

La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini

CARLOS HOEVEL

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 38-53

I. Introducción

El objetivo de este artículo es el de reflexionar sobre algunos aspectos del libro *The Idea of Justice* de Amartya Sen a la luz del pensamiento del filósofo italiano Antonio Rosmini, pensador de la primera parte del siglo XIX (1797-1855), quien es sin duda una figura clave para explorar las posibilidades del pensamiento cristiano en su diálogo con la modernidad, tanto en su dimensión filosófica como social. De hecho, la expresión “justicia social” fue difundida por primera vez por el mismo Rosmini en su célebre obra *La costituzione secondo la giustizia sociale* publicada en 1848. Esta expresión habría de convertirse en la insignia de reivindicación de los derechos de los más pobres y explotados de la sociedad del movimiento social católico del siglo XIX y alcanzaría difusión universal con el mismo significado en el siglo XX. Sin embargo, en Rosmini la idea de justicia social no tiene únicamente el significado relacionado con los derechos de los desposeídos. Cuando Rosmini habla de justicia social lo hace en el sentido más amplio del principio arquitectónico alrededor del cual se organiza la sociedad en su conjunto, tal como lo habían usado todos los clásicos desde Platón y Aristóteles y, contemporáneamente, lo vienen utilizando autores como Rawls y Sen. De este modo, si retomamos el camino señalado por Rosmini encontraremos, por un lado, las raíces originales del concepto de justicia social del pensamiento social católico. Pero además, hallaremos una idea de justicia social bastante diferente de la sostenida por muchos intérpretes posteriores y, al mismo tiempo, se nos presentarán interesantes similitudes con el pensamiento de Sen.

En tal sentido, ensayaremos aquí una aproximación al concepto de justicia tal como lo describe Sen, analizándolo en comparación con algunos enfoques epistemológicos que desarrolla Rosmini. En primer lugar, mostraremos el terreno común en que se mueven Sen y Rosmini, al reconocer ambos el lugar de la razón en el análisis de los problemas sociales en general y de la idea de justicia social en particular, frente a los planteos puramente emocionales y pragmáticos muchas veces predominantes. En segundo lugar, propondremos una comparación entre las críticas que desarrollan Sen y Rosmini a las denominadas por el primero “teorías trascendentales” de la justicia y a los llamados “cambios estructurales” -tema que hoy, a raíz de la crisis, está volviendo a generar polémica, tanto en el ámbito académico en general como en el pensamiento social católico en particular- así como una reflexión sobre las coincidencias de los dos acerca de la necesidad de que se produzcan cambios graduales para llegar a una sociedad justa. En tercer lugar, intentaremos ver cómo la opción por las personas y sus capacidades, elegida por Sen como modo de fundar la justicia superando las posturas utilitaristas, puede ser iluminada y profundizada desde la teoría rosminiana de las capacidades. En cuarto lugar, describiremos algunas características de lo que hemos denominado “el giro cognitivo” que propone Sen como eje central para lograr instituciones y políticas públicas orientadas al reconocimiento de las personas, así como las notables coincidencias que también en este punto pueden hallarse en la obra de Rosmini. Finalmente, enunciaremos brevemente algunas

objeciones que pudieran hacerse al planteo que proponemos en este artículo junto con unos comentarios finales sobre las mismas.

II. Recuperar el lugar de la razón

A diferencia de tantos de sus contemporáneos que se volcaron a la crítica radical, a la instrumentación de grandes reformas estructurales o a la lucha revolucionaria, movidos por la indignación ante las enormes injusticias sociales del tercer mundo, Sen siempre estuvo convencido de las limitaciones de la pura praxis, ya sea reformista o revolucionaria, para solucionar los problemas sociales. Para él, la gran tentación radica en creer que simplemente basta el sentimiento de indignación frente a la injusticia y una voluntarista decisión de actuar que olvida el momento teórico del pensamiento y un análisis razonado de la realidad. En efecto, escribe, “cuando encontramos, por ejemplo, una terrible hambruna, parece natural protestar en lugar de razonar elaboradamente sobre la justicia y la injusticia. Sin embargo, una calamidad sería un caso de injusticia sólo si hubiera podido ser prevenida y, particularmente, si aquellos que pudieron haber tomado acciones preventivas no lo han intentado. La razón no puede dejar de estar involucrada si se quiere pasar de la observación de una tragedia a un diagnóstico de la injusticia” (Sen, 2009: 4). Si bien Sen rechaza toda clase de racionalismo “que asume que el mundo irá en la dirección en que dicte la razón,” también es un crítico del anti-intelectualismo y pragmatismo, aún el mejor intencionado: “algunas veces se sostiene que la justicia no es para nada una cuestión de razón, sino más bien cuestión de ser adecuadamente sensible y de tener olfato para detectar la injusticia. Es fácil verse tentado a pensar de este modo.” (Sen, 2009: 4)

En opinión de Sen, una concepción voluntarista y no suficientemente razonada de la justicia –que tantas veces seduce a los luchadores por la justicia social – termina por hacerle el juego a los partidarios del más estrecho conservadurismo o a quienes ven en la política nada más que el ámbito para el ejercicio de la voluntad de poder. “El rechazo a una justificación razonada a menudo proviene no tanto de los indignados contestatarios,

sino de los plácidos guardianes del orden y la justicia. Esta reticencia ha seducido a través de la historia a aquellos que tienen un rol gobernante, dotados de autoridad pública, y están inseguros de los fundamentos para la acción o no están dispuestos a indagar en las bases de sus propias políticas.” Sin embargo –añade Sen– el puro pragmatismo “será un buen consejo para un gobierno astuto, pero no es ciertamente el camino para garantizar que las cosas estén bien hechas. Tampoco ayuda a que las personas afectadas puedan ver que se obra con justicia.” (Sen, 2009: 5) Por el contrario, en opinión de Sen, el modo adecuado de tratar con el problema de la injusticia social es partir de “la confianza en la razón y la invocación de las exigencias de discusión pública” (Sen, 2009: XVII), evitando las soluciones mágicas, el voluntarismo y la simplificación. “Los casos de injusticia pueden ser mucho más complejos y sutiles que la evaluación de una calamidad observable. Pueden existir diversos argumentos sugiriendo soluciones diferentes, y las evaluaciones de la justicia pueden ser todo menos algo sencillo.” (Sen, 2009: 4)

Contradiendo la postura de Sen, para un pensador liberal como Hayek, la idea de justicia social –más allá de todas las provisiones que se pudieran tomar– es siempre e inevitablemente, una idea voluntarista e irracional con consecuencias trágicas para la sociedad. En su opinión, dado que nadie es capaz –y menos aún el gobierno– de conocer el contenido específico de cada situación particular, en nombre de la justicia se termina privilegiando siempre de modo ciego y arbitrario a determinados grupos o individuos y cometiendo los más graves atropellos hacia otros, lo cual es obviamente todo lo contrario a la idea de justicia. Por lo demás, Hayek considera que la expresión “justicia social” es el resultado de una idea irracional nacida del socialismo pero potenciada por el cristianismo, en especial el católico, por medio de una transposición inadecuada de categorías religiosas al campo social. En efecto, escribe Hayek:

Tal expresión pudo ejercitar este efecto porque fue tomada de los socialistas no solamente por otros movimientos políticos, sino también por la mayor parte de los

predicadores morales. En particular, parece haber sido adoptada por la mayor parte del clero de todas las iglesias cristianas, el cual, perdiendo cada vez más la propia fe en la revelación divina, parece haber buscado refugio y consuelo en una nueva religión ‘social’ que sustituye la promesa de justicia divina con la justicia temporal. Así, el clero espera poder continuar su esfuerzo de hacer el bien. Especialmente –concluye- la Iglesia Católica Romana ha convertido a la ‘justicia social’ en parte integrante de su doctrina oficial (Hayek, 1978: 66).

