

AVISHAI MARGALIT

LA LEY DE ROGINI

*El filósofo político Avishai Margalit, autor de *The Decent Society* y *Views in Review: Politics and Culture in the State of the Jews*, analiza *Desarrollo como libertad*, el más reciente libro de Amartya Sen, y las alternativas de progreso que propone para los países pobres.*

EL COMUNISMO LE DIO A LA “LIBERTAD REAL” UN MAL NOMBRE; Y a la “igualdad real”, y a la “democracia real”. En nombre de la “libertad real”, la dictadura del proletariado y las democracias del pueblo abolieron las libertades meramente “formales” de la democracia burguesa. En nombre de la “igualdad real”, trataron la igualdad ante la ley

como una molestia procesal. En los saldos finales del comunismo, no sorprende que la palabra “real”, cuando se relaciona con virtudes políticas, sea siempre sospechosa.

Pero “real” es una palabra graciosa de veras, que nos permite conjurar toda clase de trucos. El truco de los comunistas es usar “real” del modo en que el filósofo J.L. Austen llamaba “uso excluyente”. Así, un “pato real” no era más que un pato ordinario; pero la frase excluye a los falsos patos, como los patos de hule, el dibujo de un pato o un pato de peluche —esto es, todos los no-patos que guardan parecido con patos de verdad. La “democracia real”, según el uso comunista, excluía de igual manera a la democracia parlamentaria por ser ésta una democracia falsa, una no-democracia. Y el mismo truco excluyente se ponía en juego con la libertad.

Desarrollo como libertad, de Amartya Sen, es un libro noble sobre la libertad, sobre la verdadera libertad, y su relación con el desarrollo económico. Sen se afana en rescatar la idea de verdadera libertad de su desacreditada historia. Emplea “real” no en un sentido excluyente sino en un sentido aprobatorio y de refuerzo, en el sentido en que “ayuda real” significa mucha ayuda, un muy buen ejemplo de ayuda. Gracias a su experiencia en la India, Sen sabe muy bien de la importancia de la democracia parlamentaria, y de ninguna manera juzga a ésta como falsa, como no-democracia. No cree que la política sea todo, pero tampoco la reduce o explica como si fuera inexistente.

Pero, tan importante como puede ser, la democracia parlamentaria no es suficiente: no en la India, tampoco en otros lugares. El objetivo de Sen en su libro es sumar a la libertad, no

restar de ella. El título del libro no es atractivo, pero sí preciso. En el original e importante recuento de Sen, se concibe con amplitud el desarrollo económico como contribuyente a la libertad real. Esta es una perspectiva del desarrollo muy diferente de la perspectiva ortodoxa, que mide el desarrollo sólo, y predominantemente, en términos del producto interno bruto (PIB), o en otros términos estrictamente económicos. Sen busca demostrar, al contrario, que el crecimiento en la libertad de elegir es en sí mismo una medida correcta y necesaria del desarrollo; que el desarrollo político es una parte esencial del desarrollo económico. “El desarrollo consiste en la eliminación de varios tipos de no-libertad que dejan a la gente con poca capacidad de elección y poca oportunidad de ejercer su acción razonada”, escribe Sen. “La eliminación de no-libertades sustanciales, se argumenta, es *constitutiva* del desarrollo”.

Si Austen se preocupaba por la noción de “real”, Aristóteles se preocupaba por adjetivos como “saludable”. (En realidad, ambos pensadores se preocupaban por ambos términos). ¿Qué significa decir que el pan integral es saludable? Los bebés pueden ser saludables, pero no las rebanadas de pan. “Saludable”, desde el punto de vista aristotélico, tiene un sentido primario cuando se aplica, digamos, a los bebés; pero también puede ser usado en un sentido derivado, en nociones tales como ejercicios saludables, comida sana, aire saludable. Esto último colabora con lo que es saludable en el sentido primario. Del mismo modo, sería banal decir que “medicina” en su sentido primario significa la ciencia y el arte de restablecer la salud de las personas y mantener su salud, mientras que “medicina” en términos de

sustancia, el medicamento que se usa para tratar enfermedades, es empleado en un sentido secundario. Ver la medicina en términos de sus sustancias, y olvidar para qué son las sustancias, es una forma de fetichismo. (Algunos doctores, como algunos pacientes, son fetichistas).

