

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**DIÁLOGO Y CONSENSOS MORALES: UNA
DEFENSA DEL PLURALISMO LIBERAL**

TESIS

que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

PRESENTA:

Santiago González Gavilanes

Director de Tesis

Luis Humberto Muñoz Oliveira

México D.F., marzo de 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
Capítulo 1	
En busca de la objetividad: un recorrido por las ideas de Eduardo Nicol	11
1.1 Diálogo: un antídoto para la arbitrariedad.....	11
1.2 La racionalidad como herramienta para un mundo común.....	13
1.3 Cuando todo vale.....	15
1.4 El aparente conflicto entre verdad y expresión.....	16
1.5 Sujeto y objeto.....	18
1.6 Comunicación: lo propiamente humano.....	20
1.7 Nicol, precursor de la imparcialidad moral.....	24
Capítulo 2	
Amartya Sen y su <i>Idea de la justicia</i>	29
2.1 El proyecto seniano.....	29
2.2 Sobre la justicia perfecta y la injusticia manifiesta.....	30
2.3 Pluralidad de criterios y ordenamientos incompletos.....	36
2.4 Pluralismo informativo (bienestar y agencia).....	38
2.5 Racionalidad seniana: una propuesta alternativa a la TER.....	41
2.6 Lo racional y lo razonable.....	45
2.7 Obligación moral: nuestros deberes con el otro.....	48
2.8 Espectador imparcial, ilusión objetiva y transposicionalidad.....	51
2.9 Imparcialidad cerrada, imparcialidad abierta y relevancia de ilustración.....	54
2.10 Diálogo, discusión pública y democracia.....	56
2.11 Capacidades y funcionamientos.....	58
2.11.1 Crítica de Cohen.....	62
2.11.2 Réplica de Sen.....	66

2.12 Capacidades y derechos humanos.....	68
2.13 Comentarios finales sobre la filosofía de Sen.....	71

Capítulo 3

Martha Nussbaum y su enfoque de las capacidades.....	74
3.1 El proyecto de Nussbaum.....	74
3.2 Naturaleza humana: una justificación evaluativa.....	76
3.3 Diferencias entre Nussbaum y Sen.....	80
3.4 La lista de capacidades de Nussbaum.....	84
3.5 Capacidades básicas, internas y externas.....	86
3.6 El enfoque de capacidades y el liberalismo político.....	89
3.7 Críticas al liberalismo.....	91
3.7.1 Beneficio mutuo.....	92
3.7.2 Énfasis kantiano-rawlsiano en la racionalidad.....	94
3.7.3 Primacía absoluta de la libertad.....	94
3.7.4 Distinción entre lo público y lo privado.....	96
3.7.5 El bien individual y lo político.....	96
3.8 Convergencias con el liberalismo: la prioridad del individuo.....	97
3.9 Pluralismo y capacidades.....	99
3.10 Comentarios sobre el enfoque de las capacidades y el liberalismo.....	102
3.11 Reservas frente al proyecto de Nussbaum.....	103
3.11.1 Lo sintético y lo explícito de la lista.....	103
3.11.2 Intercambios entre elementos de la lista.....	105
3.11.3 ¿Limitación excesiva de la libertad?.....	105
3.11.4 Capacidades y virtudes.....	107
3.11.5 Dos formulaciones de la relación capacidad–funcionamiento.....	109
3.11.6 El castigo.....	111
3.12 Comentarios finales sobre la filosofía de Nussbaum.....	111

Capítulo 4

Tres problemas del pluralismo multicultural.....	113
---	------------

4.1 La pugna entre Pluralismo Multicultural y Pluralismo Liberal.....	114
4.2 Un error empírico del Pluralismo Multicultural.....	117
4.3 Lo biológico como sustrato común.....	119
4.4 ¿Falacia naturalista?.....	121
4.5 El ser humano como ser social.....	122
4.6 El valor de la autonomía individual: el derecho a la autodeterminación.....	123
4.7 ¿Comunidad o individuos?.....	125
4.8 Una idea 'liberal' de ser humano.....	127
4.9 ¿Imparcialidad cerrada o abierta?.....	128
4.10 ¿Multiculturalismo liberal?.....	131
4.11 Últimos apuntes.....	132

Capítulo 5

Reflexiones Finales	135
5.1 Sobre el estado actual de la filosofía moral.....	135
5.2 Lo valioso del diálogo.....	136
5.3 Obstáculos del diálogo.....	138
5.3.1 La <i>reactividad</i> de los seres humanos (la fragilidad de las buenas razones).....	139
5.3.2 El conflicto entre sociabilidad y razón práctica.....	141
5.4 Los enemigos del diálogo.....	143
5.4.1 El desconfiado.....	145
5.4.2 Los desencantados.....	146
5.4.3 Los impacientes revolucionarios (que justifican la violencia).....	147
5.4.4 El sofista.....	148
5.5 Respondiendo a los detractores.....	149
5.6 Alternativas.....	151
5.7 El valor de la educación / El mito de las capacidades.....	154
Traducción al español de las citas en inglés de este trabajo	157
Bibliografía	178

Agradecimientos

A Luis Muñoz, por ser un extraordinario maestro; por mostrarme la importancia de aterrizar la teoría en la práctica y por enseñarme el valor de ser razonable.

A Paulette Dieterlen, Elisabetta Di Castro, Jorge Linares y Alfonso Vázquez por su lectura cuidadosa de esta tesis y sus atinados comentarios.

A Amalia Amaya, Jorge Reyes, Lizbeth Sagols, Jessica Gelber y Paulina Rivero por sus gratificantes clases y sus muchas enseñanzas.

A mis padres, Marina y Diego, por apoyarme incondicionalmente durante todos estos años.

A mi hermana Paula, por haberme contagiado varias de sus admirables convicciones.

A mis abuelos, Mario y Silvia. A ambos, por su infinito cariño; y a él, también, por leer y comentar la tesis puntualmente, como si fuera uno de los sinodales.

A Graciela, por su mucha ayuda en la traducción de las citas en inglés.

A mis amigos Adrián, Jared, René, Emanuel, Cecilia y David por esas largas y divertidas conversaciones que aún no terminan.

A Isabel, Lucía, Itzel y Luis, amigos y compañeros de la carrera, por hacerme cuestionar mis propias creencias más de una vez.

A Gabriela, César, Rafael, Paola y Samuel, del Taller de filosofía en las calles, por el enriquecedor intercambio de ideas.

A Juan Manuel, Sandra, Luis David, Luis Enrique y Emiliano, del seminario, por el valioso intercambio de puntos de vista.

Al Centro de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, pues fue dentro del marco del proyecto PIFFyL 2013 004 "Racionalidad, justicia y diversidad cultural" que se realizó este trabajo.

Al Proyecto PAPIIT IA400314 "Problemas éticos de la diversidad cultural en América Latina; aproximaciones filosóficas, sociológicas, biológicas y antropológicas" por el apoyo económico brindado para la elaboración de este trabajo.

A la UNAM, por su incansable labor educativa y por ser un motor de progreso y transformación social.

Introducción

En la actualidad, una gran variedad de doctrinas comprensivas, códigos morales y visiones del mundo –que muchas veces son incompatibles entre sí– conviven en las sociedades humanas. Son muchos los fenómenos que contribuyen a que estas variadas manifestaciones humanas estén continuamente en relación y comunicación –y muchas veces, también, en conflicto–. Frente al incontrovertible hecho de la diversidad humana, la filosofía moral tiene mucho que decir, particularmente cuando una parte de esta pluralidad de creencias y prácticas tiene un impacto negativo en el bienestar y la capacidad de agencia¹ de uno o muchos seres humanos.

Sin duda, uno de los problemas más graves con los que se enfrenta la filosofía moral contemporánea es el de la injusticia, presente, en sus diversas formas, en todas las sociedades humanas. Son múltiples los enfoques y aproximaciones que se han sugerido y elaborado para identificar las injusticias morales y enfrentarlas de manera efectiva. A pesar de lo diferentes –y a veces incompatibles– que son estas propuestas, existe el amplio consenso en la filosofía moral y política de que una herramienta indispensable para la posibilidad de acuerdos morales que protejan de la injusticia a los seres humanos (y les garanticen un bienestar que resulta patente cuando éstos tienen la posibilidad de desarrollar sus diversas capacidades y planes de vida plenamente) es el *diálogo*.

En efecto, fue aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo pasado cuando filosofías con intereses muy distintos repararon en el hecho de que el proceso dialógico es un recurso que nos permite dotar de sentido a nociones tales como *intersubjetividad* e *imparcialidad*.^{2 3} Es, pues, sólo hasta tiempos relativamente recientes que un considerable número de filósofos han reconocido en el diálogo entre los distintos una poderosa herramienta para, por un lado, dotar de validez a los acuerdos morales y, por el otro, fundamentar el saber científico y filosófico. Pienso, para el primer caso, en filósofos como Martha Nussbaum y Amartya Sen, y en Eduardo Nicol para el segundo.

1 Ambos conceptos se discutirán ampliamente en esta tesis, particularmente en el capítulo 2.

2 Algunos pensadores se interesaron por estos asuntos con anterioridad, pero sus opiniones al respecto no cobraron demasiada relevancia.

3 En la filosofía moral contemporánea, como veremos a lo largo de este trabajo, las afirmaciones se fundamentan sobre *buenas razones* (en contraposición con las *malas razones*), y en la ciencia seguimos hablando de teorías que son *verificables* en la experiencia, en contraste con aquellas que no tienen un correlato empírico y por tanto no pueden ser consideradas otra cosa que mera especulación.

Así, será precisamente sobre las ideas de estos tres filósofos que se desarrollará este trabajo. Aunque cada uno de ellos desarrolla una filosofía propia que bebe de distintas fuentes y se desarrolla con distintos métodos, podemos pensar en todos ellos como partidarios de una causa común: la lucha contra el relativismo absoluto y la arbitrariedad a través del diálogo y la discusión pública. De ese modo, a lo largo de las siguientes páginas veremos que el diálogo y el proceso comunicativo, en tanto que actividades humanas, resultan de gran interés para la filosofía en al menos tres ámbitos:

- 1) En el plano ontológico, reflexionar sobre la comunicación humana nos da pistas sobre nuestra constitución, nuestras necesidades y condiciones básicas en tanto que seres humanos.
- 2) En el plano epistémico, el diálogo funciona como el garante de la ciencia y el conocimiento: las conclusiones construidas mediante el diálogo son el referente último al que podemos acudir para confirmar o validar la mayoría de nuestras suposiciones sobre el mundo.
- 3) En el plano ético-político, el diálogo y la conversación son dos de las herramientas más efectivas de las que disponemos para dotar de fundamentos sólidos a nuestros juicios y principios y para alcanzar consensos imparciales y razonables.

Con todo, es importante aclarar que el presente trabajo se concentrará primordialmente en el tercer ámbito. Así pues, un punto en el que se insistirá a lo largo de este trabajo es que el diálogo y la comunicación efectiva entre los seres humanos son dos de los instrumentos más fiables con los que contamos para construir una comunidad política sólida, guiada por principios imparciales y no-arbitrarios. El objetivo principal, pues, será defender la idea de que la comunicación y el diálogo humanos tienen un papel fundamental en la elaboración de consensos políticos y morales razonables que nos permitan construir sociedades mínimamente justas, en las que todos sus integrantes tengan la posibilidad de alcanzar vidas buenas.

Por lo dicho anteriormente, podemos decir que el siguiente trabajo se concentra en el análisis de unos cuantos conceptos estrechamente vinculados entre sí: diálogo, comunicación, razonabilidad, pluralismo, justicia, y vida buena. Por ello, los propósitos del presente trabajo son múltiples. En primer lugar, se pretende explicar de qué manera son

importantes las nociones de diálogo, comunicación y conversación en la generación de acuerdos, principios y normas morales ampliamente aceptados. De ese modo, nos concentraremos en la comunicación en tanto que actividad humana, y buscaremos ubicar y especificar aquellas condiciones que son necesarias para la posibilidad de un diálogo político-moral fructífero. En un segundo momento, buscaremos definir el *contenido* de los consensos políticos y morales que podrían ser alcanzados después de un diálogo provechoso, y trataremos de justificar la validez de éstos. A continuación, contrastaremos la propuesta que defendemos (y que denominaremos pluralismo liberal) con una propuesta alternativa (pluralismo multicultural). Finalmente, hablaremos acerca de algunos de los obstáculos que identificamos para la posibilidad de un diálogo auténtico en las sociedades humanas.

De esa manera, en el primer capítulo de este trabajo se abordarán las ideas de Eduardo Nicol acerca de la comunicación humana. Analizaremos la propuesta de Nicol de pensar al ser humano como un ser *primordialmente* dialógico, y veremos la importancia que tiene la comunicación en la formación de conocimientos comunes que nos ayuden a escapar de la arbitrariedad epistémica y moral. En este capítulo también buscaremos defender la idea de que es posible ver en Nicol a un precursor de la tradición filosófica contemporánea (en la que se encuentran, por supuesto, Sen y Nussbaum) que sostiene que lo único que dota de sentido y sustancia a nociones tales como 'objetividad', 'verdad' e 'imparcialidad' es el *acuerdo común* elaborado y respaldado a través del diálogo por una pluralidad de sujetos humanos.

En el segundo capítulo se hablará sobre el *enfoque de las capacidades* propuesto por Amartya Sen, y se discutirán varios de los conceptos y nociones que articulan el pensamiento de este filósofo. Se defenderá la propuesta seniana de que procurar la elaboración de principios y criterios razonables, imparciales y deliberadamente incompletos es una restricción que tenemos que asumir si queremos participar en la construcción de sociedades que se alejen de la injusticia manifiesta. En este capítulo se verá, además, la relevancia de aproximarnos al diálogo con una cierta *actitud*, con una postura que permita un intercambio de ideas rico y prolífico. Es por ello que nos detendremos particularmente en el concepto seniano de *razonabilidad*, una virtud moral que, cuando se practica, facilita enormemente un entendimiento significativo entre las personas que conviven en una

sociedad y que participan en la discusión pública.

En el tercer capítulo se presentará un ejemplo concreto del tipo de consensos que pueden resultar de un diálogo fructífero e imparcial. Es por ello que hablaremos de la lista de diez capacidades que elabora Martha Nussbaum, y que articula a partir del enfoque de las capacidades desarrollado originalmente por Sen. Nuestro propósito será tratar de entender cómo se justifica dicha lista y de qué manera protege ésta el pluralismo y la diversidad cultural. Para tal labor será indispensable analizar la idea evaluativa que Nussbaum tiene del ser humano, y entender la manera en la que la discusión contribuye a construir esta 'imagen humana'. A un tiempo prominentes herederos y agudos críticos del liberalismo político rawlsiano, veremos que tanto Sen como Nussbaum insisten en la importancia de un cierto tipo de diálogo para la posibilidad de alcanzar consensos morales imparciales que nos permitan construir sociedades menos injustas.

En el cuarto capítulo, después de haber revisado los enfoques de Sen y Nussbaum, se contrastará la amalgama de sus ideas (cuya articulación denominaremos pluralismo liberal) con otra corriente de la filosofía moral que tiene actualmente una considerable cantidad de defensores, y a la que reconoceremos bajo el título de pluralismo multicultural⁴. Mi propósito es defender la idea de que el pluralismo liberal se erige hoy en día como una de las propuestas más sólidas (en el sentido de que se justifica en las *mejores razones disponibles*) en las discusiones sobre justicia y diversidad cultural.

En el quinto capítulo, titulado "Reflexiones finales", hablaré sobre el estado en el que, considero, se encuentra actualmente la filosofía moral, y trataré de señalar lo que, a mi juicio, son algunos factores problemáticos (y no considerados suficientemente por Sen y Nussbaum) que amenazan la posibilidad de un diálogo moral prolífico. Es por ello que abordaré brevemente los temas de la *reactividad* humana y del conflicto entre la sociabilidad y la razón práctica. Asimismo, trataré de señalar y describir algunos de los 'enemigos' (desconfiados, desencantados, impacientes, sofistas) que dificultan la posibilidad de ese diálogo (y los consensos que de él surgen) que resulta tan convincente en el espacio teórico.

Por último, quisiera terminar esta introducción con una aclaración. Al lector que comienza a adentrarse en este texto le podrá parecer un tanto extraño que se incluya a Eduardo Nicol en una tesis que estudia fundamentalmente asuntos por los que se interesa el

⁴ Para efectos de este trabajo no se hará distinción alguna entre multiculturalismo, interculturalismo y las demás variantes presentes en la discusión académica.

liberalismo político contemporáneo. No obstante, mi deseo de incluirlo dentro de este trabajo deriva de mi convicción de que sus ideas esclarecen enormemente el proceso comunicativo humano, tan importante para la justificación de ciertos principios liberales; además, me parece que es posible encontrar vínculos interesantes –y, hasta donde sé, inexplorados– entre las ideas de Nicol y aquellas sostenidas por Sen y Nussbaum. Finalmente, pienso que discutir la propuesta de Nicol nos sirve de recordatorio de que el diálogo no es únicamente importante para los filósofos morales o para aquellos que simpatizamos con el pluralismo liberal, sino que, en realidad, se trata de una idea central que es de sumo interés para la filosofía en general.

Capítulo 1. En busca de la objetividad: un recorrido por las ideas de Eduardo Nicol

1.1 Diálogo: un antídoto para la arbitrariedad

'Diálogo' y 'comunicación' son dos palabras con una larga tradición en la filosofía. En su *Diccionario de filosofía*, Nicola Abbagnano nos dice de la comunicación que es el “término para designar el carácter específico de las relaciones humanas en cuanto son, o pueden ser, relaciones de participación recíproca o de comprensión”⁵, y un poco más adelante afirma que comunicación es “sinónimo de 'coexistencia' o de 'vida con los otros’”⁶. Eduardo Nicol, en sintonía con la definición propuesta por Abbagnano, cree que la capacidad y necesidad comunicativa de los seres humanos son sus rasgos más definitorios.

Lo que es un hecho es que esa apertura al diálogo (de carácter ontológico para algunos, fundada en hechos biológicos o consideraciones prácticas y evaluativas para otros) es parte constitutiva de lo que somos. No podríamos pensar nuestra humanidad como la concebimos si no fuésemos seres necesitados de vínculos con seres que –aunque suene redundante– comparten esa misma necesidad. No podemos, por más que buena parte de la filosofía se haya empeñado en ello, pensarnos como entidades aisladas y autosuficientes, absortas permanentemente en la contemplación de sí mismas y sus propios productos.

Eduardo Nicol es uno de los pensadores que más hace hincapié en la capacidad comunicativa humana y su importancia para la filosofía, y es por ello que dedicaré este primer capítulo a sus ideas. De ese modo, trataré de defender la importancia de pensar al ser humano como un ser primordialmente dialógico, que necesita de la comunicación para florecer en tanto que ser humano⁷. Creo que es importante partir de esta premisa y aclararla,

5 Abbagnano: *Diccionario de filosofía*, p. 186.

6 Abbagnano: *Diccionario de filosofía*, p. 186.

7 Como explica Vládimir Saavedra en su ensayo “La comunicación humana en la filosofía de Eduardo Nicol”: “En la época contemporánea son varios los filósofos que están interesados en la comunicación humana [...] Les preocupan las cuestiones como su posibilidad fáctica, las condiciones necesarias para establecer un verdadero diálogo entre los hombres, la manera en que la discusión puede conllevar al acuerdo, las dificultades de interpretación en torno a lo dicho, en fin, toda una serie de aspectos de la intercomunicación vinculados solamente al plano de la existencia. Pero ninguno de ellos se ha planteado el problema de la “posibilidad ontológica de la comunicación”, no se han preguntado por su

pues arrojará luz sobre los asuntos que se discutirán en los capítulos siguientes. Dado que el objetivo de este trabajo es en gran medida mostrar que la generación de consensos políticos y morales imparciales y razonables es posible, y puesto que estoy convencido de que el diálogo juega un papel fundamental en esta labor, me parece importante comenzar estudiando la dimensión dialógica del ser humano que tan lúcidamente explora Eduardo Nicol.

Adicionalmente, un segundo asunto que Nicol identifica, analiza y explica con gran claridad, y que está estrechamente relacionado con las ideas de comunicación y diálogo, es el de la contienda histórica entre verdad y expresión. Este filósofo nos dice que, en cualquier momento del desarrollo de la filosofía, es posible encontrar dos grandes corrientes que se han mantenido en continua pugna. Así, es posible identificar a un primer grupo de teorías objetivistas y universalistas, que buscan que su posición esté sustentada en un fundamento que vaya más allá del sujeto mismo, enfrentándose a un segundo grupo de teorías subjetivistas o relativistas que reivindican las emociones y declaran, por el contrario, que el individuo es la medida de todas las cosas.

Nicol nos dice que, conscientes de este conflicto, un gran número de filósofos ha considerado como su principal labor el dotar a la ciencia y a la moral de fundamentos sólidos, que nos permitan hablar de una *verdad* que se sostenga en toda circunstancia y contexto histórico; es decir, establecer ciertas ideas objetivas y compartidas que le hagan frente a las opiniones subjetivas. Para ello, señala Nicol, diversas doctrinas filosóficas han ideado métodos que funcionen como criterios para distinguir entre la *doxa* y la *episteme*, jerarquizando ideas y creencias. No obstante, explica este autor, el deseo de fundamentar esta distinción (que quizá se hace evidente con Platón) sigue presente en el corazón de muchas de las teorías filosóficas contemporáneas. Esto es así porque la metafísica tradicional parece haber fracasado en su intento de dotar con un fundamento sólido la distinción entre *conocimiento* y *opinión*, de modo que aún en la actualidad aparecen teorías y pensadores dispuestos a equiparar ambos. Sin embargo, Nicol afirma que este conflicto puede ser resuelto si la filosofía dirige su atención a la dimensión comunicativa del ser humano, y se concentra en el papel que el diálogo juega en la elaboración de conocimientos.

En el presente capítulo, por lo tanto, se profundizará en los asuntos antes

fundamento originario. Esto le parece a Eduardo Nicol una de las fallas más graves de la filosofía que le antecede” (*En torno a la obra de Eduardo Nicol*, p. 35).

mencionados. Por un lado, se analizará la idea de Nicol de que el ser humano es un ser primordialmente dialógico, y se discutirá su afirmación de que sin diálogo y comunicación nos es imposible generar conocimientos verdaderos. Por otro lado, se hablará de las reflexiones de Nicol acerca de la contienda histórica entre *doxa* y *episteme*, y se evaluará su convicción de que la inconsistencia y el desorden en el pensamiento conducen, necesariamente, a la irracionalidad y la arbitrariedad en la acción. Esto se hará a partir del estudio de dos de los artículos, estrechamente vinculados entre sí, que aparecen en la compilación titulada *Ideas de vario linaje*. Nos referimos a “El falso problema de la intercomunicación” y a “Verdad y expresión”.

1.2 La racionalidad como herramienta para un mundo común

Nicol piensa que la filosofía, entendida como una de las tantas manifestaciones del pensamiento humano, surge precisamente con la intención de elaborar un conocimiento que vaya más allá de la opinión subjetiva. La filosofía, entonces, surge de la necesidad que tenemos los seres humanos de generar acuerdos, de participar junto con otros en causas comunes, de resolver discrepancias de un modo en el que todos quedemos satisfechos y nadie se sienta engañado. La filosofía aparece como una radical apuesta por la racionalidad y razonabilidad⁸ humanas en tanto herramientas que generan consensos: podemos resolver diferencias, podemos llegar a soluciones que no impliquen el beneficio propio a costa del perjuicio del otro. Y para ello necesitamos de criterios, de métodos que nos permitan alcanzar acuerdos estables, duraderos y fiables:

Pues todos sabemos lo que ocurre con las razones subjetivas: que entran en conflicto unas con otras. Todo el mundo *tiene razón*, todo el mundo *quiere tener razón*. Y como no hay, en el nivel de la *doxa*, ningún criterio superior que permita resolver la discrepancia, pues todas las opiniones subjetivas parecen equivalentes, la resolución se busca apelando a un criterio ajeno a la razón misma⁹, o sea trasladando el conflicto al nivel irracional de los sentimientos, de los intereses, del poder, etc. En este nivel

⁸ El concepto de razonabilidad se abordará en el segundo capítulo de este trabajo.

⁹ Existe también, por ejemplo, la posibilidad de fundamentar nuestro conocimiento en criterios superiores y presuntamente racionales, tales como la actividad de un ente creador o un Dios.

se encuentra siempre una solución. La apelación de la violencia, la instauración del principio del poder, producen indefectiblemente la victoria del más fuerte.¹⁰

En respuesta a la “ley del más fuerte”, la filosofía apuesta por la razón humana como el elemento que puede rescatarnos de esos conflictos violentos y aparentemente interminables e irresolubles. Confía en la capacidad racional humana porque es un elemento que compartimos con el resto de los seres humanos¹¹, y en cuanto tal, nos permite trazar puentes más allá de nuestra individualidad. El compartir esta capacidad con los otros nos permite, en primer lugar, comunicarnos con éste en los mismos términos. Cuando la utilizamos, expresamos nuestra individualidad, pero también exhibimos la convicción de que hay otros que pueden entendernos y concordar o disentir con nosotros.

Considera ilusionada la ciencia primera de los griegos que si la razón que cada individuo tiene se aplica desinteresadamente al conocimiento de las cosas, se eliminan con ello las motivaciones irracionales que impulsan al individuo a hacer valer su razón subjetiva. Entonces es posible que el sujeto esté en la verdad racional, justamente porque tiene una razón que le permite encontrarla. Esta verdad es válida para todo ente de razón, porque en ella no se expresa ningún sujeto personal, ni siquiera el que la formuló primero.¹²

La racionalidad es la herramienta que nos brinda la posibilidad de movernos en el mundo en tanto que seres humanos. Nuestra relación con el mundo es completamente dependiente de ella, pues es mediante su ejercicio que percibimos e interpretamos lo real. Y es la firme convicción de que hay otros que, como nosotros, se mueven por el mundo con aquella herramienta, la que nos conduce a suponer que podemos compartir con esos otros un

10 Eduardo Nicol: “Verdad y expresión” (A partir de ahora VYE), en *Ideas de Vario Linaje*, p. 148.

11 Es cierto que algunas personas con discapacidades mentales graves son incapaces de ejercer de manera plena su razón práctica, y este hecho (ignorado hasta hace relativamente poco por la tradición filosófica) presenta problemas serios a las teorías éticas contemporáneas que fundamentan la posibilidad de consensos morales universales en el supuesto de que la razón es una cualidad compartida por todos los seres humanos. No obstante (como se verá en el capítulo tercero, dedicado a Martha Nussbaum), si bien no es posible hablar de la capacidad de razonar como un rasgo común a todo ser humano, sí se puede afirmar que se trata de una cualidad *deseable* para el ser humano en tanto que parece un elemento muy relevante para el florecimiento de éste. En todo caso, lo que sí es posible afirmar es que el quehacer filosófico presupone *capacidad racional*, de modo que ésta última tendrá un papel relevante en toda argumentación filosófica que pretenda presentar soluciones imparciales a diversos conflictos humanos.

12 Nicol, Eduardo: VYE, p. 149.

terreno común, un referente que nos permita alcanzar la unanimidad en ciertas cuestiones y resolver las disputas: ese referente es el mundo (a un tiempo abstracto y concreto, simbólico y material) que creamos y conocemos a partir de nuestra racionalidad.

La filosofía tiende siempre a mostrar que la opinión científica es reductible y compartible; que la razón de la *episteme* es universal, y que cualquier proposición científica que formule un sujeto ha de ser verificable por otro sujeto que examine la misma realidad con método adecuado.¹³

A eso con lo que nos encontramos comúnmente en el mundo, unos y otros, es a lo que le llamaremos “verdadero” y “objetivo”. En este acercamiento mutuo a los objetos del mundo, afirma Nicol, se encuentra el primer paso del camino para construir un mundo fundado en creencias y convicciones compartidas: “Tener razón en ciencia no es vencer las razones ajenas, sino inclinarse ante las cosas y ser vencido, o convencido, por ellas. Verdad es comunidad”.^{14 15}

1.3 Cuando todo vale

A pesar de todo, los intentos por justificar la creencia de que existe ese terreno común no siempre son efectivos. Existen siempre los escépticos, los que dudan, los que continuamente realizan objeciones y argumentan en contra de la posibilidad de aquel espacio compartido. Estos desconfiados aseguran que lo más sensato es renunciar a la posibilidad del acuerdo y el consenso, y asumir que la relación entre los sujetos y el mundo se rige por leyes y principios que nos impiden alcanzar la tan anhelada 'objetividad' de la ciencia y la filosofía.

Cada vez que se produce una crisis de principios, aquella actitud difusa de recelo contra la filosofía se condensa, adquiere forma precisa y encuentra sus portavoces en el campo mismo de la filosofía. De ese modo, la actitud vulgar se eleva al rango de teoría. La actitud del que dice “mi opinión vale

13 Nicol, Eduardo: VYE, p. 154.

14 Nicol, Eduardo: VYE, p. 149.

15 Esta frase, me parece, es atinada en el contexto de las ciencias duras y las ciencias naturales. Considero, sin embargo, que puede ser malinterpretada en el terreno particular de la filosofía política y moral (y quizá también de las ciencias sociales en general), pues en estos ámbitos es imposible alcanzar *verdades absolutas*.

tanto como la tuya” recibe el inesperado apoyo de una autoridad filosófica.¹⁶

Aparecen entonces los escépticos, los relativistas, los subjetivistas y los solipsistas. Puesto que según ellos no es posible acceder a ese terreno común (porque la conciencia nos engaña, o porque no existe la realidad objetiva, o porque sencillamente hay tantas percepciones de lo real como sujetos existen) entonces *todo vale*, todo está permitido, todo posee la misma jerarquía. Cada opinión es tan verdadera como cualquier otra, toda práctica está igualmente justificada, cada problemática puede ser resuelta de incontables maneras (o de ninguna), y no existe criterio alguno que nos diga que algún modo de acción es preferible o más conveniente que otros. El que se argumente que toda teoría e idea es tan “objetiva” y “verdadera” como cualquier otra tiene una grave consecuencia en el terreno de la práctica, pues se asume entonces que toda acción posee la misma legitimidad y que todo acto humano es tan *aceptable* como cualquier otro.

Pero si todo es verdad nada es verdad, exclama Platón. Si nada es verdad todo está permitido, proclama Nietzsche. La posición es clara: la arbitrariedad en el pensamiento tiene como consecuencia infalible la arbitrariedad en la acción. La predominancia del más fuerte es lo único unívoco que cabe esperar en la existencia.¹⁷

1.4 El aparente conflicto entre verdad y expresión

La filosofía, fábrica de criterios y distinciones, busca en todo momento fundamentarse a sí misma. Si se prueba que los elementos con los que valora y compara son tan arbitrarios y relativos como cualquier pensamiento o discurso carente de distinciones y criterios, entonces la filosofía está perdida, y no es sino una forma más de *doxa*. Es por ello, explica Nicol, que “la filosofía [...] trata siempre de justificarse a sí misma. Éste es un hecho tan significativo como poco advertido. Todos los grandes sistemas de la filosofía son grandes intentos de justificación de la filosofía”¹⁸. Pero la filosofía, que toma como uno de sus principales

16 Nicol, Eduardo: VYE, p. 151.

17 Nicol, Eduardo: VYE, p. 159.

18 Nicol, Eduardo: VYE, p. 150.

quehaceres el cuestionarse a sí misma en todo momento, termina siendo presa de una gran paradoja. La gran crítica de la arbitrariedad, buscando asegurarse permanentemente de que ella misma no es también arbitraria y caprichosa, termina por acoger en su seno –y, en ocasiones, muy a su pesar– a corrientes que defienden a ultranza aquello que ella desprecia, pues equiparan e igualan nociones que ella siempre se esforzó en jerarquizar y distinguir.

si la filosofía nació justamente con el propósito definido de superar aquel nivel precientífico del conocimiento, en el cual una opinión vale tanto como otra cualquiera, la crisis de este propósito tiene una gravedad radical. Cuando es la filosofía misma la que, ejerciendo su natural autorreflexión, compromete su tradicional fundamento y anula toda distinción entre ella misma y la opinión vulgar, quedamos en una situación en que ya no sabemos qué es filosofía.¹⁹

En realidad, afirma Nicol, la historia misma de la filosofía occidental es una constante batalla entre un cierto tipo de filosofías que podemos llamar metódicas y sistemáticas, y otro grupo al que podemos denominar crítico y escéptico²⁰. Siglo tras siglo, en cada lugar en el que se ejercita el pensamiento, hemos tenido un escenario parecido: un Platón o un Aristóteles se enfrentan encarnizadamente a un Trasímaco o a un Gorgias. Nicol no cree que este proceso que vemos repetirse a lo largo de la historia sea una casualidad. Alguna intuición convincente han de tener todas esas filosofías críticas que, antes de argumentar en favor de la posibilidad de establecer conocimientos y acuerdos comunes, argumentan en pos de la imposibilidad de ellos.²¹

19 Nicol, Eduardo: VYE, p. 151.

20 Nicol nos dice sobre las filosofías críticas: “lo que producen esas filosofías es una desviación anticientífica de la filosofía, un cambio característico en el punto de apoyo del pensamiento. Éste ya no apela a las cosas mismas para justificar su validez, sino que se centra en el sujeto pensante para argumentar sobre su invalidez. La *ultima ratio* ya no son las cosas, sino el hombre, pues “el hombre es la medida de todas las cosas, de su ser y de su no ser.” (VYE, p. 157).