Más aún, Hayek atribuye específicamente al filósofo católico italiano Antonio Rosmini el haber sido uno de los principales responsables de la puesta en circulación de este, para él, tan peligroso concepto (Hayek, 1978: 66, nota 7).

Ciertamente, Rosmini estaba en desacuerdo con la postura de quienes él denominaba “ultra-liberales” –y nosotros hoy llamaríamos libertarios o neoliberales- los cuales niegan la idea misma de justicia a nivel socio-económico, basados en una concepción de la sociedad como un orden puramente “espontáneo” o auto-organizado de individuos. Por el contrario, para Rosmini “la justicia es el primer elemento que entra en la construcción de toda sociedad humana”(Rosmini, 1993b: 21). De allí que “la teoría de la justicia es parte de la teoría de la sociedad y, viceversa, la teoría de la sociedad es, bajo otro aspecto, parte de la teoría de la justicia.” Consecuentemente, añade, “el político, es decir, la persona que es responsable de gobernar la sociedad, debe estar atento antes que todo a la teoría de la justicia” (Rosmini, 1993b: 21). De modo similar a Sen, de acuerdo con Rosmini, detrás de las ideologías que niegan la posibilidad de una idea de justicia social está el conformismo y la voluntad de poder de los llamados “hombres prácticos” que “están tan acostumbrados a manejar los asuntos de manera tal, que no reconocen como válida ninguna teoría posible, excepto la que proviene de la forma en que ellos siempre manejan las cosas (ya sea con un resultado bueno o malo, es irrelevante)”(Rosmini, 2007: 160-161).

Por otra parte, la idea de justicia de Rosmini está lejos del voluntarismo moralista o de la inadecuada transposición del ámbito religioso

al social que denuncia Hayek, y mucho más cerca de la concepción racional de la justicia que promueve Sen. Ciertamente, a lo largo de la historia, muchos intérpretes social cristianos han dejado primar sus sentimientos de indignación o de protesta obstaculizando el uso pleno de la razón en la consideración de los problemas sociales. Rosmini, en cambio, rechazó siempre los clichés usuales o cualquier tipo de fórmula simplista y creyó que el primer paso para encontrar un verdadero concepto de la justicia social es “convencernos de que el problema de la organización social es naturalmente complejo” (Rosmini, 2007: 161) y que, por lo tanto, requiere “abrir un nuevo camino” (Rosmini, 2007: 161) que, yendo más allá de las visiones unilaterales movidas por la sola emoción, se guíe “por la naturaleza misma de las cosas y por el hilo conductor de la justicia” (Rosmini, 2007: 163), llegando a “una reconciliación de todos los sistemas y de todas las partes” (Rosmini, 2007: 164).

III. Los problemas de las teorías trascendentales y la opción por la tradición comparativa y gradualista

Al igual que para Rawls, también para Sen la sociedad debe organizarse alrededor de una idea racional de la justicia que permita ir más allá del voluntarismo, del moralismo o del simple predominio del sentimiento. Sin embargo, Sen difiere de Rawls en el modo de entender esta racionalidad. Precisamente, el objetivo de Sen en su libro es el de replantear toda la cuestión de la justicia desde sus raíces teóricas en términos diversos a los que había propuesto Rawls. En opinión de Sen, el problema de Rawls y de muchos otros autores que lo precedieron o lo sucedieron, es el de haber entendido la racionalidad de la justicia desde lo que él denomina una perspectiva “trascendental” la cual se remonta a la línea de pensamiento contractualista de la Ilustración en autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, quienes “tomaron la caracterización de las ‘instituciones justas’ como la tarea principal –e incluso a menudo la única- de la teoría de la justicia” (Sen, 2009: XVI). A esta tradición, cuyo punto de arribo principal es para Sen la teoría de la justicia de Rawls, también la denomina “institucionalismo trascendental”

para describir su tendencia a identificar la idea de justicia con un conjunto específico de instituciones idealmente justas.

En efecto, “hay una larga tradición en el análisis económico y social de identificar la realización de la justicia con lo que se considera que es la estructura institucional correcta. Hay muchos grandes ejemplos de tal concentración en las instituciones, con fuerte defensa de distintas visiones sobre una sociedad justa, que van desde la panacea de los maravillosamente eficientes mercados libres, hasta el paraíso terrenal de los medios de producción de propiedad socializada o la mágicamente eficiente planificación central.” (Sen, 2009: 83) Desde esta tradición, “una vez que las instituciones ‘correctas’ han sido establecidas, se supone que estamos en las manos seguras de estas instituciones.” (Sen, 2009: 83)

En consecuencia, los partidarios de las teorías trascendentales suelen mostrarse escépticos con respecto a cualquier cambio individual o parcial que no implique una reforma completa de las estructuras. De acuerdo con Sen, por ejemplo, en el planteo de los institucionalistas trascendentales, cualquier acción particular que apunte a la justicia en la actual economía globalizada, no tendría ninguna posibilidad de aplicarse hasta tanto no exista una estructura institucional también global. “Consideremos –ejemplifica Sen- el fuerte rechazo de la relevancia de la idea de ‘justicia global’ por uno de los más potentes y más humanos filósofos de nuestro tiempo, mi amigo Thomas Nagel, de cuyo trabajo he aprendido tanto. En un artículo enormemente interesante de *Philosophy and Public Affairs* en 2005, se remite exactamente a su concepción trascendental de la justicia para concluir que la justicia global no es un tema viable de discusión, dado que las elaboradas exigencias necesarias para un mundo justo no pueden ser satisfechas en el nivel global en este momento... «La idea de una justicia global sin un estado global es una quimera»” (Sen, 2005: 25).

Ciertamente, escribe Sen, “toda teoría de la justicia debe dar un lugar importante al rol de las instituciones, de modo que la elección de instituciones no puede ser sino un elemento central en cualquier análisis sobre la justicia” (Sen, 2009: 82). Sin embargo, en su opinión,

existe una serie de problemas que surgen de esta identificación pura y simple de la idea de justicia con una serie de instituciones específicas. Un primer problema sería el de la “factibilidad de un único acuerdo trascendental” acerca de cuáles deberían ser estas instituciones. En efecto, “puede haber serias diferencias entre principios de justicia en competencia que sobrevivan al escrutinio crítico y que puedan hacer reclamos de imparcialidad” (Sen, 2009: 10). Sen reproduce, en este sentido, una elocuente cita de Rawls en la cual se ve que incluso éste habría dudado acerca de la solidez de su propia teoría trascendental: “El contenido de la razón pública está dado por una familia de concepciones políticas de la justicia, y no por una sola. Hay muchos liberalismos y puntos de vista sobre éstos, y de este modo, muchas formas de razón pública especificadas por una familia de concepciones políticas razonables. Entre éstas, la justicia entendida como equidad, cualquiera sea su mérito, es sólo una de ellas” (Sen, 2009: 11).