Sen cree que hay una gran cantidad de fetichismo en la discusión de los bienes económicos. Lo que debe importar en nuestro análisis, insiste, es el propósito de esos bienes, el bien mayor al que los bienes supuestamente deben contribuir. Sen no está influido por la noción de Marx de fetichismo, según la cual las relaciones entre personas aparecen como relaciones entre objetos. Sen se ocupa, más bien, del interés fetichista de los economistas por los bienes en vez de su contribución al correcto funcionamiento de los agentes humanos. Esto no significa un cambio meramente semántico del sentido secundario al sentido primario del valor de los bienes. Es un cambio genuino de perspectiva, y tiene amplias implicaciones en la manera en que debemos ver el desarrollo y la justicia.

Sen contrasta su punto de vista con otros dos influyentes puntos de vista acerca de los fundamentos de la justicia. Lo hace a través de una parábola ilustrativa: Annapurna quiere que alguien limpie su jardín. Tres obreros desempleados están desesperados por obtener el trabajo, pero sólo hay plaza para uno. Dinu es el obrero más pobre de los tres que se han presentado para obtener el trabajo. ¿No debería Annapurna contratarlo a él? Pero Bishanno también ha solicitado el trabajo, y ha empobrecido recientemente, y está deshecho. No es tan pobre como Dinu, pero ciertamente es el más infeliz de los tres. ¿No debería Annapurna ofrecerle el trabajo a él? Pero he aquí a Rogini, quien tiene una terrible enfermedad crónica, y lo que ganara con este trabajo la podría ayudar a tratársela. Tiene una disposición alegre y es menos pobre que Dinu y Bishanno, pero sin duda es la más limitada en sus movimientos y el dinero haría el mayor cambio en su vida. ¿No debería obtener *ella* el trabajo?

La perspectiva del salario igualitario se enfocaría en quién es más pobre y por eso se le daría a Dinu la mayor consideración. La perspectiva utilitaria clásica se enfocaría en el más infeliz, en Bishanno, como el merecedor del empleo. Pero la perspectiva de Sen no es ni la del salario igualitario ni la utilitaria. Es la que él llama la “perspectiva de capacidades”. Se concentra en la discapacitada Rogini, en el asunto de su calidad de vida, en el incremento de su capacidad para usar sus fuerzas de una manera menos limitada. Para Rogini, el dinero “marcaría la mayor diferencia entre la libertad y calidad de vida y la enfermedad”, y desde esta perspectiva de capacidades le daría a ella el trabajo.

Sen introduce en la discusión filosófica no sólo nuevos argumentos sino también nuevas sensibilidades. Aun en su pequeña parábola uno puede detectar su natural respeto a la realidad social más elemental, que no se parece en nada a la realidad de filósofos profesionales o de aquellos que posiblemente lean el libro de Sen. Comienza su argumento filosófico con una situación que ilustra vívidamente cómo es la existencia para la mayoría de la humanidad. En el mundo de Sen hay un orgullo del

lugar, y a la vez la referencia analítica al valor nutricional del arroz, que Sen prefiere a la satisfacción que procede de gustos caros.

No pretendo sugerir que la obra de Sen lleva a revivir el sentimentalismo victoriano. Hay suficientes estadísticas, datos y un análisis estricto en ella para que los corazones que sangran dejen de hacerlo. Aun así, es extraordinario, y maravilloso, leer una obra de filosofía política que honra de tal manera las duras verdades de pobreza y hambruna, de la sola existencia humana en toda su crudeza. Este es un libro menos global porque abarca a aquellos que han sido dejados atrás por la globalización.

Considérese la apasionante discusión de Sen en torno de “las mujeres perdidas”. Dar voz a grupos silenciosos es un elemento importante de lo que se ha llamado la política de la diferencia; y para Sen, para quien la libertad puede definirse como las condiciones propicias de las capacidades humanas, dar una voz en la vida pública es una manera de engrandecer la libertad. La voz, también, es una capacidad. Pero Sen intenta dar voz no sólo a aquellos que están ausentes de la vida pública, sino también a aquellos que están ausentes de la vida misma: “las mujeres perdidas”. Es una descripción horrible, y una horrible realidad.