21 La distinción nicoliana entre filosofías metódicas y filosofías escépticas recuerda a una distinción similar que desarrolla Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En esta obra, Rorty distingue entre las 'filosofías sistemáticas' (aquellas que buscan unificar las distintas teorías de manera que quepan en un único léxico, expulsando a todas aquellas que se prueben falsas) y las 'filosofías edificantes' (que se niegan a asumir que existe un único discurso válido, y que por lo tanto mantienen una constante pugna con la filosofía sistemática). Rorty nos dice: “I want now to generalize this contrast between philosophers whose work is essentially constructive and those whose work is essentially reactive [...] This is the contrast between "systematic" and "edifying" philosophies [...] Great systematic philosophers are constructive and offer arguments. Great edifying philosophers are reactive and offer satires, parodies, aphorisms. They know their work loses its point when the period they were reacting against is over. They are intentionally peripheral. Great

Nicol, agudo en su análisis de dicha problemática, encuentra una constante en estas filosofías críticas, que aparecen siempre como *reacción* a la filosofía tradicional. Si uno las revisa detenidamente, encontrará que casi todas ellas son filosofías que se rebelan en contra del espíritu estrictamente lógico, racional y determinante de la ciencia, y buscan reivindicar lo vital, lo pasional y lo emocional en el ser humano. Surge así, según Nicol, una aparente disyuntiva: o se está en busca de la *verdad*, o se está en busca de la *expresión*. O se asume un mundo ordenado y cognoscible, poco propicio para que el ser humano explore sus incalculables posibilidades y se muestre en sus diferentes facetas expresivas, o se asume un mundo caótico, contingente, inaprehensible y libre de esquemas rígidos en donde el ser humano puede ser plenamente humano. Nicol piensa que este problema aparentemente irresoluble es el que ha llevado a la metafísica tradicional a caer en un bache, y a permanecer irremediablemente estancada:

La crisis, seguramente definitiva, del tipo de metafísica que sirvió de fundamento tradicionalmente a la verdad ha determinado que la relación entre razón y vida degenerare en una mutua hostilidad. Y así la verdad y la expresión parecen incompatibles, antagónicas, y quienes se ponen del lado de la vida, y más o menos declaradamente frente a la razón, creen a veces que por ello mismo han de renunciar a la verdad, o por lo menos al concepto de la filosofía como ciencia principal.²²

1.5 Sujeto y objeto

Es aquí donde aparece una de las propuestas más originales de la filosofía de Eduardo Nicol. La tesis que defiende el autor a lo largo de su artículo “Verdad y expresión” es que la metafísica tradicional –desde Grecia hasta la modernidad– ha cometido sistemáticamente el error de plantear el proceso de conocimiento como una relación entre dos términos. Según esta tradición, existe un sujeto que *conoce* y un objeto que *es conocido*. Así, la relación

systematic philosophers, like great scientists, build for eternity. Great edifying philosophers destroy for the sake of their own generation. Systematic philosophers want to put their subject on the secure path of a science. Edifying philosophers want to keep space open for the sense of wonder which poets can sometimes cause –wonder that there is something new under the sun, something which is not an accurate representation of what was already there, something which (at least for the moment) cannot be explained and can barely be described.” (pp. 366-370). **(El lector que así lo desee puede consultar, al final de este trabajo, un apartado con la traducción al español de todas las citas en inglés).**

²² Nicol, Eduardo: VYE, p. 160.

básica del conocimiento permanece formulada de una manera formalista, simplificada y hasta ingenua. Nicol está convencido de que aceptar esta relación sin cuestionarla previamente es uno de los motivos que han conducido a la filosofía contemporánea a una crisis:

Para salir de todas estas aporías es necesario vencer una costumbre inveterada: la de considerar como cosa evidente de suyo que la relación constitutiva del conocimiento se establece entre dos términos y sólo dos, que son el sujeto y el objeto. Este esquema quedó consagrado en la filosofía griega. Ya vimos que esta filosofía mostró un decidido empeño en depurar y formalizar la relación de conocimiento, con el fin de darle la firmeza y objetividad requeridas por la *episteme*. Para conseguirlo, prescindió del carácter expresivo o dialógico del *logos*, pues en él predominaba lo subjetivo, lo particular, lo contingente.²³

Así, en su artículo “El falso problema de la intercomunicación”, Nicol sostiene que el fundamento más básico de la filosofía, aquello que explica y da sentido al conocimiento, se ha obviado y se ha tomado como irrelevante y secundario; de esa manera, se ha desplazado hasta el olvido al proceso comunicativo que se da entre dos o más sujetos. De ese modo, señala Nicol, el proceso dialógico ha sido considerado a lo largo de la historia de la filosofía como un proceso ajeno al de la construcción del conocimiento humano.

La comunicación, en tanto que es una experiencia primaria y común, ha de ser tomada como un dato originario: no puede presentarse como si fuera una dificultad derivada e imprevista, con la cual nos encontremos al final de un determinado planteamiento metafísico. La comunicación es un hecho, y la condición de posibilidad de este hecho ha de encontrarse en algún carácter o rasgo ontológico, constitutivo y diferencial, del ser humano. Este carácter es la expresión.²⁴

Nicol, pues, está convencido de que la relación intersubjetiva del yo con el tú, del uno con el

23 Nicol, Eduardo: VYE, p. 170.

24 Nicol, Eduardo: “El falso problema de la intercomunicación” (a partir de ahora FPI), en *Ideas de vario linaje*, p. 132.

otro, no sólo ha terminado por *no ser* el fundamento filosófico por excelencia, sino que se ha convertido en un problema que ha dado origen, a su vez, a diversos sub-problemas. Este filósofo afirma que, a lo largo de la tradición, el *otro* ser humano ha sido considerado como un objeto más, perteneciente al mundo de las cosas –una parte más de la realidad externa–, sin nada que lo distinga o lo resalte de cualquier otro cuerpo o concepto. Así, Nicol piensa que en cierta medida la filosofía se ha encargado de despojar al sujeto de su *subjetividad* misma: “[la filosofía] prescindió del carácter subjetivo del sujeto mismo, y trató de presentarlo como un sujeto puro, despersonalizado, como lo que después se habrá de llamar “el concepto de un sujeto en general”.²⁵

Entonces, para Nicol, la relación primaria y básica del proceso del conocimiento humano no lo constituyen dos extremos contrarios –sujeto y objeto– como lo ha planteado buena parte de la historia de la filosofía, sino que esta relación es en verdad *una relación de diálogo entre dos sujetos que hablan y discuten sobre un objeto (material, práctico o teórico) que forma parte de su realidad común.*

la relación constitutiva del conocimiento no se establece, como tradicionalmente se ha considerado, entre dos polos opuestos que serían el sujeto y el objeto. En estos términos, siempre podría dudarse de la realidad objetiva de lo percibido por una conciencia aislada e incomunicada; pero el solipsismo no es, ni ha sido nunca, un dato de experiencia, sino una pura consecuencia lógica de ciertas premisas teóricas que los datos de la experiencia permiten desvirtuar. Pues la experiencia atestigua que la relación constitutiva del conocimiento se establece dialógicamente entre *dos* sujetos, respecto del objeto.²⁶

1.6 Comunicación: lo propiamente humano

Para Nicol, en la producción de conocimiento se lleva a cabo un proceso (que comienza con la percepción y termina con la palabra) mediante el que se constituye la cosa y se objetiviza. Y aquí Nicol remarca la doble utilidad de la palabra: ésta designa a un objeto, lo hace significativo. Pero una vez que destaca al objeto, la palabra no se dirige hacia el objeto, sino

25 Nicol, Eduardo: VYE, p. 170.

26 Nicol, Eduardo: FPI, p. 137.

que apunta a un otro yo, a un interlocutor que resultará fundamental en el proceso de objetivación de la cosa y, más generalmente, en el proceso de construcción de lo real.

Nicol apunta al hecho de que somos entidades individuales inscritas en un contexto profundamente social, dispositivos diseñados para interactuar con otros dispositivos, sin los cuales las funciones de unos y de otros se vuelven muy limitadas, básicas, insuficientes y, sobre todo, carentes de cualquier significación. Porque la realidad vale para nosotros, como tal, sólo en tanto que la compartimos con otros, y la construimos con esos otros.

Por lo anterior, Nicol considera que la realidad presenta al ser humano dos formas ontológicas básicas: existen los objetos y existe lo propiamente humano. Frente a los objetos, el humano no puede adoptar otra postura que no sea de *extrañeza*, pues a éstos los reconocemos como ajenos, incapaces de relacionarse con nosotros en una situación de igualdad y entendimiento mutuo. Nuestra situación respecto a cualquier objeto no-humano es, entonces, la *incomunicación*²⁷.

Entonces, la actividad de la comunicación sólo puede darse entre dos sujetos humanos que se perciben, que identifican la presencia ajena y que no pueden ser completamente indiferentes respecto a esa presencia en la medida en que ese otro transmite mensajes y es receptor de mensajes –es decir, en tanto que se revela como una entidad con la que potencialmente se puede dialogar–. No podemos ser indiferentes en la medida en la que el otro al que nos enfrentamos también está dotado de *expresión*, aquella cualidad que, a juicio de Nicol, es la que hace al humano un ser humano. Así, nos dice Nicol, en nuestra constitución misma se delata nuestra necesidad del otro. Estamos hechos para *no* ser autosuficientes, para *no* ser entes aislados, y para ser complementados por otros 'yo'.

si el ser del yo se considera suficiente en sí, entonces el encuentro con el otro yo, y la comunicación resultante, aparecen como hechos fortuitos y contingentes. Esto significa que no habría nada en el ser propio que, por su constitución misma, permitiera *anticipar* sus relaciones vinculatorias con el ser ajeno. Pero la intercomunicación sólo es posible si es *necesaria*. Lo cual significa que el yo y el tú no podrían comunicarse si fueran realmente ajenos o extraños el uno al otro; tienen que ser de alguna manera *propios*

²⁷ Nicol parece, sin embargo, omitir a ciertos animales con los que resulta evidente que podemos comunicarnos y relacionarnos de manera efectiva y significativa.

el uno del otro.²⁸

Vemos, pues, que a juicio de Nicol es en la comunicación, como en ninguna otra cosa, donde está la respuesta a la pregunta de qué y cómo es el ser humano. La comunicación es el hecho, el acto en donde queda de manifiesto todo lo que distingue al hombre. Una vez que concebimos a la expresión como una característica humana de enorme importancia, la relación con el otro deja de ser problemática. El otro es tan expresivo como uno mismo, y si bien puede resultarme distante, nunca me será *extraño*. Porque ese otro sólo puede entenderse a sí mismo mirándome a mí, del mismo modo en que ese otro me es esencial para la comprensión de mí mismo. Nos entendemos, interpretamos y significamos sólo en la medida en que podemos hacerlo al lado de otros como nosotros. Es por ello que la comunicación es el eje de las vidas humanas, el proceso que les da sentido y significatividad.

Ante el otro, lo que percibo como ajeno es su individualidad óptica; lo que percibo como propio es su comunidad ontológica conmigo. La comprensión sólo puede producirse entre dos unidades ontológicamente congruentes, interdependientes, solidarias, correlativas, complementarias. El otro podrá enajenarse de mí existencialmente; pero sólo puede efectuarse y tener sentido vital esta enajenación si el ser en que se produce es parte de mi propio ser. Comunicación es comunión.²⁹

Así, nos queda claro ahora que es en la posibilidad de dialogar con otros como nosotros (o más bien, en la imposibilidad de no comunicarnos con esos otros), en el *interés* que mantenemos como seres humanos de compartir conceptos, prácticas, e ideas con el resto de los seres humanos, en donde se fundan nuestras pretensiones y expectativas de alcanzar acuerdos imparciales y conocimientos objetivos. Existe la verdad porque es una herramienta que nos ayuda a establecer los fundamentos de un mundo común del que nos interesa formar parte, y al que permanentemente buscamos defender, conservar y ampliar mediante la palabra.

El conocimiento es un acto de comunidad y comunicación. La evidencia del

28 Nicol, Eduardo: FPI, p. 140.

29 Nicol, Eduardo: FPI, p. 146.

ser no es solitaria. Esto permite reconocer que en el acto de la expresión verbal (y en la verdad científica, más particularmente) hay que considerar siempre dos aspectos, que son: el contenido representativo y la intención comunicativa.³⁰

De ese modo, es un error considerar que en la ciencia se pierde parte del carácter expresivo y comunicativo del hombre. Es al revés: en tanto que todo conocimiento es *logos* y el *logos* es por definición comunicativo y expresivo, el conocimiento no es sino expresión en movimiento, palabra que habla desde lo humano y busca lo humano. Pero este hecho no es incompatible con la búsqueda de objetividad e imparcialidad de la ciencia; todo lo contrario: la ciencia es tanto más expresiva en cuanto asume que su esfuerzo principal ha de ser el avanzar hacia un mundo compartido, que incluya a todo aquel que esté dispuesto a participar en la conversación, a todo aquel que se deje convencer por la evidencia y las buenas razones:

la diferencia entre el *logos* científico y el que no es científico es una diferencia puramente lógica, o metodológica. Pero el método no elimina la expresión. Sin intención comunicativa no hay ciencia: todas las evidencias son comunes, en el sentido de que constituyen o parten de una identificación primaria del objeto efectuada simbólicamente, o sea dialógicamente, en común por dos sujetos que captan ese mismo objeto y lo representan unívocamente para entenderse el uno con el otro.³¹

Así, es claro que en Nicol encontramos a un férreo defensor de la posibilidad de elaborar conocimiento 'objetivo', que, según hemos visto, no quiere decir otra cosa que conocimiento *compartido y justificado en común*. Nicol, en ese sentido, toma partido por esa filosofía primera, original, que busca establecer criterios y lineamientos que nos permitan construir ese 'gran mundo humano'. El gran aporte de su filosofía es que concentra su atención en la importancia del *diálogo*, de la comunicación y de la relación sujeto-sujeto. Nicol fija su interés en ese proceso, que no es otra cosa que el constante intercambio de datos y razones; datos y razones que se convierten en ideas y teorías; ideas y teorías que, cuando sobreviven al

30 Nicol, Eduardo: VYE, p. 171.

31 Nicol, Eduardo: VYE, p. 172.

escrutinio crítico de la razón y al contraste con los hechos y la evidencia, se aceptan intersubjetivamente y se convierten en aquello que dota de vida, solidez y estabilidad a una *comunidad*; la comunidad, que no es sino el espacio desde el que podemos ser plenamente humanos y entendernos como humanos.

podemos advertir ahora que la relación constitutiva del conocimiento en modo alguno puede representarse adecuadamente como una relación dual. De hecho, el sujeto no está solo frente al objeto, y el *logos* que él emplea para simbolizarlo no se formula en el vacío, sin destinatario definido, ni tiene por destinatario al ente real que constituye su propio objeto. El *logos* es esencial y universalmente dialógico y expresivo. Por ello, *la relación [básica] del conocimiento se establece entre dos sujetos que dialogan respecto de una misma realidad mentada por ambos en común.*³²

1.7 Nicol, precursor de la imparcialidad moral

He decidido comenzar este trabajo con un capítulo sobre el diálogo y la objetividad en Nicol porque me parece que las ideas de este pensador enmarcan de manera adecuada las discusiones posteriores que se presentarán en este trabajo. A continuación discuto las tres grandes aportaciones que, a mi juicio, hizo Nicol a la filosofía moral contemporánea:

a) Su concepto de expresión, que contiene a las ideas de razón práctica y sociabilidad.

Es cierto que, en los artículos que hemos revisado, Nicol se centra primordialmente en el plano ontológico y epistémico, mientras que este trabajo versa en su mayoría sobre cuestiones morales y políticas. Creo, sin embargo, que es en gran medida el trabajo interpretativo que Nicol realiza sobre lo que es el ser humano lo que sienta las bases para que podamos concentrarnos en el plano ético.

En ese sentido, un concepto desarrollado por Nicol que me parece enormemente innovador es el de *expresión*. Nicol comprendió que un mundo humano *común* sólo sería

32 Nicol, Eduardo: VYE, p. 171.

posible si comenzáramos por desentrañar y explicar la manera general en la que el ser humano se relaciona con otros seres humanos y con el mundo en general, y vio en la capacidad expresiva del ser humano la clave de esta relación. Aunque con una terminología distinta a la actual, me parece que la intuición que Nicol buscaba capturar con la idea de expresión es que el ser humano es, indisociablemente, un ser racional y comunitario. La razón, notaba Nicol, sólo tiene sentido si se le entiende como una herramienta *contextualizada*, que permite a un sujeto conversar, interactuar y relacionarse con otros interlocutores.

Así, este filósofo comprendió que en la comunicación el ser humano se revela como una criatura inseparablemente racional y social, es decir, como un ser con razón que utiliza su razón para buscar a la comunidad. Observó que en la capacidad expresiva del ser humano se unifican dos rasgos inseparables e indisolubles de la condición humana: racionalidad y sociabilidad. La comunicación es un modo de ser intrínsecamente humano que se desarrolla en un plano racional, pero también en uno social; somos seres sociales ejercitando nuestra razón dentro de la comunidad, y, al mismo tiempo, seres racionales dando razones y argumentos que tienen por objeto afianzar nuestros vínculos sociales.

Aunque es más que probable que ni Sen ni Nussbaum (cuyas propuestas estudiaremos en los siguientes capítulos) estén al tanto de la obra de Nicol, bien podríamos pensar que la tienen muy presente, pues los postulados de unos y otros están en gran concordancia. Así, Sen reconoce lo importante que es el trabajo conjunto entre razón y emoción, y afirma que la capacidad para comunicarnos es una de las más valiosas que poseemos los seres humanos. A su vez, Nussbaum considera que las dos capacidades fundamentales que organizan la vida humana son la razón práctica y la sociabilidad (las dos capacidades que, como he sugerido, Nicol reconoció como constitutivas del aspecto comunicativo del ser humano y caracterizó bajo el nombre de “expresión”).

b) Su análisis histórico, que aún hoy en día nos sirve para explicar las pugnas entre diversas corrientes

Una segunda contribución de la obra de Nicol a la filosofía contemporánea la encontramos en la lucidez de su análisis histórico. En efecto, me parecen muy

esclarecedoras las reflexiones que hace Nicol acerca de las preocupaciones constantes del quehacer filosófico y de las pugnas históricas que estas preocupaciones generan. Nicol, al identificar los conflictos y preocupaciones que han permeado permanentemente la obra de los filósofos, se adelanta a su tiempo, y anticipa soluciones a viejos problemas –soluciones que sólo serán elaboradas expresamente varias décadas después–. Así, por ejemplo, muchos aspectos de la discusión actual entre pluralismo liberal y pluralismo multicultural (a la que dedicaremos el cuarto capítulo), pueden explicarse perfectamente en los términos propuestos por Nicol. Estamos, en esa cuestión, frente a un caso en el que una de las partes (el liberalismo clásico) reivindica lo común y lo que vale para todos, mientras que la otra parte acentúa lo diverso y lo particular (el relativismo cultural). La propuesta intermedia que defenderemos (la del pluralismo liberal) bien podría haber sido respaldada por Nicol, quien nos diría que el *logos* particular –el de una cultura específica, en este caso– también puede expresar un *logos* universal –común a la humanidad–. De ese modo, me parece que podemos inscribir a Sen y Nussbaum a medio camino entre esas dos tradiciones (la de lo universal y lo particular) tan bien descritas y reconciliadas por Nicol.

Es cierto que el terreno común al que aspiran los filósofos morales de la actualidad es seguramente más limitado y acotado que el que imaginaba Nicol. La filosofía, me parece, ha recorrido un trecho importante en las varias décadas que separan al artículo “Verdad y expresión” de *The idea of justice* de Sen o *The frontiers of justice* de Nussbaum. El primero hablaba de objetividad y verdad, mientras que los segundos prefieren los términos de imparcialidad, objetividad posicional y propuestas razonables. Pero lo que me parece destacable es que ese deseo por un mundo común es igual de firme y perseverante en los tres.

Así, me parece que un buen adjetivo para describir a estos tres filósofos es el de “pluralistas”: comprometidos con la lucha en contra de la arbitrariedad y el relativismo, no dejan de reconocer que existen reclamos en las intuiciones y argumentos de sus adversarios que merecen ser tomados en cuenta; defensores de criterios y principios comunes que son sensibles con las circunstancias, los tres tienen claro que, al final del día, el propósito más noble del conocimiento es acortar distancias entre los seres humanos, consolidar la convivencia antes que asentar la verdad. Es este compromiso por lo común y por lo compartido lo que los hace producir criterios flexibles y conciliadores, siempre con la mira

puesta en que sea posible construir y conservar al menos un pequeño trozo de terreno común.

c) Su apuesta en el diálogo como último garante de conocimiento verdadero.

Con su acento en el diálogo como parte fundamental del proceso de generación del conocimiento, Nicol apunta, aunque incipientemente, a un 'giro epistémico' de cómo justificar nuestras creencias y valores morales. Si antes se buscó a Dios³³ o a la evidencia empírica para justificar las creencias morales, ahora buscaremos asentarlas en el proceso dialógico, mediante el cual un grupo de sujetos tratará de entenderse y acordar ciertos principios. Una vez que hemos aceptado esto, ya no entenderemos a la verdad moral como aquella “descripción que mejor coincide con lo real”, sino que expondremos al otro principios que éste no pueda rechazar razonablemente. Asumiremos entonces que, al menos en el terreno de lo moral y lo político, no hay otro garante para la “verdad” que nuestra disposición para proponer al otro términos razonables de cooperación que éste esté dispuesto a aceptar, y para aceptar las propuestas razonables que éste nos proponga³⁴.

Así, por ejemplo, un autor como Thomas Scanlon (cuya posición es cercana a aquella defendida por Nussbaum y Sen), nos dice acerca de lo bueno y lo malo en el ámbito moral:

judgments of right and wrong [...] are judgments about what would be permitted by principles that could not reasonably be rejected, by people who were moved to find principles for the general regulation of behavior that others, similarly motivated, could not reasonably reject. In particular, an act is wrong if and only if any principle that permitted it would be one that could reasonably be rejected by people with the motivation just described (or, equivalently, if and only if it would be disallowed by any principle that such people could not reasonably reject).³⁵

33 Ésta es, por ejemplo, la ruta seguida por René Descartes, quien en su *Discurso del método* nos dice: “aquello mismo que he tomado antes como una regla, es decir, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas, solamente es seguro porque Dios es y existe, y porque es un ser perfecto, y todo lo que es en nosotros procede de él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones seres reales y que proceden de Dios, en todo aquello en que son claras y distintas no pueden ser sino verdaderas” (p. 130).

34 Esta idea es elaborada por John Rawls en su *A theory of justice* y en *Political liberalism*. Para este pensador, es precisamente de este modo que se construyen los principios de justicia que guían una sociedad perfectamente justa. Sus ideas, como veremos más adelante, han tenido una influencia muy significativa tanto en Sen como en Nussbaum.

35 Scanlon, T.M: *What we owe to each other*, p. 4.

No es que existan en el mundo actos inaceptables en sí mismos, y que por eso rechacemos todo principio que los permita. Es que nos interesa vivir nuestras vidas de ciertas maneras, y por eso producimos principios que identifican ciertos actos como inaceptables (aquellos que no van de acuerdo con nuestras ideas básicas de vida y convivencia buenas). Así, cuando no podemos rechazar ciertos principios (que censuran ciertas conductas, por ejemplo) después de analizarlos críticamente (pues coinciden con nuestras intuiciones morales y nuestras ideas de vida buena), concluimos que “existen” ciertos actos inaceptables. Lo bueno y lo malo, en ese sentido, son invenciones humanas. Pero no son invenciones arbitrarias, sino fundadas en una idea informada de lo que somos y necesitamos como seres humanos; y esta idea, por supuesto, es una que se construye fundamentalmente mediante el diálogo.

En ética, pues, ya no hay propuestas verdaderas, sino propuestas sostenidas en buenas razones; los principios morales ya no son “falsos” en el sentido de que “no son una descripción fiable de la realidad”, sino que simplemente existen principios que deseamos porque no resisten el examen de la razón. Pero no debemos olvidar que, aunque la “razonabilidad” se haya mostrado más competente que la “verdad” para justificar principios y valores morales, ambas ideas (o métodos del *logos*, como quizá las llamaría Nicol) fueron concebidas con el mismo objetivo en la mira: con las dos se busca establecer y posibilitar ese “mundo común” que, muy acertadamente, Nicol identificó como la gran aspiración de la filosofía.

Capítulo 2. Amartya Sen y su *Idea de la justicia*

2.1 El proyecto seniano

Amartya Sen afirma en la introducción de *The idea of justice* que escribe dicha obra con el objetivo de remarcar la necesidad de distanciarse sustancialmente de las teorías de la justicia prevalecientes en la actualidad³⁶. A lo largo de esta obra –que bien puede entenderse como una gran síntesis del proyecto filosófico seniano–, Sen propondrá una serie de herramientas y criterios para evaluar la justicia y la injusticia en el mundo humano. Su propuesta parte de la convicción de que las teorías de justicia tienen que estar comprometidas con las sociedades humanas existentes, y que su trabajo primordial consiste en proporcionar a los seres humanos los instrumentos evaluativos que permiten a una sociedad alejarse de las injusticias manifiestas.

Lo cierto es que, a lo largo de su labor filosófica, Sen se ha enfocado en una serie de preocupaciones interrelacionadas que no es sencillo resumir, pues los conceptos que ha abordado son múltiples y se asocian y relacionan de maneras complejas. Así, me parece que en *The idea of justice* es posible distinguir al menos seis ejes de su pensamiento, todos ellos ordenados en torno a la idea de justicia:

- a) incompletud y pluralidad de criterios, ordenamientos parciales, esquemas comparativos, evaluación de procesos y consecuencias
- b) razones, racionalidad y razonabilidad
- c) imparcialidad, objetividad y posicionalidad
- d) discusión pública y democracia
- e) derechos, capacidades, bienestar, libertades y obligaciones
- f) identidades, emociones y motivaciones humanas

La clasificación que propongo es simple y su ordenamiento algo arbitrario y problemático, pero es, cuando menos, ilustrativa y sugiere un panorama general de la filosofía seniana. En la teoría de Sen, como puede notarse en la lista recién presentada, se

³⁶ Cfr. Sen, Amartya, *The idea of justice* (a partir de ahora TIOJ), p. 27.

articulan preocupaciones de distinta índole. Consideraciones morales, políticas, metodológicas, y empíricas se entrelazan para producir conceptos novedosos y esquemas para abordar y evaluar diversos conflictos y problemas de justicia de modos que, a juicio de Sen, resultan más sensibles y adecuados que aquéllos propuestos por teóricos del pasado. El propósito de este capítulo, entonces, es explicar estos conceptos, tratar de subrayar su importancia y buscar aclarar los complejos modos en que se articulan entre sí.

2.2 Sobre la justicia perfecta y la injusticia manifiesta

Es interesante notar que, a lo largo de *The idea of justice*, Sen nunca define la justicia en términos de “la justicia es x ”, y “por justo entenderé tal y cual cosa”. El modo de proceder de Sen es distinto. Durante el libro va construyendo argumentos que muestran que hay ciertas cosas inequívocamente ligadas a la justicia humana. De ahí que el título del libro sea apropiado: a lo largo de éste Sen construirá una cierta caracterización de lo que es la justicia que, nos dirá, se pretende intencionalmente como incompleta y sujeta a debate. Por ello, no es casualidad que el libro comience discutiendo el importante contraste entre la justicia perfecta y las injusticias manifiestas e intolerables.

Sen identifica en la historia de la filosofía dos grandes tradiciones respecto a cómo abordar el problema de la justicia. En primer lugar, existe un enfoque que el autor denomina *institucionalismo trascendental*, que aparece en la modernidad con Thomas Hobbes y es secundado más tarde por autores como John Locke, Jean Jaques Rousseau e Immanuel Kant (y en nuestros tiempos por autores como John Rawls, Thomas Nagel y Robert Nozick). Este enfoque, ampliamente dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea, se concentra en responder a la pregunta: ¿en qué consiste una sociedad perfectamente justa? Así, las teorías partidarias de esta corriente buscan caracterizar a la sociedad perfectamente justa describiendo una serie de procedimientos e instituciones que garantizan el correcto funcionamiento de tal sociedad ideal. Es propio de estas teorías, nos dice Sen, que se construyen a partir de un conjunto de asunciones hipotéticas que pocas veces tienen un sustento empírico, y que se muestran poco viables una vez que se consideran las condiciones de las sociedades humanas realmente existentes.

This approach, which can be called 'transcendental institutionalism', has two distinct features. First, it concentrates its attention on what it identifies as perfect justice, rather than on relative comparisons of justice and injustice [...] and its focus is thus not on comparing feasible societies, all of which may fall short of the ideals of perfection [...] Second, in searching for perfection, transcendental institutionalism concentrates primarily on getting the institutions right, and it is not directly focused on the actual societies that would ultimately emerge.³⁷

Por contraste, argumenta Sen, ha existido una tradición antagónica que se ha decantado por el análisis *comparativo* entre sociedades realmente existentes. Jeremy Bentham, Karl Marx, John Stuart Mill, Mary Wollstonecraft y Adam Smith son algunos de los pensadores que han elegido esta vía, que se caracteriza por tener como principal objeto de estudio a las circunstancias realmente existentes en las sociedades humanas. De ese modo, en vez de concentrarse en los procedimientos ideales que serían requeridos para alcanzar la justicia ideal, estos pensadores se enfocan en la creación de principios y políticas capaces de combatir la *injusticia manifiesta*.

Así, más que la identificación de la sociedad perfectamente justa, a los autores de esta corriente filosófica les preocupa que sus ejercicios comparativos y las propuestas que se derivan de éstos tengan como consecuencia una mejoría en diversos aspectos (políticos, económicos, sociales) de sociedades humanas existentes, e impacten positivamente en la libertad y el bienestar de los seres humanos de carne y hueso. Por ello, sus presupuestos y cálculos parten generalmente del cuidadoso análisis de los comportamientos sociales, las instituciones existentes y otras influencias presentes en las sociedades humanas. Así, pues, aunque podría argumentarse que los objetivos finales de ambas tradiciones no son tan diferentes (ambas están interesadas en identificar sociedades *mejores* para las vidas humanas que aquéllas en las que vivimos), los puntos de partida sí son radicalmente distintos:

Importance must be attached to the starting point, in particular the selection of some questions to be answered (for example, 'how would justice be

³⁷ Sen, Amartya: TIOJ, p. 6.

advanced?'), rather than others (for example, 'what would be perfectly just institutions?'). This departure has the dual effect, first, of taking the comparative rather than the transcendental route, and second, of focusing on actual realizations in the societies involved, rather than only on institutions and rules.³⁸

De esa manera, Sen se asume como heredero de la tradición comparativista, y afirma que toda teoría filosófica comprometida con reducir las injusticias tiene que preocuparse necesariamente por las consecuencias reales y palpables que tienen ciertos postulados teóricos.

Para hacer más claro el contraste entre las teorías trascendentales y la teoría comparativa que pretende defender, Sen trae a colación la distinción entre *niti* y *nyaya*, desarrollada en la jurisprudencia india antigua. Estos conceptos se refieren a dos maneras muy distintas de entender la justicia. Mientras que el *niti* guía al que aplica una serie de normas y procedimientos formalmente justos sin tomar en cuenta las consecuencias que producen en el mundo humano, el que decide de acuerdo al *nyaya* piensa particularmente en el impacto que tienen ciertas normas e instituciones sobre las sociedades realmente existentes.

Así, nos dice Sen, cuando el institucionalismo trascendental piensa en 'sociedad justa', suele hacerlo en el sentido de *niti*, sin considerar al *nyaya*: una vez que las normas y principios "apropiados" han sido identificados en la teoría, estos son implementados en la práctica con la certeza de que son infalibles. De ese modo, el institucionalismo trascendental no incluye dentro de su engranaje (pues no lo juzga necesario) ningún espacio para la reevaluación de los principios inicialmente escogidos, ni para la valoración de los resultados obtenidos. Asume, simplemente, que como dichos esquemas son teóricamente "correctos", funcionarán. Frente a la perspectiva rígida e inflexible del *niti*, actuar de acuerdo al *nyaya* parece una manera de proceder más cautelosa y más sensible con las cambiantes circunstancias humanas: si ciertos resultados que consideramos indispensables para la mejora de determinados aspectos sociales no han sido alcanzados, entonces algo no se ha hecho bien, y es necesario reformular nuestros principios y procedimientos.

Al comentar sobre este par de conceptos indios, Sen aprovecha para acallar las

³⁸ Sen, Amartya: TIOJ, p. 9.

sospechas de aquellos que suponen que está abogando por un consecuencialismo ramplón. Señala que, si bien es importante evaluar las consecuencias producidas por ciertas prácticas, políticas públicas y otros tipos de tomas de decisión, esto no agota el espacio evaluativo de una teoría de la justicia comparativa como la que él propone. De ese modo, al tiempo que evaluamos las consecuencias, también podemos tomar en cuenta los *procesos* mediante los cuales alcanzamos dichas consecuencias.

En relación con lo anterior, Sen distingue entre *resultados de culminación* (*culmination outcomes*) y *resultados comprensivos* (*comprehensive outcomes*). Cuando nos interesan los primeros, nos enfocamos exclusivamente en las consecuencias finales que tiene una acción o un procedimiento determinado, desligándolas de los agentes que las produjeron y de los procesos que las precedieron. Por contraste, cuando nos preguntamos por los resultados comprensivos estamos interesados en conocer las consecuencias finales de un cierto procedimiento o acción, pero también nos interesa conocer otro tipo de información: ¿qué procesos de elección produjeron estas consecuencias? ¿en qué circunstancias se realizaron dichos procesos? ¿qué agentes estuvieron involucrados en éstos?

Así, Sen está convencido de que podemos y debemos estar profundamente interesados en las consecuencias y en los resultados finales de una acción, pero eso no implica que hayamos de excluir de nuestra evaluación los procesos, agentes y circunstancias relevantes.