El segundo problema que encuentra Sen en las teorías trascendentales es el de su “redundancia.” En efecto, “si una teoría de la justicia sirve para guiar elecciones razonadas de políticas, estrategias e instituciones, entonces la identificación de disposiciones sociales completamente justas no es ni necesaria ni suficiente” (Sen, 2009: 15). Ciertamente, argumenta Sen, “podríamos por supuesto, vernos tentados por la idea de que podemos jerarquizar alternativas en términos de su respectiva cercanía a la elección perfecta, de modo que la identificación trascendental podría llevar indirectamente a un ranking de alternativas” (Sen, 2009: 16). Pero para Sen es imposible establecer un parámetro superior en base al cual establecer una jerarquía de alternativas ya que este procedimiento exigiría un proceso interminable de comparaciones entre los múltiples aspectos en los que los diferentes objetos difieren y coinciden. En una palabra, “la teoría trascendental simplemente realiza una pregunta diferente a las de la evaluación comparativa –una pregunta que puede ser de un interés intelectual considerable, pero que no es de directa relevancia para el problema de la elección que necesitamos afrontar” (Sen, 2009: 17).

Finalmente, el tercer problema, probablemente el más grave, de las teorías

trascendentales “está vinculado con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir” (Sen, 2009: 18). En efecto, según Sen, “la importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información acerca de las instituciones existentes y por las reglas por las cuales se opera” (Sen, 2009: 18). De hecho, argumenta Sen, incluso Nagel o el mismo Rawls, quienes en general son escépticos a cualquier aproximación gradualista a la idea de justicia que no esté basada en una estructura institucional determinada, terminan en sus escritos por hacer concesiones, presionados por las circunstancias y las necesidades de los individuos concretos. De hecho, escribe Sen, “Rawls abandona sus propios principios de justicia cuando tiene que evaluar cómo pensar la justicia global y no va en la dirección imaginaria de buscar un Estado global” (Sen, 2009: 26). De este modo, concluye Sen, “debemos buscar instituciones que *promuevan* la justicia, más que tratar a las instituciones como manifestaciones de la justicia en sí mismas, lo que reflejaría una suerte de visión fundamentalista de las instituciones” (Sen, 2009: 82).

En contraste con este “institucionalismo trascendental”, Sen señala la existencia de una segunda tradición en la cual

[...] otros pensadores de la Ilustración (Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill, por ejemplo) tomaron una variedad de enfoques que compartían el interés común de establecer comparaciones entre diversos modos en los que las vidas de las personas pueden ser llevadas adelante, influidas por las instituciones pero también por la conducta real de la gente, interacciones sociales y otros determinantes significativos (Sen, 2009: XVI).

Esta tradición tiene su punto de arribo actual, según Sen, en “la disciplina analítica –y más bien matemática- de la «teoría de la elección social»” que fue desarrollada especialmente por Kenneth Arrow. Sen opta por esta *segunda tradición*, la cual, “en contraste con la mayoría de las teorías modernas de la justicia, que se concentran en ‘la sociedad justa’(...) es

un intento de investigar las comparaciones basadas en realizaciones (*realization-based comparisons*)” (Sen, 2009: 8). Desde este punto de vista, la idea de justicia social no se limita al cumplimiento procedimental de una serie de reglas institucionales idealmente justas, sino que va siendo descubierta cada vez por medio de los juicios comparativos que los responsables de las políticas públicas van haciendo en cada una de las decisiones concretas (Sen, 2009: 105).

De modo similar a Sen, en los orígenes del pensamiento social cristiano representado por Rosmini, se le da un papel fundamental a la dimensión institucional como base de la justicia social (Rosmini, 1887: 670). Pero también en Rosmini se ve con claridad el rechazo a la simple identificación de la justicia social con un único diseño institucional determinado. En efecto, según Rosmini, “la sociedad civil puede ser justa de muchas maneras, no de una sola manera” (Rosmini, 1996: n2580). De hecho, en su opinión, quienes agotan la idea de justicia en un conjunto específico de instituciones “se forman del gobierno civil un concepto vago e indeterminado de una cierta autoridad misteriosa, descendida de las esferas superiores, la cual todo lo puede [...]” (Rosmini, 1993a: 265). Para Rosmini, uno de los errores más graves está en identificar la justicia social con un abstractismo legislativo que pretende resolver *a priori* los problemas sociales prescindiendo de las condiciones particulares de los individuos concretos.

En efecto, los gobiernos –sostiene nuestro autor- proceden con disposiciones generales y en casi todos los casos no pueden hacerlo de otra manera. Pero por esta razón precisamente pueden errar fácilmente. Cuando un gobierno promulga una ley o un decreto cree que sólo tiene que considerar sus efectos generales, sin descender a las anomalías de los individuos particulares. La ley es considerada en abstracto. Pero esto no es suficiente. De hecho, a menudo, derechos individuales son sacrificados injustamente bajo la inexorable generalidad de la ley... Así, frecuentemente los gobiernos desperdician mediante estas disposiciones potencialidades que en rigor pertenecen a los individuos... (Rosmini, 1985b: 275).

Esta concepción de la justicia social es, en su opinión, el producto de “la improvisación de mentes audaces e imaginativas, demasiado infatuadas por teorías extremadamente generales e imperfectas... hijas de una filosofía que quiere romper con el pasado” (Rosmini, 2007: 2) y que suele estar, por tanto, llena de “vanas abstracciones” y de “teorías inaplicables a la realidad social” (Rosmini, 2007: 10).

Si bien para Rosmini la legislación positiva tiene un papel central en la sociedad, tiene el riesgo de caer –como a su juicio ocurre con la legislación moderna- en un exceso de generalismo y abstractismo el cual, con la excusa de promover una justicia ideal, termina por pasar por encima de los problemas concretos de individuos y grupos particulares. “Este siglo abrazó como cierto –dice Rosmini- el principio de que toda mejora consiste en generalizar las cosas” (Rosmini, 1923 :75). “El vicio de la generalidad moderna consiste en sacrificar los particulares contra aquello que exige la naturaleza, la cual quiere más bien que nosotros fundemos lo general sobre los particulares” (Rosmini, 1923: 76-77). Así, aunque para Rosmini es cierto que se debe tender a buscar siempre instituciones cada vez más justas, no es admisible soportar resignadamente los problemas sociales esperando el “cambio estructural” que lleve a la sociedad a un estado supuestamente ideal: es necesario, partiendo de las instituciones existentes, adoptar políticas que alivien e incluso apunten a ir solucionando, aunque no lo logren nunca del todo, los problemas concretos de las personas.

Rosmini criticaba, por ejemplo, la postura representada en su tiempo por el economista Romagnosi, quien sostenía que el problema de la pobreza no tendría ninguna solución efectiva hasta que no se lograra establecer un sistema de instituciones completamente justas en la sociedad. En efecto, escribe Rosmini: “Romagnosi sostiene que ‘si Malthus y su escuela me muestran que el ordenamiento social del Reino de Dios y su justicia se ha efectuado allí (en Irlanda e Inglaterra), entonces podremos discutir si se puede poner fin a los sufrimientos de tanta gente desafortunada.’” Sin embargo, agrega:

[...] estas palabras son poco inteligentes y fuera de lugar. No importa cuán opresivos

puedan ser los ricos o cuán mal esté distribuida la propiedad, ¿tenemos que esperar hasta que los ricos se ablanden y a que la propiedad esté mejor repartida sobre la tierra para buscar un remedio para el sufrimiento de los pobres? Las declamaciones contra los ricos y contra los latifundios no tienen sentido. Lo que necesitamos saber, dado que por el momento nadie tiene el poder de abolir la pobreza, es si el número de pobres es excesivo. Mi opinión es ésta: hay gente pobre precisamente porque el Reino de Dios no es todavía perfecto y universal sobre la tierra. Y precisamente por esto, mientras los pobres estén con nosotros, se debe pensar, sino en poner fin, al menos en aliviar sus sufrimientos (Rosmini, 1985a: 101).

