las condiciones subjetivas (actores, situacio-



nes y movimientos sociales (33) y objetivas (análisis de la dominación, estado de las fuerzas productivas, sustentabilidad ecológica) sin las cuales una definición normativa de relaciones sociales más o menos ideales se queda en el aire. Como decía Max Horkheimer, «para superar el carácter utópico de la representación kantiana de una constitución perfecta, se necesita un análisis materialista de la sociedad» (34).

Sin embargo, hay que matizar ese juicio en el caso de Sen. Él mismo ha insistido siempre en el hecho de que gran parte de los problemas que desataron su energía intelectual se originan en sus experiencias sociales infantiles y juveniles en la India colonial e independiente. En la obra filosófica de Sen, y sobre todo en los ensayos más orientados a un público no especializado, no se respira siempre la atmósfera conceptual rarificada que predomina en los textos de un John Rawls o Ronald Dworkin, sólo atravesados de vez en cuando por parábolas ilustrativas con fuerte sabor a clase media suburbana estadounidense, a pesar de su estilización argumentativa. Con los

braceros hambrientos del Bengala o las obreras de Allahabad, se hace sentir la pulsación de un mundo tal vez más extraño y más cruel, pero también más rico en diversidad humana y cultural.

En su ensayo sobre Satyajit Ray (35), Sen concluye con una cita del genial cineasta bengalí, quien se pregunta qué elemento del rico material de la tradición hindú podría incluir en sus películas: la nostalgia del idilio campestre con sus pastores tocando flauta, la épica de los dioses y de los demonios tal cual se mani-

fiesta en la Baghavad Gita, o quizás mejor «quedarte donde estás, en el presente, en el corazón de este enorme y asombroso hormiguo de la ciudad, y tratar de orquestar sus vertiginosos contrastes, puntos de vista, sonidos y ambientes». Escribe entonces Sen: «La celebración de estas diferencias —los "vertiginosos contrastes"— está muy alejada del contenido de las elaboradas generalizaciones sobre la única y frágil pureza de "nuestra cultura" [...]. En nuestra heterogeneidad y en nuestra apertura reside nuestro

orgullo, y no nuestra desgracia. [...] Se trata de una lección profundamente importante para India. Y también para Asia y el resto del mundo». Será tal vez esa sensibilidad a los contrastes vertiginosos de la modernidad post-colonial la que permitió que los enfoques heterodoxos de Sen se infiltraran en el austero edificio de la teoría neoclásica y reanudaran la alianza de la económica política con la búsqueda de una vida digna de ser vivida.

### Notas

1. A. Acosta, «Signos de fin del diluvio», Hoy, 21-10-1998.

2. R. Gangotena Ribadeneira, «Prensa libre y prosperidad», El Comercio, 21-10-98.

3. Una valiosa reconstrucción de la aproximación de Mill a los ideales socialistas se encuentra en R. Ashcraft, «Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought», in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1989.

4. Eugenio Coloni, después de haber huido de las cárceles mussolinianas, colaboró a la reconstrucción del Partido Socialista italiano en la clandestinidad, pero fue asesinado por los fascistas a Roma en mayo 1944. Sobre su conexión con la tradición del socialismo liberal italiano, véanse las digresiones biográficas en A. K. Sen, «Impegno sociale e partecipazione: esigenze di equità e vincoli di bilancio», en *La libertà individuale como impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1997. Sobre Gobetti y Rosselli, véase P. Bagnoli, Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica. *Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1996. Sobre Norberto Bobbio como heredero de esa tradición, se puede leer el interesantísimo

texto de Perry Anderson, «Las afinidades de Norberto Bobbio», in *Campos de batalla*, Tercer Mundo Ediciones, Bogotá, 1995.

5. Sobre la valoración de la figura de Nehru, véase A. K. Sen, «The Miracle of India», *Times Literary Supplement*, agosto 1997. Se trata de una reseña del excelente libro de Sunil Khilnani, *The Idea of India*, Penguin, Londres, 1997.

6 Citado en A. Vanaik, *The Painful Transition. Bourgeois Democracy in India*, Verso, Londres, 1990. Vanaik comenta una intervención de Sen en un seminario internacional en New Delhi en 1984 y un artículo ulterior, A. K. Sen, «Food for Thought and Survival», *Economic Times*, enero 1989. Véase igualmente A. K. Sen, *Beyond Liberalization: Social Opportunity and Human Capability*, Lakdawala Lecture, New Delhi, 1996.

7. *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam, 1980 (2da ed.) ; K. J. Arrow, *Social Choices and Individual Values*, Macmillan, New York, 1963.

8. Agradezco a Jérôme Accardo, economista del Banco Europeo de Reconstrucción y Desarrollo, por haberme ayudado a formular esa problemática con el máximo de sencillez.