Those who tend to see justice in terms of *niti* rather than *nyaya*, no matter what they call that dichotomy, may be influenced by their fear that a concentration on actual realizations would tend to ignore the significance of social processes, including the exercise of individual duties and responsibilities [...] It could hardly be adequate (so the argument would run) to concentrate only on what actually happens, ignoring altogether the processes and efforts and conducts [...] This worry is important to consider, but it is, I would argue, ultimately misplaced. A full characterization of realizations should have room to include the exact processes through which the eventual states of affairs emerge.³⁹

39 Sen, Amartya: TIOJ, p. 22.

Es por las razones expuestas que, a juicio de Sen, no podemos abordar adecuadamente el problema de la justicia desde el *institucionalismo trascendental*. Pero no es sólo que el énfasis de esta corriente de pensamiento en las condiciones ideales que producen la justicia perfecta resulte evidentemente inadecuado. Sen observa también que hay un abismo infranqueable entre este tipo de teorías y las motivaciones que de hecho incitan a las personas a actuar y a transformar sus sociedades. Es así que el institucionalismo trascendental desatiende el hecho de que, cuando las personas se indignan y se manifiestan, más que la esperanza de un mundo perfectamente justo, es la identificación de injusticias patentes y claramente remediabiles lo que las anima a discutir, protestar y cambiar sus circunstancias. Las teorías trascendentales, pues, resuenan débil y vagamente en la cabeza de muchas personas deseosas de cambiar las dinámicas injustas de sus sociedades.

when people agitated for the abolition of slavery in the eighteenth and nineteenth centuries, they were not labouring under the illusion that the abolition of slavery would make the world perfectly just. It was their claim, rather, that a society with slavery was totally unjust [...] It was the diagnosis of an intolerable injustice in slavery that made abolition an overwhelming priority, and this did not require the search for a consensus on what a perfectly just society would look like.⁴⁰

En consecuencia con lo anterior, Sen reconoce que el comportamiento humano real es una influencia importante en el avance o retroceso de situaciones de injusticia. Una teoría de la justicia no debe ignorar el comportamiento real de las personas, ni disociar las instituciones del comportamiento humano cuando elabora principios y criterios políticos. En realidad, la relación entre las instituciones sociales existentes y el comportamiento humano es bastante compleja, pues ambos factores se combinan para producir consecuencias sociales determinadas. En ese sentido, no podemos *idealizar* el comportamiento de las personas (la justicia, para Sen, no debe depender de ciudadanos virtuosos) ni ignorar los datos empíricos que tenemos sobre éstas. En el ámbito teórico, es insensato caracterizar a las personas como poseedoras de un comportamiento que no podríamos esperar razonablemente de ellas

40 Sen, Amartya: TIOJ, p. 21.

en las circunstancias actuales. Mejor, aconseja Sen, cuando construyamos esquemas para evaluar las injusticias del mundo, pensemos en lo que las personas son realmente, en el comportamiento que éstas *de hecho* tienen, y busquemos alcanzar ciertos resultados a partir de premisas basadas en observaciones empíricas.

Indeed, we have good reasons for recognizing that the pursuit of justice is partly *a matter of the gradual formation of behaviour patterns – there is no immediate jump from the acceptance of some principles of justice and a total redesign of everyone’s actual behaviour in line with that political conception of justice*. In general, the institutions have to be chosen not only in line with the nature of the society in question, but also co-dependently on the actual behaviour patterns that can be expected even if – and even after – a political conception of justice is accepted by all.⁴¹

Por último, en una de sus críticas más agudas a la tradición trascendental, Sen cuestiona la importancia de las teorías trascendentales para el desarrollo de esquemas de justicia realmente efectivos. Explica que muchos defensores de aquéllas han argumentado que la identificación de la justicia perfecta es necesaria para elegir entre dos alternativas imperfectas. Sin embargo, Sen se opone a esta idea y afirma que una teoría de la justicia perfecta, aunque es en sí misma interesante y digna de atención, no es ni *necesaria* ni *suficiente* para la evaluación comparativa de dos o más alternativas imperfectas.

Es claro que no es suficiente porque la mera identificación de la justicia perfecta no nos dará todas las respuestas respecto a cómo enfrentar situaciones concretas de flagrante injusticia en el mundo. Pero, además, Sen sugiere que tampoco es necesaria porque, cuando evaluamos alternativas reales y buscamos definir cuál de ellas es preferible, de poco nos sirve apelar a una alternativa adicional, en este caso “la alternativa perfecta”, que no está a nuestro alcance ni nos permite ordenar con claridad las variables a las que nos enfrentamos.

If we are trying to choose between a Picasso and a Dali, it is of no help to invoke a diagnosis (even if such a transcendental diagnosis could be made) that the ideal picture in the world is the *Mona Lisa*. That may be

41 Sen, Amartya: TIOJ, pp. 68-69 (las cursivas son mías).

interesting to hear, but it is neither here nor there in the choice between a Dali and a Picasso. Indeed, it is not at all necessary to talk about what may be the greatest or most perfect picture in the world, to choose between the two alternatives that we are facing. Nor is it sufficient, or indeed of any particular help, to know that the *Mona Lisa* is the most perfect picture in the world when the choice is actually between a Dali and a Picasso.⁴²

2.3 Pluralidad de criterios y ordenamientos incompletos

El que Sen se asuma como partidario de la tradición comparativista tiene como consecuencia directa el que su pensamiento se diferencie marcadamente en cuestiones metodológicas (es decir, en las formas de proceder en el análisis y evaluación de la justicia) de las teorías trascendentales. Así, el reconocimiento de que la justicia perfecta es de poca utilidad en la evaluación de las circunstancias humanas reales incentiva a Sen a producir criterios que nos den la suficiente certeza para tomar decisiones en un mundo en donde las soluciones perfectas rara vez están a nuestro alcance.

Sen comienza diciéndonos que, después de analizar cuidadosamente diversas alternativas, muchas veces tendremos que reconocer al final de nuestro ejercicio evaluativo que existe una pluralidad de soluciones igualmente convincentes para un mismo problema. Es decir: aún con toda la información necesaria para tomar una decisión, y aún después de un ejercicio eliminativo impecable (en el que se descarten todas las propuestas claramente defectuosas), resultará que muchas veces no encontraremos una *única* alternativa que se muestre absolutamente superior a las demás.

Una vez más, Sen hace una ingeniosa ilustración para aclarar su punto, al que podemos denominar el *problema de los tres niños y la flauta*. En él, tres niños desean quedarse con una flauta, y cada uno está convencido de que él –y no los otros– es el único y legítimo poseedor de la flauta. El primer niño asegura que la flauta le pertenece porque él es el único de los tres que sabe tocarla, y por lo tanto puede obtener un mayor nivel de utilidad tocando la flauta que cualquiera de los otros niños. El segundo niño, sin embargo, apunta que él es el único tan pobre que no tiene juguetes propios, y que por lo tanto tiene derecho a conservar la flauta. La tercera niña, sin embargo, asegura que la flauta es producto de horas

42 Sen, Amartya: TIOJ, p. 16.

enteras del trabajo y esfuerzo de sus manos, y sugiere que ella es la única que puede reclamar la flauta como suya.

Para Sen, este ejemplo muestra que teóricos de diferentes doctrinas (unos utilitaristas, otros defensores de la igualdad económica, y unos más libertarios) podrían pensar que existe una respuesta clara y evidente al problema. No obstante –nos dice– ninguno de ellos concordaría con el resto en su diagnóstico de la situación. Cada uno defendería criterios sólidos y razonables –pero evidentemente distintos–, según los cuales habría buenas razones para que cada uno de los tres niños pudiera declararse legítimo poseedor de la flauta.

the general point here is that it is not easy to brush aside as foundationless any of the claims based respectively on the pursuit of human fulfillment, or removal of poverty, or entitlement to enjoy the products of one's own labour. The different resolutions all have serious arguments in support of them, and we may not be able to identify, without some arbitrariness, any of the alternative arguments as being the one that must invariably prevail [...] the three arguments each point to a different type of impartial and non-arbitrary reason.⁴³

Así, Sen asume que la filosofía moral tiene que renunciar a la aspiración kantiana de que el mundo está ontológicamente configurado de un modo en el que siempre es posible para el ser humano encontrar y elegir un curso de acción que es el *correcto* o el *mejor*, y que la razón humana siempre es capaz de encontrar dichas alternativas. Más bien, nos dice Sen, a lo largo de la experiencia nos enfrentaremos a una serie de situaciones en donde varias alternativas se presentarán como igualmente convincentes.

No obstante, el hecho de que no exista una “mejor alternativa” identificable en todos los casos no implica que nos quedemos paralizados, incapacitados para tomar decisiones. Si bien existirán alternativas que compitan como las mejores soluciones disponibles para un caso determinado, existirán muchas otras alternativas cuya plausibilidad podremos descartar rápidamente, algunas por su trivialidad y otras por su debilidad argumentativa. Así, razones del tipo “hemos de darle la flauta a la niña porque tiene los ojos más bonitos de entre los tres” o “la flauta le pertenece al niño pobre porque es, según el horóscopo chino, el que vivirá más

43 Sen, Amartya: TIOJ, p. 14-15.

años” serán descartadas rápidamente, y este trabajo eliminativo no es trivial.

Aunado a este reconocimiento, Sen señala que tampoco será posible en todos los casos realizar un ordenamiento completo entre un conjunto de alternativas, de modo que en ocasiones nos encontraremos con categorías que no podremos clasificar en su totalidad. Así, es posible que decidamos que la alternativa A es claramente superior a las alternativas B y C, aún cuando no nos pongamos de acuerdo respecto a si B es preferible a C, o C a B. También puede suceder, por ejemplo, que coloquemos a A y B por arriba de C, aún cuando no nos decidamos respecto a si dar a A más o menos peso que a B.

De este modo, Sen muestra que los ordenamientos parciales son inevitables en muchas ocasiones, pero esto no hace a una teoría que produce *rankings* incompletos inservible. Al contrario: nos permite tomar decisiones no arbitrarias al descartar ciertas opciones y señalar la plausibilidad de diversas alternativas razonables.

No es casual que a Sen le interesen esta clase de cuestiones técnicas. Más adelante veremos que modelos que permiten la *incompletitud* de ordenamientos y la posibilidad de elegir entre alternativas diversas es fundamental para toda teoría de la justicia que aspire a ser sensible con la diversidad de manifestaciones humanas y que esté interesada en generar un amplio acuerdo moral y político entre personas y sociedades con diversas doctrinas comprensivas.

And yet it would be a mistake to expect that every decisional problem for which the idea of justice might conceivably be relevant would, in fact, be resolved through reasoned scrutiny. And it would also be a mistake to assume, as was discussed earlier, that since not all disputes can be resolved through critical scrutiny, we do not have secure enough grounds to use the idea of justice in those cases in which reasoned scrutiny yields a conclusive judgement. We go as far as we reasonably can.⁴⁴

2.4 Pluralismo informativo (bienestar y agencia)

En consecuencia con su defensa de “ordenamientos parciales”, Sen defiende la valía de una multiplicidad de criterios y principios que se entrelacen en las teorías morales para un

⁴⁴ Sen, Amartya: TIOJ, p. 401.

análisis más rico de los valores, intereses, circunstancias y otro tipo de factores presentes en las vidas humanas. De ese modo, Sen es crítico con las “restricciones informativas” explícitas o implícitas de muchas de las grandes teorías morales contemporáneas. Dichas restricciones tienen como consecuencia que cierta información (que resulta de evidente relevancia desde otros marcos conceptuales) sea ignorada o relegada a un plano secundario por la teoría en cuestión.

Each moral principle needs some types of information for its use, and –no less importantly– “rules out” direct use of other types of information. In their latter role, moral principles impose “informational constraints,” demanding that certain types of information should not be allowed to influence the moral judgments to be made.”⁴⁵

Sen piensa que este error teórico puede ser atribuido a una cierta reticencia por parte de filósofos y economistas a la “incomensurabilidad”, es decir, a un cierto temor a que dos o más principios distintos establezcan una serie de ordenamientos y valores injerarquizables o incompatibles entre sí, convirtiendo a las teorías –y a los principios que éstas elaboran– en ineficaces, incongruentes o deficientes. Así, por ejemplo, por cuestiones no sólo de simplicidad, sino también de supuesta coherencia, diferentes teorías han querido medir la calidad de vida de los seres humanos de acuerdo a un único criterio, al que son convertidos o reducidos todos los otros valores. Sen afirma que esta reticencia está fundamentada en razones débiles, pues en realidad es posible crear esquemas comparativos coherentes y eficaces que permitan considerar más de una sola variable.

De ese modo, nos dice, uno de los grandes despropósitos de las teorías éticas modernas consistió en atribuir valor a un único aspecto de la vida humana, restringiendo así la clase de información que había de ser considerada como relevante por la teoría en cuestión. Mientras que el utilitarismo defendió al *bienestar* como el criterio último para evaluar a las vidas humanas, el liberalismo postuló la *libertad* (o las libertades) como el único espacio que merecía la atención de la reflexión filosófica. Así, estas grandes teorías defendieron un “formato informacional monista”⁴⁶ que limitaba sus alcances y las hacía

45 Sen, Amartya: *Well-being, agency and freedom*, pp. 169-170 (a partir de ahora WAF).

46 Cfr. Sen, Amartya: WAF, p. 175.

susceptibles a una gran cantidad de críticas por parte de sus detractores.

Por contraste, Sen afirma que las relaciones conceptuales y causales entre *bienestar* y *agencia* (término estrechamente relacionado con *libertad*, si bien no agota a éste último) son complejas, y argumenta que ambos son conceptos de crítica importancia para la evaluación moral de una vida humana, de modo que resulta un despropósito reducir cualquiera de ellos al otro. Así, por ejemplo, el bienestar de una persona puede ser influido de manera importante por el rol de agencia que la persona misma desempeña, sin que la agencia deba considerarse como parte constitutiva del bienestar (pues, como veremos en el apartado siguiente, cuando las personas actúan no siempre lo hacen persiguiendo el bienestar personal, sino que también actúan con otro tipo de consideraciones, valores y motivos en mente). Además, concentrarnos exclusivamente en el bienestar humano tiene como consecuencia que olvidemos la responsabilidad que los seres humanos tienen sobre sus propias acciones:

The importance of the agency aspect, in general, relates to the view of persons as responsible agents. Persons must enter the moral accounting by others not only as people whose well-being demands concern, but also as people whose responsible agency must be recognized.⁴⁷

Por otro lado, el énfasis exclusivo (o excesivo) en la libertad puede hacer que “fetichizemos” a ésta, creyendo que no existe circunstancia alguna en la que otros valores y consideraciones más ligados a la idea de bienestar (como podrían ser la salud o la integridad física) invaliden o anulen legítimamente la importancia que suele concedérsele a la capacidad de agencia individual.

Why should we regard hunger, starvation and medical neglect to be invariably less important than the violation of any kind of personal liberty? [...] It is indeed possible to accept that liberty must have some kind of priority, but total unrestrained priority is almost certainly an overkill. There are, for example, many different types of weighting schemes that can give partial priority to one concern over another [...] There are many different

47 Sen, Amartya: WAF, p. 204.

ways of attaching some priority to one concern over another, without making that priority totally unbeatable under any circumstances (as implied by the 'lexical' form chosen by Rawls).⁴⁸

Vemos, pues, que una teoría de la justicia que se preocupe por considerar seriamente cada una de las facetas humanas que aparecen como importantes para la evaluación ética, y que se preocupe por diseñar esquemas que relacionen esas facetas y les den su justo peso, tiene una mayor posibilidad de ofrecer criterios, esquemas y políticas públicas que ayuden a resolver efectivamente algunos de los problemas más acuciantes a los que se enfrentan los seres humanos.

2.5 Racionalidad seniana: una propuesta alternativa a la Teoría de la elección racional

El asunto discutido en los apartados anteriores requiere de algunas aclaraciones adicionales. ¿Qué prueba, a juicio de Sen, que algunos criterios sean superiores a otros? ¿En qué fundar el hecho de que ciertas alternativas sean preferibles a otras? ¿Qué nos da la certeza de que nuestro ordenamiento no es arbitrario, de que en verdad estamos descartando las opciones deficientes y manteniendo las opciones acertadas? O, dicho con las palabras de Nicol, ¿qué nos permite distinguir con claridad la *episteme* de la *doxa*?

Para adentrarnos en estas cuestiones, es fundamental comprender lo que Sen entiende por racionalidad. Este filósofo aboga por una concepción más amplia de racionalidad que la tradicionalmente asumida. Nos dice que la auto-denominada Teoría de la elección racional (TER) –en sintonía con muchas teorías contractualistas– afirma que una elección es racional únicamente cuando el agente busca maximizar su provecho o beneficio personal a través de su elección. Definida de este modo tan estrecho, toda acción que diverge de este comportamiento es caracterizada por la TER como un comportamiento irracional. Sen se opone a esta idea, señalando que al hacer esto se termina equiparando el comportamiento racional con el comportamiento egoísta, pues las personas dejan de actuar racionalmente si, por circunstancias y motivos diversos, desisten de maximizar sus intereses y prioridades personales. Así, realizar una acción altruista que no redunde en beneficio personal alguno es, para los defensores de la TER, indudablemente irracional.

48 Sen, Amartya: TIOJ, p. 65.

Proponents of the so-called 'Rational Choice Theory' [...] have tried hard to make us accept the peculiar understanding that rational choice consists only in clever promotion of self-interest [...] Nevertheless [...] there is considerable resistance to the idea that it must be patently irrational – and stupid – to try to do anything for others except to the extent that doing good to others would enhance one's own well-being.⁴⁹

Pero si la intención de maximizar nuestros intereses y objetivos personales no es lo que dota a nuestras acciones de racionalidad, entonces ¿qué es lo que les concede esta propiedad? ¿por qué existen comportamientos altruistas que sí podemos considerar como plenamente racionales? Pues bien, para Sen una elección califica como racional cuando está basada en *un razonamiento que puede sostenerse reflexivamente después de haber sido examinado críticamente*. Así, nos dice Sen, “the essential demands of rational choice relate to subjecting one's own choices –of actions as well as objectives, values and priorities– to reasoned scrutiny.”⁵⁰

En ese sentido, las razones que sostienen a nuestros juicios morales son objetivas –o válidas intersubjetivamente, si se prefiere– cuando son capaces de resistir el escrutinio crítico público, es decir, cuando todos los argumentos presentados para invalidarlas no son capaces de demostrar en ellas una falla o inconsistencia. En consecuencia, Sen se asume como heredero de una tradición en la filosofía moral que equipara la *objetividad* de los juicios morales con su capacidad para resistir el examen de la razón:

Despite the differences between the distinct types of arguments presented by Smith, Habermas and Rawls, there is an essential similarity in their respective approaches to objectivity to the extent that *objectivity is linked, directly or indirectly, by each of them to the ability to survive challenges from informed scrutiny coming from diverse quarters*. In this work too, I will take reasoned scrutiny from different perspectives to be an essential part of the demands of objectivity for ethical and political convictions.⁵¹

49 Sen, Amartya: TIOJ, p. 32.

50 Sen, Amartya: TIOJ, p. 180.

51 Sen, Amartya: TIOJ, p. 45.

Los detractores de esta tradición suelen alegar que el razonamiento humano es falible y que basar la sustentabilidad de nuestros juicios morales en su capacidad para sobrevivir al análisis racional es peligroso, pues el mismo análisis puede ser deficiente o engañoso. Así, los críticos se preguntan: ¿en verdad han de ser las razones el árbitro último de lo que está bien y lo que está mal en el ámbito moral? Y si lo son, ¿qué remedios podemos encontrar para combatir el mal razonamiento?

Sen defiende aquí los vastos alcances de la razón, y las prometedoras posibilidades que ésta ofrece. En efecto, el razonamiento defectuoso sólo puede ser evidenciado y modificado por las correcciones y observaciones que brinda el buen razonamiento. Si bien Sen reconoce que el razonamiento humano es limitado y tropieza continuamente, también observa que, a fin de cuentas, es siempre la crítica racional la que rescata del atolladero a aquellos razonamientos que nos hacen equivocarnos y nos conducen a contradicciones y callejones sin salida.

one of the issues to consider is the possibility that the critics of relying on reason are influenced by the fact that some people are easily over-convinced by their own reasoning, and ignore counter-arguments and other grounds that may yield the opposite conclusion [...] But the difficulty here surely comes from precipitate and badly reasoned certitude, rather than from making use of reason. The remedy for bad reasoning lies in better reasoning, and it is indeed the job of reasoned scrutiny to move from the former to the latter.⁵²

De ese modo, mientras que la TER argumenta que nuestras decisiones califican como racionales si están en concordancia con nuestros valores y nos permiten alcanzar nuestras prioridades, Sen nos pide ir un paso más allá. Así, también es posible someter al escrutinio de la razón a los mismos valores y prioridades que están detrás de nuestras decisiones. Si hacemos esto, argumenta Sen, veremos que hay ocasiones en las que nuestros valores y prioridades no son tan sólidos y consistentes como los creíamos en un principio, y por lo tanto hemos de evaluar seriamente si debemos seguir conduciéndonos de acuerdo a ellos⁵³.

⁵² Sen, Amartya: TIOJ, p. 49.

⁵³ Esto, por otra parte, no significa que debemos someter cada elección de nuestra vida al escrutinio crítico –Sen reconoce que una vida así sería intolerable–. Así, las razones que están detrás de acciones particulares quedan establecidas a través de

Sen es un feroz crítico de la TER porque, como filósofo moral, le interesa subrayar que muchas conductas humanas en las que actuamos en beneficio de otros son perfectamente racionales, en el sentido de que al someterlas a un análisis crítico no encontraremos objeción alguna al hecho de llevarlas a cabo. Así, Sen está interesado en esa parte de la razón humana que otros teóricos suelen omitir, aquella que se preocupa por definir los modos correctos en los que debemos ver y entender a las personas, sus culturas y sus prácticas.

Además, este filósofo está convencido de que la razón es, antes que una enemiga, una aliada de las emociones en la búsqueda humana por alcanzar acuerdos que nos alejen colectivamente de la injusticia. Así, si bien emociones tales como la indignación y la repulsión pueden ser importantes para convencernos de que es mejor evitar y refrenarnos de incurrir en ciertas conductas y prácticas, la razón clarifica y complementa estas emociones⁵⁴. Por ello, las emociones y la razón se convierten en una poderosa mancuerna de denuncia y reflexión en contra de injusticias intolerables. De ese modo, piensa Sen, muchas de esas primeras impresiones y emociones que nos convencen de que es necesario actuar se transformarán positivamente una vez que hayan sido sometidas al escrutinio crítico de la razón. El indignado encontrará, con el auxilio de la razón, modos de acción que hagan su lucha más coherente y efectiva.

In avoiding atrocities, there is surely a huge preventive role that can be played by instinctive revulsion to cruelty and to insensitive behaviour [...] However, there need be no conflict here with reason, which can endorse precisely those priorities [...] Indeed, in celebrating reason, there is no particular ground for denying the far-reaching role of instinctive psychology and spontaneous responses. They can supplement each other, and in many cases an understanding of the broadening and liberating role

la experiencia y el hábito. No obstante, apunta también Sen, hemos de tener permanentemente la disposición a revisar nuestras creencias y conductas, sobre todo si alguien nos señala lo problemático o errado de éstas.

54 Y la razón también nos permite clarificar y orientar impulsos positivos como el altruismo o la compasión. Así, por ejemplo, podemos sentirnos fuertemente inclinados a “rescatar” a un perro encerrado en una pequeña jaula en una tienda de mascotas. Sin embargo, un análisis crítico de la cuestión seguramente nos convencerá de que comprando al animal sólo conseguiremos que otros animales pasen por la misma situación. Presionar porque se hagan leyes que garanticen espacios más dignos a los animales que se venden en las tiendas de mascotas es, seguramente, una manera más congruente de actuar de acuerdo con nuestros sentimientos morales. De ese modo, la razón puede llevarnos a idear maneras más efectivas de lidiar con las situaciones injustas que reconocen nuestras emociones.

of our feelings can constitute good subject matter for reasoning itself.⁵⁵

2.6 Lo racional y lo razonable

Los asuntos discutidos en el apartado anterior llevan a Sen a interesarse por la distinción entre lo racional y lo razonable.⁵⁶ Este filósofo nos dice que, aunque estrechamente relacionados, se trata de dos conceptos distintos. En particular, asegura que las demandas de lo razonable son más estrictas que aquéllas de lo racional. De esa manera, aunque es posible encontrar ejemplos en los que actuar de modo razonable implica simultáneamente conducirse de modo irracional (de modo que no todo lo razonable es necesariamente racional), Sen nos dice que, en general, lo razonable es un tipo de racionalidad cualificada.

Rationality is in fact a rather permissive discipline, which demands the test of reasoning, but allows reasoned self-scrutiny to take quite different forms, without necessarily imposing any great uniformity of criteria [...] Indeed, the demands of reasonableness, as characterized by Rawls, tends to be more exacting than the requirements of mere rationality [...] Other people's perspectives and assessments as well as interests would have a role here in a way that rationality alone need not demand.⁵⁷

Así, por ejemplo, una persona podría ser claramente más altruista que otra en una misma situación, en la que sin embargo ambas hubieran sometido al escrutinio crítico sus propios valores, prioridades y creencias. Estaríamos entonces frente a un caso en el que el comportamiento de las dos personas es igualmente racional, aún cuando podríamos concluir sin dificultades que una de ellas (aquella que actuó de manera más altruista) es más

55 Sen, Amartya: TIOJ, pp. 49-50.

56 Sen reconoce que su concepción de razonabilidad está inspirada en gran medida por las ideas que Thomas Scanlon ha elaborado al respecto. Éste nos dice en su *What we owe to each other*: "When we urge a person, "Be reasonable!" or complain, "Don't be unreasonable!" we may be objecting to the way that person is reasoning from a shared body of information and conception of the relevant considerations, but we may also be urging him to take into account facts or reasons that he is presently ignoring [...] When we say, in the course of an attempt to reach some collective decision, that a person is being unreasonable, what we often mean is that he or she is refusing to take other people's interests into account. What we are claiming is that there is reason to take these interests into account *given* the supposed aim of reaching agreement or finding a course of action that everyone will be happy with."(pp. 32-33).

57 Sen, Amartya: TIOJ, pp. 195-196.

razonable que la otra⁵⁸.

¿Cuál es, entonces, esa exigencia adicional que hemos de cumplir para que podamos considerar nuestros comportamientos y objetivos como *razonables*, y no meramente racionales? En gran medida, la *razonabilidad* es una actitud, una disposición hacia nuestras propias razones y creencias. Ser razonables implica hacer un esfuerzo por entender nuestra posición en el mundo y buscar comprender cómo influye ésta en nuestra visión del mundo y en nuestra relación con otros seres humanos. Es razonable quien sabe que no está solo en el mundo, quien sabe que sus intereses, por legítimos que sean, no son los únicos que cuentan, de modo que se esfuerza en escuchar las demandas e intereses de otros y en ser imparcial en sus juicios y sus conductas⁵⁹.

we are capable of much self-indulgence in our views and opinions of things in which we are directly involved, and this may restrain the reach of our self-scrutiny. In the social context, involving fairness to other people, there would be some necessity to go beyond the requirements of rationality in terms of permissive self-scrutiny, and to consider the demands of 'reasonable conduct' towards others. In that more demanding context, we must pay serious attention to the perspectives and concerns of others, as they would have a role in the scrutiny to which our decisions and choices can be sensibly subjected.⁶⁰

La tradición contractualista, por contraste, ha asumido que el único momento en el que podemos esperar que un ser humano *considere* a otro —es decir, la única situación en la que dos o más personas pueden considerar recíprocamente sus intereses particulares— se da cuando aparece una oportunidad para el beneficio mutuo, es decir, cuando cooperar con el

58 Cabe aclarar que se actúa de modo razonable cuando se toma en cuenta, de manera adecuada, a las demás personas involucradas en una situación particular. Por ende, pueden existir situaciones en las que considerar apropiadamente al otro no nos conduzcan, necesariamente, a ser altruistas con éste.

59 Aquí son también pertinentes las palabras de Luis Muñoz Oliveira, quien nos dice en *La razonabilidad, virtud de la democracia*: “Los razonables dan prioridad a la palabra sensata. Esta palabra es de personas que han cuestionado sus verdades insondables para hallar coincidencias con personas que defienden otro tipo de verdades. Ser razonable es proponer prácticas con la esperanza de que a los demás les parezcan aceptables, después de intentar ver desde la perspectiva de los otros [...] Una persona razonable considera que la argumentación pública es la mejor forma para solucionar los problemas de su sociedad, y por ello presenta argumentos presumiblemente aceptables para los demás. Este ciudadano reconoce la fuerza de la argumentación de los otros [...] y asume las distintas excepciones que pueden llevar a un desencuentro razonable y las consecuencias de éste.”(pp. 197-198).

60 Sen, Amartya: TIOJ, p. 197.

otro redundaría en una ganancia personal para las partes involucradas. Sen, en cambio, procura mostrar que existe una pluralidad de motivaciones –entre las que se cuenta el beneficio personal, si bien no se agotan en éste– que pueden ser determinantes para que alguien se comporte de modo razonable. Así, por ejemplo, Sen nos habla de las obligaciones que trae consigo el *poder efectivo*. Cuando reconocemos que nuestra particular posición en el mundo nos permite hacer por otros seres humanos acciones que ellos mismos no pueden realizar (y que promueven su bienestar o su capacidad de agencia de modo considerable), es posible que asumamos ciertos deberes y responsabilidades respecto a esos que se encuentran en una situación desaventajada o precaria.

De acuerdo a lo anterior, parece que las personas con vastos recursos económicos tienen el deber de ayudar a las víctimas de una hambruna, particularmente si les es *posible* ayudar a dichas personas –por ejemplo, cuando éstas habitan el mismo pueblo o ciudad que la persona privilegiada, o cuando existen mecanismos que facilitan y garantizan que la ayuda llegue a aquellos que la necesitan–. El escrutinio imparcial de nuestras razones nos llevará, muchas veces, a reconocer que tenemos ciertas obligaciones imperfectas⁶¹ con otros seres humanos, y aunque éstas puedan parecer difusas, son también ineludibles.

Ser razonable es, en gran medida, hacer un esfuerzo continuo por conducirnos de un modo imparcial. Somos razonables cuando utilizamos la razón al servicio de la ética, y cuando un fuerte sentido de que tenemos ciertas responsabilidades con las distintas comunidades a las que pertenecemos guía nuestras conductas. Somos razonables cuando usamos la razón de modo tal que nos preocupamos por el modo correcto de conducirnos con otros seres humanos, y cuando damos prioridad a ciertas metas y preocupaciones colectivas antes que a nuestros propósitos estrictamente individuales. Somos razonables cuando la pregunta que guía nuestras acciones no es ¿qué manera de conducirme en esta situación me permitiría sacar el máximo provecho?, sino ¿qué posibles modificaciones podría realizar en mi conducta para minimizar el daño que puedo ocasionar a otros seres humanos y maximizar el bienestar y las libertades que puedo proporcionarles?

Por último, vale la pena apuntar que hay un sentido en el que lo racional y lo razonable suelen ser plenamente coincidentes, al menos en la forma en que los entiende Sen. En efecto, parece que una evaluación amplia de las circunstancias y de las razones que yacen

61 Las obligaciones imperfectas serán discutidas en el apartado siguiente.

detrás de nuestros razonamientos pueden llevarnos a asumir posturas que tendríamos que calificar tanto de racionales como de razonables. Es decir: el ejercicio que Sen plantea como necesario para poder calificar una elección como racional es tan estricto que usualmente nos llevará a tomar en cuenta consideraciones que harán que nuestras elecciones sean razonables *además de* racionales. De esa manera, Sen piensa que en muchas ocasiones encontraremos que las elecciones que tienen como único objeto la persecución del beneficio personal son *mínimamente* racionales, en el sentido de que un análisis más cuidadoso mostrará que las razones que sostienen dichas elecciones son frágiles y falibles, fácilmente objetables y con un gran margen de mejora. Es por ello que a Sen le parece que el tipo de racionalidad paradigmática elegida por la TER es una racionalidad que con frecuencia produce *malos razonamientos*, es decir, argumentos mal formulados y de miras estrechas que olvidan por completo otras variables y consideraciones relevantes.

2.7 Obligación moral: nuestros deberes con el otro

Un tema –del que ya se habló brevemente en el apartado anterior– que es de particular interés para Sen, y que está estrechamente ligado al concepto de razonabilidad e imparcialidad, es el de la obligación moral. A Sen, como a muchos filósofos morales, le interesa responder a las siguientes preguntas: ¿qué le debemos al otro? ¿Dónde trazamos los límites de nuestros deberes con el otro? Y, en última instancia, ¿qué es lo que nos motiva a actuar por el otro?

Sen, fiel a su estilo, no nos dará en estas cuestiones una respuesta única y definitiva, y más bien procurará hacer ciertas distinciones que puedan arrojar luz sobre el problema. Así, nos dice que, en general, cuando actuamos desinteresadamente en beneficio de otros lo hacemos o bien por *simpatía* o bien por *compromiso*. Existe una importante diferencia entre ambos modos de proceder, pues, mientras que la simpatía es compatible con el comportamiento auto-interesado (*self-interested*) –uno puede ayudar al otro en la medida en la que dicha acción contribuye al bienestar de uno mismo–, el compromiso, por su parte, implica la disposición de actuar para ayudar al otro *independientemente* de si nuestro bienestar personal se ve o no afectado (es decir, actuar por compromiso es una manera de actuar razonablemente). Visto de esa manera, el compromiso con el otro puede tomar

diversas formas, que van desde ayudar a otros a conseguir sus objetivos, hasta reconocer que es importante respetar ciertas reglas de comportamiento que restrinjan los modos en los que podemos perseguir nuestros intereses.

La propuesta de Sen –actuar por el otro motivados por el compromiso, antes que por la simpatía– rompe con varios esquemas tradicionales. Por ejemplo, mientras que actuar por simpatía en favor de otro podría ser considerado por la TER como un comportamiento plenamente racional (en la medida en la que se ayuda al otro en tanto que alivia el malestar personal que nos produce el sufrimiento ajeno), actuar por compromiso “sale” de los esquemas de racionalidad de la TER, pues en dichos casos no se persigue la maximización del interés personal (de hecho, éste puede resultar completamente irrelevante).