De manera parecida a Sen, Rosmini parece seguir en este punto al pensamiento jurídico inglés y escocés de inspiración histórica para el cual el marco institucional de la sociedad debe ser “formado paso a paso, sin un esquema premeditado, constantemente corregido y enmendado en acuerdo con las diversas fuerzas sociales contrapuestas y con la urgencia de los instintos y de las necesidades de la gente” (Rosmini, 2007: 1). De este modo, en opinión de Rosmini, la verdadera justicia social no se logra mediante una legislación racionalista que establezca *a priori* cómo deben resultar las cosas. Por el contrario, toda buena legislación debe tener una puerta abierta para la expresión de las posibilidades contenidas en la realidad concreta en la que actúan los individuos particulares, ya que “cuanto más se observa lo particular, tanto más nos acercamos a la justicia distributiva” (Rosmini, 1923: 68-69).

Una dimensión fundamental de la justicia social implica pues para Rosmini, la necesidad de una *orientación política prudencial y comparativa* desde las distintas instancias del gobierno de la sociedad política. “Debemos buscar, por lo tanto, entre todos los casos que estén libres de injusticia en la sociedad civil, aquel caso particular que mejor proteja la justicia de todo peligro y que mejor facilite el progreso de la felicidad humana. Este caso, esta determinación de la sociedad, que llamamos su *estado regular*, es indicado solamente por la prudencia civil [o política]”

(Rosmini, 1996: n2580). Así, al igual que Sen, Rosmini cree que la dimensión institucional de la justicia no puede pretender abarcarlo todo. Por el contrario, ésta debe ser concebida como la base imperfecta a partir de la cual se puedan ayudar e incentivar las realizaciones concretas de los individuos para ir llegando gradualmente a una sociedad justa.

IV. Del utilitarismo a la teoría personalista de las capacidades

Ahora bien, este acercamiento de Sen a la tradición de los pensadores “comparativistas” basados en “realizaciones” implica ciertamente también una valoración de la tradición de los utilitaristas y de los economistas (seguramente Marx ha sido incluido en la lista por Sen debido a su dimensión de economista y sociólogo práctico y no por su carácter de filósofo de la revolución o de la utopía de la sociedad sin clases), más inclinados a entender la justicia como un conjunto de logros concretos que como un diseño institucional ideal. Ciertamente, Sen es por su formación esencialmente un economista y, como se sabe, alcanzó notoriedad por sus trabajos en teoría económica del bienestar en la que fue formado, la cual a su vez se entronca con la tradición utilitarista a la que vuelve a hacer referencia ahora en su libro. Sin embargo, su objetivo ha sido siempre el de conservar, y al mismo tiempo, reformar esta tradición utilitarista, abriéndola a una perspectiva más amplia, tal como también hicieron muchos otros antes que él (John Stuart Mill quizás sea el ejemplo más notable de este utilitarismo “ampliado”). En tal sentido los “comparativistas” serían aquellos que, adoptando una postura consecuencialista –es decir, basada en logros- no dejan de lado por ello la dimensión de la justicia entendida como principio. De hecho, una correcta comprensión de la adscripción de Sen a la tradición comparativista como base para su teoría de la justicia implica comprender el núcleo central de su propuesta de reforma de la tradición utilitarista: su teoría de las capacidades.

Sen elaboró su teoría de las capacidades enfrentado con la dolorosa realidad de las hambrunas en su país, la India, y también en

Bangladesh y el África sub-Sahariana. En esas circunstancias, comprobó que ni los grandes planes desarrollistas ni los programas de asistencia, ni tampoco la existencia de oferta de alimentos o de empleos en los mercados, solucionaban por sí solos las dificultades de los pobres. En su opinión, el problema de la pobreza tenía raíces tan profundas que no bastaba la abundancia de recursos materiales que tanto el Estado como el mercado, pudieran aportar. Así, elaboró un nuevo concepto teórico superador de los que hasta entonces venía utilizando la ciencia económica y que estaba fuera del vocabulario de los gobiernos y de los organismos internacionales. Se trataba del concepto de “capacidad” que para él constituye la clave de todo desarrollo.

De acuerdo con Sen, el desarrollo se apoya en las *capacidades* de las personas que define como las habilidades que éstas poseen para lograr “funcionamientos valiosos.” Ahora bien, según Sen, el enfoque del desarrollo centrado en las capacidades “difiere de otros enfoques que usan otra información, por ejemplo, la utilidad personal (que se concentra en los placeres, la felicidad o el deseo de la realización), la riqueza absoluta o relativa (que se concentra en los paquetes de bienes, el ingreso real o la riqueza real), la evaluación de las libertades negativas (que se concentra en la ejecución de procesos para que se cumplan los derechos de libertad y las reglas de no interferencia), las comparaciones de los medios de libertad y la comparación de la tenencia de recursos como una base de igualdad justa” (Sen, 1993: 55).

En efecto, la existencia de capacidades en una economía es para él algo muy distinto a la mera *acumulación de bienes materiales* en forma de capital, de inversiones o de ingresos que nos muestran los índices del PBI u otros similares. De hecho, puede darse que en un determinado momento un país se vuelva rico no sólo en recursos naturales, sino incluso en capitales y en inversiones pero que, al mismo tiempo, sea pobre en las capacidades de las personas para hacer un uso valioso de esa riqueza. Pero el concepto de capacidad también se diferencia del de la *utilidad* que cada agente económico obtiene y que puede ser medida ya sea como beneficio monetario, o como satisfacción subjetiva de cualquier tipo. De hecho, una economía que posibilita una muy

activa y eficiente satisfacción de necesidades y deseos puede ocultar, sin embargo, gran cantidad de capacidades no realizadas. Incluso la satisfacción de necesidades que no queda librada simplemente al mercado, sino que es calculada cuidadosamente por un Estado planificador del “bienestar” con un criterio igualitarista puede ser compatible, para Sen, con una frustración masiva de capacidades.

De hecho, “es importante enfatizar –escribe Sen– que si las realizaciones sociales son evaluadas en términos de las capacidades que las personas realmente tienen, más que en términos de sus utilidades o felicidad, (tal como Jeremy Bentham y otros utilitaristas recomiendan), entonces salen a la luz muy significativas diferencias” (Sen, 2009: 18). En primer lugar, escribe Sen, el primer rasgo que caracteriza al concepto de capacidad es el de tener una dimensión no meramente negativa sino positiva y activa. No se trata de la satisfacción de necesidades que experimento, o de la cantidad de bienes o recursos (capital material o humano) de los que dispongo o de la libertad que me es permitida. Todos estos son conceptos pasivos, en tanto la capacidad implica, en el pensamiento de Sen, una relación de la persona con su dimensión activa –el aspecto de “agencia”– para obtener logros que trasciendan el mero bienestar: “En tanto que el cálculo del bienestar basado en la utilidad se centre únicamente en el bienestar de la persona, haciendo caso omiso del aspecto de agencia, o no distinga en absoluto entre el aspecto de agencia y el aspecto de bienestar, se perderá algo fundamental” (Sen, 1993: 61). Por ejemplo, “si una persona lucha por conseguir la independencia de su país, y cuando lo logra se siente feliz, el logro principal es el de la independencia, y la felicidad es sólo una consecuencia. No deja de ser natural sentirse feliz, por este motivo, pero el logro no consiste solamente en la felicidad. Por lo tanto, es razonable mantener que el logro de la agencia y el logro del bienestar, ambos de importancia notable, pueden estar unidos causalmente, pero este hecho no compromete el valor específico de ninguno de los dos” (Sen, 1993: 61).