En sociedades que dan igual importancia a hombres y mujeres, como es el caso de los Estados Unidos y Europa, la relación de hombres y mujeres en la población es de 105 por cien. (Las mujeres son “más duras” que los hombres por naturaleza; pero esa es otra historia). En el tercer mundo, sin embargo, encontramos relaciones de 95 mujeres por cien hombres en Egipto; 94 por cien en Bangladesh y China; 93 por cien en la India, noventa por cien en Pakistán. Las mujeres perdidas son aquellas que estarían vivas si se les hubiera atendido igual que a los hombres en sus sociedades. Los números que resultan de esta cuenta de injusticia son espantosos: en el estimado de Sen, cerca de cien millones de mujeres han sido perdidas en el mundo en vías de desarrollo.

Sen es un firme crítico de la doctrina según la cual clasificamos el estado de las cosas sólo por la medida en que satisfacen nuestros deseos, o por el grado en que nos hacen felices. “Bienestarismo” es como llama a esta doctrina. Porque la satisfacción de nuestros deseos es sólo una de las cosas que los bienes pueden hacer. Más aún, no se trata siempre de una cosa admirable. Algunos de los deseos de la gente están bien, pero los deseos de otras personas son nefastos, y encuentran satisfacción en la miseria de los demás. Ser neutral ante estos deseos puede ser en ocasiones obsceno. Sen se apresura a recordarnos que Nerón se divirtió bastante al quemar Roma.

Una mejor manera de evaluar bienes, según Sen, es considerar lo que éstos nos permiten hacer. ¿En qué manera nos alienan? ¿Nos hacen móviles y capaces de participar en la vida pública? ¿Engrandecen nuestro autorrespeto? El término de Sen para nombrar lo que los bienes nos hacen hacer, y lo que nos permiten ser, es “funciones”. Su término “capacidad”, el centro de su argumento, designa una serie de funciones varias que están disponibles para el individuo. Estar mejor, en la cuenta de



Ilustración: LETRAS LIBRES / Fabricio Vanden Broeck

Sen, es estar provisto de más opciones para las propias capacidades, porque esto conlleva más libertad. Una modelo cuasi-anoréxica puede que no consuma más calorías que una mujer de Bangladesh muriendo de hambre, pero está mucho mejor por tener la opción de comer como un luchador de sumo. Lo que el desarrollo debe intentar alcanzar no son sólo estados placenteros de la mente —en una palabra, felicidad— sino la mejora de nuestras capacidades. Y esto se logra con justicia social. Lo que debería igualarse en una sociedad justa es el nivel de funcionamiento humano.

Frente a esto, la noción de desarrollo de Sen —en términos de

desarrollar capacidades— se establece en territorios objetivos: señala necesidades reales, y no la satisfacción subjetiva de deseos. Necesidades, como la nutrición, pueden medirse en calorías: una medida objetiva. Pero la necesidad de nutrirse —el ejemplo paradigmático de necesidad de Sen— es un ejemplo más bien desorientador. Después de todo, lo que la gente necesita depende también de sus metas subjetivas. Ser móvil es una necesidad esencial para un atleta, pero no para un experto en computadoras. Delante de todas las combinaciones de funcionamiento posibles, según Sen no está claro quién es más capaz que quién. Todo depende de lo que cada uno quiere alcanzar en la vida.

Sen evalúa las instituciones en términos de su contribución a nuestras capacidades, a nuestra libertad real. De hecho, nuestros proyectos de vida son crucialmente dependientes de las instituciones. Las instituciones pueden obstruir o promover nuestra libertad, y en tales términos deberían ser juzgadas. Una gran institución que ciertamente debería ser vista desde la perspectiva de la libertad, la libertad real de capacidades, es el mercado. No hay ningún rastro de izquierdismo romántico en la evaluación de Sen sobre el mercado; está firmemente fundada en la tradición relativamente olvidada de Smith, Ricardo y Marx, que reconocían la función del mercado de contrarrestar los intereses creados y los privilegios feudales y semif feudales. La defensa de Sen del mercado no consiste en afirmar que este es un instrumento eficiente para originar el “Pareto-optimum” —esto es, un estado de cosas en que nadie puede mejorar su satisfacción sin disminuir la satisfacción de alguien más. Por el contrario, Sen defiende el mercado

por su valor intrínseco de manifestar la libertad de comprar y vender.