Ahora bien, queda una cuestión importante por dilucidar: ¿dónde comienza y dónde termina nuestro compromiso con el otro? Sen distingue entre *razones para la acción* y *deberes que demandan ser cumplidos*. En general, una razón para la acción puede servir como la base de un posible deber, pero esto dependerá en gran medida de la evaluación individual y colectiva que se realice. Para arrojar luz sobre el punto anterior, Sen introduce la distinción entre obligaciones perfectas e imperfectas. Mientras que la obligación de no torturar a un ser humano es una obligación moral perfecta (abstenernos de ejercer tortura en otras personas es una responsabilidad que cada uno de nosotros tiene que asumir cabalmente), las obligaciones imperfectas son aquellas que se derivan de las situaciones en las que no existe un deber claro o específico que guíe nuestra acción de modo definitivo – como sí lo hace, por ejemplo, el deber de “no torturar”–. Así, las obligaciones imperfectas quedan “establecidas” de manera individual, después de que uno considera de forma seria lo que puede hacer razonablemente desde la posición particular que ocupa.

De ese modo, por ejemplo, es posible que frente al problema de la industria cárnica – que produce anualmente una enorme cantidad de sufrimiento innecesario a millones de animales–, diferentes personas se posicionen de manera distinta. Mientras que un primer individuo puede concluir que causar sufrimiento innecesario a los animales es razón suficiente para dejar de consumir carne animal, una segunda persona puede responder al mismo problema reduciendo drásticamente su consumo de carne (de siete veces a una vez por semana, por ejemplo). Por último, un tercer individuo, disgustado con la situación de los animales pero sumido en una situación de pobreza dramática, puede concluir que no tiene la

capacidad económica necesaria para modificar sustancialmente sus hábitos alimenticios (de modo que continuará comiendo carne animal cuando ésta esté disponible).

Estaríamos ante un caso en el que las circunstancias personales tienen un impacto importante en las distintas posturas que terminan por asumir tres individuos que se enfrentan a un mismo problema. Aún cuando los tres reconozcan que existen fuertes razones para un cambio drástico en su acción individual, es posible que ese reconocimiento no los lleve a asumir un mismo y único deber respecto al problema. Tomando en cuenta las circunstancias particulares, sin embargo, es posible que concluyéramos que las tres posturas asumidas por los individuos son razonables y resisten la prueba del escrutinio crítico.

En todo caso, lo que Sen nos pide es que consideremos seriamente qué podemos hacer desde nuestra situación particular para producir situaciones más justas, en especial una vez que ha quedado establecido el hecho de que nos encontramos en una posición de *poder efectivo* desde la que podemos contribuir notablemente a erradicar, aminorar o prevenir una o varias injusticias.

The justification here takes the form of arguing that if some action that can be freely undertaken is open to a person (thereby making it feasible), and if the person assesses that the undertaking of that action will create a more just situation in the world (thereby making it justice-enhancing), then that is argument enough for the person to consider seriously what he or she should do in view of these recognitions [...] The reasoning here is, therefore, [...] an argument for acknowledging the obligation to consider the case for action.⁶²

Pero, ¿qué es lo que *motiva* a los seres humanos a aceptar estos límites razonables? ¿qué es lo que *nos mueve* a considerar seriamente la situación del otro y lo que podemos hacer desde nuestra trinchera? ¿Qué es lo que *nos convence* de ayudar al otro a eliminar su miseria? Las respuestas a estas preguntas no son sencillas, y son, sin duda, algunas de las preguntas respecto a las que la filosofía moral no ha dado todavía respuestas ni definitivas ni plenamente satisfactorias. Sin embargo, me parece que la respuesta de Sen –y en mayor medida la de Martha Nussbaum, como veremos en el capítulo siguiente– apunta al valor que

62 Sen, Amartya: TIOJ, p. 206.

concedemos, desde nuestra perspectiva humana, a ciertos modos de ser y de hacer intrínsecos a nuestra condición.

Así, en gran medida, las propuestas de Sen y de Nussbaum sugieren que, a través de la discusión y evaluación continua de nuestros intereses, preferencias y deseos, se hará evidente para los seres humanos que existen ciertas cosas que valoramos y a las que no estamos dispuestos a renunciar. Este reconocimiento nos lleva a luchar por un mundo en el que esas cosas que valoramos estén a nuestro alcance y se encuentren permanentemente protegidas. En consecuencia, es en el reconocimiento de que dicho mundo es *deseable* para uno mismo y los demás seres humanos (en virtud de todos los valores que comparten con nosotros) el que nos convence de que el tránsito hacia ese estadio implica que asumamos con seriedad ciertas responsabilidades y deberes respecto con los demás⁶³.

2.8 Espectador imparcial, ilusión objetiva y transposicionalidad

Para explicar la idea de *imparcialidad* —estrechamente ligada con las ideas de objetividad y razonabilidad revisadas en los apartados anteriores— Sen se apoya en la idea del espectador imparcial, concebida y desarrollada por Adam Smith. Este filósofo afirma que la única manera de realizar juicios objetivos acerca de nuestros sentimientos y motivaciones es procurando verlos a cierta distancia de nosotros mismos; es decir, tratando de observar nuestras prácticas y creencias con los ojos de otras personas, y haciendo un esfuerzo por comprender cómo es que aparecemos ante la mirada de los demás. Así, Smith piensa que haciendo el ejercicio de “trasladarnos” al lugar de un espectador imparcial que observa desinteresadamente nuestra conducta es que podemos determinar si nuestras conductas morales son o no aceptables⁶⁴.

Sen contrasta la idea del espectador imparcial con la idea de la *fairness* rawlsiana,⁶⁵ y

63 En esta cuestión, la postura de Sen es similar a la de la filósofa española Victoria Camps, quien nos dice: “Tratar de ser autónomo [...] no es rechazar el marco de valores absolutos: la igualdad, la libertad, la solidaridad, la paz. Es aceptar estos valores [...] y proponerse seriamente realizarlos. ¿Cómo? Intentando ver, en la medida de las posibilidades y responsabilidades de cada uno, cómo hay que actuar, aquí y ahora, para contribuir a que el mundo en que vivimos sea más humano” (*Paradojas del individualismo*, p. 24).

64 Esta idea tiene algunas similitudes con aquella que defiende Eduardo Nicol en su artículo “Verdad y expresión”, donde afirma que la verdad (o imparcialidad, en palabras de Smith y Sen) se alcanza cuando la razón se “aplica desinteresadamente al conocimiento de las cosas” (p. 149).

65 Existe un interesante debate acerca de cómo traducir este término al español. Aunque tradicionalmente ha sido traducido como 'equidad', hay quienes piensan que el término 'imparcialidad' captura mejor el significado del concepto.

afirma que la primera es superior a la segunda. Así, la idea de *fairness* señala que cuando nos preguntamos por los principios que deben regular una sociedad perfectamente justa, tenemos que hacer un esfuerzo continuo por tratar de despojarnos de los intereses creados por la particular posición que ocupamos en nuestra sociedad. Dicha idea, reconoce Sen, es una idea innovadora y fundacional que ha sido determinante en la filosofía política y moral contemporánea.

I would argue that we have good reason to be persuaded by Rawls that the pursuit of justice has to be linked to – and in some sense derived from – the idea of fairness [...] So what is fairness? This foundational idea can be given shape in various ways, but central to it must be a demand to avoid bias in our evaluations, taking note of the interests and concerns of others as well, and in particular the need to avoid being influenced by our respective vested interests, or by our personal priorities or eccentricities or prejudices. It can broadly be seen as a demand for impartiality.⁶⁶

Sin embargo, Sen está convencido de que debemos ir un paso más allá, y que la idea del espectador imparcial nos permite avanzar en la dirección adecuada. Y es que la propuesta rawlsiana, que nos pide eliminar la parcialidad con la que actuamos cuando perseguimos nuestros objetivos e intereses individuales, no está diseñada para combatir la parcialidad generada por los prejuicios y las concepciones locales, generalmente compartidos por el grueso de la sociedad o comunidad a la que uno pertenece.

Para explicar este punto, Sen introduce la noción de *objetividad posicional*. Así, nos dice, un colectivo de personas en una misma situación puede estar de acuerdo con una creencia que aparece como objetiva *desde* dicha posición, aunque aparezca como claramente equivocada desde otras perspectivas. De ese modo, por ejemplo, dos personas que observan desde la Tierra un eclipse de Sol pueden estar de acuerdo en que la Luna es aproximadamente del mismo tamaño que el Sol. A este fenómeno –en el que varias personas, debido a la posición particular que comparten, están convencidas de la objetividad de una creencia falsa– Sen le llama *ilusión objetiva*.

El antídoto frente a estas ilusiones es, para Sen, el escrutinio transposicional. Así,

66 Sen, Amartya: TIOJ, p. 54.

observadores posicionados en otras ubicaciones del sistema Solar (en Júpiter, Marte, o en un meteorito surcando el espacio) coincidirían sin problema alguno en que el Sol tiene un tamaño miles de veces mayor al de la Luna. En consecuencia, nos dice Sen, la falsedad de una creencia *objetivamente posicional* quedará evidenciada después de un escrutinio transposicional, es decir, después de que los sujetos que sostenían esa creencia hayan sido capaces de analizarla –asumiendo el papel de espectadores imparciales– desde diversos puntos de vista.

Pero si bien es posible ilustrar este tipo de ilusiones con objetos materiales y fenómenos empíricos, a Sen le interesa combatirlas en el terreno de las prácticas y las creencias morales. Sucede, por ejemplo, que la “inferioridad” de las mujeres aparece como un hecho indubitable en ciertas sociedades en las que este grupo no ha tenido jamás las oportunidades (sociales, económicas, políticas) de las que sí han gozado los hombres. Así, las mujeres aparecen –desde la perspectiva de los hombres de dichas sociedades, pero también, muchas veces, a juicio de ellas mismas– como menos capaces de utilizar su *razón práctica* o de participar en la vida política de la sociedad. La constatación de que existen otros tipos de organización social –en donde la igualdad en la capacidad racional de las mujeres es plenamente reconocida, y en donde éstas participan activa y exitosamente en cuestiones públicas– hará evidente a estos grupos que sus creencias están equivocadas.

Así, Sen argumenta que reconocer la realidad del fenómeno de *ilusión objetiva* es importante para explicar la enorme dificultad que experimentan ciertas personas y grupos sociales para transformar o abandonar sus creencias y prácticas dañinas más arraigadas. El concepto es importante porque, además, nos ayuda a entender cómo es que ciertas creencias falsas echan raíz en diversas sociedades, teniendo como obvia consecuencia la perpetuación de prácticas ilegítimas e injustas.

No obstante, matiza Sen, siempre existirán situaciones en las que asumir la posición particular que uno ocupa en el mundo será importante. Así, por ejemplo, es comprensible pensar que un padre tiene ciertos deberes y responsabilidades con sus hijos, y que estos deberes son inexistentes con otras personas. De hecho, es posible que una persona nos parezca un buen padre *exclusivamente* si asume esos deberes particulares. Pero, al mismo tiempo, habrá ocasiones en las que será importante que las personas renuncien a mirar las cosas únicamente desde la posición particular que ocupan en el mundo, procurando que ésta

influncie sus juicios lo menos posible⁶⁷. Qué peso otorgar a nuestra posición particular y qué tan relevante es procurar analizar las cosas transposicionalmente cuando hacemos juicios morales es un asunto que dependerá de las circunstancias y los casos concretos, y que, por supuesto, debe estar sujeto al análisis permanente de la razón y la discusión crítica. “whether a positional connection is an important concern for a person’s assessment of a state of affairs, or merely a distorting influence that should be overcome, is a matter for reasoned evaluation”⁶⁸.

2.9 Imparcialidad cerrada, imparcialidad abierta y relevancia de ilustración

Ahondando en sus reflexiones sobre la imparcialidad, Sen distingue entre dos clases de ésta: la abierta y la cerrada. Si admitimos que puede ser provechoso cuestionar nuestras prácticas y creencias desde otras perspectivas, nos dice, entonces tenemos que comenzar por asumir una postura de *imparcialidad abierta*, en la que nos mostremos, como individuos y como sociedad, dispuestos a escuchar los cuestionamientos y observaciones que otras personas y sociedades (sin distinción) pueden hacer sobre nuestras prácticas y costumbres.

En contraste, una teoría que abraza la imparcialidad cerrada⁶⁹ –intencionalmente o por descuido– asume que sólo los *miembros* de una determinada sociedad pueden participar en el diseño de los principios y las normas que rigen dicha sociedad. Así, continúa el argumento en favor de la imparcialidad cerrada, toda observación o sugerencia proveniente del exterior de la sociedad en cuestión amenaza la posibilidad de que ésta se autodetermine (es decir, de que ejerza su autonomía), por lo que no hay buenas razones para tomar en cuenta perspectivas externas.

Las sociedades que aceptan la imparcialidad abierta, en cambio, están dispuestas a

⁶⁷ Aquí, la postura de Sen es compatible con la del filósofo Ronald Dworkin, quien en su artículo “Liberal Community” nos dice: “Now notice what might seem to be a contradiction between two ethical ideals most of us embrace. The first dominates our private lives. We believe we have particular responsibilities towards those with whom we have special relationships: ourselves, our family, friends, and colleagues. We spend more of our time and other resources on them than on strangers, and we think this right. We believe that someone who showed equal concern for all members of his political community, in his private life, would be defective. The second ideal dominates our political life. The just citizen, in his political life, insists on equal concern for all. He votes and works for policies that he thinks treat every citizen as an equal. He shows no more concern, in choosing among candidates and programs, for himself or his own family than for people who are only statistics to him. A competent overall ethics must reconcile these two ideals.”(p. 503).

⁶⁸ Sen, Amartya: TIOJ, p. 220.

⁶⁹ Sen centra su crítica sobre la imparcialidad cerrada en el modo en el que ésta es presentada y defendida por Rawls, pero, como argumentaré en el capítulo final de este trabajo, la imparcialidad cerrada es también defendida por teorías como el pluralismo multicultural y otras posturas cercanas al relativismo cultural.

escuchar y analizar críticamente las razones y argumentos presentados por cualquiera dispuesto a participar en la discusión, independientemente de si pertenece o no a la comunidad en la que se discute y de si los resultados de dicha discusión tienen algún impacto en sus condiciones de vida o no. Asumir una postura de imparcialidad abierta, sin embargo, dista mucho de una *predisposición a aceptar cualquier* observación que provenga de una sociedad o cultura diferente a la nuestra. Muchas veces, afirma Sen, rechazaremos argumentos provenientes de culturas o sociedades externas porque éstos no se sostienen después de un examen crítico adecuado. Pero, sin duda, esta disposición a escuchar y tomar en cuenta los argumentos externos se convierte en el mejor antídoto para evitar todo tipo de ilusiones objetivas nocivas. Así, explica Sen, una postura de imparcialidad abierta tiene al menos tres ventajas sobre la imparcialidad cerrada:

assessment of justice demands engagement with the ‘eyes of mankind’, first, because we may variously identify with the others elsewhere and not just with our local community; second, because our choices and actions may affect the lives of others far as well as near; and third, because what they see from their respective perspectives of history and geography may help us to overcome our own parochialism.⁷⁰

En un mundo crecientemente intercomunicado y globalizado en donde, por una parte, las acciones de las instituciones nacionales –y otro tipo de organizaciones, tales como empresas y ONGs– tienen considerable impacto más allá de las fronteras nacionales y en el que, por otra parte, la Internet, la prensa y los diversos medios de comunicación nos permiten conocer cada vez más de cerca las particularidades, aspiraciones y predicamentos de otras culturas, es crecientemente indispensable –y al mismo tiempo, siempre más fácil– que cuando se discuten cuestiones de justicia básica se consideren las demandas no sólo de los probables grupos afectados, sino de todos aquellos con *relevancia de ilustración*, es decir, de todos aquellos capaces de aportar información y razones relevantes para la discusión en cuestión.

En ese sentido, Sen aprovecha para criticar la tiranía que ha ejercido la categoría de “estado-nación” en la filosofía política. Ésta es parcialmente responsable de que teóricos tan

70 Sen, Amartya: TIOJ, p. 130.

importantes como Rawls hayan restringido el alcance de sus principios de justicia a las fronteras nacionales, y hayan querido ver en la 'nacionalidad' la única identidad capaz de movilizar a las personas en cuestiones de justicia básica. En contraste, Sen argumenta que la humanidad es diversa, y que es posible encontrar entre las personas una serie de vínculos muy vasto –que van desde la religión, el lenguaje y el género, hasta la profesión y las convicciones políticas– que permite a las personas identificarse, estrechar vínculos y luchar por una multiplicidad de causas comunes. La *justicia internacional*, concluye Sen, con los acuerdos entre estados-nación como su eje directriz, no basta para enfrentar los diversos y acuciantes retos que plantea la *justicia global*. De ahí la urgente necesidad de esquemas que alienten y propicien la imparcialidad abierta en cuestiones públicas.

Even in the politically divisive world in which we live, we have to give fuller recognition to the fact that different persons across borders need not operate only through international (or 'inter-people') relations [...] There is something of a tyranny of ideas in seeing the political divisions of states (primarily, national states) as being, in some way, fundamental, and in seeing them not only as practical constraints to be addressed, but as divisions of basic significance in ethics and political philosophy [...] International justice is simply not adequate for global justice.⁷¹

2.10 Diálogo, discusión pública y democracia

Hemos dicho ya que la razonabilidad implica, ante todo, considerar al otro en nuestros juicios. Pero los demás, por supuesto, tienen un papel mucho más relevante que el mero hecho de que los “tomemos en cuenta”. Aquí es necesario entrar de lleno en el asunto de la discusión pública. ¿Qué papel juega la discusión, el diálogo con los demás, en el establecimiento de prácticas y conductas razonables? ¿De qué maneras nos permite la deliberación pública, el intercambio de razones, eliminar las injusticias manifiestas presentes en la humanidad?

Pues bien, Sen argumenta que las demandas y requisitos de la justicia sólo pueden ser evaluados en un marco de discusión pública en donde exista un continuo intercambio de

⁷¹ Sen, Amartya: TIOJ, pp. 140 y 143.

información, datos y razones. Pero la discusión pública no sólo permite reconocer colectivamente la necesidad de abordar ciertos problemas, sino que también es fundamental para presionar a las clases gobernantes para que éstas escuchen las demandas de la población. La discusión activa y energiza a las personas, y sensibiliza a unos y otros respecto a los predicamentos y padecimientos que los demás experimentan. De ahí que Sen sea un defensor de la democracia –a la que entiende como *gobierno por discusión*⁷²–, pues, cuando dicho sistema es funcional, hace posible la interacción de una serie de contrapesos (que van desde el poder judicial hasta la prensa y las redes sociales) que permiten que las voces de los más necesitados sean escuchadas, y afianza los vínculos entre personas con diferentes intereses y credos.

La democracia es, en este sentido, responsable de un círculo virtuoso: en una discusión pública abierta las personas comprenden mejor las situaciones particulares de otros, y esto tiene como consecuencia un proceso de *identificación* en el que es posible observar que el *otro* valora muchas de las mismas cosas que uno mismo. Estos valores, a su vez, pasan a moldear la discusión pública misma, así como las leyes e instituciones que rigen a la sociedad. De modo que, a final de cuentas, los ciudadanos democráticos terminan ejerciendo entre sí una serie de valores con los que se identifican y que acaban por convertirse en parte constitutiva del modo en que unos y otros se relacionan.

The effect of sectarian demagoguery can be overcome only through the championing of broader values that go across divisive barriers. The recognition of the multiple identities of each person, of which the religious identity is only one, is crucially important in this respect [...] The practice of democracy can certainly assist in bringing out a greater recognition of the plural identities of human beings [...] Here an active and energetic media⁷³

72 Sen insiste en que no debemos limitarnos a considerar únicamente los aspectos procedimentales y organizacionales de la democracia. Es un error frecuente, nos dice, pensar que la democracia es una forma de gobierno inventada en occidente, que se caracteriza *principalmente* por una serie de mecanismos tales como la elección de los gobernantes mediante el voto o la división de poderes. Más bien, considera Sen, es importante pensar en la democracia como un sistema político en el que diversas cuestiones de justicia se deciden a partir de discusiones públicas en las que se intercambian razones y argumentos. Esta práctica, nos dice, está lejos de ser exclusivamente occidental: “When democracy is seen in the broader perspective of public reasoning, going well beyond the specific institutional features that have emerged particularly strongly in Europe and America over the last few centuries, we have to reassess the intellectual history of participatory governance in different countries in many parts of the world – not just those in Europe and North America.” (TIOJ, p. 328).

73 Pero también el arte, la literatura y la educación pública.

can play an extremely important part, in making the problems, predicaments and humanity of certain groups more understood by other groups.⁷⁴

Así, en última instancia, la evaluación de la justicia no es un ejercicio solitario, sino una búsqueda en la que está invitada a participar la humanidad entera. Sen nota que la capacidad comunicativa humana, aunada a los sentimientos morales, son dos de nuestros más grandes activos, dos de las capacidades en las que la filosofía moral puede depositar muchas de sus esperanzas. Y es que difícilmente podemos esperar que el resultado de la comunicación y el diálogo auténticos tengan un impacto negativo en nuestras vidas. La mera posibilidad de entender al otro, de ser capaces de escuchar y reaccionar frente al otro con simpatía o compasión es esperanzadora. No parece descabellado pensar que los malentendidos con los otros suelen ocasionarse por *falta de información* o por fallas en la comunicación, antes que como el resultado de un desencuentro irremediable surgido a raíz de diferencias irreconciliables. En el diálogo siempre cabe la posibilidad de comprender al otro, de argumentar y hacerlo comprender, de cambiar nuestra disposición respecto a ciertos asuntos y de remediar toda clase de problemas y conflictos. Al igual que Nicol, Sen observa que la capacidad comunicativa humana es enormemente valiosa, pues posibilita la existencia de un mundo en el que los conflictos, antes que dirimirse mediante la fuerza, se resuelvan con razones.

Because of these basic human abilities – to understand, to sympathize, to argue – people need not be inescapably doomed to isolated lives without communication and collaboration. It is bad enough that the world in which we live has so much deprivation of one kind or another (from being hungry to being tyrannized); it would be even more terrible if we were not able to communicate, respond and altercate.⁷⁵

2.11 Capacidades y funcionamientos

Ahora que hemos analizado los intereses generales de la filosofía de Sen, podemos

74 Sen, Amartya: TIOJ, pp. 353-354.

75 Sen, Amartya: TIOJ, p. 415.

enfocarnos en la propuesta concreta que nos ofrece para evaluar las vidas humanas. Sen denomina a su propuesta “enfoque de las capacidades”⁷⁶, un aparato teórico que busca analizar las vidas humanas desde varios aspectos, tratando de atender a la mayor cantidad de información moralmente relevante sobre la situación de un ser humano.⁷⁷

Para comenzar a entender el enfoque de las capacidades, es necesario comentar la distinción entre *funcionamiento* y *capacidad*, dos de los términos fundamentales sobre los que se construye dicho enfoque. Sen entiende por funcionamientos aquellos modos de ser y de hacer que constituyen la existencia de una persona. Una persona realiza cientos de funcionamientos diariamente, que van desde pestañear hasta estar indignada por un acto de corrupción pública. Por supuesto, el interés de Sen radica particularmente en aquellos funcionamientos que son centrales para el bienestar o la agencia humanos⁷⁸. Una persona se ve incapacitada para llevar una vida humana buena cuando no realiza ciertos funcionamientos, y son éstos los que interesan a Sen.

The primary feature of well-being can be seen in terms of how a person can “function”, taking that term in a very broad sense. I shall refer to various doings and beings that come into this assessment as *functionings*. These could be activities (like eating or reading or seeing), or states of existence of being, e.g., being well nourished, being free from malaria, not being ashamed by the poverty of one's clothing or shoes⁷⁹

76 Este enfoque, crecientemente influyente en la filosofía moral y política contemporánea, ha sido extendido y desarrollado por Martha Nussbaum, a quien dedicaremos el próximo capítulo.

77 Ingrid Robeyns nos dice sobre el enfoque de las capacidades: “Despite some philosophical disagreements about the best description of the capability approach, it is generally understood as a conceptual framework for a range of normative exercises, including most prominent the following: (1) the assessment of individual well-being; (2) the evaluation and assessment of social arrangements; and (3) the design of policies and proposals about social change in society. In all these normative exercises, the capability approach prioritizes certain of peoples' beings and doings and their opportunities to realize those beings and doings (such as their genuine opportunities to be educated, their ability to move around or to enjoy supportive social relationships)”. (“The capability approach” en *The Stanford encyclopedia of philosophy*).

78 Robeyns hace un par de apuntes interesantes acerca de los funcionamientos: nos dice que algunos *modos de ser* pueden ser vistos también como *modos de hacer*; y que el valor de un 'funcionamiento' es, muchas veces, contextual: “many features of a person could be described either as a being or as a doing: we can say that a person *is* housed in a pleasantly warm house, or that this person *does consume* lots of energy to keep her house warm. Yet other functionings are much more straightforwardly described as either a being or a doing, for example ‘being healthy’ or ‘killing animals’ [...] [other] observation is that the notion of ‘functionings’ is a conceptual category that is in itself morally neutral. Functionings can be univocally good (e.g., being in good health) or univocally bad (e.g., being raped). But the goodness or badness of various other functionings may not be so straightforward, but rather depend on the context and/or the normative theory which we endorse.” (“The capability approach” en *The Stanford encyclopedia of philosophy*).

79 Sen, Amartya: WAF, pp. 197-198.

Por contraste, cuando Sen habla de capacidades, se refiere al conjunto que representa las diversas combinaciones alternativas de ser y de hacer (es decir, de funcionamientos) entre los que la persona puede *escoger* una combinación (un único conjunto de funcionamientos). En ese sentido, las capacidades, *contienen*, abarcan la diversidad de funcionamientos que están al alcance de las personas. Por capacidad, entonces, hemos de entender un cierto “poder” personal para realizar ciertos tipos de actividades.

Con funcionamiento Sen designa a los modos de ser y de hacer que *de hecho* lleva a cabo una persona, mientras que con capacidad Sen busca hacer énfasis en las *posibilidades* de ser y de hacer que están “abiertas”, disponibles para un ser humano (independientemente de si la persona las realiza o no). De ese modo, funcionamiento es un concepto ligado a la idea de bienestar (pues los diversos funcionamientos que una persona lleva de hecho a cabo nos indican qué grado de bienestar alcanza ésta), mientras que el concepto de capacidad está más estrechamente vinculado al de libertad, en tanto que versa acerca de los diversos procesos de elección en los que se involucran las personas.

Capability is primarily a reflection of the freedom to achieve valuable functionings. It concentrates directly on freedom as such rather than on the means to achieve freedom, and it identifies the real alternatives we have. In this sense it can be read as a reflection of substantive freedom. In so far as functionings are constitutive of well-being, capability represents a person's freedom to achieve well-being⁸⁰.

La distinción, entre otras cosas, es importante porque se puede tener la capacidad sin tener el funcionamiento y, aunque a primera vista resulte difícil de entender, también se puede tener el funcionamiento sin tener la capacidad. Por ejemplo, una persona puede tener la capacidad para influenciar en su entorno político sin de hecho ejercerla (es decir, sin *funcionar* en un modo en el que sus acciones tengan impacto en su entorno político). Por contraste, podríamos pensar en una persona que es *forzada* a participar para cambiar su entorno político, de modo que dicha persona *funciona* impactando su entorno. Estaríamos ante un caso en el que existe un funcionamiento sin que, propiamente, exista la capacidad

80 Sen, Amartya: *Inequality reexamined*, p. 49. (A partir de ahora IR)

para éste, pues la persona nunca tuvo, propiamente, la *posibilidad* de elegir su participación en la actividad que realizó.

Es por ello que Sen enfatiza la importancia de la capacidad antes que la del funcionamiento. En efecto, está interesado en que aquello que se proteja en los seres humanos sea la *capacidad* para realizar ciertas actividades valiosas, antes que el mero *funcionamiento*. El ejemplo paradigmático que Sen utiliza para ilustrar este punto es el de la persona hambrienta y el de la persona que ayuna. Mientras que si miramos exclusivamente al funcionamiento de ambas personas nos daremos cuenta que las dos se encuentran en un *estado* sumamente similar (las dos están severamente desnutridas), si analizamos los procesos que culminaron en esa situación nos daremos cuenta de que el de una persona es muy diferente al de la otra. Así, mientras que la persona que ayuna decidió renunciar a ingerir alimentos voluntariamente (dadas, por ejemplo, sus fuertes convicciones religiosas), la persona hambrienta nunca tuvo la posibilidad de decidir si quería estar en el estado en que se encuentra.

'fasting' as a functioning is *not* just starving; it is *choosing* to starve when one does have other *options*. In examining a starving person's achieved well-being, it is of direct interest to know whether he is fasting or simply does not have the means to get enough food. Similarly, choosing a life-style is not exactly the same as having that life-style no matter how chosen, and one's well-being does depend on how that life-style happened to emerge⁸¹.

El concepto de capacidad, pues, nos permite entender con claridad el valor que tiene el proceso de *elegir* en nuestras decisiones personales: no es lo mismo *hacer x* –así, sin ningún calificativo adicional– que *escoger hacer x y hacerlo*. Así, cuando nos preguntamos por la calidad de vida de las personas, no debemos dejar fuera de nuestra evaluación los procesos de elección que determinan las actividades que acabamos por realizar. Además, Sen recalca el hecho de que existen actividades que consideramos valiosas precisamente porque las realizamos de forma voluntaria, y el concepto de capacidad captura precisamente eso: muchas actividades esenciales para la vida humana buena carecen de valor (o se ven severamente despojadas de éste) cuando no son elegidas voluntariamente. Hay algo muy

81 Sen, Amartya: IR, p. 52.

especial en la libertad –la elección individual– que dota de valor y sentido a los actos humanos.

Aun así, Sen reconoce que no siempre nos será fácil evaluar el conjunto de capacidades disponibles para un ser humano, y que muchas veces tendremos que conformarnos con nuestra concentración en los funcionamientos de una persona (es decir, en lo que ésta es y hace). Esto se debe, fundamentalmente, a que mientras que los funcionamientos que lleva a cabo una persona son directamente comprobables (podemos medir los niveles de nutrición de una persona y asegurarnos de que está bien alimentada), las capacidades no pueden ser observadas directamente (no es fácil determinar el *grado de libertad* que una persona tiene para elegir sobre su alimentación, por ejemplo). Aún así, concluye Sen, siempre que no existan restricciones informativas debemos optar por elaborar esquemas que consideren el aspecto de la capacidad individual antes que el del funcionamiento.

There is, in principle, some real advantage in being able to relate the analysis of *achieved* well-being on the wider informational base of the person's *capability set*, rather than just on the selected element of it. This is, however, not to deny that quite often this potential advantage would have to be forgone given the difficulty of getting information regarding the capability set as opposed to the observed functionings [...] Thus, in practice, one might have to settle often enough for relating well-being to the achieved –and observed– functionings, rather than trying to bring in the capability set.⁸²

2.11.1 Crítica de Cohen

Para entender con mayor claridad la distinción entre funcionamiento y capacidad (lo que será fundamental para adentrarnos, en el próximo capítulo, en la propuesta de Martha Nussbaum) es pertinente revisar una crítica temprana que realizó el filósofo Gerald Cohen al enfoque de capacidades seniano, y la manera en la que Sen respondió a dicha crítica. Cohen sostiene que en la filosofía anglosajona contemporánea existen, predominantemente, tres criterios

82 Sen, Amartya: IR, p. 52.

distintos para medir el bienestar del que disfrutaban las personas. El primero de ellos son los bienes primarios propuestos por Rawls, que refieren a los bienes materiales (riqueza, ingresos económicos) y otro tipo de recursos⁸³ que permiten a las personas vivir una vida buena. Los defensores de este criterio afirman que la mejor manera de evaluar la calidad de vida de la que gozan las personas es atendiendo a los bienes o *medios* que éstas poseen para alcanzar sus fines y objetivos.

El segundo criterio, que Cohen ubica en el extremo opuesto, es el de la utilidad. Ésta, que ha sido conceptualizada de manera diversa por distintos autores⁸⁴, se concentra en los *estados mentales* que tienen las personas. Así, afirman los defensores de este criterio, sólo podemos medir el bienestar de las personas de manera efectiva cuando ponemos atención a los estados mentales de los que gozan las personas (independientemente de si son consecuencia de ciertos bienes y recursos o no).

Cohen afirma que con las capacidades, Sen pretende establecer un tercer criterio que atienda de modo efectivo los problemas de los primeros dos. Criticando el primer criterio, Sen señala acertadamente que los bienes y recursos materiales son aprovechados de manera distinta por los seres humanos, de modo que la misma cantidad de recursos puede bastar para el bienestar de unos y ser insuficiente para el de otros. En ese sentido, si lo que nos interesa es la *igualdad* de bienestar entre los seres humanos, los bienes primarios se convierten en un criterio problemático.

Además, parece claro que los recursos son sólo un indicador indirecto de la condición que experimentan las personas, y si lo que nos interesa es conocer los efectos que tienen en las vidas humanas, parece sensato enfocarnos en las actividades que las personas son capaces de realizar antes que en los recursos que permiten éstas.

Sen's argument against the primary goods metric was simple but powerful.
It was that differently constructed and situated people require different amounts of primary goods to satisfy the same needs, so that 'judging

83 Sen nos dice sobre los bienes primarios: "Rawls's analysis of equity in the distribution of resources invokes an index of what he calls 'primary goods', which are general-purpose means to achieve a variety of ends (whatever resources would be generally helpful in getting what people want, varied as these wants might be). Rawls sees primary goods as including such things as 'rights, liberties and opportunities, income and wealth, and the social bases of self-respect'. Note that liberties enter here again, this time only as a facility that complements other facilities, such as income and wealth"(TIOJ, p. 60).