Por otra parte, en segundo lugar, desde la perspectiva de las capacidades “las vidas humanas son vistas de modo inclusivo, tomando nota de las libertades substantivas de las cuales

disfrutan las personas, en lugar de ignorar toda otra cosa que no sean los placeres y utilidades que terminan teniendo” (Sen, 2009: 19). En otras palabras, para Sen “al analizar la naturaleza de las vidas humanas, tenemos motivos para estar interesados no sólo en las distintas cosas que logramos hacer, sino en las libertades que tenemos para elegir entre los distintos tipos de vida. La libertad de elegir nuestras vidas puede hacer una contribución significativa a nuestro bienestar, pero yendo más allá de nuestro bienestar, la libertad misma puede ser vista como importante” (Sen, 2009: 18).

Ciertamente, Sen valora enormemente las llamadas “libertades liberales” descritas por autores tan variados como Rawls, Nozick, Dworkin o Hayek y considera que la tradición liberal, poniendo énfasis en ellas, está llevando a la ciencia económica hacia lo que él denomina su fase “postutilitarista” (Sen, 1999: 66). Sin embargo, tampoco cree que las libertades liberales puedan identificarse simplemente con las capacidades. Tal como son presentadas por los pensadores liberales, estas libertades son siempre negativas, es decir, entendidas como derechos a la no-interferencia en las acciones de los agentes económicos, en tanto las capacidades implican una dimensión más bien positiva de la acción humana. Pero además, agrega Sen, “hay un segundo aspecto significativo de la libertad: nos hace responsables de lo que hacemos.” En efecto, “dado que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa capacidad o poder, es una parte del enfoque de las capacidades (*capability approach*) y esto puede dar espacio para exigencias de deberes –lo que puede ser denominado en sentido amplio, exigencias deontológicas. Hay aquí una superposición entre asuntos relativos a la agencia y las implicancias del enfoque de las capacidades; pero no hay nada inmediatamente comparable en la perspectiva utilitarista (ligar la responsabilidad con la propia felicidad)” (Sen, 2009: 19). En otras palabras, el rasgo fundamental de las capacidades, en cuanto conductas activas, es que se trata de acciones *valiosas*, es decir estructuradas no sólo en base a necesidades o derechos sino en base a *valores*. De allí que para Sen la capacidad es esencialmente un concepto ético-económico que requiere romper con el prejuicio de una

supuesta neutralidad ética en el campo de la economía y exige, por tanto, la elección de una cierta escala de valores.

No se puede evitar el problema de la evaluación al seleccionar una clase de funcionamientos para describir y estimar las capacidades. La atención se debe concentrar en los temas y valores subyacentes, en términos de los cuales algunos funcionamientos definibles pueden ser importantes y otros muy triviales e insignificantes. La necesidad de seleccionar y discriminar no es un obstáculo ni una dificultad insalvable para la conceptualización del funcionamiento y de la capacidad (Sen, 1999: 66).

De este modo, en opinión de Sen, la perspectiva o enfoque de las capacidades permitiría superar la dicotomía entre una perspectiva consecuencialista y deontológica de la justicia que practican tanto los institucionalistas trascendentales como los utilitaristas. Para él, ambas perspectivas están necesariamente integradas en las capacidades o “realizaciones”: En efecto, “sería muy difícil dejar de lado la perspectiva de las realizaciones sociales basándose en el argumento de que es estrechamente consecuencialista y que ignora el razonamiento que está por debajo de las preocupaciones deontológicas” (Sen, 2009: 24).

Probablemente uno de los aportes más originales y modernos de Rosmini al tratamiento del problema de la injusticia social es haberlo visto, de modo similar a Sen, como un complejo problema de incapacidades y no tanto como un problema de falta de bienes materiales. De allí que las soluciones de fondo para la pobreza no pasan, para Rosmini, ciertamente por un simple redistribucionismo de la riqueza, sino por la confluencia entre factores materiales, culturales, psíquicos, políticos y morales. De una manera muy similar a la de Sen, Rosmini cree que una política orientada por la justicia “debe prestar gran atención a las relaciones que las acciones tienen con el mejoramiento de los hábitos y capacidades de las personas” (Rosmini, 1985b: 472). Los deseos o necesidades son útiles sólo cuando “aquellos en los que estas necesidades están abiertas, tienen los medios para obtener los

objetos reales que les corresponden” (Rosmini, 1985b: 640-641). Así, con el fin de utilizar los bienes económicos en forma inteligente y fructífera, es necesario desarrollar las capacidades humanas y personales. Según Rosmini, los bienes económicos “pueden contribuir al contento del espíritu humano si lo encuentran bien dispuesto y condicionado para recibir de ellos un buen efecto. Pero no pueden hacer nada respecto a este contento si el espíritu de la persona que posee estos bienes carece de las necesarias disposiciones para su buena recepción o uso” (Rosmini, 1985b: 526). De este modo, Rosmini rechaza las propuestas utilitaristas que parten, en su opinión, de una “observación insuficiente” (Rosmini, 1985b: 527) que no considera las capacidades para un uso adecuado de estos bienes, ya que precisamente, para nuestro autor, “el valor de los bienes externos no debe ponerse en ellos mismos, sino en su uso, el cual depende de las distintas disposiciones del espíritu” (Rosmini, 1985b: 527).

Así, para Rosmini, el desarrollo es pues, más el resultado de “conocer plenamente el uso de la riqueza” (Rosmini, 1887: 206) que de la acumulación por motivos materiales externos de modo que “donde la sociedad civil está avanzada en su cultura, la riqueza prevalece” (Rosmini, 1887: 206). En otras palabras, el verdadero desarrollo supone “el mismo progreso en el espíritu del hombre” (Rosmini, 1887: 204) por medio del despliegue de capacidades como el “dominio de sí mismo para diferir la satisfacción de los propios deseos,” (Rosmini, 1985b: 556) la apertura de la “inteligencia” (Rosmini, 1887: 205), la “multiplicación de las reflexiones” (Rosmini, 1887: 205), una mayor “capacidad de atención” (Rosmini, 1887: 205), capacidad de “previsión” (Rosmini, 1985b: 555), pero por sobre todas las capacidades psicológicas e intelectuales, están las capacidades morales, como la última fuente de las que se nutren y se ordenan, según Rosmini, las demás capacidades humanas. En efecto, –escribe Rosmini– “la motivación moral del propio deber que prevé y provee a las necesidades futuras de la familia y de la sociedad civil (es) la motivación más útil que cualquier otra” (Rosmini, 1985b: 576). No basta para un desarrollo socialmente justo la sola “capacidad de agencia”, sino la vinculación de las disposiciones activas a una

serie de valores morales. “¿Bastará ser un hombre activo para obtener estas ventajas?, ¿las obtendrá un hombre activo privado de moral?” –se pregunta Rosmini (Rosmini, 1976: 131). De ningún modo: “el trabajo no puede acrecentarse –sostiene Rosmini- sino por el crecimiento de la moralidad” (Rosmini, 1977a: 106-107).

Con respecto a las libertades y derechos, para Rosmini, como para Sen, son fundamentales para el ejercicio de estas capacidades. No obstante, a diferencia de la tradición liberal de tipo individualista, según Rosmini, las libertades no deberían entenderse como capacidades meramente subjetivas o negativas, sino que implican una responsabilidad moral positiva fruto de su relación intrínseca con un valor objetivo. “Necesitamos más que el conocimiento de nuestros derechos si queremos aprender a actuar como debemos. Debemos al mismo tiempo ser plenamente conscientes de los límites de nuestros derechos, y del modo en que éstos deben ser empleados. Sólo la moralidad enseña esto (...) Es inmediatamente obvio que no puede haber confianza mutua, armonía, paz y seguridad colectiva entre los individuos en una sociedad y su gobierno y administración, a menos que a tales derechos extendidos e indeterminados les sean dados límites precisos y determinados por medio de la buena fe, la equidad y la bondad –en otras palabras, por el deber y las virtudes morales. La intervención de la moralidad es absolutamente necesaria; su veto autorizado debe prohibir a las distintas partes el uso o, más bien, el abuso, de sus fríos y crudos derechos.” (Rosmini, 1985b: n143). “Sólo la ética –añade- puede enseñar la buena fe y la moderación en el ejercicio del propio derecho” (Rosmini, 1994b: n144).