Sin embargo, Sen no idolatra al mercado. Su obra también incluye un poderoso recordatorio de las fallas del mercado para proveer bienes públicos importantes como salud y educación. Nos recuerda que profetas del mercado como Adam Smith alababan el egoísmo responsable del carnicero, el panadero y el cervecero al promover bienes a través del mercado, al mismo tiempo que temían que tasas muy altas de interés pudieran atraer a “derrochadores” temerarios y a promotores de compañías ilusorias. Por esto Smith aboga, contrariamente a los fanáticos del mercado

como Bentham, en favor de una fuerte política intervencionista para poner topes a las tasas de interés.

El punto importante no es si Smith estaba en lo correcto al creer que altas tasas de interés mandan una señal errónea al mercado. El punto importante es que, dada tal creencia, no dudó en sugerir intervenciones en el mercado. Sen, también, cree que los países en desarrollo necesitan fuertes iniciativas e intervenciones públicas en educación, salud, reforma agraria, etcétera. En años recientes, ha habido una tendencia a olvidar el papel histórico que tales acciones políticas han jugado en la creación de la riqueza de ciertos países.

Sobre la cuestión de la democracia, Sen es admirablemente firme en contra de una posición que muchos países en desarrollo encuentran seductora. Consiste en que la satisfacción de necesidades económicas básicas de la población pobre necesariamente incluye la negación o el retraso de libertades políticas, como cuando esas libertades son suspendidas en estado de guerra. El efecto de tal perspectiva es convertir a la democracia en un lujo para los ricos: los pobres no la pueden pagar, tan atractiva como es. (Claro que los pobres no pueden pagar toda clase de cosas atractivas). Muchos de los que apoyan esta posición falsa y desalmada son muy buenos para romper los huevos de la libertad, pero muy malos para preparar omelets para alimentar a los pobres. El régimen autoritario en Singapur, por supuesto, puede hacer ambas cosas.

¿Así que cuál es el mérito de la posición comida-primero, libertad-después? (Usualmente se encuentra como la posición comida-primero, libertad-mucho-después). Sen la encuentra fallida de todas maneras. Está basada, dice, en un malentendido fundamental entre las libertades políticas y la satisfacción de las necesidades económicas.

En la descripción de Sen del desarrollo como libertad, el sistema democrático es un elemento constitutivo del desarrollo. La democracia es un bien en sí mismo, un elemento esencial de la libertad humana, así que no requiere justificación (aunque a veces necesita defensa). Sin embargo la democracia, como la ve Sen, no sólo es intrínsecamente valiosa: también es instrumentalmente valuable. Como una herramienta para propiciar el desarrollo económico en el sentido más estricto, la democracia es un instrumento vital. Este es uno de los reclamos más fuertes de Sen. En efecto, la democracia es la mejor herramienta política entre las disponibles para crear los valores y normas requeridos para tener una economía eficiente. La libertad no debe esperar a la comida; lo que es más, la libertad es una condición de la comida, y más generalmente del desarrollo económico.

El argumento de Sen en torno del valor instrumental de la democracia para el desarrollo parece ser desafiado por el caso de China. La excesivamente no democrática República Popular de China parece alimentar, mejor que la India, a una gran población en crecimiento. En efecto, durante un periodo largo de tiempo China superó a la India en elevar la expectativa de vida, lo cual es uno de los indicadores más importantes en la lista de funciones de Sen que constituyen capacidades. ¿No se diría, en-

tonces, que China engrandeció la libertad “real” a pesar de su falta de democracia? Más aún, la brutal política china de un hijo por familia parece controlar el crecimiento de la población mejor que cualquier política india.

El aparente éxito de China en comparación con la India al ganar la carrera contra Malthus —para que el suministro de comida continúe sobrepasando a la población— parecería fortalecer la idea de que la libertad democrática es un juguete de los ricos hambrientos de diversión y no una herramienta de los pobres hambrientos de comida. Cuando los pobres oyen la palabra “libertad”, deberían correr hacia su arroz.