84 Sen afirma en su *Well-being, agency and freedom* (ver p. 220) que existen 3 grandes interpretaciones de utilidad: como a) elección (preferencia), b) felicidad, o c) satisfacción del deseo. Para Sen, cada una de ellas es problemática.

advantage in terms of primary goods leads to a partially blind morality'. It is, Sen rightly said, a 'fetishist handicap' to be concerned with goods as such, to the exclusion of what goods 'do to human beings'.⁸⁵

Por otro lado, tener como criterio de evaluación del bienestar humano a los estados mentales conlleva varios problemas. En primer lugar, existe el problema de las preferencias adaptativas. Las condiciones en las que vivimos (y las posibilidades que las circunstancias nos presentan) determinan y modifican aquello que deseamos y aquello a lo que aspiramos, de modo que el hambriento y el oprimido pueden tener estados mentales similares a los del rico y afortunado, sin que la diferencia de circunstancias sea percibida por el utilitarista. Así, un criterio como la utilidad difícilmente será capaz de señalar y evidenciar con claridad las desigualdades sociales intrínsecamente injustas. En segundo lugar, la utilidad implica una dificultad práctica: no es fácil poder medir con claridad y exactitud estados mentales tales como la felicidad, la satisfacción o el placer.

En cambio, explica Cohen, el enfoque de capacidades pretende concentrarse en el espacio de actividades, empíricamente comprobables, que los bienes permiten realizar a las personas. Actividades que, a su vez, producen ciertos estados mentales en las personas. Por ponerlo de una manera muy simple, los defensores de los bienes primarios están preocupados porque los niños tengan los juguetes y espacios necesarios para jugar (o los recursos para adquirirlos), mientras que los utilitaristas están interesados en evaluar la satisfacción que los niños extraen de la actividad de jugar. En cambio, Sen propone que centremos nuestra atención en la actividad misma de jugar y en la capacidad del niño para realizarla.

A pesar de que el espacio de evaluación que propone Sen le parece adecuado a Cohen, éste último acusa al primero de presentar su enfoque con una cierta "oscuridad exposicional"⁸⁶. Así, Cohen afirma que *capacidad* es un término poco adecuado para designar este espacio, al que prefiere denominar *midfare*⁸⁷ (por el hecho de que, conceptualmente, parece encontrarse "a la mitad" entre los criterios de "bienes primarios" y

⁸⁵ Cohen, G. A: "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities" (a partir de ahora EOW), en *The quality of life*, p. 16.

⁸⁶ Cfr. Cohen, G. A: EOW, p. 23.

⁸⁷ En contraste con *welfare* (bienestar).

“utilidad”).

It is indeed false that the whole relevant effect on a person of his bundle of primary goods is on, or in virtue of, his mental reaction to what they do for him. There is also what welfarists ignore: what they do for him, what he gets out of of them, apart from his mental reaction to or personal evaluation of that service. I shall call that non-utility effect of goods *midfare*, because it is in a certain sense midway between goods and utility. Midfare is constituted of states of the person produced by goods, states in virtue of which utility levels take the values that they do. It is 'posterior' to 'having goods' and 'prior' to 'having utility'.⁸⁸

De ese modo, por *midfare* Cohen entenderá todo producto o impacto que tienen los bienes primarios en las actividades de las personas. Este es el punto clave de la crítica de Cohen, pues éste afirma que la *capacidad* es sólo una parte del *midfare*, aunque la primera no agota al último. Así, argumenta Cohen, los bienes no sólo proporcionan capacidad a los individuos, sino que también *posibilitan* otras cosas. Dicho de otro modo, el bienestar de un individuo no sólo se ve afectado a partir de sus propias acciones y elecciones, sino que también puede ser el beneficiario pasivo de un conjunto de acciones emprendidas por otros seres humanos. De esa manera, por ejemplo, una persona puede tener la *posibilidad* de respirar un aire limpio y sin partículas tóxicas gracias al desarrollo de diversas tecnologías y a la implementación de ciertas políticas medioambientales en las que la persona no tuvo participación alguna.

To call what goods supply to human beings 'capability' was a mistake. For even when utility has been set aside, it is not true that all that goods do for people is confer capability on them –provide them, that is, with the capacity to do things– or that that is the uniquely important thing they do for them, or that that is the one thing they do for them that matters from an egalitarian point of view.⁸⁹

88 Cohen, G. A: EOW, p. 18.

89 Cohen, G. A: EOW, p. 18.

Para Cohen, vemos, el concepto de *capacidad* sugiere necesariamente *actividad* por parte del individuo. El problema con esto, explica, es que Sen parece estar reduciendo la evaluación del bienestar individual a lo que los seres humanos son capaces de realizar *en tanto que agentes*, dejando fuera todos aquellos fenómenos y circunstancias que contribuyen al bienestar personal de otras maneras. Así, señala Cohen, enormes carencias e injusticias pueden ser remediadas sin que se les dote a las personas con la *capacidad* (el poder activo) para superarlas. No todo progreso en el bienestar individual, pues, debe atribuírsele a las actividades emprendidas por el individuo mismo.

the fact that food gives a person the capability to nourish himself is not the same fact as (and is usually less important than) the fact that it enables him to be nourished. To say that food enables him to be nourished is to say that it makes it possible for him to be nourished. That he characteristically actualizes that possibility himself is a further (and usually less important) fact.⁹⁰

2.11.2 Réplica de Sen

Sen le responde a Cohen que su crítica parte de una confusión conceptual, a saber, que Cohen jamás distingue con claridad entre “capacidad” y “funcionamiento”. Así, lo que Cohen entiende como “capacidad” es más parecido a lo que Sen designa como “funcionamiento”, mientras que lo que Cohen define como “midfare” se parece más a lo que Sen entiende por “capacidad”.

Sen afirma que la capacidad tiene varios aspectos, uno de los cuáles se refiere a los poderes activos del individuo. Es cierto que muchas veces el bienestar de una persona es promovido a partir de la elección personal, pero, nos recuerda Sen, no debemos olvidar que las condiciones sociales y las políticas públicas también pueden ampliar los espacios de elección (y por ende, el bienestar) de las personas.

An 'access' I enjoy may not have been created by me. But exactly the same applies to freedom and capability as well. The fact that a person has the

90 Cohen, G. A: EOW, p. 20.

freedom to enjoy a malaria-free life (or, to put it slightly differently, that his choice of a malaria-free life is feasible) may be entirely due to the actions of others (e.g., medical researchers, epidemiologists, public health workers), but that does not compromise the fact that he can indeed have a malaria-free life and has the capability (thanks largely to others) to achieve such a life⁹¹.

Así, con *capacidad* Sen está interesado en identificar los espacios de elección al alcance de las personas, sean estos creados y posibilitados por el individuo mismo o por otro tipo de agentes y circunstancias. En ese sentido, está interesado en los diversos actores y condiciones que contribuyen a que dichos espacios de elección personal sean posibles⁹².

El asunto importante, en todo caso, es determinar en qué situaciones es *valioso* el proceso de elección personal, y por ende tiene que ser respetado y promovido, y en qué situaciones no resulta importante. Como vimos anteriormente, parece que lo es cuando hablamos de la capacidad de las personas para influenciar su entorno político. Sin embargo, también parece que existen ocasiones en las que la relevancia de la elección personal es mínima. Sería muy extraño que un individuo se lamentara de que su gobierno le hubiera quitado la “capacidad” de padecer malaria al erradicar al mosquito que transmite la enfermedad, sin pedirle su consentimiento. Existen, pues, procesos de elección que no consideramos valiosos, y de hecho, muchas veces nos sentimos aliviados de no tener que enfrentarnos a realizar ciertas elecciones.

Sen no se cansa de insistir que hay actividades humanas en las que la elección personal es parte constitutiva de lo que le da valor a la actividad, pero quizá le falta hacer énfasis en el hecho de que es igualmente cierto que existen otras actividades humanas en las que la elección personal es irrelevante o incluso indeseable. Por decirlo de otra manera, la capacidad de realizar ciertos funcionamientos no-valiosos *no* tiene por qué ser protegida en todas las circunstancias (es mejor que un ser humano no tenga la *posibilidad* de enfermar

91 Sen, Amartya: “Capability and well-being”, en *The Quality of Life*, p. 45.

92 Cabe preguntarse, entonces, si “enfoque de las posibilidades” no sería un mejor término que “enfoque de las capacidades” para nombrar a la teoría de Sen. Me parece que el término *capacidad* es apropiado, en tanto que dicho concepto parece apuntar, necesariamente, a individuos que ejercen y disfrutan ciertas actividades, hayan sido éstas “alcanzadas”, “obtenidas” por la acción individual o por la mediación de otros agentes. En última instancia, las preocupaciones centrales de Sen son el bienestar y la libertad de los que goza el individuo, y la pareja de términos “capacidad” y “funcionamiento” reflejan adecuadamente este interés. Por contraste, el término *posibilidad* no refiere de manera tan clara y directa a las ideas de bienestar y agencia individual.

de malaria o de cáncer, a que dicho estado de cosas sí esté a su alcance).

En todo caso, y para evitar el riesgo de un estado con instituciones paternalistas (que se asuman con la autoridad para elegir por los ciudadanos en una amplia gama de asuntos que competen al individuo), es importante determinar con claridad en qué espacios y procesos nos parece absolutamente indispensable la capacidad de elección individual. Para esto, como para tantas otras cuestiones morales y políticas, la discusión pública continua e informada –de la que Sen es tan vehemente defensor– es fundamental.

2.12 Capacidades y derechos humanos

Para algunos resultará evidente que las preocupaciones y aspiraciones del enfoque de las capacidades son similares a aquellas que albergan los defensores de los derechos humanos. El mismo Sen señala que los derechos humanos bien pueden ser entendidos como exigencias de que ciertas libertades sean reconocidas, respetadas y promovidas, y puesto que podemos pensar que las capacidades son, en un sentido amplio, libertades individuales para ser y hacer, es evidente que existe una obvia conexión entre las capacidades y los derechos.

It is possible to argue that human rights are best seen as rights to certain specific freedoms, and that the correlate obligation to consider the associated duties must also be centred around what others can do to safeguard and expand these freedoms. Since capabilities can be seen, broadly, as freedoms of particular kinds, this would seem to establish a basic connection between the two categories of ideas.⁹³

Además, la misma jerga de los derechos humanos parece contener, si bien de manera implícita, la distinción entre *funcionamiento* y *capacidad* que Sen elabora tan lúcidamente: cuando se aboga, por ejemplo, por el *derecho humano* a una alimentación sana, no se pretende luchar por un estado de cosas en el que se obligue a los seres humanos a alimentarse sanamente. Más bien, se argumenta que gozar de una alimentación sana es una *posibilidad* que debería estar al alcance de cualquier persona. En ese sentido, hay algo en la

93 Sen, Amartya: “Human rights and capabilities” (desde ahora HRC), en *Journal of Human Development*, p. 152.

noción de “derecho” que pugna por la capacidad antes que por el funcionamiento. Pero si tienen tantos puntos en común, ¿existen diferencias sustanciales entre las propuestas que defienden los partidarios de los derechos humanos y los defensores del enfoque de las capacidades, o se trata de una mera diferencia en la elección de los términos con los que articulan sus propuestas?

Para empezar, Sen nos dice que los críticos tradicionales de los derechos humanos argumentan (con cierta razón) que éstos tienen una base conceptual y teórica difusa y débil, de modo que sus fundamentos son extremadamente endeble y no siempre resisten el escrutinio crítico. En efecto, si se atiende a la historia de los derechos humanos, se verá que las maneras en las que se ha buscado justificar éstos son muy variadas y dispares. Así, por ejemplo, hay quienes han querido fundamentar la posesión humana de ciertos derechos inalienables en ciertas “leyes de la naturaleza”, o en el supuesto de que todos somos “criaturas de Dios”.

despite the tremendous appeal of the idea of human rights, it is also seen by many as being intellectually frail — lacking in foundation and perhaps even in coherence and cogency. The remarkable co-existence of stirring appeal and deep conceptual scepticism is not new. The American Declaration of Independence took it to be ‘self-evident’ that everyone is “endowed by their Creator with certain inalienable rights”.⁹⁴

Otros críticos, por su parte, han argumentado que la noción de derechos humanos es histórica y contextual (relativa a la cultura y al tiempo en la que ha sido concebida) de modo que sus pretensiones de universalidad son infundadas. Los derechos, pues, valen para algunas sociedades y para algunas épocas, pero es insensato creer que éstos pueden ser aceptados por cualquier cultura o tradición. Relacionado con lo anterior, existe una interesante discusión acerca de la condición *legal* de los derechos humanos. Críticos de éstos como Jeremy Bentham han sugerido que los derechos humanos no están presentes en ningún rasgo de la naturaleza humana, de modo que no existen ni tienen legitimidad alguna hasta que son establecidos a través del derecho. En ese sentido, los derechos son “hijos de la legislación”, y su alcance se limita a las fronteras nacionales (o a aquellos territorios en los

94 Sen, Amartya: HRC, p. 151.

que el marco legal en el que están inscritos tiene efecto).

Por el contrario, hay quienes argumentan que los derechos humanos son más bien “padres de la legislación”, en el sentido de que son demandas que pueden servir como la base para nuevas leyes que protejan ciertos aspectos de las vidas humanas. Sen concuerda más con esta segunda interpretación de los derechos humanos, si bien indica que la fuerza de un derecho no se limita al alcance que éste puede tener a través de un marco jurídico. En efecto, piensa que aunque el reconocimiento legal de los derechos humanos es una parte importante en la articulación e implementación de éstos, los derechos pueden ser promovidos y defendidos de diversas maneras, que van desde la educación y la discusión pública hasta el trabajo humanitario de diversas organizaciones civiles y no gubernamentales. De hecho, Sen está convencido de que, en la práctica, la legislación no siempre es la mejor manera de impulsar el reconocimiento de un derecho humano.

It is sometimes presumed that if an unlegislated human right is important, then it would be best to try to legislate it into a precisely specified legal right. This may, however, be a mistake. For example, recognizing and defending a wife’s right to have an effective voice in family decisions, often denied in traditionally sexist societies, may well be extremely important. And yet the advocates of this right, who emphasize, correctly, its far-reaching ethical and political relevance, could quite possibly agree that it is not sensible to make this human right into [...] a ‘coercive legal rule’ (perhaps with the result that a husband would be taken in custody if he were to fail to consult his wife).⁹⁵

Así, vemos, Sen piensa que la manera correcta de entender la función de los derechos humanos –tales como “las personas tienen derecho a una buena salud” o “las personas tienen derecho a vivir vidas sin crueldad ni humillación”–, es como demandas éticas del tipo “la libertad es importante para las vidas humanas” o “la tortura es uno de los peores crímenes que pueden cometerse”. Es decir, como pronunciamientos éticos que afirman que ciertas situaciones humanas *deben* ser atendidas, promovidas y realizadas, mientras que otras deben ser severamente desaprobadas y rechazadas.

95 Sen, Amartya: TIOJ, p. 365.

De ese modo, señala Sen respondiendo a los cuestionamientos planteados por Bentham, es cierto que no encontraremos nada en la naturaleza humana que haga evidente la existencia de los derechos humanos, aunque eso es, en última instancia, irrelevante para la importancia de los mismos. Los derechos son, sencillamente, pretensiones éticas cuya valía y pertinencia quedan establecidas a través de la discusión pública y los consensos que en ésta se generan. Así, si bien es cierto que muchas veces terminaremos reconociendo la trivialidad o irrelevancia de más de un supuesto “derecho” después de un escrutinio crítico amplio y enérgico, hemos de reconocer también que las ideas desarrolladas en torno al concepto de “derechos humanos” poseen un atractivo particular que las ha hecho enormemente influyentes y útiles en múltiples movimientos de transformación social y en la consolidación de diversas sociedades democráticas.

En consecuencia, Sen considera que no existen grandes contradicciones entre los reclamos y exigencias de los defensores de los derechos humanos y los de aquellos entusiastas del enfoque de las capacidades. En realidad, ambos son fuertes aliados en la lucha contra las injusticias. Por un lado, el enfoque de las capacidades es un instrumento que permite fundamentar con solidez muchas de las pretensiones éticas que reconocemos bajo el nombre de “derechos humanos”, y puede ayudar a sus defensores a articular mejor sus demandas. A su vez, los derechos humanos pueden convertirse en objetos de análisis y evaluación del enfoque de capacidades, haciendo notar a sus teóricos la importancia de ciertas libertades previamente no reconocidas, y ampliando, en general, los límites de la discusión acerca de las capacidades.

2.13 Comentarios finales sobre la filosofía de Sen

Una vez expuestos los principales conceptos desarrollados por Amartya Sen, podemos concluir que encontramos en la obra de este pensador un muy buen ejemplo de una filosofía dialogante, conciliadora, propositiva, y plenamente consciente de sus limitaciones. En sus escritos, Sen se muestra como alguien que no renuncia a defender la valía de ciertos principios y criterios de evaluación, pero que también concede que las buenas razones provienen de diversos flancos, y que éstas, aunque diversas, son muchas veces congruentes

y ampliamente compatibles entre sí⁹⁶. Encontramos en Sen a un filósofo que comprende que la teoría no puede estar desligada de la práctica si pretende incidir en la realidad humana, y que asume que la filosofía moral sólo puede ser de utilidad para las causas de la justicia cuando es sensible con las circunstancias y está dispuesta a considerar seriamente las evidencias empíricas.

Me parece que haríamos bien en reconocer en Sen a un segundo filósofo del término medio (el primer puesto, por supuesto, corresponde a Aristóteles) o quizá, tomando prestado el término de Cohen, habríamos de llamarlo el filósofo del *midway*. A la humanidad, como a las grandes doctrinas del pensamiento, les ha costado siglos matizar postulados, abandonar los extremos, y ver la parte de razón que encierra la posición del oponente. Ya decía Michel de Montaigne en su ensayo *El arte de platicar*:

Huimos la contradicción, en vez de acogerla y ofrecernos a ella de buen grado, principalmente cuando viene del conversar y no del dirigir. En las oposiciones a nuestras miras no consideramos si aquéllas son justas, sino que a tuertas o a derechas buscamos la manera de refutarlas: en lugar de tender los brazos afilamos las uñas.⁹⁷

El gran mérito de Sen, entonces, consiste en haber prestado oído a los reclamos y exigencias de distintas teorías, asignándoles su peso justo y elaborando a partir de ello conceptos revolucionarios. Su gran acierto es que nos propone una metodología que nos previene de muchos de los errores y dogmas del pasado. Nos pide pensar los problemas éticos y políticos desde una diversidad de perspectivas y con una disposición razonable, y con ese simple cambio de enfoque se convierte en el iniciador de una nueva forma de hacer filosofía moral. Así, en Sen no hallamos a un ferviente universalista ni a un exacerbado relativista, sino a un convencido pluralista. En Sen no reconocemos ni a un inamovible deontólogo ni a un consecuencialista ramplón, sino a alguien preocupado tanto por los resultados finales como por los procesos que preceden a éstos. En Sen no encontramos a un

96 De ese modo, por ejemplo, Sen es capaz de defender la importancia del enfoque de las capacidades reconociendo al mismo tiempo que éste es incapaz de proporcionar *toda* la información relevante para *cada* cuestión de justicia. Así, afirma, consideraciones de bienestar o de equidad distributiva provenientes de marcos teóricos diversos pueden complementar al enfoque de capacidades, proporcionando un análisis más completo y detallado de una situación particular.

97 Montaigne, Michel de: “Del arte de platicar”, en *Ensayos escogidos*, p. 244.

liberal empedernido ni a un utilitarista puro, sino a un teórico de las capacidades que está interesado tanto en la libertad como en el bienestar. Y así podríamos seguir revisando la trayectoria de Sen, confirmando que optó, casi siempre, por el camino medio.

Pero quizá el rasgo más distintivo de su filosofía es que, al fin y al cabo, se trata de una filosofía optimista. La ciencia, lo mismo que la filosofía, han ido renunciado –a veces lenta y tortuosamente– a sus pretensiones absolutas, al deseo de abarcar los diferentes ámbitos de la realidad con una sola medida o esquema. Y sin embargo, no han abandonado la búsqueda nicoliana de objetivos, criterios y principios compartidos, por más laxos y flexibles que éstos puedan ser. Así, después de pasar las ideas y los principios por el “gran colador” del escrutinio crítico humano, podemos confiar en que ciertas cosas permanecerán como soluciones plausibles y convincentes, mientras que otras propuestas se mostrarán claramente débiles y deficientes. Al igual que Nicol, Sen está convencido de que, conforme la conversación siga su curso, nos encontraremos con que en una gran cantidad de asuntos el disenso y el conflicto serán sustituidos por la convergencia de criterios y puntos de vista, y por el establecimiento de principios comunes que nos irán acercando a esa idea que llamamos justicia.

Capítulo 3. Martha Nussbaum y su enfoque de las capacidades

3.1 El proyecto de Nussbaum

La propuesta filosófica de Nussbaum tiene como guía varias de las preguntas que formuló Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* y en su *Política*: ¿en qué consiste la vida humana buena? ¿Cuándo podemos decir que una vida es plenamente humana? ¿Qué elementos conforman el bien humano, y cuál es la función que desempeña la *polis* (el gobierno, el estado) respecto a estos bienes? ¿Es el deber de la *polis* especificarlos, distribuirlos, garantizarlos a sus ciudadanos?

Con estas preocupaciones en mente –más un inestimable bagaje liberal y marxista del que Aristóteles no pudo aprovecharse– Nussbaum se propone brindar una justificación filosófica sólida al *Enfoque de las capacidades* iniciado por Amartya Sen. Aristóteles, Kant, Marx, Mill y Rawls serán algunos de sus principales guías en este proyecto.

Llama la atención, desde luego, lo diferentes que son entre sí las ideas y enfoques desarrollados por los pensadores antes mencionados: Aristóteles, principal exponente de la ética de las virtudes, no parece tener mucho que ver con Rawls, interesado en una teoría política trascendental en donde la justicia es cuestión de las instituciones. Del mismo modo, Mill, el más ilustre exponente del utilitarismo clásico, parece tener poco que ver con los principios universales que constituyen la ética deontológica de Kant. Pero esta mezcolanza ecléctica, que podrá parecer a algunos extraña y hasta incompatible, no es casual ni trivial. A Nussbaum, como a Sen, les interesa *alejarse* de las injusticias manifiestas que aparecen en el mundo. Es por ello que cualquier concepto, cualquier idea que ayude a articular efectivamente un esquema que permita a *cada uno* de los seres humanos de carne y hueso alcanzar una mejor vida –en la que puedan desarrollar plenamente sus capacidades humanas y estén protegidos de diversas arbitrariedades e injusticias– será bien recibido por Nussbaum.

¿Qué propone esta autora, entonces? A diferencia de teorías de la justicia tales como la elaborada por John Rawls, Nussbaum tiene claro que cualquier esquema que pretenda identificar principios de justicia que ordenen la sociedad y regulen la distribución política de

ciertos bienes debe ser precedido por una amplia discusión que identifique aquellas características humanas capaces de orientar de manera adecuada dicho esquema⁹⁸ (de modo tal que se tenga claro qué tipo de bienes se busca distribuir). Su enfoque, entonces, propone rastrear los rasgos distintivos de los seres humanos, esas características que, por así decirlo, nos dotan de humanidad. O, para formularlo de otra manera, podemos decir que Nussbaum está interesada en identificar el conjunto de características *x* que nos impiden considerar a *y* como capaz de vivir una vida humana si una o más de dichas características están ausentes en *y*. Así, para esta filósofa existen ciertos elementos que deberían estar presentes en todo ser humano, y cuya falta impide que podamos considerar a la vida que lleva como auténticamente humana.

Nussbaum está convencida de que si logramos identificar estas características podemos tomarlas como guía para desarrollar ciertas normas, principios y acuerdos políticos que permitan a todo ser humano *llevar* una vida auténticamente humana⁹⁹. En ese sentido, la labor de todo estado o sociedad decente habrá de ser la de garantizar a cada uno de sus miembros *la posibilidad de elegir* cada uno de los elementos constitutivos de una vida plenamente humana. Estos elementos no son otra cosa que ciertas capacidades (entendidas del modo en que Sen las formula) que, cuando están presentes en un individuo, le permiten realizar ciertos funcionamientos valiosos.

Éste es, a grandes rasgos, el proyecto de Nussbaum, aunque el sólo trazar sus líneas generales no nos permite entenderlo ni evaluarlo adecuadamente. El propósito de este capítulo es, por lo tanto, profundizar en las ideas de esta filósofa y tratar de esclarecer las siguientes cuestiones: ¿cuáles son esas capacidades que están presentes (o deberían estarlo) en toda vida humana? ¿Cómo las identificamos –con qué métodos y procedimientos–, y qué tan seguros podemos estar de que hemos identificado las capacidades “correctas”? ¿Qué tipo de *forma*, de especificación, toman los principios y normas que parten de esta *idea de ser humano*? ¿En qué consiste, específicamente, la labor

98 Es cierto que la teoría rawlsiana tiene como guía una idea de la persona como racional y razonable inspirada en la teoría kantiana. Pero Rawls decide no profundizar demasiado sobre aquello que *es* el ser humano. En vez de ello, asume un par de características –que considera poco problemáticas– y construye su teoría sobre esa escueta base. Rawls es plenamente consciente de esta estrategia, que parte de su convicción de que las conclusiones de una teoría son más sólidas mientras menos discutibles o controversiales son sus premisas iniciales.

99 Como se mencionó anteriormente, estas cuestiones también las encontramos plasmadas en la obra de Aristóteles, quien en su *Ética Nicomáquea* nos dice: “Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre”. (1097b1)

del estado en este proceso, y a qué se refiere Nussbaum cuando argumenta que éste ha de garantizar “la posibilidad de elegir” dichas capacidades a sus miembros? ¿Qué objeciones y reservas existen respecto a la validez y viabilidad de dicho proyecto?

3.2 Naturaleza humana: una justificación evaluativa

Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, está convencida de que podemos encontrar una serie de elementos ampliamente compartidos entre personas de diferentes pueblos y culturas. Solemos olvidar que, a pesar de las evidentes diferencias culturales, compartimos una serie de vínculos con los seres humanos de otros lugares. Actualmente, contamos con diversas evidencias (antropológicas, históricas, científicas, artísticas) que reafirman esta tesis. Los seres humanos tenemos intereses similares, realizamos actividades parecidas y necesitamos y valoramos muchas de las mismas cosas.

Pero, ¿cómo podemos convencernos de esto? ¿cómo podemos estar tan seguros de que una cultura ajena a la nuestra también evita cierto tipo de sufrimiento en la medida de lo posible, o de que valora una nutrición adecuada tanto como nosotros? Pues bien, Nussbaum sugiere que es mediante un proceso evaluativo, de reflexión y deliberación constante y profunda, que podemos identificar aquellos elementos que están más arraigados en nuestra concepción de lo que significa ser humano.

Nussbaum señala la importancia que tiene el intercambio lingüístico en este proceso. Dialogando con otros, escuchando sus razones al tiempo que exponemos las nuestras, caemos muy pronto en la cuenta de que todos los que formamos parte de la conversación identificamos fácilmente ciertos elementos y experiencias como constitutivos de nuestra humanidad. De ese modo, los miembros de toda comunidad humana reconocen lo que es el hambre, y también están familiarizados con el placer que brinda una buena comida. Una reflexión colectiva sobre nuestras prácticas y creencias nos permite identificar lo indispensable que son algunas de ellas para la vida humana:

Aristotle's arguments, then, ask us to recognize the depth and pervasiveness of certain human beliefs and practices, claiming that they are constitutive of humanness, as we conceive it. Once we recognize [for example] how thoroughly sociability permeates our lives we will, Aristotle

thinks, acknowledge that any search for the *good life* must go on inside a context of relatedness¹⁰⁰.

Hay sobre todo dos características, sugiere Nussbaum, cuya importancia para la vida humana se hace evidente muy pronto en la discusión; dos características que de hecho son reafirmadas por el mismo proceso de intercambiar razones y experiencias colectivamente: se refiere a la *sociabilidad* y al uso de la *razón práctica*.¹⁰¹

Así, mientras conversamos con otros, y percibimos que éstos son capaces de entender y ser afectados por nuestras palabras, al tiempo que nosotros entendemos y somos afectados por las suyas, nos convencemos de nuestra naturaleza social: somos parte de un colectivo, formamos parte de un grupo, llevamos toda nuestra vida interactuando con una comunidad de individuos humanos. Nuestras ideas nacen en la comunidad y tienen por objeto regresar a ella; aprendemos un lenguaje escuchando a otros y cuando hablamos nos dirigimos a esos otros, buscando su comprensión y aceptación.

Además, en la discusión no podemos evitar hacer uso de nuestra razón práctica. Al momento de defender una postura propia, buscar comprender una perspectiva distinta o criticar un punto de vista ajeno, construimos argumentos, elaboramos razones con las que procuramos convencer a otros, e interpretamos formulaciones que tienen por objeto hacernos cambiar de opinión. Es decir, somos seres que ocupamos nuestra racionalidad para transitar en el mundo, dotando permanentemente a éste de sentidos y significados.

De ese modo, es en el diálogo donde queda establecida la obvia importancia de estas características para la vida humana. Pues lo mejor que podría hacer aquel que quisiera defender la idea de que los seres humanos no necesitan relacionarse con otros seres humanos ni ocupar su razón práctica para vivir vidas plenamente humanas, sería no abrir la boca y alejarse rápidamente del espacio en el que se lleva a cabo la conversación. Este individuo estaría entrando en una insalvable contradicción al momento de argumentar frente a un grupo en favor de una concepción alternativa de ser humano (que no tomara como relevantes los dos rasgos mencionados), pues a lo largo de su exposición estaría permanentemente utilizando su razón práctica y confirmando su capacidad y necesidad de

100 Nussbaum, Martha: *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, p. 108. A partir de ahora AHN.

101 Como se sugirió en el primer capítulo, Eduardo Nicol notó que el ser humano es un ser indisolublemente racional y comunitario. Según este filósofo, este hecho queda especialmente evidenciado en la actividad comunicativa humana. Es interesante pensar que Nussbaum haya llegado, de manera independiente, a una conclusión tan similar.

relacionarse con otros (es decir, su sociabilidad).

Así, la razón práctica y la sociabilidad humana parecen dos características que proporcionan un terreno firme para construir una idea de ser humano que pueda ser ampliamente aceptada. Nussbaum argumenta que son estas dos capacidades las que organizan la experiencia humana, y las que imprimen un particular sentido al resto de las actividades que realizamos.

Aristotle is explicit on this point, insisting that the characteristic operations and excellences of practical reasoning, and of our sociability, are inseparable from the particular ways in which we find ourselves in the world, as both capable and limited.¹⁰²

Nussbaum señala que reconocer en este proceso evaluativo ciertas características como intrínsecas al ser humano tiene consecuencias directas en nuestro posicionamiento moral y político. Pues resultaría extraño no buscar proteger todas aquellas cosas que nos hacen ser y valorar lo que somos, y sin las cuales parte de lo que seguramente constituye nuestro proyecto de vida quedaría truncado de manera definitiva. Son muy pocos los que renunciarían voluntariamente a vivir en comunidad, y todavía menos los que estarían dispuestos a dejar de ejercer su razón práctica¹⁰³. En estos casos extraordinarios, además, podemos estar de acuerdo en que la mayoría de las veces hay un elemento trágico en dicho resultado. En efecto, parece que algo falla, que algo no sale bien en la vida de una persona que voluntariamente toma la decisión de abandonar la comunidad humana o de destruir su capacidad racional. Nos parece entonces que su humanidad la vive como una condena, y pensamos que la posibilidad de una vida plenamente humana ha quedado definitivamente fuera del alcance de este ser humano: quizá hubiera alcanzado la plenitud como guepardo solitario, o como crustáceo que, en vez de deliberar, se deja llevar por las corrientes¹⁰⁴.

Pero, además de la sociabilidad y la razón práctica, hay toda una serie de

102 Nussbaum, Martha: AHN, p. 120.

103 Resulta paradójico imaginar que, en el hipotético caso de que alguien cancelara voluntariamente la posibilidad de utilizar su razón práctica, dicho acto de cancelación vendría precedido por un proceso de deliberación de la razón práctica, de modo que se renunciaría a una capacidad al mismo tiempo que se hace uso de ella.

104 En efecto, parece posible imaginar a un ser humano que desea una vida que no es humana en absoluto. Pero en esta situación, una teoría moral acerca de la vida humana buena tiene poco que decir. La literatura y las artes, por otro lado, parecen el ámbito indicado para explorar posibilidades que se extienden más allá de lo humano (o al menos parecen los medios más indicados para realizar tal intento).

características que rápidamente podemos identificar como pertenecientes a los seres humanos, y que quedan bien expresadas en la siguiente cita:

That we are mortal; that we have bodies of a certain sort; that we need things that we do not control; that we feel pain and pleasure; that we have a certain range of bodily desires and appetites –all this is not, so to speak, external fact, but rather a more or less permanent part of the internal perspective of human beings in many times and places.¹⁰⁵

En efecto, son estos elementos los que enmarcan la vida humana, los que la definen y limitan. Nos guste o no, vivimos en el terreno de la finitud, de lo perecedero, de lo corporal, de lo placentero y lo doloroso: toda experiencia humana está regulada y condicionada por estos factores. Más allá, inaccesible para los seres humanos, se extiende el mundo de los dioses eternos, y el de las piedras inanimadas. Nosotros, en cambio, estamos condenados a vivir en un limitado umbral de experiencias: naceremos y moriremos, necesitaremos elementos externos que no dependen de nosotros, desearemos, sufriremos y gozaremos al lado de otros seres humanos, y todos estos acontecimientos pasarán, irremediabilmente, a través del tamiz de nuestra racionalidad.

Así, explica Nussbaum, es a partir de la particular experiencia humana que desarrollamos nuestras teorías y conceptos éticos. A través del lenguaje deliberamos sobre los hechos más brutos de nuestra condición, los evaluamos y los dotamos de valor. De ese modo, nuestras teorías y conjeturas morales tienen como guía las situaciones concretas de la vida humana. Conceptos tales como los de “libertad”, “solidaridad”, “culpa” o “virtud” sólo pueden provenir de una criatura que conoce y encarnara lo humano.