En tal sentido, para Rosmini la justicia de una sociedad se mide en definitiva por la libertad virtuosa que hayan desarrollado sus ciudadanos. En efecto, la mayor “cantidad de bien subjetivo es siempre aquella cantidad de la actividad natural y apropiada del sujeto” y dado que la “la mayor actividad de la naturaleza y la única actividad de la persona consiste en el uso de la libertad” entonces, “el uso natural y apropiado de la libertad (es decir, la virtud moral) es pues, el mayor bien subjetivo humano y el único bien de la persona humana” (Rosmini, 1985b: 489-490). De este modo, la virtud, en tanto

primer efecto subjetivo de la acción moral objetiva es, para Rosmini, “la primera de las utilidades” (Rosmini, 1978c: 25).

V. El giro cognitivo: hacia políticas públicas basadas en el reconocimiento de las personas y sus capacidades

A diferencia de las teorías trascendentales basadas en el diseño de instituciones justas ideales como condición necesaria y suficiente de la justicia social, la teoría de la justicia de Sen, si bien incluye implícitamente la adopción de una serie de instituciones y políticas necesarias (por ejemplo, un Estado de derecho respetuoso de las libertades, una economía de mercado con reglas, unos sistemas educativos y de salud bien financiados, etc.) no ve en ellas el punto central por el que pasa hoy el problema de la justicia social. En tal sentido, de acuerdo a Sen, el obstáculo principal a la justicia social está actualmente en la falta de reconocimiento de las capacidades existentes en la sociedad. Debido a que tanto los sistemas políticos como económicos son usados sobre la base de concepciones trascendentales o utilitaristas de la justicia, sus procedimientos de evaluación de la realidad social son en general puramente procedimentales, formales o cuantitativos, dejando de lado la dimensión cualitativa de las capacidades concretas de las personas. En efecto,

[...] casi todos los procedimientos mecánicos de la acción política (como el voto y las elecciones) o de la evaluación económica (como la evaluación del ingreso nacional) pueden obtener poca información, excepto en las discusiones que puedan acompañar a esos ejercicios. Un resultado electoral no revela casi nada excepto que un candidato obtuvo más votos que otros. Del mismo modo, el procedimiento de la evaluación del agregado del ingreso nacional se basa sólo en la información acerca de lo que se compró y vendió a determinados precios y nada más. Y así sucesivamente(...) Pero para una adecuada comprensión de las demandas de la justicia, las necesidades de la organización social y de las instituciones, y un diseño satisfactorio de políticas públicas, tenemos que buscar mucha más información y pruebas bien examinadas (Sen, 2009: 94).

Si bien la tradición utilitarista tuvo el mérito de introducir en las políticas públicas la dimensión empírica que los institucionalistas trascendentales en cierto modo habían descuidado, tuvo el defecto de entender esa dimensión de un modo demasiado estrecho. Pero incluso las ampliaciones que surgieron más tarde en materia de medición –como por ejemplo, las llamadas “estadísticas de la felicidad” propiciadas últimamente por muchos gobiernos y por académicos como Richard Layard, colega de Sen en la profesión económica – tienen para Sen el defecto de concentrarse excesivamente en el resultado final de los logros de las personas, ignorando los procesos mediante los cuales obtienen esos logros. Por otra parte, tampoco aparecen reflejados en ellas los posibles autoengaños producidos por la falta de educación, que hace que millones de personas vivan ignorantes de sus propios derechos y capacidades –como por ejemplo, los consumidores manipulados por la publicidad o las mujeres discriminadas en culturas autoritarias- las cuales es necesario, precisamente, sacar a la luz. De este modo, escribe Sen,

[...] una caracterización completa de las realizaciones debe dar espacio para incluir los procesos exactos por los cuales emergen los estados finales de las distintas situaciones. En un artículo de *Econometría* de hace más o menos una década, llamé a esto ‘el resultado comprensivo’ que incluye los procesos involucrados y que debe ser distinguido del mero ‘resultado cumplido,’ por ejemplo, un arresto arbitrario es más que la captura y la detención de alguien –es lo que dice la expresión: un arresto arbitrario. De modo similar, el rol de la agencia humana no puede ser eliminado por un foco exclusivo en lo que ocurre en la culminación de la acción (Sen, 2009: 23).

En tal sentido, Sen quiere cambiar este estado de cosas remontándose a la tradición iniciada por Condorcet, la cual, en su opinión, siempre tuvo un “profundo interés en enriquecer las estadísticas sociales” y un “compromiso con la necesidad de una continua discusión pública, dado que ambas ayudan a avanzar en el uso de más información en los procedimientos de

la elección pública y en la exploración de la justicia social” (Sen, 2009: 94). Sólo a partir de allí, se hará posible propiciar el despliegue de las capacidades realmente existentes en la sociedad. Por otra parte, no se trata de mejorar simplemente la información sobre las capacidades de las personas con el fin de garantizarles un logro o resultado por medio de acciones del gobierno con un casi nulo conocimiento o interés en relación a los medios o procesos por los cuales se han obtenido dichos logros –como ha hecho hasta ahora, por ejemplo, el Estado de bienestar- sino de introducir un nuevo enfoque cognitivo en las instituciones y políticas que permita desarrollar procesos de conocimiento y reconocimiento individuales y grupales de las capacidades presentes en la sociedad, para incentivar su potenciación previamente a su ejercicio.

Rosmini, al igual que Sen, va a dar una importancia central al problema de la ignorancia y la falta de conocimiento y autoconocimiento de las propias capacidades de las personas como causa central de la injusticia social y a la necesidad de promoción, incentivo y educación de capacidades de las personas como el medio fundamental de su superación. En su opinión, la causa principal de la injusticia social ha sido siempre la “grave carga de ignorancia e incapacidad que ha pesado en la gran mayoría de las naciones”, la cual ha provocado que “los derechos de muchas personas hayan quedado sin defensa” y “abierto el camino para su opresión por parte de aquellos cuya educación los ha hecho más poderosos, más astutos y más unidos” (Rosmini, 1985b: 567). Si bien Rosmini desarrolla extensamente un diseño institucional adecuado para una constitución de la sociedad de acuerdo a la justicia social, considera que el punto clave está en los procedimientos de reconocimiento y potenciación de las capacidades de las personas. A partir de estos procedimientos, es posible desarrollar políticas que procuren ya no sólo la distribución de bienes, sino también la distribución y promoción de capacidades todavía no desplegadas especialmente en los ciudadanos menos favorecidos. “Lo que este tipo de política quiere hacer –escribe Rosmini- es aumentar en las clases bajas el conocimiento de sus propios intereses y la resolución de aplicarse a ellos con previsión y actividad (Rosmini, 1985b: 566). De allí

que será tarea del gobierno el remover la ignorancia, los prejuicios, las costumbres dañinas (...) e incentivar con premios y otros incentivos a los más activos y alentar a los menos activos (...) En una palabra, el gobierno deberá aumentar tres fuerzas (...): el saber, el querer y el poder, eliminando la ignorancia, la inercia y procurando la formación de sociedades por las cuales los individuos puedan unir sus fuerzas” (Rosmini, 1923: 138-139).