¿Deberían? Sen contrarresta esta conclusión perniciosa con una historia muy pertinente. Apunta que la peor hambruna de que la historia tiene memoria sucedió en China entre 1958 y 1961, después de la catastrófica caída del Gran Salto Adelante. Más de treinta millones de personas murieron en esa hambruna. En la India, en contraste, no ha habido hambruna en más de medio siglo, desde que la India impuso un régimen democrático, es decir, un gobierno al que se puede acusar y castigar políticamente por tales calamidades.

El asunto del control de población en la comparación entre dos megapaíses es aún más intrigante. En esto, China parece el claro vencedor. Los índices de producción de comida por individuo en los años 1978-1981, en la proporción base de cien, muestra a China en 192 en 1996-1997, comparada con la India en 130. Así que, en este Supertazón de supervivencia, la China reglamentada y autoritaria parece el mejor equipo en comparación con la India desorganizada y democrática. Aun así es importante tener en mente que a los dos equipos les va bastante bien en la cruel carrera de Malthus, comparados, por ejemplo, con África, que terminó 1996-1997 con una medida consternante de 96.

Entre los países “malthusianos” en el mundo, China y la India encabezan la liga en cuanto a escapar de la situación malthusiana. Pero, de las dos, China está al frente en cuanto a “lograr” reducir el número promedio de niños nacidos por mujer a 1.9, comparado con 3.1 en la India. ¿Este hecho no es, también, un anuncio de que China estaría sobre la India, el autoritarismo sobre la democracia? Este es precisamente el argumento que usaron Indira y Rajiv Gandhi para fincar su cruel política de esterilización durante el “periodo de emergencia” en los setenta, en el que los dos suspendieron la democracia en la India.

Sin embargo, el argumento de los Gandhi fue rápidamente refutado, y por una democracia en acción. Su política coercitiva tuvo el efecto de politizar al electorado afectado por la pobreza de la India, y lo llevó a votar por la libertad para decidir cuántos hijos podían tener las familias indias. Fue este voto el que demostró el intenso interés de los pobres por la libertad. Así resulta que el control de natalidad en países sobrepoblados no es en absoluto un argumento en favor de regímenes coercitivos. En efecto, el rechazo del electorado en la India a medidas coercitivas indica que a los ojos de los pobres la libertad no es un lujo o una fantasía: es un bien básico.

Sen ofrece también un argumento instrumentalista para

contrarrestar la idea de que las medidas duras de control de natalidad son las únicas efectivas. Cita el caso de Kerala, una región significativa en la India que da testimonio de la efectividad de medidas alternativas para contrarrestar las medidas coercitivas chinas. Las medidas de Kerala no sólo son más efectivas, sino que no involucran el aterrador y sistemático aborto de fetos femeninos en China. Este es el brutal pero edificante resultado: 16 niñas a 17 niños de mil en la tasa de mortalidad de infantes en Kerala, comparado con las 33 niñas a 28 niños en China. En Kerala, la libertad fue usada como un instrumento de control natal; así que la lección mínima de la comparación entre Kerala y China es que las medidas usadas en China no son las únicas efectivas.

Sen no es un fanático de los derechos. Las consecuencias importan. Pero tampoco es un utilitarista, alguien para quien los derechos significan poco y las consecuencias beneficiosas significan mucho. A su modo, según el estilo de Buda, Sen busca el término medio entre derechos y utilidades. Su término medio consiste en definir los derechos de las familias, y especialmente los de las mujeres, para decidir cuántos hijos tener; pero está muy a tono con las consecuencias sociales de estas decisiones. La manera de combinar los dos es una historia muy larga y complicada de contar, pero de nuevo el instructivo caso de los estados indios de Kerala y Tamil Nadu indica el camino. Ambos estados tuvieron una tasa de fertilidad más alta que la china antes de que China lanzara su política coercitiva de familias de hijo único y antes de que ellos lanzaran sus programas voluntarios. Alentando una alta participación femenina en ganar empleos y en programas extensivos de planeación familiar voluntaria, los dos estados indios alcanzaron una caída mucho más grande en la fertilidad que China.