Aristotle [...] insists that only human beings, and not either animals or gods, will have our basic ethical terms and concepts (such as just and unjust, noble and base, good and bad), because the beasts are unable to form the concepts, and the gods lack the experiences of limit and finitude that give a concept such as justice its points.¹⁰⁶

105 Nussbaum, Martha: AHN, p. 120.

106 Nussbaum, Martha: “Non-relative virtues: An Aristotelian Approach”, en *The quality of life*, p. 248.

Es, pues, desde esta posición contingente –desde este escenario al que llamamos planeta Tierra y desde esta estructura biológica a la que conocemos como “cuerpo” – que comienza nuestro proceso evaluativo, un proceso tanto personal como colectivo que nos permite considerar ciertos elementos de la experiencia humana como valiosos, aceptables o preferibles, y calificar otros como carentes de valor, inaceptables, o simplemente desagradables. Vemos, pues, que identificar en qué consiste la *naturaleza humana*¹⁰⁷ es para Nussbaum, en gran medida, dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuáles son aquellas creencias, prácticas y valores (sobre, de, y para nosotros mismos) que están tan profundamente arraigados en nosotros que no estaríamos dispuestos a renunciar a ellos?

Could we turn out to be naturally fitted for a life that none of us would find worth the living, and in which none of us would feel that the concerns and values with which we identify ourselves survive? This seems impossible, since to find out what our nature is seems to be one and the same thing as to find out what we deeply believe to be most important and indispensable.¹⁰⁸

3.3 Diferencias entre Nussbaum y Sen

Ahora que hemos revisado la manera en la que Nussbaum elabora y justifica sus ideas sobre el ser humano y el bien humano, estamos ya en condiciones de discutir su proyecto político. Para ello, es necesario comenzar por señalar las diferencias existentes entre su propuesta y aquella elaborada por Amartya Sen. Ya antes se mencionó que Nussbaum continúa el desarrollo del enfoque de capacidades iniciado por Sen, pero no se ha dicho en qué difieren sus posturas.

Una primera diferencia entre Sen y Nussbaum es que, para el primero, el uso primordial que ha de dársele al enfoque de las capacidades es evaluativo, mientras que la segunda apuesta por una aplicación política del mismo. Para Sen, las capacidades nos permiten analizar adecuadamente la situación en la que viven las personas de una

107 De esta naturaleza, Nussbaum nos dice: “Nature comes into the ethical enterprise, here again, not as an external fixed point, but as a humanly experienced context for human lives, evolving in history, yet relatively constant, presenting certain possibilities and foreclosing others, our sphere of hope and finitude”. (AHN, p. 121)

108 Nussbaum, Martha: AHN, p. 106.

determinada comunidad o sociedad, y pueden funcionar como la base de políticas públicas que impacten positivamente en las vidas humanas. Sen, pues, piensa en las *capacidades* en tanto que criterios de evaluación que nos permiten valorar la calidad de vida de la que gozan las personas. En ese sentido, está convencido de que el enfoque que desarrolla tiene fuertes argumentos para defender las capacidades como un criterio evaluativo más preciso y completo que otros utilizados por filósofos y economistas para medir el bienestar humano (tales como el producto interno bruto de un país o los niveles de felicidad que un grupo de individuos dice tener).

Nussbaum, por su parte, está de acuerdo con lo anterior, pero su proyecto es más ambicioso. Nos dice que, además de ser criterios evaluativos adecuados, ciertas capacidades humanas deben convertirse en el centro de atención de todo gobernante y legislador. Así, explica, las instituciones nacionales e internacionales deben asumir que su responsabilidad principal es la de garantizar algunas capacidades fundamentales a los seres humanos, de modo que la organización política de todo estado debe estar construida alrededor de la idea de proporcionar aquéllas a todos sus miembros. Es decir, Nussbaum pugna por transformar la concepción tradicional de los estados nacionales y los organismos internacionales, argumentando que su labor primordial debe ser el defender y garantizar ciertas capacidades fundamentales para cada uno de los seres humanos.

Pero quizá la diferencia más notoria entre la propuesta de Sen y la de Nussbaum, que se deriva en gran medida de la discordancia discutida en el párrafo anterior, es que sólo la segunda propone una lista específica de capacidades fundamentales. Para hacer viable la posibilidad de legislar las capacidades, Nussbaum defiende una lista de diez capacidades que, ella espera, funcione como guía para que diversas organizaciones e instituciones (pero particularmente los estados-nación) implementen leyes y políticas que amplíen las libertades y derechos de las personas.

Sen, por su parte, es escéptico respecto a la posibilidad y viabilidad de dicha lista, y evita elaborarla por diversas razones. Primero que nada, porque su propia versión del enfoque de capacidades no la requiere para ser teóricamente convincente (como sí parece ser el caso de la propuesta de Nussbaum). En segundo lugar, a Sen le preocupa que una lista fija y definitiva termine mermando la discusión pública en asuntos tan importantes como lo son la libertad y el bienestar humanos. Así, este filósofo piensa que es posible que con una

lista determinada acabemos resolviendo de un modo rígido y mecánico ciertos problemas y conflictos éticos fundamentales, desechando por completo la posibilidad de progresar en nuestras perspectivas morales. Aceptar una lista definitiva, piensa Sen, puede conducirnos a una sociedad estática en la que la discusión pública mengüe y ciertas protestas, movilizaciones y reclamos sociales legítimos se desdibujen.

The problem is not with listing important capabilities, but with insisting on one pre-determined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general social discussion or public reasoning. To have such a fixed list, emanating entirely from pure theory, is to deny the possibility of fruitful public participation on what should be included and why.¹⁰⁹

Un tercer punto por el que Sen evita realizar dicha lista es que teme *sobre-especificar* sus elementos, es decir, dejar fuera de la lista ciertas capacidades importantes. En efecto, no incluir dentro de la lista a una determinada capacidad condena a ésta a un olvido permanente, y ese es un riesgo que Sen no parece dispuesto a asumir. “To decide that some capability will not figure in the list of relevant capabilities at all amounts to putting a zero weight on that capability for every exercise, no matter what the exercise is concerned with, and no matter what the social conditions are. This could be very dogmatic”.¹¹⁰ Además, este filósofo está convencido de que una lista de ese talante no puede evitar producir una cierta jerarquía de valor entre las diversas capacidades, y esto resulta bastante problemático. Buscar determinar el *peso relativo* de cada uno de los componentes de la lista –de manera que, por ejemplo, se establezca que la capacidad individual para estar bien alimentado debe tener siempre prioridad sobre la capacidad individual para utilizar los sentidos y la imaginación– le parece a Sen un despropósito que puede terminar en dogmatismos enormemente perjudiciales.

Along with the exercise of listing the relevant capabilities, there is also the problem of determining the relative weights and importance of the different capabilities included in the relevant list. Even with a given list, the question of valuation cannot be avoided. There is sometimes a temptation not only

109 Sen, Amartya: HRC, p. 158.

110 Sen, Amartya: HRC, p. 159.

to have one fixed list, but also to have the elements of the list ordered in a lexicographic way. But this can hardly work. For example, the ability to be well-nourished cannot in general be put invariably above or below the ability to be well-sheltered (with the implication that the tiniest improvement of the higher ranked capability will always count as more important than a large change in the lower ranked one).¹¹¹

Una razón adicional por la que Sen se opone a la lista es que está convencido de que, aunque es importante identificar ciertas capacidades valiosas y tomarlas en cuenta, este ejercicio sólo tiene sentido una vez que es contextualizado. Es decir: el enfoque es de gran utilidad cuando se conocen las problemáticas locales, cuando se han identificado problemas concretos que exigen ser atendidos. Sólo entonces se pueden trazar prioridades y se pueden desarrollar políticas que combatan las injusticias y carencias más alarmantes.

Martha Nussbaum has discussed powerfully the advantages of identifying an overarching 'list of capabilities', with given priorities. My own reluctance to join the search for such a canonical list arises partly from my difficulty in seeing how the exact lists and weights would be chosen *without appropriate specification of the context of their use (which could vary)*.¹¹²

Una única lista, teme Sen, jamás logrará sensibilizarse adecuadamente respecto a las variaciones y diferencias que presentan los diversos contextos y situaciones humanas. Por el contrario, es posible que dicha lista pierda de vista ciertos intereses, dinámicas y actividades particularmente importantes para ciertos seres humanos, y que termine reduciendo el bien humano a unos cuantos elementos más o menos arbitrarios.

Por lo anterior, Sen prefiere enfatizar el hecho de que el enfoque de capacidades puede ser utilizado para una muy diversa gama de ejercicios evaluativos, cada uno de ellos con distintos intereses y objetivos. Así, parece que diferentes listas de capacidades pueden ser trazadas y desarrolladas en función del ejercicio evaluativo en cuestión, en vez de que diversos ejercicios evaluativos (sin importar las circunstancias) se realicen (invariablemente) en función de una única lista.

111 Sen, Amartya: HRC, pp. 158-159.

112 Sen, Amartya: HRC, p. 157 (las cursivas son mías).

Como vemos, a Sen le preocupa que una lista “grabada en piedra”, definitiva y completa, no pueda ser modificada a través de la discusión pública, y es eso lo que lo disuade de proponer o respaldar una única gran lista. Sin embargo, como veremos en los apartados siguientes, la lista que propone Nussbaum no tiene esas características. Si bien las inquietudes de Sen son legítimas, me parece que Nussbaum es capaz de defender una lista que tiene la virtud de resistir a la mayor parte de las objeciones y reservas de Sen, en gran medida porque, como se mostró en el apartado anterior, Nussbaum desarrolla una sólida idea de ser humano de la que la teoría de Sen está desprovista.

3.4 La lista de capacidades de Nussbaum¹¹³

Si bien en este trabajo no analizaremos detalladamente los componentes específicos de la lista, a continuación los mencionamos brevemente. Estas son las diez capacidades que, a juicio de Nussbaum, son constitutivas de toda vida que hayamos de considerar plenamente humana:

1. En primer lugar, se encuentra la capacidad de vivir una vida humana de duración normal.
2. El segundo punto de la lista defiende la capacidad de poseer una buena salud corporal y reproductiva. Para estos fines, es necesario reconocer también las capacidades humanas de poseer una adecuada nutrición y de tener acceso a un techo digno.
3. En tercer lugar, la autora nos habla de la capacidad de integridad corporal, que implica poder decidir sobre el cuerpo de uno mismo en cuestiones sexuales y reproductivas, así como estar a salvo de todo tipo de violencia física. También se defiende aquí la capacidad para moverse libremente.
4. La cuarta capacidad que aparece en la lista versa sobre los sentidos, la imaginación y el pensamiento. Aquí, se aboga por la capacidad humana de utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar de un modo en donde dichas capacidades sean promovidas y cultivadas por una educación adecuada. Asimismo, se defiende la

113 Cfr. Nussbaum, Martha: *Frontiers of justice*, pp. 76-78. (A partir de ahora FOJ)

posibilidad de que dichas capacidades sean utilizadas para fines artísticos, políticos y religiosos. Esto queda garantizado a través del reconocimiento de la libertad de expresión y de credo.

5. La quinta capacidad se centra en las emociones, y se defienden aquellas que permiten a los seres humanos construir vínculos que reafirman su naturaleza social. Nussbaum defiende el amor, el afecto, la añoranza, el duelo, la gratitud y el enojo justificado como emociones que deben permitirse sentir, sin restricción alguna, a todo ser humano.
6. La sexta capacidad señala la importancia del ejercicio de la razón práctica para los seres humanos. Esta permite a cada uno formarse una idea del “bien” y ocuparse, a través de una reflexión crítica, de planear el curso de la vida individual.
7. El séptimo punto de la lista aborda la capacidad de afiliación de los seres humanos, y se divide en dos apartados. En el primero se reconoce la importancia de vivir con y hacia otros seres humanos, mostrando preocupación por ellos. Se defiende la capacidad de interactuar socialmente con otros seres humanos en formas diversas, para lo que es indispensable proteger la libertad de reunión. En el segundo apartado se defiende la posibilidad que ha de brindarse a todo ser humano de ser tratado como un ser digno y con igual valía que el resto de los seres humanos. Para este fin, es indispensable que existan las condiciones sociales para el auto-respeto y la no-humillación.
8. En el octavo punto se defiende la capacidad de los seres humanos para vivir vidas en las que puedan relacionarse de manera cercana y respetuosa con los animales y el mundo natural.
9. En el noveno apartado aparece la capacidad de todo ser humano para reír, jugar y participar en actividades recreativas.
10. En el décimo punto, Nussbaum defiende la capacidad humana de poder participar efectivamente en decisiones políticas que afecten la propia vida. Asimismo, aboga por la capacidad humana de poseer propiedades (tanto bienes mobiliarios como inmobiliarios), tener derechos de propiedad, y buscar empleo en condiciones equitativas a las de otros. Por último, defiende la capacidad de todo ser humano para

desempeñar trabajos dignos y plenamente humanos.¹¹⁴

Nussbaum insiste en que dicha lista no pretende abordar todos los problemas de justicia existentes. Así, aún cuando las diez capacidades sean garantizadas a todos los seres humanos en una determinada sociedad, ciertos problemas de justicia (por ejemplo, cómo distribuir la riqueza entre un grupo en donde cada uno de sus miembros goza de las diez capacidades) permanecen sin ser resueltos. Aquí resulta evidente la influencia de Sen en Nussbaum quien, como vimos en el capítulo anterior, aboga por una identificación *parcial* (incompleta), de la justicia humana:

the diagnosis of injustice does not demand a unique identification of ‘the just society’, since a univocal diagnosis of the deficiency of a society with, say, large-scale hunger, or widespread illiteracy, or rampant medical neglect, can go with very different identifications of perfectly just social arrangements in other respects.¹¹⁵

En el mismo espíritu, la lista pretende tan sólo fijar *el mínimo social* de capacidades con el que todo estado decente ha de comprometerse si aspira a ser mínimamente justo. La lista define tan sólo el umbral a partir del cual una vida humana tiene la posibilidad de ser plenamente humana. Si un estado-nación es incapaz de garantizar estos diez elementos a cualquiera de sus ciudadanos, nos dice Nussbaum, a este ciudadano le está siendo negada la posibilidad de vivir una vida plenamente humana, y por tanto estamos justificados a decir que tal estado-nación fracasa en su tarea fundamental.

3.5 Capacidades básicas, internas y externas

Aunque en trabajos recientes como *The frontiers of justice*, Nussbaum abandona la distinción, en escritos anteriores –como en “Nature, function and capability: Aristotle on political distribution”– distingue entre tres tipos de capacidades, a las cuales denomina *básicas, internas y externas*. En este apartado se abordará la distinción brevemente, pues

114 Cfr. Nussbaum, Martha: FOJ, pp. 76-78.

115 Sen, Amartya: TIOJ, p. 100.

nos permite entender de manera más completa la manera en la que la autora comprende el término capacidad. Es importante mencionar que esta distinción es exclusiva de la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum, pues Sen no realiza tal distinción ni se compromete en momento alguno con ella.

Según Nussbaum, las personas poseen ciertas capacidades en un nivel básico, que tienen el potencial de ser desarrolladas con más profundidad y amplitud. A estas capacidades Nussbaum las llama capacidades básicas (CB), pues se encuentran en el individuo de manera innata, aún si nunca son ejercidas. De ese modo, la gran mayoría de las personas tiene una capacidad básica para utilizar su razón práctica en modos complejos, si bien dicha capacidad puede no ser entrenada o desarrollada. Cuando la CB es educada, ésta se convierte en una capacidad interna (CI). De las capacidades internas Nussbaum nos dice: “people are to develop traits of intellect and character and body such that, under appropriate circumstances, they will be in a position to choose well and act well. Let us call this sort of capability an I-capability [Internal capability]”¹¹⁶.

Podríamos pensar que dicha distinción es análoga a la que hace Aristóteles entre potencia y acto. Así, en el proceso por el cual una CB (en potencia) se convierte en una CI (en acto) el estado tiene un papel fundamental. La labor de éste, nos dice Nussbaum, es garantizar las condiciones sociales y materiales para que las CB puedan tornarse CI. Aquí es importante señalar que Nussbaum no está interesada en que *toda* CB se transforme en una CI. Le interesa tan sólo que las 10 capacidades fundamentales¹¹⁷ que constituyen su lista pasen de ser CB a ser CI.

De ese modo, Nussbaum piensa que existe un *nivel-bajo* de capacidad en cada persona que, a través de un trabajo de educación, atención y protección por parte del estado, puede pasar a convertirse en un *nivel-pleno* de capacidad. Introduciendo dicha distinción, Nussbaum se desmarca del utilitarismo: no es por un *deseo* o preferencia de la persona que el estado está obligado a garantizarle a ésta la posibilidad de elegir en determinadas áreas de su vida, sino que el estado contrae esta obligación en virtud del reconocimiento de una condición intrínseca a la persona misma. De ese modo, una persona que ha sido entrenada o

116 Nussbaum, Martha: “Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution”, p. 20. (Desde ahora NFC).

117 La distinción es confusa, pues hay momentos en los que Nussbaum utiliza la expresión “capacidad básica” como sinónimo de “capacidad fundamental”, y otros (como en la discusión de esta página) en los que la utiliza como sinónimo de “capacidad bruta” / “capacidad no-entrenada”.

condicionada para no desear una cierta CI fundamental representa de todos modos un caso en donde el estado debe esforzarse por garantizar dicha CI, pues es la condición humana de dicha persona –y no sus estados mentales– quien lo demanda.

Sin embargo, una CI puede estar presente en un individuo y aún así carecer de las circunstancias para su activación y desarrollo, y es por ello que Nussbaum habla también de la capacidad externa (CE). Es gracias a éstas que las CI pueden ser ejercidas plenamente por un individuo. Aquí podrá parecer que las capacidades externas no son más que las *circunstancias externas*. Sin embargo, las capacidades externas se combinan y relacionan de modos complejos con las capacidades internas, de modo que puede ser equivocado considerarlas como meras circunstancias.

Pensemos por ejemplo en la CI de leer. Claramente, ésta no es poseída por ningún ser humano al momento de nacer. Sin embargo, las personas tienen ciertas capacidades básicas (la capacidad para significar y relacionar ciertos símbolos y objetos del mundo, por ejemplo) que hacen posible el que logren aprender a leer en un momento determinado de su desarrollo. A través de la educación, los seres humanos pueden potenciar, refinar y activar esta CB hasta convertirla en la CI para leer. No obstante, esta capacidad no puede ser plenamente ejercida si las personas no cuentan con libros y objetos con los que puedan poner en práctica su habilidad para la lectura.

Por otra parte, resulta evidente que un libro que no es leído en un cierto momento *x* tampoco contribuye en nada al desarrollo de capacidad humana alguna, por lo que podemos decir que, en dicho momento *x*, el libro no es más que una *circunstancia* externa. Sin embargo, al momento en que el libro es leído por un ser humano, el libro se convierte en una CE que se “fusiona” con la CI de lectura que posee el individuo. De ese modo, Las CI y las CE se combinan para permitir al individuo un cierto funcionamiento (en nuestro ejemplo, el funcionamiento de leer un libro)¹¹⁸.

El deber del estado, pues, es poner atención en los tres tipos de capacidad. En primer lugar, las CB se convierten en un criterio de distribución relevante, pues una vez identificadas permiten al estado establecer aquello que es digno de ser desarrollado y promovido en cada individuo humano. En efecto, el estado sólo buscará desarrollar una CI fundamental en aquel individuo que dé signos de poseer dicha capacidad, cuando menos en un modo bruto y

118 Las CI casi siempre necesitan de CE para funcionar plenamente. Es por ello que, en trabajos recientes, Nussbaum abandona la distinción entre CI y CE y habla simplemente de *capacidades combinadas*.

rudimentario.

At least a necessary condition of being a recipient of such distribution is that one should already possess by nature a less developed capability to perform the functionings in question, a capability such that, given the appropriate education and external resources, one could, in time, become fully capable of that functioning¹¹⁹.

Una vez identificadas las CB fundamentales, la tarea del legislador será convertir a éstas en CI, procurando que los individuos que desarrollen éstas tengan siempre al alcance las CE. Sólo garantizando a los ciudadanos las CI y las CE fundamentales, explica Nussbaum, es que éstos pueden funcionar de un modo plenamente humano.

So the legislator's total task will be to train I-capabilities in the young, to maintain those in the adult, and simultaneously to create and preserve the E-circumstances in which those developed capabilities can become active. The traditional distributables, money and property, have their place as means to I-capabilities and also as E-circumstances permitting the active exercise of those capabilities.¹²⁰

3.6 El Enfoque de Capacidades y el Liberalismo Político

Una buena manera de describir la relación de Nussbaum con la tradición liberal es diciendo que es una partidaria crítica de dicho enfoque filosófico. En ningún momento renuncia a manifestar su insatisfacción y descontento con ciertas propuestas u omisiones del liberalismo clásico, pero tampoco tiene ningún reparo en reconocer la enorme influencia que dicha tradición ha tenido en su filosofía. De ese modo, Nussbaum reconoce que su enfoque de las capacidades se complementa bien con el liberalismo político, y piensa que puede ser entendido como una nueva propuesta que extiende los alcances de la teoría liberal y es capaz de responder a objeciones que ésta no había podido contestar con contundencia, así como de resolver problemáticas que habían sido ignoradas previamente.

¹¹⁹ Nussbaum, Martha: NFC, p. 27.

¹²⁰ Nussbaum, Martha: NFC, p. 25.

Es por ello que, en *Frontiers of justice*, Nussbaum arremete contra la tradición liberal-contractualista, que tradicionalmente ha atribuido a los seres humanos tres características fundamentales: la de ser “libres, iguales e independientes”. Nussbaum está convencida de que esta particular idea del ser humano, aceptada –a veces de manera explícita, otras de forma tácita– hasta el siglo XX por influyentes filósofos liberales como John Rawls, pierde de vista mucho de lo que el ser humano es, de modo que nos provee con una idea del ser humano deformada y bastante limitada.

Me parece que Nussbaum entiende al liberalismo clásico y a la tradición contractualista como una reacción sensata que surge frente a un primer grupo: el de los aprovechados, cínicos, necios, fundamentalistas, tiranos, racistas, esclavistas y criminales que pululan en las sociedades humanas. Contra este grupo, la idea liberal de una sociedad conformada por individuos “libres, iguales e independientes” que se reconocen mutuamente dichos atributos, parece ser un buen antídoto. Pero sucede que los liberales, fijando su atención en no permitir que este grupo tenga cabida en la sociedad, se olvidan de un segundo grupo –muy importante– cuyos miembros también conforman la sociedad, o se vinculan de manera estrecha con ésta: los discapacitados, los animales no humanos y los seres humanos miembros de naciones pobres.

Así, la tradición liberal busca preservar un modelo de sociedad a partir del desarrollo de una cierta idea de lo que es el ser humano, una idea que, ciertamente, excluye al primer grupo mencionado (al que no nos interesa en absoluto mantener dentro de la sociedad), pero también a un segundo grupo respecto al que no tenemos ninguna buena razón para querer dejar fuera (en efecto, el grupo de los más débiles y vulnerables). El reto del liberalismo contemporáneo, que Nussbaum comprende claramente y asume como suyo, es entonces el de integrar al segundo grupo (el de los marginados, los discapacitados, los animales) dentro de la sociedad liberal. Y la mejor manera de comenzar con esto, piensa Nussbaum, es transformando radicalmente nuestra idea de ser humano. En ese sentido, podemos decir que gran parte del aporte de Nussbaum a la filosofía política y moral ha consistido en incorporar las tesis aristotélicas acerca de la naturaleza humana y el bien humano al liberalismo político rawlsiano.

A pesar de las observaciones anteriores, Nussbaum piensa que el liberalismo ha mostrado ser compatible con el esfuerzo por extender las fronteras de la justicia, por hacer

sus postulados más elásticos y ser tan incluyente como su fundamentación teórica le permita ser: y es por ello que, al final del día, el liberalismo está dispuesto a dar cabida a todos los que no amenazan ni ponen en riesgo la existencia misma del individuo y la sociedad que éste habita. En gran medida, argumentará Nussbaum, porque todos ellos (los discapacitados, los marginados, los animales) contribuyen con la vida humana buena y la posibilidad de una sociedad plural, de maneras que no han sido todavía plenamente reconocidas.

Así pues, la postura de Nussbaum respecto al liberalismo queda bien resumida en la siguiente frase, en la que reconoce su compromiso con algunas de las premisas más fuertemente defendidas por la tradición liberal, al tiempo que insiste en cuestionar algunos de los elementos y las estrategias que tradicionalmente han constituido al liberalismo y han viciado sus propósitos más nobles:

My argument has suggested that liberal theory needs to question some of its most traditional starting points [...] If, however, we hold that the most important insights of liberalism concern the equal worth of persons and their liberty, we should conclude that these criticisms do not disable liberalism; instead, they ask us to reject some common liberal strategies in the name of the deepest and most central liberal goals. They challenge us to produce a new form of liberalism, which rejects feudalism and hierarchy in an even more thoroughgoing way than classical liberalism did, rejecting the hierarchy between the men and women in the family and the hierarchy, in all of society, between “normal” and atypically disabled citizens.¹²¹

3.7 Críticas al liberalismo

A lo largo de *Frontiers of justice*, Nussbaum realiza varias críticas a la tradición liberal-contractualista. Aquí nos concentraremos en cinco ideas muy arraigadas en la tradición liberal que, según el caso, Nussbaum cree necesario modificar, sustituir o incluso eliminar. Nos referimos a: a) el beneficio mutuo, b) la racionalidad kantiana-rawlsiana, c) la primacía absoluta de la libertad, d) la separación tradicional entre los ámbitos público y privado, y e) la

121 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 221.

disyuntiva entre el bien individual y lo político. Dichas críticas nos permitirán entender con mayor claridad el tipo de “sociedad de las capacidades” en el que Nussbaum está pensando.

3.7.1 Beneficio Mutuo

Nussbaum es muy crítica con la premisa contractualista de que las personas conforman una sociedad con el propósito exclusivo de sacar provecho y beneficio de sus relaciones con otros seres humanos¹²². Es evidente que esta concepción –en la que las personas deciden “firmar” el contrato simplemente por los beneficios mutuos que éste les proporciona– parte de una idea del ser humano como un egoísta prudencial preocupado exclusivamente por sus propios intereses. Dicha idea –presente en la tradición desde Hobbes– es aquella que ha predominado en muchos de los pensadores liberales y contractualistas de occidente. En cambio, nos dice Nussbaum, bastará con mirar de reojo a la realidad humana para que notemos que el ser humano también es capaz de acciones y comportamientos cooperativos, solidarios, desinteresados y plenamente altruistas¹²³.

De ahí que Nussbaum no cese de insistir en el poder que tienen las ideas y las teorías al momento de moldear la concepción que tenemos de nosotros mismos y nuestra especie. Lo cierto es que no es trivial que defendamos una idea u otra de lo que implica ser humano. Una sociedad no será la misma si ponemos énfasis en nuestras capacidades de empatía y cooperación que si nos concentramos en lo cambiante y voluble de nuestras pasiones y en nuestras tendencias hacia el conflicto violento.

Why would people ever create such a society?¹²⁴ [...] It can only be out of our attachment to justice and our love of others, our sense that our lives are intertwined with theirs and that we share ends with them. But this

122 John Rawls, por ejemplo, escribe al inicio de su *Theory of justice*: “Let us assume, to fix ideas, that a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it [...] a society is a cooperative venture for mutual advantage.”(p. 4)

123 En ese sentido, me parece que el psicólogo y escritor Christopher Ryan da en el clavo de la cuestión cuando afirma: “Asking whether our species is *naturally* peaceful or warlike, generous or possessive, free-loving or jealous, is like asking whether H2O is *naturally* a solid, liquid, or gas. The only meaningful answer to such a question is: It depends.”(*Sex at Dawn*, p. 199).

124 Es decir, una sociedad que busque garantizar las condiciones para el florecimiento de toda vida humana.

means that our dominant theories of the social contract give us the wrong message. For centuries they have been giving us a defective story about why people get together to form a society [...] Theories are only one influence on people's lives, but they *are* one influence. Images of who we are and why we get together do have power in shaping our projects.¹²⁵

Así, aunque Nussbaum reconoce que la búsqueda del beneficio personal es una de las motivaciones del ser humano para relacionarse con otros, también es clara al afirmar que ésta no es la única motivación que inclina al ser humano a la cooperación social (y ni siquiera es la motivación dominante). A los seres humanos no sólo les interesa avanzar sus concepciones individuales del bien, sino que también son capaces de perseguir la justicia como fin en sí mismo y ayudar desinteresadamente a aquellos en situaciones difíciles o precarias.

Podría parecer que la propuesta de Nussbaum es ingenua, y que nos pide “olvidarnos” de los rasgos negativos del ser humano en pos de sus cualidades más excelentes. Sin embargo, existen buenas razones para creer que esto no es así, pues la idea del ser humano que Nussbaum propone está informada –como vimos en apartados anteriores– por un profundo y permanente trabajo evaluativo. Más bien, Nussbaum nos pide hacer un esfuerzo por *no* simplificar al ser humano, por no reducirlo a unos cuantos adjetivos o cualidades. La propuesta de Nussbaum, entonces, nos pide seguir profundizando en la complejidad del ser humano, en sus múltiples intereses y motivaciones, cada uno de los cuales juega un papel importante en la conformación de sus relaciones políticas y sociales.

Such an account [the capability approach] sees the bases of social cooperation as complex and multiple, including love, respect for humanity, and the passion for justice, as well as the search for advantage. Its political conception of the person holds that human beings are vulnerable temporal creatures, both capable and needy, disabled in many different ways and “in need of a rich plurality of life-activities.”¹²⁶

125 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 223.

126 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 221.

3.7.2 Énfasis kantiano-rawlsiano en la racionalidad

En una crítica que dirige particularmente a Rawls –a quien considera una de sus grandes influencias–, Nussbaum ataca la concepción política de la persona rawlsiana (inspirada en la racionalidad y la razonabilidad kantianas), pues sugiere que el énfasis que este pensador hace en la capacidad racional humana excluye a muchos como sujetos de justicia primaria. Nussbaum piensa que el que seamos racionales es suficiente para ser sujetos de justicia, pero no necesario. En Rawls, por contraste, las relaciones de justicia están reservadas para aquellos con los que se puede *cooperar* sobre la base de una racionalidad compartida. Para con el resto (los discapacitados mentales, los animales), podemos tener otros deberes morales (de altruismo o caridad), pero no un deber de justicia en sentido estricto. Así, la igualdad moral en Rawls se basa en una capacidad (la de poseer un sentido de justicia) para la que es necesaria un grado mínimo de racionalidad.

Nussbaum, por su parte, dirá que la *dignidad humana* no puede depender del hecho de que los seres humanos posean una determinada capacidad, sino que ha de basarse en una idea del ser humano más amplia, que concibe a éste no sólo como un ser capaz de ciertas cosas, sino también como una criatura frágil y necesitada de ciertos elementos y condiciones para la vida buena (digna). Por ello, Nussbaum enriquece la concepción política de la persona rawlsiana con la idea de ser humano aristotélica, en la que el ser humano, además de racional, es considerado como un animal político y social que disfruta, valora y necesita relacionarse de maneras complejas con otros como él.

3.7.3 Primacía absoluta de la libertad

Nussbaum es también crítica con una postura que sigue siendo común entre algunos liberales contemporáneos, y que ella denomina “fetichización de la libertad”. Parecería que para algunos teóricos actuales del liberalismo basta con que el estado garantice a sus ciudadanos libertades civiles, políticas y económicas para que éstos prosperen y vivan vidas dignas. En cambio, Nussbaum insiste en que la auténtica libertad va acompañada de ciertos prerequisites materiales sin los cuales no puede verse jamás realizada. Ni las condiciones materiales ni las libertades tienen por qué tener algún tipo de prioridad unas sobre las otras.

Más bien, ambas contribuyen al bienestar humano y tienen un valor intrínseco. Cuando una vida humana carece de los sustentos materiales para subsistir, o está imposibilitada para ejercer ciertas libertades fundamentales, dicha vida está irremediablemente incompleta, y esto es algo sobre lo que algunos liberales no han hecho suficiente énfasis. Con su lista de capacidades (que incluye libertades civiles y políticas, pero también enumera ciertas condiciones materiales necesarias para la vida humana) Nussbaum evade este problema.

Además, esta filósofa sugiere que algunos liberales valoran *cualquier* tipo de libertad y lo consideran como el criterio moral supremo en toda circunstancia. En cambio, nos dice, aun cuando la libertad humana puede entenderse en un sentido muy amplio, no debemos olvidar que existen libertades (entendidas como modos de ser y de hacer) claramente negativas – que atentan contra nuestras creencias más firmes de lo que implica una vida buena– que tienen que ser fuertemente limitadas, reguladas y desalentadas por el estado y la sociedad:

The capabilities approach criticizes some strands within that tradition for insufficiently attending to the material prerequisites of genuine freedom. Nor does it fetishize freedom as an all-purpose social good: some freedoms are important, and others are not; some (the freedom of the rich to make large campaign contributions, the freedom of industry to pollute the environment, the freedom of men to harass women in the workplace) are positively harmful, and should be regulated by law.¹²⁷

Por último, Nussbaum señala que la capacidad de actuar de acuerdo a nuestra voluntad no requiere de un grado de racionalidad tan elevado como han sugerido ciertos teóricos liberales. En realidad, afirma, el agente moral “puramente racional” que proponen filósofos como Kant no es más que una ficción filosófica que no corresponde con la manera en la que piensan y actúan los seres humanos de carne y hueso. Así, es importante que reconozcamos que ningún ser humano goza de una racionalidad perfecta, de modo que, más bien, la capacidad racional es ejercida en *grados* y *modos* distintos por diferentes personas. Por ello, es importante comenzar ubicando y reconociendo aquellos aspectos y espacios en los que cada individuo tiene la capacidad de decidir libremente, para que posteriormente podamos proteger y garantizar esos espacios de decisión individualmente (especialmente en los casos

¹²⁷ Nussbaum, Martha: FOJ, p. 216.

de personas con serios impedimentos y discapacidades mentales).