Ciertamente, una verdadera justicia social incluye para Rosmini, en los casos de extrema pobreza, la asistencia directa con bienes materiales a los más necesitados. Así, el gobierno debe “tomar medidas para los serios males asociados inevitablemente con la desigualdad, el primero de los cuales es la extrema miseria que se encuentra en el punto más bajo de la escala social.” De allí que para Rosmini forme parte también de la justicia social la obligación de que “la sociedad provea a las familias pobres” (Rosmini, 1996: n2630). Pero la justicia social no se reduce de ningún modo a la organización de un Estado de bienestar basado en garantizar el resultado final de las realizaciones que emprendan las personas ya que “es la responsabilidad de los individuos la posición a la que lleguen en su participación en los bienes sociales” por lo que “ciertamente el gobierno no puede admitir ningún derecho de los miembros de la sociedad *in rem*” pero “sí debe admitir un igual derecho *ad rem*” (Rosmini, 1985b: 522-523), es decir, una igualdad de oportunidades como base de la competencia, la cual se logra, por un lado, “protegiendo los derechos y el bien ya poseído por los individuos,” pero también “promoviendo la mayor cantidad de bien social” (Rosmini, 1985b: 524) precisamente, a través de la promoción e incentivación de las capacidades a las que venimos haciendo referencia.

Para alcanzar tal objetivo, Rosmini cree –de modo notablemente similar a Sen– que el punto clave es cambiar el punto de vista cognitivo sobre el que se funda la política, basándolo ya no sólo en estadísticas económicas que presuponen una concepción meramente utilitarista sino también en lo que él llama “estadísticas político-morales.”

Para gobernar un pueblo con sabiduría se requiere necesariamente de un conocimiento

del estado del espíritu de la gente. Esto muestra la insuficiencia de las estadísticas económicas y la necesidad de estadísticas comprensivas y filosóficas (...). Las estadísticas político- morales son una parte de estas estadísticas (...) y presentan un vasto, casi inexplorado campo para la investigación (Rosmini, 1985b: 659).

Entre los temas de investigación de estas estadísticas está sin duda el de la felicidad a la que hayan llegado o no las personas. Sin embargo, para Rosmini, la felicidad no es un hecho externo completamente medible desde afuera sino el fruto de un proceso eminentemente personal. Tampoco se trata de un fenómeno puramente subjetivo que dependa de los deseos arbitrarios del individuo del cual sólo éste pueda tener conocimiento. Por el contrario, para Rosmini la felicidad se inscribe dentro de las exigencias de una naturaleza humana objetiva y común a todos los hombres y es el resultado de un proceso ético que no puede quedar afuera de la consideración de las políticas públicas.

En tal sentido, las estadísticas político-morales deberían tener, según Rosmini, la característica de proporcionar ciertamente datos cuantitativos medibles acerca de “las proporciones de los bienes físicos de las naciones, por separado y en conjunto, en su interacción mutua [y] en su acción con relación al todo social” e incluirían también los estados subjetivos de percepción del propio bienestar y felicidad, pero además dichos datos deberían ser leídos, según Rosmini, como “síntomas físicos del estado intelectual y moral de la gente”(Rosmini, 1985a: 139; 1985b: 659). En una palabra, unas estadísticas orientadas por la idea de justicia deberían estar mucho más enfocadas hacia las personas, ya que “el espíritu, en tanto sede de la felicidad, es el fin de la política”, pero además deberían proporcionar un conocimiento mucho más pormenorizado de los procesos morales internos que ocurren en éstas, ya que todo “desarrollo externo tiene necesidad de la moralidad interna”(Rosmini, 1933: 72).

VI. Objeciones y comentarios finales

Una comparación entre la teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes rosminianos del

concepto católico de justicia social como la que hemos ensayado en este artículo podría ser considerada por muchos como una empresa demasiado arriesgada e incluso errónea. Y esto por múltiples razones. Mencionaremos algunas de ellas e intentaremos comentarlas brevemente a modo de corolario.

Probablemente lo primero que se podría aducir en contra de una comparación tal, aunque fuera de un modo muy general, es que se trata de un paralelismo anacrónico entre un autor contemporáneo y otro de la primera mitad del siglo XIX, es decir correspondientes a dos épocas y dos contextos históricos completamente diversos. Ciertamente, si bien esto último es en buena medida así, sin embargo, creemos que no inhabilita la comparación, especialmente si se toma en cuenta que el propio Sen remite constantemente en su libro a una serie de autores del siglo XVIII y XIX como puntos de referencia que él considera todavía actuales para fundamentar su tesis, a pesar de los anacronismos en los que él mismo también podría llegar a incurrir.

Otra posible objeción, ésta quizás de mayor peso, podría ser la de que, si bien en Rosmini pueden encontrarse –como se intentó demostrar en este artículo– muchos puntos de coincidencia con Sen, también existen múltiples puntos de divergencia. Indudablemente, una divergencia evidente entre los dos autores radica en la fundamentación filosófica última que ambos proponen en relación a varios temas. Por ejemplo, con respecto a la idea misma de justicia, Sen parece querer basarla en un tipo de fundamentación lingüístico-pragmática basada en el último Wittgenstein o en posiciones neorrealistas de autores como Hilary Putnam. Si bien Sen no termina de aclarar del todo su última fundamentación, evidentemente se diferenciaría de la de Rosmini –y en general de la de toda la tradición católica de la justicia social– para quien la idea de justicia presupone la de la ley natural en su interpretación clásico-cristiana. Sin embargo, esta divergencia en la fundamentación última –Sen probablemente no aceptaría una idea tal de ley natural– no afecta completamente, en nuestra opinión, la comparación porque el realismo pragmático de un Wittgenstein, si bien no puede identificarse simplemente con el tipo de realismo que propone Rosmini,

no es en todos los aspectos ni respectos, incompatible con éste último. Investigaciones actuales han destacado la compatibilidad de muchos aspectos del realismo wittgensteiniano y de otros realismos surgidos de la tradición pragmatista contemporánea con el realismo clásico-cristiano, lo cual haría posible, al menos en principio, el diálogo que propusimos aquí entre Sen y Rosmini. Si bien hemos intentado destacar los aspectos comunes de ambas ideas de justicia y no hemos puesto el mismo énfasis en las diferencias, creemos que no por eso resultan completamente incompatibles.

Lo mismo podría aducirse en relación a la teoría de las capacidades en ambos autores. En efecto, en tanto Sen parece sostener que la orientación valorativa de las capacidades no puede ser definida por nadie de manera definitiva, y más bien la deja librada a la deliberación del sistema democrático y al pluralismo de los distintos modos de vida, Rosmini –y la tradición católica de la justicia social con él– resulta mucho más taxativo en torno a la existencia de una naturaleza humana en común a todos los individuos de la cual brotaría una escala de valores objetiva que regiría el despliegue de las capacidades humanas. Esta divergencia es cierta y pone en buena medida en conflicto la ética “deliberativa” y “consensualista” de Sen con la ética “objetiva” de Rosmini y del pensamiento social-cristiano en general. Sin embargo, tal diferencia podría también considerarse de modo más matizado si se toma en cuenta que Sen es todo menos un relativista ético y su propósito es siempre, además de respetar las diferencias de modos y elecciones de vida, el de encontrar parámetros objetivos y universales que trasciendan y permitan incluso poner en cuestión el relativismo de las diversas culturas e identidades. Por otro lado, la concepción de las capacidades de Rosmini está muy lejos de un objetivismo rígido: si bien las capacidades se rigen por una escala de valores objetiva surgida de la naturaleza humana, es cada persona por medio de su libertad la que elige en definitiva como aplicarla en cada caso de acuerdo a su propia situación particular.