A lo largo de su obra, y no sólo con respecto a los derechos y consecuencias, Sen despliega una habilidad increíble para escuchar visiones de derecha, izquierda y centro. Intenta destilar la verdad en cada uno de esos puntos de vista y combinar esos elementos de verdad coherentemente. Este acercamiento sincretista podría dar la impresión de que Sen a veces borra las características filosóficas de esas maneras de ver el mundo para incorporarlas en su visión. Parece ser demasiado amable y respetuoso con Karl Marx y con Gary Becker, como si cada uno llevara la palabra de Dios en su particular manera. Pero esta es la debilidad de una gran fuerza, la de la habilidad probada de Sen para ser iluminado por perspectivas muy diferentes e irreconciliables.

El libro de Sen aborda, y refuta, dos asertos. El primero ya lo conocemos: que los asiáticos (término genérico para los no occidentales, o el mundo en vías de desarrollo) no pueden darse el lujo de la libertad. El segundo es que los asiáticos no valoran la libertad, que esta no es uno de los “valores asiáticos”, ya que la libertad no es un valor universal, dice el argumento. Es más bien un valor endémico de Occidente, el producto exclusivo de condiciones y culturas específicamente occidentales, y el Oriente tiene unos valores diferentes y diferentes

nociones acerca de los valores individuales y sociales, nociones muy remotas a las de la Ilustración.

En 1850, en el *Neue Rheinische Zeitung*, Marx escribió: “Cuando nuestros reaccionarios europeos, en su siguiente viaje por Asia, hayan por fin alcanzado la Muralla China, las puertas que llevan al asiento de la reacción y el conservadurismo primigenio, quizá leerán la siguiente inscripción en el Muro: *Republique Chinoise-Liberté, Égalité, Fraternité*”. Bien, ahora sabemos que el pequeño sueño de Marx era una ilusión. Nada parecido se puede encontrar en la Muralla. Especialmente *Liberté*, negando así los “valores asiáticos” que son sostenidos por reaccionarios asiáticos (y también por reaccionarios europeos, quienes concurren en la negación de la universalidad).

El argumento sobre la incompatibilidad de la libertad con los valores del Oriente (mayormente en Asia y el Medio Oriente) es aún más seductor que el argumento de “no poder darse el lujo de la libertad”, ya que, para los gobiernos que lo sostienen, este argumento sirve a sí mismo, y encuentra apoyo inesperado en ciertas fronteras de la cultura occidental, donde por el multirrelativismo cultural y el sentimiento antiilustrado puede hacerse sonar la libertad como francamente ofensiva. Sen es en exceso sensible a las diferencias culturales, está genuinamente a gusto en una cultura de Oriente y en una de Occidente, pero se rebela contra la idea vulgar y manipuladora de los “valores asiáticos” que no cuenta entre ellos la libertad y la tolerancia.

Sen cita una impresionante lista de reyes filósofos, como el emperador Ashoka, del siglo III a.C., quien moldeó un conjunto de valores políticos asiáticos y promovió una ética pública que alcanza los más estrictos niveles universalistas. Ashoka cubrió su imperio con inscripciones en piedra describiendo la buena vida y el buen gobierno: “Un hombre no debe reverenciar a su propia secta o desacreditar a otra sin razón alguna”. En una tradición vasta y antigua, claro, uno puede encontrar casi cualquier punto de vista y casi cualquier texto como prueba. Pero Sen reúne una lista muy impresionante de ejemplos contrarios al argumento de los “valores asiáticos” —suficientes, ciertamente, para convencer al lector de que los autócratas en Asia no tienen el monopolio sobre el argumento de la autenticidad. También hay una base en las tradiciones de los demócratas asiáticos.

Sen es uno de los maestros esenciales del universalismo en esta era diabólicamente particularista. Sus prioridades filosóficas estaban bellamente recogidas en el título de la conferencia que dio en Oxford en 1998: “La razón antes que la identidad”. No razón *sin* identidad; sólo razón *antes* que identidad. Y nunca, nunca identidad antes que razón, o identidad sin razón.

Sen es un demócrata asiático y un demócrata occidental; pero podría describirse con más precisión, según su propio espíritu universalista, como un demócrata, y punto. El sustantivo no necesita de los adjetivos. La idea tiene raíces en todas las tradiciones, pero es la misma en todas las tradiciones, porque todas son tradiciones humanas. —

— Traducción de José Francisco González
© The New Republic