Finally, [the capabilities approach] uses a flexible and variegated conception of freedom that is capable of appreciating the capacity for freedom in citizens with mental impairments, rejecting political conceptions of the person grounded in an idealized rationality.¹²⁸

3.7.4 Distinción entre lo público y lo privado

Una cuarta crítica que Nussbaum realiza a la tradición liberal va dirigida a la rígida distinción que esta última hace entre las esferas pública y privada. En efecto, varios teóricos liberales han querido ver en la “familia” una esfera que escapa al ámbito de lo público, y en la cual el estado no tiene derecho a interferir. Sin embargo, dicha posición puede convertirse en un arma de doble filo. Pues si bien protege en cierto sentido la libertad de los individuos para tomar decisiones respecto a sus planes de vida más personales, lo cierto es que el hecho de que las relaciones familiares permanezcan fuera de los intereses del estado también da pie a que ciertos miembros de una familia actúen injustamente sobre otros de los miembros, coartando su libertad. Así, Nussbaum pugna porque se reconozca a la familia como otra de las instituciones básicas de la sociedad, hecho que obligaría al estado a intervenir en algunas de las prácticas –aquellas que atentan contra las capacidades fundamentales individuales– que se suscitan dentro de esta esfera.

the capabilities approach rejects the familiar liberal distinction between the public and the private spheres, regarding the family as a social and political institution that forms part of the basic structure of society. The distribution of resources and opportunities within the family thus becomes an object of intense concern. Adult freedom of association still supplies substantial limits to state interference with family life.¹²⁹

3.7.5 El bien individual y lo político

128 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 216.

129 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 212.

Una vez más, Nussbaum tiene en este punto a Rawls como su interlocutor principal. A diferencia de este pensador –y buena parte de la tradición contractualista–, que asume que la búsqueda del bien humano es un proyecto personal completamente *independiente* de lo político, Nussbaum está convencida de que el bien humano es inseparable de lo social y lo político. Mientras que para Rawls los principios políticos son simplemente estructuras que permiten que cada persona persiga una concepción del bien propia, en Nussbaum la participación en lo político es parte constitutiva de nuestro bien individual. Es decir: un ser humano no se realiza enteramente si no se involucra en la discusión pública y en los procesos políticos de su sociedad. Además, apunta Nussbaum, es imposible desligar lo político de los proyectos individuales: la concepción del bien personal no es algo que definimos de manera puramente individual, sino que lo hacemos a través de la interacción social y, muchas veces, también a partir de la deliberación colectiva.

3.8 Convergencias con el liberalismo: la prioridad del individuo

Del mismo modo en que es posible encontrar diferencias sustanciales entre el enfoque de las capacidades y el liberalismo clásico, también es posible identificar puntos de encuentro. Quizá el primer y más obvio punto de convergencia entre ambas propuestas lo encontramos en el lugar privilegiado que otorgan a la libertad. Del mismo modo, los dos enfoques consideran al ser humano como un fin en sí mismo, poseedor de una dignidad intrínseca e inalienable (si bien hemos visto que Nussbaum no condiciona esta dignidad a la posesión de un cierto grado de racionalidad). La consecuencia de esto es que tanto el liberalismo como el enfoque de capacidades enfatizan en todo momento los derechos y necesidades del *individuo*, que están siempre por encima de los derechos y necesidades de la comunidad.

my version of the capabilities approach has long asserted a basic *principle of each person as end*. In other words, the person, not the group, is the primary subject of political justice, and policies that improve the lot of a group are to be rejected unless they deliver the central capabilities to *each and every person*. In these ways, my approach to the issue of care lies

squarely within the liberal tradition.¹³⁰

Nussbaum, como todo pensador político, tiene muy presente la tensión entre el individuo y la comunidad. Para ella es evidente que cuando se establecen políticas que dan prioridad a la comunidad sobre sus miembros particulares, se puede terminar por legitimar que la primera cometa abusos sobre los segundos (e incluso sobre individuos que no pertenecen a la comunidad). Pero entonces, nos dice Nussbaum, la función misma del estado, la sociedad civil y la comunidad se vuelve inútil y contradictoria. Pues no sólo no se protege al grupo, sino que se *atenta* contra una parte de éste. De ahí que resulte coherente, por puro cálculo racional, comenzar pensando en individuos particulares y no en conjuntos de individuos cuando se establecen principios políticos básicos.

Además, el énfasis en el individuo permite al enfoque de capacidades ser sensible con respecto a casos difíciles e inusuales. Nussbaum tiene claro que, dentro del amplio espectro de variaciones que presenta la especie humana, será una constante que ningún individuo desarrollará las diez capacidades especificadas en la lista igual que otro: habrá siempre grados y matices, habrá quienes tengan especial dificultad para ejercer ciertas capacidades fundamentales, y habrá incluso quienes carezcan de algunas de ellas (de modo que no podrán desarrollarlas aún cuando se proporcionen todas las condiciones materiales para que esto suceda). Así, la labor de todo estado decente es la de buscar garantizar hasta donde sea posible –atendiendo en todo momento a las necesidades y rasgos particulares– las capacidades de todos y cada uno de los seres humanos que conforman una sociedad. Haciendo énfasis en el individuo, se hará evidente muy pronto que una persona parálitica o con una grave discapacidad en las piernas requerirá, para poder ejercer su capacidad de libre tránsito, de un tratamiento diferente al de una persona con las piernas sanas. Del mismo modo, resultará comprensible que personas con severas discapacidades mentales no puedan hacer nunca un uso pleno de su capacidad de razón práctica, si bien eso no exime al estado de hacer cuanto esté a su alcance para tratar de procurar dicha capacidad a tales personas. El estado, nos dice Nussbaum, tendrá que evaluar caso por caso y garantizar tantas de las 10 capacidades fundamentales como lo permita la condición de cada individuo.

130 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 216 (las cursivas son de la autora).

although my view insists that human beings are inevitably dependent and interdependent, and holds that dignity may be found in relations of dependency, citizens enjoy full equality only when they are capable of exercising the whole range of capabilities. At times this may have to be done through a guardian [...], but the goal is always to put the person herself in the position of full capability [...] All citizens should have the chance to develop the full range of human powers, at whatever level their condition allows, and to enjoy the sort of liberty and independence their condition allows.¹³¹

3.9 Pluralismo y capacidades

En un espíritu muy similar al del liberalismo político de Rawls, Nussbaum también está interesada en que su lista proteja el pluralismo¹³², es decir, que sea sensible y respetuosa con las diferentes manifestaciones culturales que existen en las sociedades humanas. Por ello, Nussbaum insiste en el hecho de que la lista no agota en absoluto la definición de lo que implica una “vida buena”. En ese sentido, la lista de capacidades propuesta por Nussbaum no es comprehensiva: no pretende abarcar cada una de las diversas facetas de la vida humana, sino que sólo pretende abarcar aquéllas que parecen absolutamente necesarias para que cada ser humano tenga la oportunidad de vivir una vida enteramente humana. Es decir: caben un sin fin de *especificaciones* respecto a cómo llevar nuestras vidas una vez que las diez capacidades nos han sido garantizadas. Así, Nussbaum enumera seis puntos¹³³ en los que se muestra que la lista de capacidades es compatible con el pluralismo:

Primero, nos dice, la lista está siempre disponible para nuevas revisiones, añadiduras y cambios. Es decir que la lista no se pretende en ningún momento como acabada ni definitiva.

En segundo lugar, señala que la lista es apenas un conjunto de lineamientos más o menos generales y abstractos, que se prestan para ser especificados de múltiples maneras.

¹³¹ Nussbaum, Martha: FOJ, p. 218.

¹³² Liberalismo y pluralismo, bien entendidos, parecen implicarse mutuamente. Y es que lo plural parece ser consecuencia lógica de la multiplicidad de opciones que trae consigo la defensa de la libertad. En ese sentido, la libertad parece ser *generadora* de pluralismo.

¹³³ Cfr. Nussbaum, Martha: FOJ, pp. 76-78.

De ese modo, es aceptable que, de acuerdo a su historia y tradición, cada sociedad y comunidad política que decida abrazar la lista la interprete de una manera particular. Con estos primeros dos puntos, la lista de Nussbaum escapa a varias de las objeciones planteadas por Sen¹³⁴ respecto a la viabilidad de una única e inmutable lista de capacidades.

En tercer lugar, argumenta, la lista se presenta como una “concepción moral parcial” que no se encuentra atada a ni condicionada por ninguna doctrina comprensiva. Así, la lista pretende ser un artefacto con propósitos políticos puros: en ningún momento asume ideas metafísicas que podrían resultar sospechosas o inaceptables para algunos.

El cuarto punto hace notar que el objetivo político de dicha lista es la capacidad y no el funcionamiento, de modo que, una vez más, se protegen aquí los intereses y preferencias de diversos grupos. Nussbaum no tiene nada en contra de aquel que voluntariamente renuncia al funcionamiento de una capacidad una vez que ésta última le ha sido plenamente otorgada: “a Muslim woman may prefer to remain veiled, and the approach says nothing against this, provided that there are sufficient political, educational, and other capabilities present to ensure that the choice is a choice”.¹³⁵

En quinto lugar, y asumiendo su herencia liberal, Nussbaum afirma que las libertades políticas centrales defendidas por dicha tradición –libertad de conciencia, de expresión, de asociación y de culto– son componentes centrales de la lista, de modo que éstas no pueden ser sacrificadas en pos de la persecución de otras capacidades fundamentales.

Por último, nos dice, el enfoque distingue entre asuntos de *justificación* y asuntos de *implementación*. Si bien la lista tiene buenas razones para sostenerse, y resulta creíble que pueda ser aceptada por una gran diversidad de sociedades y pueblos, esto no da licencia a sus partidarios y defensores para intervenir en sociedades que no reconocen ni aceptan el enfoque. Así, nos dice Nussbaum, aquellos convencidos de la valía de la lista no pueden recurrir a medios distintos a los de la argumentación y la persuasión para defender la aplicación del enfoque.

Un punto adicional que protege el pluralismo (que Nussbaum no incluye en su listado, aunque lo defiende en diversos momentos de su obra) es el *derecho de salida*. Nussbaum considera que ningún grupo humano debe poner trabas a los individuos si éstos desean marcharse (ya sea de la comunidad política en la que viven o del grupo religioso al que

134 Éstas son discutidas en el apartado 3.3 de este capítulo.

135 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 298.

pertenecen, por ejemplo). Todo lo contrario: las comunidades políticas deben garantizar a sus individuos la capacidad para integrarse en otras comunidades, especialmente cuando no son capaces de garantizar a sus miembros sus diez capacidades fundamentales. Del mismo modo, grupos religiosos y otro tipo de asociaciones deben permitir la salida de sus miembros cuando éstos no consideran posible realizar sus proyectos de vida personales dentro de aquéllos.¹³⁶

De esa manera, Nussbaum piensa que la lista puede generar un amplio consenso entrecruzado,¹³⁷ es decir, un gran acuerdo entre personas con diversas doctrinas comprensivas razonables¹³⁸. Apunta que lo definitivo, público y breve de la lista es un punto a su favor, pues su alcance es limitado pero certero: se le pide a los seres humanos que se comprometan con únicamente diez puntos –que están siempre disponibles para ser cuestionados, discutidos y revisados por cualquier ser humano que desee hacerlo– y nada más. Sobre el resto de las preferencias, intereses, acciones y comportamientos de una

136 Evidentemente, también es posible proteger el pluralismo a través de la elaboración de una serie de *restricciones* que, se pretende, las diversas comunidades culturales acepten en pos de la diversidad. Ésta es la ruta elegida por Joseph Raz, quien en su artículo *Multiculturalism* describe “cuatro límites de la tolerancia”: “first, all cultural communities should be denied the right to repress their own members. This applies as much to homophobia among native Germans, as to female circumcision among Somali immigrants. Second, no community has a right to be intolerant of those who do not belong to it. All forms of racism or other manifestations of lack of respect should be discouraged by public policy, though not necessarily outlawed or criminalised. Third, the opportunity to leave one’s community must be a viable option for its members. There should be a public recognition of a right of exit from one’s community. Finally, liberal multiculturalism will require all groups to allow their members access to adequate opportunities for self-expression and for participation in the economic life of the country, and the cultivation of the attitudes and skills required for effective participation in the political culture of the state.” (p. 199). Las propuestas de Raz y Nussbaum, me parece, son ampliamente compatibles.

137 La idea del consenso entrecruzado fue originalmente concebida por John Rawls, quien la desarrolla en su *Liberalismo político*. Sobre este concepto nos dice: “Such a consensus consists of all the reasonable opposing religious, philosophical, and moral doctrines likely to persist over generations and to gain a sizable body of adherents in a more or less just constitutional regime”(p. 15). Y, más adelante: “The idea of an overlapping consensus is easily misunderstood given the idea of consensus used in everyday politics. Its meaning for us arises thus: we suppose a constitutional democratic regime to be reasonably just and workable, and worth defending. Yet given the fact of reasonable pluralism, how can we frame our defense of it so that it can win sufficiently wide support to achieve stability?” (p. 39). Rawls, lo mismo que Nussbaum, está interesado en que personas con diversas creencias religiosas y filosóficas acepten una serie de principios políticos básicos (a este conjunto de principios Rawls lo llama *concepción política de la justicia*) que no entren en conflicto con sus visiones particulares del mundo. Ambos filósofos consideran que, si la justificación de los principios políticos básicos (que en el caso de Nussbaum se construyen a partir de la lista de las diez capacidades) no depende de ni está ligada a doctrina comprensiva alguna, entonces es posible un sólido consenso entrecruzado en torno a dichos principios (que son los que regularán la sociedad). Así, Rawls nos dice: “This leads to the idea of a political conception of justice as a freestanding view starting from the fundamental ideas of a democratic society and presupposing no particular wider doctrine. We put no doctrinal obstacles to its winning allegiance to itself, so that it can be supported by a reasonable and enduring overlapping consensus.”(p. 40).

138 Catolicismo, budismo, marxismo y utilitarismo son ejemplos de doctrinas comprensivas razonables. Rawls y Nussbaum señalan, sin embargo, que siempre existirán doctrinas comprensivas *irrazonables* (tales como el esclavismo o el nazismo) que jamás podrán formar parte del consenso entrecruzado (pues las ideas en las que se sustentan son incompatibles con los principios políticos básicos de una sociedad democrática y plural que defiende ciertas capacidades fundamentales).

persona, el enfoque de las capacidades no tiene absolutamente nada que decir si éstos no interfieren con las diez capacidades fundamentales de otro ser humano.

3.10 Comentarios sobre el enfoque de las capacidades y el liberalismo

Me parece que haríamos bien en entender al liberalismo contemporáneo como un conjunto de ideas interesadas en identificar las capacidades de los seres humanos para así potenciar las *posibilidades* de éstos. Las teorías liberales actuales tienen en el centro de su proyecto el amplio rango de motivaciones, intereses, necesidades y capacidades que comprenden las vidas humanas. Su labor consiste en identificar estos elementos y señalar la importancia que tienen en el florecimiento humano. Para el liberalismo contemporáneo, la ética es una cuestión de identificar y posibilitar la vida buena, de dar a cada individuo las oportunidades y herramientas para realizarse, aun si no puede *garantizarle* a éste un funcionamiento absolutamente pleno.

Precisamente porque tiene un interés sincero en identificar aquello en lo que consiste la vida humana buena, todos sus postulados y principios se pretenden como inacabados, incompletos, y abiertos permanentemente al escrutinio crítico. El día en que sea formulada una versión sustentada en mejores razones y evidencia respecto a lo que es la vida humana (y las condiciones para su florecimiento), los liberales contemporáneos tendrían que, apegándose a sus principios, abrazar gustosamente dicha concepción (y comenzar a estudiarla, cuestionarla y criticarla).

Así, el liberalismo sostiene que no es labor de una teoría político-moral descubrir o imponer una forma específica de realización de la vida humana¹³⁹; su tarea es, más bien la de determinar las condiciones que son indispensables para que los seres humanos puedan desarrollarse en tanto tales. Las éticas liberales, pues, sostienen una premisa muy simple: a todo ser humano deben brindársele las oportunidades y capacidades necesarias para que éste pueda *intentar* vivir una vida plenamente humana (digna de ser humana). Habrá siempre tragedias, imprevistos, equivocaciones, torpezas y limitaciones irremediables que impidan a

¹³⁹ Esto es cierto, al menos, de *una* de las dos corrientes principales del liberalismo político. Como explica Kristen Deede Johnson en su *Theology, political theory and pluralism. Beyond tolerance and difference*, podemos pensar en el liberalismo contemporáneo como una teoría con dos caras: “One face is liberalism as a universal regime, as a moral ideal that all in a given society could, theoretically, accept as the best way of life [...] The other face of liberalism is more of a political *modus vivendi* that, rather than trying to promote one ideal way or philosophy of life, accepts a diversity of forms of life” (p. 14). Sin duda, Nussbaum y Sen son más cercanos a esta última faceta del liberalismo.

los individuos realizarse plenamente: pero esto está más allá del terreno de la justicia, que abarca tan solo aquello que nos debemos los unos a los otros.

3.11 Reservas frente al proyecto de Nussbaum

El proyecto de Nussbaum me parece sólido y no encuentro objeción alguna que pudiera dirigir a los fundamentos y cimientos del mismo. Sin embargo, me parece que ciertos elementos son susceptibles de pequeños matices, ajustes, modificaciones y aclaraciones que permitirían dar mayor solidez al proyecto. Asimismo, me parece que el enfoque de las capacidades tiene conexiones interesantes con otras teorías y tradiciones de la filosofía moral que aún no han sido suficientemente exploradas.

3.11.1 Lo sintético y lo explícito de la lista

Me parece que puede realizarse un trabajo de síntesis con respecto a la lista de las 10 capacidades, de modo que ciertos elementos pueden ser eliminados o incluidos como parte de otras capacidades más generales (de ese modo, la capacidad 9 –de juego– podría ser incluida dentro de la 4 –sentidos, imaginación y pensamiento–).

Nussbaum nos dice que no todas las capacidades son igual de permanentes y relevantes para la vida humana. Algunas son contextuales e históricas, y podríamos pensar que son relevantes únicamente en el mundo moderno (la capacidad para poseer propiedad, por ejemplo). Otras, en cambio, están tan enraizadas en la condición humana que no podríamos siquiera imaginar a un “ser humano futuro” que careciera de ellas (tal “ser humano” sería tan ajeno a nosotros como un ganso o una lámpara).

En su interés de que las diez capacidades sean promovidas por igual, Nussbaum no elabora demasiado sobre sus diferencias. Sin embargo, creo que podrían realizarse varias clasificaciones y jerarquías didácticas respecto a las capacidades que harían mucho más clara la función e importancia que cada una de éstas tiene en la vida humana. Podríamos, por ejemplo, distinguir entre dos tipos de capacidades: unas capacidades *x* (que son poderes sin los que no podemos existir en tanto que humanos), y capacidades *y* (poderes humanos que nos hacen funcionales en el mundo moderno, y que nos permiten conservar y proteger

nuestros poderes básicos x). Nussbaum sugiere que x y y están al mismo nivel, aunque a mi me parece que ciertos poderes y los valoramos únicamente *en tanto que* impactan sobre los poderes x . Es decir, los valoramos como medios y no como fines en sí mismos.

Ilustraré el punto anterior con un ejemplo. Pensemos en un déspota ilustrado que garantiza a sus súbditos nueve de las diez capacidades fundamentales (exceptuando, claro está, la de participación política). Argumenta el déspota que la participación ciudadana entorpece la administración de un estado que es muy efectivo para garantizar libertad y bienestar a sus miembros. Pensemos, además, que los súbditos de este estado realmente valoran el trabajo del déspota y confían en su criterio (desde hace varias décadas gozan ininterrumpidamente de nueve de las diez capacidades fundamentales). Podemos ficcionalizar aún más el ejemplo y sustituir al déspota ilustrado por máquinas pre-programadas que, durante largo tiempo, se han encargado del funcionamiento administrativo y político de la sociedad, permitiendo a sus miembros gozar permanentemente de nueve de las diez capacidades, y liberándolos de la ardua y difícil tarea de participar en elecciones y hacer leyes, reformas políticas y modificaciones constitucionales¹⁴⁰.

Creo que nuestras reservas frente a estos escenarios están justificadas por una sólida base intuitiva y empírica¹⁴¹, pero a mi parecer permiten presentar la cuestión de un modo interesante: es posible argumentar que valoramos la participación política (una capacidad y) porque nos permite defender nuestras otras capacidades fundamentales (capacidades x), y en ese sentido se trata de una capacidad secundaria que valoramos en tanto que *medio* para otros fines. En efecto, es posible imaginar que los súbditos del déspota ilustrado o los ciudadanos de la sociedad gobernada por máquinas no echarían de menos la capacidad de participar en lo político, puesto que ésta no contribuiría sustancialmente a hacer sus vidas más dignas.

140 Existe aquí otra cuestión interesante: ¿verdaderamente estaríamos justificados a decir que las vidas humanas de los súbditos de dicho déspota están irremediablemente truncadas? ¿Realmente diríamos que las vidas de los ciudadanos gobernados por máquinas tienen vetada la posibilidad de florecer plenamente? Nussbaum y Sen dirían que sí, puesto que la participación política de los individuos les parece a ambos una actividad intrínsecamente valiosa. A mí, en cambio, me parece que podemos imaginar diversos casos de individuos que, aunque no gozan de las 10 capacidades propuestas por Nussbaum, viven vidas indiscutiblemente dignas.

141 El ejemplo, apuntaría seguramente Sen, no toma en cuenta las circunstancias reales de las sociedades humanas, y por lo tanto se acerca peligrosamente al institucionalismo trascendental: ninguna sociedad ha convivido jamás con tales déspotas o máquinas y, más bien, la historia se encuentra colmada de ejemplos de dictadores y tiranos que restringen las capacidades fundamentales de las personas.

3.11.2 Intercambios entre elementos de la lista

Dicho lo anterior, no parece disparatada la idea de diversos arreglos entre los componentes de la lista. Si bien resultan comprensibles y legítimas las preocupaciones de Nussbaum respecto a que ciertos cálculos utilitaristas sacrifiquen unas capacidades por otras, sería adecuado que se investigara acerca de los posibles cambios y preferencias que circunstancias de urgencia y escasez pueden obligarnos a tomar. Para evitar dejos de *justicia trascendental*, es necesario que se especifiquen prioridades e intercambios que pueden ser exigidos por circunstancias en las que alejarse de injusticias terribles es más importante que tener en la mira “la justicia ideal” o la “vida humana floreciente”, o en las que es evidente que ciertas políticas sociales no tendrán un alcance efectivo (en este aspecto particular me siento cercano a la posición de Sen respecto de la lista). Por supuesto, éste es un trabajo de mayor especificación que necesitaría, entre otras cosas, de mayor discusión y de evidencia empírica, pero que permitiría al enfoque de las capacidades ampliar su relevancia y su campo de acción en situaciones políticas concretas.

No sería mala idea, pues, continuar profundizando en la lista y anexarle “un manual de uso” (en constante desarrollo) que plantee diversas prioridades, arreglos y órdenes pragmáticos según las circunstancias en cuestión. Ya Nussbaum admite dicha posibilidad en uno de sus libros más recientes, *Creating capabilities*, donde nos dice:

although Wolff and De-Shalit remain committed to the separate importance of each capability, they recommend a study of how disadvantages cluster, with one disadvantage leading to another (*corrosive disadvantages*), and, correspondingly, of how specific capabilities may be particularly fertile in opening up others [...]. The fertility of a given capability, and the corrosiveness of a given capability failure, are empirical questions whose answers are likely to vary with time and place and with the particular problems of the disadvantaged group¹⁴².

3.11.3 ¿Limitación excesiva de la libertad?

142 Nussbaum, Martha: *Creating capabilities*, p. 145.

Hemos visto anteriormente que Nussbaum critica a ciertos autores de la tradición liberal por “fetichizar” la libertad, por considerar que ésta debe ser el valor supremo en toda circunstancia y coyuntura. Puede pensarse, sin embargo, que en ocasiones Nussbaum cae en el extremo opuesto. Y es que parece indecisa respecto a garantizar la libertad individual en ciertos ámbitos de la vida humana que tradicionalmente han sido defendidos por filósofos liberales. Así, por ejemplo, nos dice respecto al controvertido tema de la “renuncia voluntaria” de ciertas capacidades fundamentales:

What should we say when adults, apparently without coercion, want to sign away a major capability in a permanent way? Frequently, though certainly not always, we will judge that interference is justified to protect the capability [...] My own view is that health and bodily integrity are so important in relation to all the other capabilities that they are legitimate areas of interference with choice up to a point, although there will rightly be disagreement about where that point is in each area.¹⁴³

Parece, pues, que Nussbaum es un tanto ambigua respecto a los límites legítimos de interferencia por parte del estado en las decisiones individuales. Sin duda, en este punto se distancia de pensadores como John Stuart Mill, quien probablemente la consideraría una “liberal tibia” que no defiende la autonomía individual siempre que la tiene que defender. Recordemos sus famosas palabras en el primer capítulo de *On liberty*:

the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant [...] In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign¹⁴⁴.

Así, concuerdo con Nussbaum en que la libertad humana, valiosa como es, se desorienta si no va acompañada por otros valores morales tales como la solidaridad, el amor o la

¹⁴³ Nussbaum, Martha: *Women and human development: the capabilities approach*, pp. 93 y 95. En adelante WHD.

¹⁴⁴ Mill, John Stuart: *On liberty*, Capítulo I, p. 271.

compasión; y pienso, también, que las acciones mediante las que las personas se dañan a sí mismas pueden dañar enormemente a las demás. Sin embargo, junto con Mill, soy de la idea de que aunque dichas conductas deben ocupar un lugar importante en la discusión pública, e incluso deben ser desalentadas por los estados –a través de la educación y la implementación de impuestos y otros mecanismos económicos–, éstas no deben ser ni prohibidas ni penalizadas legalmente (posibilidad que, en cambio, Nussbaum parece dejar abierta). El individuo, siempre que no ponga en riesgo las capacidades fundamentales de los demás, debe ser el juez último de aquello que sucede con su cuerpo.

3.11.4 Capacidades y virtudes

Resulta cuando menos interesante explorar las conexiones entre el enfoque de capacidades y la llamada ética de las virtudes, explorada por filósofos tales como Philippa Foot, Iris Murdoch y Alasdair MacIntyre. En particular, resulta interesante preguntarnos: ¿qué tan viable es el enfoque de capacidades si no está acompañado por ciudadanos *virtuosos*? ¿el que una sociedad garantice a sus individuos las diez capacidades fundamentales genera automáticamente ciudadanos virtuosos?

Aunque es un tema poco explorado por Nussbaum¹⁴⁵, me parece que ella hablaría de la relación entre virtudes y capacidades como una en la que ambos términos se implican mutuamente, se retroalimentan y hasta cierto punto se *necesitan*. Por un lado, parece obvio que no pueden existir ciudadanos virtuosos si antes no se les garantizan ciertas capacidades fundamentales. Por otra parte, parece que es importante que un grupo de ciudadanos virtuosos *defiendan* y *promuevan* la lista de capacidades para que los elementos de ésta puedan ser efectivamente garantizados a todos los miembros de la sociedad. De ese modo, parece que proporcionar a los ciudadanos las 10 capacidades (o al menos varios elementos de la lista) es condición necesaria para que éstos posean la *capacidad adicional* de ser virtuosos. Pero, además, es posible pensar que estos ciudadanos virtuosos son fundamentales para la *perpetuación*¹⁴⁶ de una sociedad en la que las diez capacidades

145 Cabe mencionar que los primeros proyectos filosóficos de Nussbaum estaban estrechamente relacionados con la ética de las virtudes. Fue sólo posteriormente que el liberalismo político se convirtió en su interés principal.

146 La importancia del tema de la *estabilidad* de las capacidades ha sido reconocida por Nussbaum sólo recientemente. Así, en *Creating capabilities* nos dice: “Wolff and De-Shalit [...] propose a focus not simply on the presence or absence of key capabilities but on their *security*. People need to have not just a capability today but a secure expectation that it will be there tomorrow. One salient aspect of disadvantage is that, even when a group may have access to a capability

fundamentales son garantizadas permanentemente a sus miembros.

No obstante, es posible que haya quienes sostengan que la sociedad de las capacidades no necesita de ciudadanos virtuosos para subsistir. Estos críticos se preguntan: ¿realmente requerimos la existencia de individuos virtuosos en una sociedad en la que –por puro cálculo práctico, por mero *modus vivendi*–, el estado está dispuesto a garantizar las 10 capacidades a todos sus ciudadanos, y los ciudadanos están también dispuestos a respetar el ejercicio de las capacidades de otros agentes para conservar el derecho a ejercitar las propias? ¿No será que basta con que las personas –sin alcanzar un grado particularmente notable de virtud– conozcan sus capacidades, las defiendan, y respeten las del resto?

Sin embargo, no me parece tan claro que las personas valoremos automáticamente todas las capacidades por las que Nussbaum aboga, ni tampoco que estemos dispuestos a defender todas ellas con demasiada firmeza. Las personas pueden aceptar gustosamente “recibir” las diez capacidades fundamentales pero, por pereza o desinterés, no funcionar de acuerdo a alguna o varias de ellas. Así, creo que muchos funcionamientos que Nussbaum considera fundamentales para el florecimiento humano pueden terminar por ser olvidados, negados y dejados “para después” si no se lleva a cabo el proceso educativo adecuado.

Lo anterior lo relaciono con el problema de los *gorriones* (los *free-riders*, en la filosofía anglosajona), pero también, de manera más general, con el problema de las personas *viciosas* (los avaros, los cínicos, los ambiciosos): un estado que garantiza los bienes básicos a cada uno de sus miembros no necesariamente logra de éstos un comportamiento comprometido con el bien común. Por ello, me parece indispensable hacernos las siguientes preguntas: ¿una sociedad como la que propone Nussbaum permite la existencia de individuos que se comportan sistemáticamente de manera egoísta, es decir, de individuos que no hacen nada que dañe a los demás pero que tampoco procuran activamente el bien común? ¿Qué mecanismos existen en su propuesta¹⁴⁷ que nos aseguran que la sociedad que nos propone no será un nicho ideal para cínicos, aprovechados y egoístas?

En efecto, si los mecanismos que elabora Nussbaum son insuficientes o inadecuados, es posible que la viabilidad de la sociedad de las capacidades esté en entredicho, sobre todo si entre sus miembros se generaliza un estilo de vida despreocupado por lo político y

(employment opportunities, for example), that access is very insecure” (p. 145).

147 Nussbaum menciona en repetidas ocasiones que la educación de los sentimientos morales es indispensable para producir ciudadanos que amen la justicia y sean afectos a la sociedad de las capacidades.

desapegado de lo comunitario. Pero, si éste es el caso, entonces parecería que la consecuencia lógica de ello es que la permanencia y continuidad misma de la sociedad de las 10 capacidades depende de la existencia de un nutrido grupo de ciudadanos virtuosos que la defiendan permanentemente.

En fin, que virtudes y capacidades parecen implicarse y apoyarse mutuamente de un modo profundo, de modo que seguramente sería provechoso que los futuros teóricos de las capacidades elaboraran y reflexionaran más sobre estas cuestiones: ¿cómo imaginarnos a los seres humanos a los que les han sido garantizadas las 10 capacidades? ¿Podemos esperar de ellos las actitudes morales y el compromiso político necesarios para mantener estable y funcional a la sociedad de las capacidades?

3.11.5 Dos formulaciones de la relación capacidad–funcionamiento

El problema discutido en el punto anterior me lleva a pensar que quizá es necesario reformular la manera en la que Nussbaum defiende la capacidad antes que el funcionamiento. En efecto, parece que la formulación que podemos rastrear a lo largo de la obra de Nussbaum (a la que aquí denominaremos “formulación negativa”) nos dice algo parecido a lo siguiente:

“Tienes derecho a utilizar tu capacidad –funcionar de acuerdo a ella– hasta el punto en el que no interfieras con la posibilidad de que otros ejerzan sus capacidades”.

Sin embargo, me parece que también es posible pensar en una “formulación positiva” más radical y controvertida (que no encuentro expresada en la teoría de Nussbaum) que permitiría responder a las dudas de aquel que está preocupado por el problema de los *free-riders* y los egoístas prudentes:

“Tienes el deber de utilizar tu capacidad –funcionar de acuerdo a ella– cuando al renunciar a su uso impides o truncas severamente la posibilidad de que otros ejerzan sus capacidades”.

Esto implicaría que, en el caso de algunas capacidades fundamentales, nuestro reconocimiento del derecho de otros a ejercer su capacidad vendría acompañado por el compromiso personal de asumir ciertos deberes y obligaciones directos con esos otros, un compromiso que nos conduciría a *funcionar* de acuerdo a ciertas capacidades. Nussbaum, en cambio, nos dice:

In my own approach, by contrast, the use of the list is facilitative rather than tyrannical: if individuals neglect an item on the list, this is just fine from the point of view of the political purposes of the list, so long as they don't impede others who wish to pursue it¹⁴⁸.

Esta postura, aunque funciona como un “candado” que protege la diversidad cultural, es problemática. Pienso, por ejemplo, en nuestra capacidad de votar o deliberar en el espacio público: el que nosotros ejerzamos estas capacidades puede ser fundamental para que otros tengan la posibilidad de participar y modificar plenamente su entorno político. Del mismo modo, ciertas circunstancias podrían exigirnos que funcionáramos de acuerdo a nuestra capacidad de tener una relación íntima con la naturaleza (plantando un árbol o cambiando el automóvil por la bicicleta como medio de transporte personal) para proteger la capacidad de otras personas (y de las generaciones futuras) de tener una relación íntima y responsable con la naturaleza. En estos casos, pues, parece que para un individuo plenamente comprometido con su sociedad el funcionamiento de acuerdo a ciertas capacidades no sería moralmente opcional, sino obligatorio. Quizá la imagen del agente kantiano (que, además de actuar autónomamente, actúa *por deber*) es más útil aquí que la del individuo con derechos y libertades que no necesariamente reconoce ciertos deberes con su comunidad¹⁴⁹.