Otro punto de posible desacuerdo estaría en el nivel de la concepción institucional y política. Probablemente muchos vean en Sen sencillamente a un social-demócrata o a un

liberal clásico bajo una nueva fachada. Por otro lado, Rosmini podría ser visto como un liberal-conservador, es decir, un partidario de las instituciones liberales puras en el nivel social, disimulado por una prédica de la virtud en el campo de la moral individual o como un moralista tradicional disfrazado de liberal, tal como lo interpretan algunos. Pero creemos que estas interpretaciones de ambos autores son excesivamente simplificadoras. De hecho, Sen es en realidad, como hemos enfatizado en este artículo, un duro crítico del Estado de bienestar social-democrático tradicional y del intento de equiparar la justicia social con un sistema clásico de redistribucionismo estatal. Por otro lado, aunque Sen ciertamente apoya, como ya lo hemos señalado también, una concepción política e institucional liberal en casi todas las áreas (las libertades, la economía de mercado, etc.), a la vez propone una modificación en el uso de esas estructuras institucionales, llevándolas gradualmente hacia una nueva orientación enfocada en el protagonismo de las personas y sus capacidades. El caso de Rosmini es, a nuestro juicio, similar, aunque haya partido de un lugar diferente. En efecto, su punto de partida es la reivindicación desde el catolicismo –inédita para su época– de las instituciones liberales, que no negocia ni con el tradicionalismo católico o el conservadurismo de su tiempo, ni con el estatismo moderno, al cual considera potencialmente totalitario, aún en su forma benigna o “benevolente.” Sin embargo, al igual que Sen, cree que las estructuras institucionales liberales son condición necesaria pero no suficiente para la justicia social. Es necesario impregnarlas de un enfoque “personalista” que no sólo proteja los derechos individuales, sino que potencie las capacidades personales, sin caer en los excesos del intervencionismo estatista.

Finalmente, se podría objetar que hemos soslayado aquí lo principal: ¿en base a qué fundamento se puede intentar una comparación entre la idea de justicia de Sen y la idea católica de justicia social tomando como referente a Rosmini, un autor remoto de la primera mitad del siglo XIX, desconocido para casi todo el mundo, incluso para los católicos? ¿No sería mucho más legítimo proponer un diálogo entre el pensamiento de Sen y el pensamiento social cristiano,

tomando como referencia a otros autores cuyo concepto de justicia social fuera bien diferente al de Rosmini? ¿No se intenta con esta comparación, más allá de la propuesta de diálogo con Sen, realizar una crítica más o menos subrepticia de la interpretación que muchos católicos hacen de la justicia social, es decir, aquella identificada con los “cambios estructurales,” con el fin de reemplazarla con la de una potenciación “personalista” de las capacidades? Ciertamente todas estas preguntas son legítimas y en buena medida dan en el blanco en cuanto a las intenciones segundas que subyacen al planteo explícito presentado en este artículo. No obstante, a pesar de su pertinencia e interés, pedimos al lector un lapso de tiempo y la oportunidad de otra ocasión para responderlas con mayor detenimiento y profundidad.

Referencias bibliográficas

- Hayek, F.A. (1978). *Law, Legislation and Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
- Rosmini, A. (1870) *Galateo de' letterati*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, Letteratura e arti belle*, Parte prima, Opuscoli varj.
- (1887) *Della naturale Costituzione della società civile, Filosofia della politica*, Rovereto, Tip. Giorgio Grigoletti.
- (1901) *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*. Raccolto e annotato da Giulio Bonola, Cogliati Editrice, Milano.
- (1923) *Opere inedite di politica*. A cura del Prof. G. B. Nicola, Milano, Stab. Tipo. Lit. G. Tenconi.
- (1933) *Saggi di Scienza Politica, Scritti inediti*. A cura di G. B. Nicola, Torino-Milano, G. B. Paravia & C.
- (1934a) *Introduzione alla Filosofia, Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbatì*. Vol. II. A cura di Ugo Redano, Anonima Romana Editoriale, Roma.
- (1934b) *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*. A cura di Francesco Orestano, Anonima Romana editoriale, Roma.
- (1937) *Compendio di Etica*. A cura di Enrico Castelli, *Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini-Serbatì*. Vol. VI, Edizioni Roma, Roma: XVI-228.

(1938) *Teosofia*. A cura di Carlos Gray. Vol. 8, Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini.

(1941a) "Principi della scienza morale", in *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. A cura di Dante Morando, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXI, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1941b) *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale, en Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. A cura di Dante Morando, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXI, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1952) "La costituzione secondo la giustizia sociale," *Progetti di costituzione, Saggi editi e inediti sullo stato*. A cura di Carlo Gray, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXIV, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1976) "Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja", *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*. A cura di Rinaldo Orecchia, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XLVIII, Cedam-Casa editrice Dott. Antonio Milani, Padova: 87-191.

(1977a) "Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda", in *Frammenti di una Storia della empietà e scritti vari*. A cura di Rinaldo Orecchia, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XLIX, CEDAM, Padova.

(1977b) *Teodicea*. Libri Tre. A cura di Umberto Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma.

(1978a) *Le Principali questioni politico-religiose della giornata. Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 125-243.

(1978b) "Saggio sul Comunismo e il Socialismo", *Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda

Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 81-121.

(1978c) "Saggio sulla definizione della ricchezza", *Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 12-45.

(1981a) *Antropologia in servizio della scienza morale*. Libri quattro. A cura di Francois Evain, Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1981b) *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. A cura di Alfeo Valle, Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Città Nuova Editrice, Roma.

(1983) "Antropologia soprannaturale". A cura di Umberto Muratore, I, II, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, n. 24. Edizione promossa da Enrico Castelli-Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca; *Opere teologiche*. Vol. II, III. A cura di Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Città Nuova Editrice, Roma.

(1985a) *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. A cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano: 57-152.

(1985b) *La società ed il suo fine, Filosofia della Politica*. A cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano: 153-707.

(1986) *Discorsi Parrocchiali*. A cura di Eduino Menestrina, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1988) *Psicologia*. Libri Dieci. Tomos I, II. A cura di Vicenio Sala, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1993a) *La costituzione del regno dell'alta Italia, Progetti di costituzione, Saggi editi e inediti sullo stato*. A cura di Carlo Gray, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol.

- XXIV, Fratelli Bocca Editori, Milano.
- (1993b) "The Essence of Right". Vol. 1 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto*, Durham.
- (1993c) "Rights of the Individual". Vol. 2 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1994a) *The Summary Cause for the Stability or Downfall of Human Societies*. Vol. 1 of *The Philosophy of Politics*, translated from *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1994b) *Society and its Purpose*. Vol. 2 of *The Philosophy of Politics*, translated from *La società ed il suo fine*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1995) "Universal Social Right", vol. 3 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1996) "Rights in Civil Society", vol. 6 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (2001) *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*. Tomos I-IV. A cura di Cirillo Bergamaschi, Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Edizioni Rosminiani.
- (2003) *Politica Prima*. Apéndice, Frammenti della Filosofia della Politica (1826-1827). A cura di Mario d'Addio, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.
- (2007) *The Constitution under Social Justice*, translated from *La Costituzione secondo la giustizia sociale* by Alberto Mingardi, Lexington Books, UK.
- Sen, A. (1993) "Capacidad y bienestar", en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comp.), *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1999) *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
- (2009) *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.