9. Véase A. K. Sen, *Choice, Welfare, Measurement*, Black-

well, Oxford, 1982.

10. A. K. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1991.

11. Los textos fundamentales se encuentran en J. S. Mill y J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin, Londres, 1987.

12. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

13. A. K. Sen, *Resources, Values and Development*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1984; *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam, 1985. Véase un buen resumen del argumento en *La libertà individuale...*, op. cit.

14. Véase el capítulo «Utilitarianism» en W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford U. P., Oxford, 1990.

15. Th. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en A. K. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*,

16. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995; *Liberalismo político*, FCE, México, 1996. Desde la publicación original (1971) de su libro, la literatura sobre Rawls y la teoría de la justicia es una imponente industria académica, con una mayoría de contribuciones bastante escolásticas y fastidiosas. Señalamos, sin embargo, la utilísima

síntesis de Will Kymlicka, op. cit. No se trata de una simple «introducción», pero de una propuesta original que toma en cuenta las críticas comunitaristas y los aportes marxistas y feministas para proponer una versión socialmente radical del liberalismo político.

17. A. K. Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1996

18. N. Lehmann, «The Poverty of Poverty. Assaying Inequality», *Transition*, n° 71, 1996, otoño 1996.

19. Entrevista en *Etica degli affari*, II, 1, 1989, citado por A. Massarenti, «Introduzione», en A. K. Sen, *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milán, 1998.

20. Véase M. C. Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass, G. M. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, Londres, 1990. Martha Nussbaum editó con Amartya Sen un volumen de ensayos, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1990, bajo el auspicio de la Universidad de las Naciones Unidas en Helsinki.

21. Véase A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona.

22. A. K. Sen, *Resources, Values and Development*, op. cit. Para un intento de rescate de la noción de explotación desde un «marxismo analítico», véanse: G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford U. P., Oxford, 1988; E. O. Wright, *Classes*, Verso, Londres, 1985; J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1982; *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1988. El

excelente resumen crítico constituido por el capítulo «Marxism» de Will Kymlicka, op. cit., concluye a la insuperabilidad de las aporías lógicas y éticas del concepto marxista de explotación. Véase también una aproximación más favorable a los trabajos de Roemer y Wright en M. Fleurbaey, «Exploitation et inégalité: du côté du marxisme analytique», *Actuel Marx*, n° 7, 1990.

23. I. Berlin, «Two Concepts on Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford U. P., Oxford, 1969.

24. Rawls distingue por su parte entre libertad y valor de la libertad: más allá de un cierto nivel, la ausencia de poder y de recursos desvirtúa el valor de la libertad. Para un enfoque distinto (basado en un análisis lógico del concepto de libertad), véase G. C. MacCallum Jr., «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, vol. LXXVI, 1967 (reproducido con otros ensayos sobre el tema en I. Carter y M. Ricciardi, *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milán, 1996).

25. A. K. Sen, *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford, 1981; J. Drèze y A. K. Sen, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

26. A. K. Sen, *La libertà individuale...*, op. cit.

27. Gary Becker, *A Treatise on Family*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1981.

28. A. K. Sen, «Gender and Cooperative Conflicts», en I. Tinker, *Persistent Inequalities*, Oxford U. P., Oxford, 1990.

29. Ejemplo citado en B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, Londres, 1985..

30. J. Rawls, *Liberalismo político*, op. cit.

31. P. Anderson, «The Intransigent Right at the End of the Century», *London Review of Books*, 24-09-1992.

32. Sobre las dimensiones socio-históricas del sentido de la injusticia, véase la obra clásica de Barrington Moore Jr., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, New York, 1978. Sobre movimientos sociales, recursos identitarios y movilización colectiva, una síntesis magistral, a pesar de su brevedad, es la de Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, 1997.

33. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», in *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, 1933, p. 175, citado por Habermas quien, de igual manera, confiesa el carácter quizás decepcionante de su propia «concepción restrictiva de la ética filosófica» antes de los inmensos problemas de la humanidad contemporánea (hambre y miseria del Tercer Mundo, tortura y violaciones de los derechos humanos, desempleo y desigualdades crecientes en el mundo desarrollado, riesgos de autodestrucción planetaria) e invoca la colaboración de las ciencias históricas y sociales para transformarla en responsabilidad práctica «en situación» (véase J. Habermas, *Erläuterungen zu Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991).

34. A. K. Sen, «Our Culture, Their Culture. Satyajit Ray and the Art of Universalism», *The New Republic*, 1-04-1996. Los ensayos políticos y culturales de Sen sobre India se encuentran dispersos en varias publicaciones anglosajonas, pero existe una buena recopilación en italiano (véase nota 19).