Así, una crítica que puede hacerse a la postura de Nussbaum es que, con respecto a ciertas capacidades, exigir el funcionamiento y no la capacidad puede ser aceptable (de modo que se enfatice que la libertad individual debe estar acompañada por ciertos deberes hacia el otro). Ella misma parece estar de acuerdo en esto con respecto a las capacidades de sociabilidad y razón práctica (en donde parece difícil promover la capacidad sin promover al mismo tiempo el funcionamiento), aunque, como hemos visto, el espectro puede ser más

148 Nussbaum, Martha: WHD, p. 96.

149 Aquí vuelve a aparecer, también, la imagen de la persona virtuosa que *funciona* voluntaria y gustosamente de acuerdo a sus 10 capacidades en todo momento.

amplio de lo que reconoce.

3.11.6 El castigo

Nussbaum y Sen (al menos hasta donde estoy al tanto), han dejado de lado el difícil asunto del castigo. Nussbaum no nos dice mucho acerca de si es legítimo que el estado *castigue* a alguien que dañó en sus capacidades fundamentales a otro ser humano, privándole de algunas de sus capacidades fundamentales (tales como el derecho a participar activamente en lo político –restringiendo su derecho al voto, por ejemplo–, o su libertad de tránsito). Sin embargo, en los estados nacionales de todo el mundo suspender ciertas libertades básicas (capacidades fundamentales) a los culpables de crímenes que atentan contra las capacidades fundamentales de otros es una práctica común. Atendiendo a esta realidad concreta, me parece que existen ciertos cuestionamientos a los que los teóricos de las capacidades tienen que dar respuesta: ¿existen libertades que, en ciertas circunstancias, son susceptibles de ser “suspendidas” a un ser humano por parte del estado? ¿En dónde reside la legitimidad de dicha suspensión? ¿Tiene buenas razones para sostenerse? ¿De qué clase son las razones que sostienen dicha suspensión (morales, políticas, pragmáticas)? ¿Existen algunas capacidades sobre las que el estado no pueda imponer *jamás* restricción o limitación alguna? Y si las hay, ¿cuáles son éstas?

Llama la atención, en fin, que la parte “oscura” y desagradable de los sistemas de justicia sea tan poco discutida por estos autores. Cabe preguntarse si, en esta omisión, no están manteniendo –quizá sin ser plenamente conscientes de ello– ciertos compromisos con aquella tradición trascendental de la que son tan críticos. Un asunto de tal relevancia y complejidad como el del castigo (y en particular, el de los sistemas penitenciarios) merece ser discutido seriamente por los teóricos de las capacidades.

3.12 Comentarios finales sobre la filosofía de Nussbaum

Creo que Nussbaum nos ofrece una propuesta sólida y convincente respecto a la posibilidad de un acuerdo político-moral intercultural o, más bien, siguiendo la terminología rawlsiana, un consenso entrecruzado. Su propuesta es valiosa porque define con precisión en qué consiste

ese *consenso* (la lista de diez capacidades), y en qué se fundamenta (una idea evaluativa del ser humano que siempre es susceptible de enriquecerse o modificarse). En ese sentido, me parece que Nussbaum ha avanzado exitosamente el enfoque de las capacidades iniciado por Sen.

Además, una de las grandes fortalezas de su teoría es que dos nociones de la ética que suelen ser definidas vagamente por otros filósofos morales (la de “vida humana buena” y la de “daño”) no son ni imprecisas ni abstractas, y quedan definidas de un modo exacto: una vida humana sólo puede ser floreciente cuando tiene la posibilidad de ejercer sus diez capacidades fundamentales. Un ser humano daña a otro cuando trunca el florecimiento de otro ser humano, es decir, cuando atenta contra la posibilidad de que ese otro haga pleno uso de sus diez capacidades fundamentales.

Me parece que el gran aporte del enfoque de las capacidades –del modo en que es desarrollado por Nussbaum– reside en su flexibilidad: es lo suficientemente preciso como para abogar por ciertos cursos generales de acción, al tiempo que descarta a otros por triviales o inaceptables. Pero el enfoque es, al mismo tiempo, lo suficientemente abstracto y sensible para dar cabida a las diferencias culturales, de modo que puede ser especificado de distintas maneras según el contexto social, histórico y geográfico. En ese sentido, me parece que el enfoque es, en el terreno de la filosofía política y la ética contemporánea, un ejemplo de un acercamiento pluralista bien logrado. Sin arbitrariedad ni ambigüedades conceptuales –aunque no por ello carente de algunos problemas en su aplicación práctica– el enfoque tiene argumentos sólidos para presentarse como una propuesta normativa imparcial con un gran potencial para orientar no sólo la conducta individual, sino sobre todo para guiar la implementación de políticas públicas y servir de referencia a diversos estados nacionales, organizaciones no gubernamentales y otras instituciones interesadas en erradicar las injusticias presentes a lo largo y ancho de la humanidad.

Capítulo 4. Tres problemas del pluralismo multicultural

El propósito de este cuarto capítulo es contrastar las tesis del pluralismo liberal (PL) que hemos revisado a lo largo de este trabajo con aquellas del pluralismo multicultural (PM), y mostrar que el primero traza una ruta más sólida y consistente que el segundo al momento de proponer soluciones para las diversas injusticias humanas que se padecen en el mundo.

Para sostener esto, retomaré algunas de las ideas desarrolladas por Amartya Sen y Martha Nussbaum que analizamos en los capítulos anteriores. Posteriormente, utilizando como guía la obra de Mónica Gómez Salazar, buscaré señalar lo que a mi juicio son algunos errores conceptuales y contradicciones del PM, que en sus enredos conceptuales termina por dar cabida a injusticias injustificables dentro de las sociedades humanas. Por último, aprovecharé este capítulo para esbozar algunas ideas propias relacionadas con varias de las problemáticas que subyacen a este debate.

En las siguientes páginas me centraré en tres problemas del PM con los que, me parece, el PL puede lidiar de manera efectiva. En primer lugar, criticaré el conjunto de ideas con las que el PM pretende justificar la imposibilidad de encontrar rasgos comunes entre los seres humanos. A mi juicio, el hecho de que la argumentación del PM parta de algo tan contingente como las diferencias culturales la condena al fracaso. Por el contrario, me parece que elaborando nuestra idea de ser humano partiendo de una rica discusión evaluativa –que tome en cuenta el sustrato biológico que compartimos como especie–, podemos construir ciertas normas morales válidas y de carácter necesario para todo ser humano.

A continuación, señalaré un segundo problema del PM, intrínseco a su modo de proceder en la argumentación. Me parece que el PM dota a la comunidad de propiedades que, ontológicamente, sólo el individuo puede poseer, y por lo tanto piensa la 'justicia' y la 'vida buena' respecto a entidades que no pueden ni aprovechar ni gozar éstas. Aquí defenderé el énfasis que otorga el PL al individuo al momento de construir normas morales válidas. Un enfoque que parte del individuo es el único enfoque que, a mi juicio, puede aspirar a terminar eficazmente con las injusticias y arbitrariedades del mundo humano.

Mi última crítica irá dirigida a la postura de *imparcialidad cerrada* que defiende el PM, entendida como el derecho de cada comunidad a auto-determinarse sin necesidad de

dialogar con otras comunidades. A lo largo del capítulo buscaré defender, por contraste, que la *imparcialidad abierta* (de la manera en que es presentada por Sen) es un requisito necesario para construir principios de justicia y normas morales que se pretendan imparciales y razonables.

4.1 La pugna entre Pluralismo Multicultural y Pluralismo Liberal

Históricamente, la gran preocupación de los defensores del PM ha sido que se impongan injustamente ciertas normas, prácticas y estándares sobre comunidades y pueblos que no las aceptan ni reconocen como propias. Un rápido recorrido por la historia humana nos convencerá de que estos temores no son injustificados: a lo largo de siglos y siglos, diversas culturas¹⁵⁰ dominantes y grupos con gran concentración de poder han impuesto toda clase de creencias y prácticas a las minorías y a los grupos más vulnerables. La historia de México nos proporciona abundantes ejemplos de ello:

durante la Colonia, los españoles y los criollos impusieron a los indios una condición de inferioridad: los concibieron como menores de edad a quienes había que indicarles qué decisiones debían tomar. A lo largo de la historia de México estas creencias han echado raíces en los mexicanos mestizos, de suerte que buena parte de ellos vive dispuesta a dominar a los indios. La preservación de acciones como éstas que presuponen creencias, normas y valores racistas configura y preserva el tipo de relaciones de opresión y dominio que caracterizan la sociedad mexicana en que vivimos.¹⁵¹

En contraste, aquellos que defienden el PL se preocupan por la injusticia desde una perspectiva diferente. Les preocupa que, si se reconoce sin más el derecho de cada comunidad a definir y conservar sus propios valores y tradiciones, se cometan en el seno de

150 A lo largo de esta tesis entenderemos “cultura” del mismo modo en que lo hace Jorge Linares en su artículo “Hacia una ética cosmopolita”: “Las culturas pueden entenderse como modos de vida codificados socialmente en formas simbólicas complejas (prácticas, costumbres, normas y leyes, técnicas, saberes, creencias, ritos, mitos y religiones, arte, ciencia y filosofía, etc.). Las culturas forman identidades colectivas y constituyen, sin duda, la fuente primordial o base de sustento de las identidades personales” (pp. 18-19).

151 Gómez Salazar, Mónica: *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, pp. 20-21. (A partir de ahora PRDC).

éstas injusticias intolerables sobre los mismos miembros de la comunidad. El PL teme que puedan cometerse *atropellos* a la dignidad humana (y a los derechos, capacidades y libertades que dan cuerpo y forma a ésta) en nombre de la cultura y la tradición.

Ambas encuentran en la postura rival fallas respecto a su enfoque y alcance. Sin duda, los dos puntos de vista están preocupados por terminar con las injusticias de este mundo, pero cada corriente propone recetas distintas para alcanzar ese resultado.¹⁵² Los defensores del PM (representado por filósofos como Mónica Gómez Salazar y León Olivé) afirman que cada comunidad posee un marco conceptual propio, desde donde pueden ser formuladas ciertas proposiciones de carácter verdadero que no pueden ser válidas en otros contextos. Afirma el PM que no puede haber un criterio único que guíe o limite las acciones de los seres humanos y defina aquello que es correcto y aquello que es incorrecto en todo tiempo y lugar. Así, estos criterios dependen más bien del marco conceptual de cada comunidad, y aunque puedan parecer *extraños* e *injustos* desde la perspectiva de personas inscritas en otros marcos conceptuales, el PM asume que estas prácticas y criterios *funcionan* y son *válidos* y *aceptables* dentro de sus marcos conceptuales propios.

La tesis que defendemos es que los hechos y los objetos no existen previamente a la aplicación de los marcos conceptuales. Los hechos y los objetos, así como nuestro conocimiento sobre ellos, son construcciones que los sujetos hacemos en relación con los marcos conceptuales que aplicamos a la Realidad independiente. Los marcos conceptuales se construyen en relación con la Realidad, de modo que no hablamos de diferentes alternativas conceptuales para un único Mundo; hablamos de diversos mundos contruidos desde marcos conceptuales diferentes que estructuran parte de la Realidad independiente. Así pues, las diferencias entre mundos deben entenderse como diferencias conceptuales y ontológicas.¹⁵³

152 Es importante señalar que el diálogo entre estas posturas ha hecho que ambas moderen sus postulados. Así, mientras que Rawls defendía en su *A Theory of justice* una prioridad total de la libertad sobre cualquier otro criterio, treinta años después, en *The idea of justice*, Amartya Sen matiza: “It is indeed possible to accept that liberty must have some kind of priority, but total unrestrained priority is almost certainly an overkill. There are, for example, many different types of weighting schemes that can give partial priority to one concern over another.” (p. 65). Por otra parte, el PM (simpatizante de un cierto relativismo cultural), ha terminado por reconocer que no toda conducta ni práctica humana es moralmente aceptable dentro de su contexto.

153 Gómez Salazar, Mónica: PRDC, p. 23.

Por contraste, los partidarios del PL asumen que existen ciertos criterios morales que han de tener, cuando menos, una cierta *prioridad* sobre otros, que han de guiar la discusión y tener un papel significativo en cualquier diagnóstico sobre la injusticia existente en una comunidad. Así, el PL afirma (como hemos visto) que un valor tal como el de la *libertad* o la *autonomía individual* es un valor que ha de gozar de cierta relevancia en una gran variedad de contextos y circunstancias.

Aunado a esto, el PL afirma que, si bien existen pueblos con diferentes tradiciones, creencias y prácticas, todo pueblo comparte con otros ciertos rasgos comunes: así, la *racionalidad* humana como herramienta para enfrentarse a la realidad es una y la misma en toda sociedad humana (y es ella la que posibilita el entendimiento mutuo y efectivo entre culturas). Y lo mismo puede decirse de las necesidades y hechos biológicos de la vida: no se conoce, hasta la fecha, persona alguna que no muera, que no coma, que no duerma o que no tenga la capacidad de padecer dolor a lo largo de su vida¹⁵⁴. Es en estas 'concordancias', en estos 'rasgos compartidos', donde pluralistas liberales como Sen y Nussbaum aspiran a encontrar el fundamento para ciertos principios y derechos que valgan para todo ser humano en tanto que poseedor de una *dignidad* intrínseca fundamentada en su condición de ser capaz y necesitado. El PL, basándose en una concepción política particular de la persona¹⁵⁵, espera alcanzar *consensos básicos y mínimos* entre diversos pueblos y culturas que permitan evitar injusticias en el mundo humano.

Aquí, el PM suele acusar al PL de *imponer* (al menos en el ámbito teórico) ciertos valores occidentales que no son *necesariamente* relevantes, ni valorados, ni benéficos en toda sociedad o cultura. Argumenta el PM que no existe una sola idea de ser humano, ni tampoco una idea única de vida buena, y el hecho de asumir esto puede llevarnos a sofocar formas de vida diversas y valiosas en sí mismas.

El PL rechazará estos cargos, y sostendrá que esta *base política común* no atenta contra la diversidad cultural y que, por el contrario, se trata de un suelo común mínimo que *permite y garantiza* el florecimiento de una multiplicidad de formas de vida humanas. Así, cuando Nussbaum aboga por la universalidad de su lista de capacidades (en el sentido de

154 Podemos afirmar que no podríamos considerar propiamente *humano* a cualquier ser que careciera de estas características.

155 Estamos pensando, por supuesto, en la idea de ser humano que elabora Nussbaum, en la que concibe a las personas como seres sociales, necesitados y capaces de ejercer su razón práctica.

que *debe valer* para todo ser humano), jamás sostiene que dicha lista contenga una idea “única” y “definitiva” del bien humano:

The claim that is made by the use of this single list, then, is not that there is a single type of flourishing for the human being, but, rather, that these capabilities can be agreed by reasonable citizens to be important prerequisites of reasonable conceptions of human flourishing [...] The list is single, then, not because citizens' ideas of flourishing are single, but because it seems reasonable for people to agree on a single set of fundamental constitutional entitlements that provide the underpinning for many different ways of life, entitlements that seem to inhere in the idea of human dignity.¹⁵⁶

El PM prepara de inmediato sus baterías y replica: todas las nociones utilizadas por Nussbaum –dignidad, razonabilidad, derechos políticos básicos, concepción política del hombre– son parte de un marco conceptual específico, ininteligibles fuera de la comunidad epistémica a la que pertenecen. La propuesta de Nussbaum, dice el PM, tiene sentido dentro de ciertas comunidades que comparten determinados presupuestos teóricos y afirman una cierta manera de relacionarse con el mundo, pero es insensato esperar que comunidades con presupuestos diferentes (e incompatibles con los del liberalismo) acepten dicha teoría.

4.2 Un error empírico del Pluralismo Multicultural

El pluralista liberal señala entonces lo que parece ser un error de apreciación empírica del PM. El defensor de éste parece estar pensando con frecuencia en tribus perdidas en medio de la jungla o el océano, sin contacto alguno con el resto de la civilización. Así, pierde de vista que las culturas se relacionan todo el tiempo con otras culturas por las que son influenciadas (particularmente en este mundo altamente globalizado). La idea de sociedades aisladas pierde plausibilidad en un mundo en el que las culturas se entremezclan crecientemente, y sus individuos interactúan de múltiples maneras; dicha idea es cada vez más anacrónica en un momento histórico en el que existen cada vez más territorios,

156 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 182.

ciudades y barrios en los que musulmanes, budistas, católicos, hindúes y protestantes (por mencionar algunos) conviven cotidianamente y comparten ideas, prácticas, creencias y todo tipo de manifestaciones culturales milenarias. Kwame Anthony Appiah explica bien este hecho en su *Cosmopolitanism*, donde nos dice:

No doubt, there can be an easy and spurious utopianism of “mixture”, as there is of “purity”. And yet the larger human truth is [...] we do not need, have never needed, settled community, a homogeneous system of values, in order to have a home. Cultural purity is an oxymoron. The odds are that, culturally speaking, you already live a cosmopolitan life, enriched by literature, art, and film that come from many places, and that contains influences from many more.¹⁵⁷

No hay que olvidar, además, que dentro de las culturas, las religiones y otras asociaciones humanas existen siempre voces discordantes, que reinterpretan lo establecido y pugnan por cambios al interior de la tradición. Así, por ejemplo, en el seno mismo de tradiciones religiosas como la católica, la musulmana o la hindú han existido siempre *contra-tradiciones* que desafían lo establecido y que protestan en contra de creencias y prácticas que les parecen dañinas o infundadas. En ese sentido, me parece que el PL toma en cuenta el dinamismo de las culturas de una manera más adecuada que el PM, pues reconoce plenamente que los diversos grupos humanos están en una constante transformación que proviene tanto del exterior como de su interior mismo.

A traditional society, confronted with new technologies and sciences, and the conceptions that go with them, does not in fact simply fail to understand them, or regard them as totally alien incursions upon a hermetically sealed way of life. Instead, it assesses the new item as a possible contributor to flourishing life, making it comprehensible to itself, and incorporating elements that promise to solve problems of flourishing [...] The parties do in fact search for the good, not the way of their ancestors; only traditionalist anthropologists insist, nostalgically, on the absolute preservation of the

¹⁵⁷ Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*, p. 113.

ancestral.¹⁵⁸

De ese modo, parece algo propio de los seres humanos el que protestemos con respecto a aquellas cosas que nos incomodan y nos disgustan, y también el buscar y elegir las soluciones y estrategias que nos permitan acercarnos a nuestros objetivos e ideales político-morales. Pero el pluralista multicultural, prendado de una cierta exaltación por lo tradicional, es en ocasiones poco sensible a estas cuestiones, e insiste en un respeto absoluto por las normas y prácticas locales. En ese momento el pluralista multicultural cae en una primera contradicción, pues, como bien apunta Nussbaum, es incapaz de comprender que lo que nos está pidiendo es respetar normas claramente *no relativistas*.

En efecto, gran parte de las tradiciones culturales se consideran a sí mismas absolutamente verdaderas, y asumen que su visión del mundo es la única que captura adecuadamente lo real; para estas posturas (de las que hay múltiples ejemplos), el resto de las culturas humanas adora a dioses falsos, posee creencias erróneas y vive en una permanente oscuridad. Así, el PM, que cree encontrar en lo relativo un refugio seguro para la diversidad cultural, nos pide aceptar incondicionalmente todo aquello que se asume como *no-relativo*.

Why should we follow the local ideas, rather than the best ideas we can find? [...] normative relativism is self-subverting: for, in asking us to defer to local norms, it asks us to defer to norms that in most cases are strongly nonrelativistic. Most local traditions take themselves to be absolutely, not relatively, true. So in asking us to follow the local, relativism asks us not to follow relativism [...] By making each tradition the last word, we deprive ourselves of any more general norm of toleration or respect that could help us limit the intolerance of cultures.¹⁵⁹

4.3 Lo biológico como sustrato común

Lo que resulta claro hasta ahora es que Nussbaum (y en menor medida Sen) fundan su teoría político-moral en una *cierta idea* de lo que es el ser humano, de sus capacidades,

158 Nussbaum, Martha: "Non-relative virtues: an Aristotelian approach", en *The quality of life*, p. 262.

159 Nussbaum, Martha: WHD, p. 49.

necesidades y limitaciones. Llegados a este punto, el pluralista multicultural puede cuestionar esta idea: ¿en verdad podemos encontrar un conjunto mínimo de rasgos compartidos por todos los seres humanos a partir de los cuales establecer normas, criterios y valores con pretensión de universalidad? Un primer lugar en el que podemos comenzar a rastrear este sustrato común es en el nivel de lo biológico, sin el cual la diversidad cultural y humana no parecen siquiera posibles. En ese sentido, la siguiente cita de John Searle resulta bastante esclarecedora:

Consciousness and other mental phenomena are biological phenomena; they are created by biological processes and are specific to certain sorts of biological organisms. Of course, this is not to deny that our individual minds are shaped by our culture. *But culture is not something in opposition to biology; rather, culture is the form that biology takes in different communities. One culture may differ from another culture, but there are limits to the differences. Each must be an expression of the underlying biological commonality of the human species.*¹⁶⁰

Todo acto humano es *inteligible* en tanto que acto humano, y hasta la fecha no se conoce grupo humano que se comporte fuera de los límites de lo *humanamente posible*. Es verdad: hay conceptos que algunas culturas poseen de los que otros grupos no han oído hablar jamás: pero todo grupo posee *un lenguaje con conceptos*, y estos conceptos pueden ser entendidos por miembros de otras comunidades si existen procesos de enseñanza y aprendizaje a través del diálogo. Es cierto: hay rituales ajenos a los de nuestra cultura que nos parecen exóticos o ridículos, pero eso no nos impide entender que la acción que se realiza *es precisamente* un ritual y no otra cosa. Sí, es verdad que cada cultura humana se expresa a través de diferentes religiones, visiones del mundo, prácticas, festividades y creencias, pero también es un hecho que toda acción humana puede ser conceptualizada dentro de exactamente *estos* mismos términos (religión, visión, práctica, festividad, creencia), de manera que todo acto humano parece tener cabida dentro de ciertas categorías generales con las que la racionalidad humana ordena el mundo, y que no son exclusivas de un solo grupo o comunidad. Esto no podría ser de otra manera, pues si las acciones de otro grupo

160 Searle, John: *Mind, a brief introduction*, pp. 301-302.

humano no nos fueran inteligibles *en tanto que* acciones humanas, entonces tendríamos que preguntarnos si en verdad estamos ante otros humanos, y no frente a dioses, alienígenas o pollos¹⁶¹. En ese sentido, me parece que incluso el relativista más extremo estaría dispuesto a conceder que los miembros de las comunidades más distintas entre sí comparten, a pesar de todo, *un mismo sustrato biológico que posibilita las diferencias culturales*.¹⁶²

4.4 ¿Falacia naturalista?

Pero el pluralista multicultural, aún admitiendo lo anterior, podría replicar que de aquello que es no podemos inferir lo que *debe ser*. En pocas palabras, el PM podría argüir que el PL hace uso de la falacia naturalista cuando deriva una cierta idea de vida *buena* a partir de hechos biológicos irrefutables sobre el ser humano. Es decir, lo biológico da cuenta de la existencia de la vida, pero de los hechos biológicos no podemos extraer idea alguna de lo que valoramos, de aquello que es la vida buena. Me parece que existe, sin embargo, una rápida réplica a esta objeción, que depende de nuestra definición de lo que es *bueno*. Y parece que podemos coincidir en que todo aquello que es *necesario* para la vida es también *bueno* para la vida. Una parte de lo que constituye lo bueno, entonces, habríamos de identificarlo con aquello que *de hecho* posibilita, replica, reproduce y mantiene la vida misma.

Si lo pensamos bien, la ética sólo tiene sentido si asumimos que existe cierta forma de vida (en este caso la humana), y que nos interesa preservar esa forma de vida. De allí que podamos decir que al menos una parte de lo que conforma lo bueno es equiparable a todo lo que *permite* ese tipo de vida, a lo que es necesario para la permanencia de ésta; y que una considerable parte de lo malo es eso que *impide* y *atenta* contra la vida humana, que la limita, desalienta y destruye. Resulta, entonces, que podemos encontrar, al menos, un ámbito reducido (pero compartido) en donde podemos juzgar de manera unánime ciertas conductas humanas como intolerables: el ámbito de lo biológico. Así, *obstaculizar, privar, negar*¹⁶³ a otro ser humano la posibilidad de alimentarse, hidratarse, descansar, o realizar

161 Aquí me parecen pertinentes estas palabras de Nussbaum, que van en el mismo tenor: “our dignity just is the dignity of a certain sort of animal. It is the animal sort of dignity, and that very sort of dignity could not be possessed by a being who was not mortal and vulnerable, just as the beauty of a cherry tree in bloom could not be possessed by a diamond”. (FOJ, p. 132).

162 ¿De qué otra manera podemos construir principios que *afecten* la vida del ser humano si no es a partir de una idea de lo que éste es? ¿Y qué mejor que *comenzar* a construir esta idea sobre evidencia y datos irrefutables tales como los biológicos?

163 Entiéndanse estos términos como opuestos a los de *voluntad autónoma* y *capacidad de elección individual*.

diversos movimientos corporales, hasta el punto de impedirle realizar sus funciones biológicas básicas, parece un acto inmoral, injusto e inaceptable en cualquier circunstancia y desde cualquier perspectiva ética.

4.5 El ser humano como ser social

Visto lo anterior, parece obvio decir que si bien preservar lo estrictamente biológico es *necesario* para la vida buena, esto no implica que sea *suficiente* para ésta. Para poder ser buena, digna y plena, la vida humana requiere de una serie de cosas que rebasa el mantenimiento de lo biológico. Siguiendo a Nussbaum, parece buen momento para defender una segunda característica compartida por todos los seres humanos que, por supuesto, está también estrechamente vinculada con lo biológico: el ser humano es un ser *social*, que para la *posibilidad* de su mera existencia requiere, necesariamente, de la existencia de otros seres humanos (baste decir que sin progenitores no hay primogénitos), y que concibe, planea, construye y desarrolla su vida al lado de otros como él.

The capabilities approach feels free to use an account of cooperation that [...] views human beings as held together by many altruistic ties as well as by ties of mutual advantage. Together with this, it uses a political conception of the person that views the person, with Aristotle, as a political and social animal, who seeks a good that is social through and through, and who shares complex ends with others at many levels. The good of others is not just a constraint on this person's pursuit of her own good; it is a part of her good.¹⁶⁴

En efecto, resulta evidente que somos seres sociales que existimos únicamente por obra de otros seres (sociales a su vez) que nos alimentaron y cuidaron de nosotros por un largo periodo de tiempo, hasta el momento en que pudimos hacernos cargo de nuestra vida, aprendimos los medios para preservarla y entendimos las razones para valorarla (si bien es evidente que nuestra vida permanece en todo momento estrechamente ligada a la comunidad humana, y que nos resulta extremadamente difícil imaginar una existencia plena

¹⁶⁴ Nussbaum, Martha: FOJ, p. 158.

fuera de ésta).

Estos hechos sobre nuestra frágil constitución biológica y nuestra incapacidad para valernos por nosotros mismos durante largos periodos de nuestras vidas apuntan de manera bastante directa hacia ciertas obligaciones morales con los de nuestra especie: si ya antes otros se hicieron cargo de cuidar de nuestras vidas (cuando éramos incapaces de velar por ellas), ¿no debería ser un *deber* moral el velar por la vida de aquellos que, por causas diversas, no pueden cuidar de sí y procurarse los medios para subsistir? El hecho de que hayamos logrado “superar”, al menos momentáneamente, la torpeza y debilidad con las que 'llegamos' al mundo, ¿no parece demandarnos una reciprocidad básica e innegable con aquellos miembros de nuestra especie que se encuentran en una situación de vulnerabilidad que todos experimentamos alguna vez?

En cierto sentido, es claro que sin humanidad no hubiéramos podido ni siquiera *ser*. Si valoramos lo que somos, y nos entendemos como criaturas frágiles y finitas, resulta más fácil entender en dónde yacen nuestros deberes y responsabilidades con el otro. Hemos de *cuidarnos* como humanidad porque unos y otros *nos lo debemos mutuamente*, porque nuestra existencia personal está ligada inquebrantablemente al género humano. Queremos seguir perteneciendo a este mundo, y en un sentido profundo estamos aquí *sólo* porque existen los demás. Y parece que sólo queremos seguir por aquí mientras los demás se queden con nosotros. Porque un mundo sin los demás niega la posibilidad de un mundo con uno mismo. Porque un mundo sin los otros es uno de los escenarios más aterradores a los que nos podemos enfrentar.

Por lo tanto, podemos afirmar que los individuos humanos requerimos de una serie de vínculos complejos con otros individuos humanos no sólo para poder preservar nuestras vidas, sino para poder disfrutar éstas plenamente. De ahí que el PL se preocupe también por esta compleja red de relaciones e interacciones sociales entre los individuos humanos, y proponga ciertos criterios y normas que regulen de manera efectiva dichas relaciones e interacciones. Así, vemos, atendiendo a nuestra naturaleza social nos es posible rastrear y elaborar un segundo conjunto de derechos y obligaciones válidos y aplicables para el género humano en su conjunto (y no sólo para un grupo cultural específico, como pretende el PM).

4.6 El valor de la autonomía individual: el derecho a la autodeterminación

Si aceptamos el hecho de que los individuos humanos valoran su vida y buscan preservarla cuando ésta posee ciertos elementos, y reconocemos que los individuos humanos son seres sociales que, conjuntamente y en circunstancias normales, buscan preservar sus comunidades con el fin más general de preservar sus vidas y disfrutar éstas, tendremos que reconocer que la vida humana buena difícilmente es posible sin comunidad (aunque esto no implica que toda comunidad garantice, necesariamente, la preservación de vidas individuales buenas).

Nos encontramos, pues, con la siguiente pregunta: ¿qué tipo de criterios regulan efectivamente las relaciones sociales entre individuos dentro de una comunidad? Es decir, ¿qué clase de criterios permiten que *todo* individuo pueda perseguir, junto con los demás, su objetivo principal: preservar, construir y realizar su vida buena?

Me parece que aquí tenemos que apelar, necesariamente, al valor de la autonomía individual, entendido como la posibilidad de que cada individuo sea capaz de autodeterminarse y elegir un plan de vida propio. Al reconocer este valor como indispensable en una sociedad afirmamos, primero, que cada individuo es *dueño* de su vida y de todo aquello que su constitución biológica le permite realizar. El reconocer que valoro *mi* libertad al momento de reconocer que otros como yo valoran su libertad, me *hace responsable* en ese instante ante esos otros, y me *obliga* a reconocer el hecho de que ellos también son propietarios legítimos de sus vidas y sus posibilidades. Es curioso, pues en este simple reconocimiento conceptual afirmamos también nuestra condición de iguales: eres *tan* dueño de tu vida (y las condiciones que la posibilitan) como yo lo soy de la mía, y ese simple hecho nos obliga al respeto mutuo¹⁶⁵.

El PL cree que sólo así, en un marco de igual libertad¹⁶⁶ a nivel del individuo, es posible que diferentes expresiones y proyectos de vida humana logren florecer. De ahí la

165 Resulta interesante observar la preeminencia lógica que parece tener la libertad sobre la igualdad. Pues para que la igualdad humana exista, ésta ha de estar fundada en una característica compartida, que en este caso parece ser el reconocimiento de nuestra autonomía individual. En cambio, del mero reconocimiento de la “igualdad humana” parece imposible derivar la idea de que somos libres. Como bien apunta Sen, la pregunta pertinente cuando hablamos de igualdad, más que “¿qué es la igualdad?” es “¿igualdad de qué?”.

166 Como se discutió anteriormente, parece sensato el grado de importancia que atribuye a la libertad Sen, más moderado que Rawls: “Even though Rawls puts liberty on an absolute pedestal that towers indisputably over all other considerations (and there is clearly some extremism here), the more general claim that lies behind all this is that liberty cannot be reduced to being only a facility that complements other facilities (such as economic opulence); there is something very special about the place of personal liberty in human lives. (TIOJ, p. 59).

necesidad de afirmar la libertad como forma de relación básica entre los individuos: sólo reconociendo ésta a todos los seres humanos¹⁶⁷ podemos aspirar a que toda vida humana sea respetada y tenga la posibilidad de cumplir su trayectoria normal (nacimiento, crecimiento, envejecimiento y deceso) si otras circunstancias naturales no lo impiden.

4.7 ¿Comunidad o individuos?

El PM podría argumentar entonces que el reconocer o catalogar estas relaciones como *indispensables* en todo pueblo humano pueden mermar y desestabilizar la forma de vida de una comunidad particular, haciendo que ésta pierda características y determinaciones propias y valiosas que *posibilitan*, de hecho, la vida buena de *cada* individuo en dicha comunidad. Sin embargo, resulta difícil concebir una sociedad justa en la que los individuos subordinen sus deseos y planes de vida más íntimos a aquellos de la 'comunidad'. Porque la comunidad es una mera entidad conceptual que no es capaz de *sentir*, ni de *disfrutar* o *deliberar*. Son los individuos de dicha comunidad los que *sienten*, *disfrutan* y *deliberan*, y es entre ellos en donde se dan las diferencias y las convergencias. Así, me parece que sólo podemos hablar de *injusticia* allí donde un individuo o un grupo de individuos niega a otro individuo la posibilidad de desarrollarse física y psicológicamente, de explorar sus sentires más íntimos, de disfrutar de aquello que le brinda placer y no causa daño a nadie más, y de deliberar sobre sus acciones y planes de vida. Bien dice Victoria Camps en su libro *Paradojas del individualismo*:

no pueden convencernos los ideales comunitarios, que reniegan de los principios universales para dispersarlos en un relativismo total y sin remedio. Si la comunidad es la única razón de la ética y su única medida, el individuo desaparece y se disuelve en lo colectivo [...] Hay una noción moderna a la que ya no es lícito renunciar: es la de autonomía. El sujeto ético ha de defender su autonomía a cualquier precio, pues si renuncia a ella deserta también de su responsabilidad moral [...] El sujeto de la ética

¹⁶⁷ Existen, por supuesto, casos límite (los discapacitados mentales graves, por ejemplo) y etapas de la vida humana (los primeros meses de vida, o la edad avanzada) en la que nos es imposible ejercer plenamente nuestra libertad. Pero eso no significa que debamos aceptar con indiferencia estas condiciones, sino que, por el contrario, habríamos de esforzarnos por desarrollar la capacidad de elección de estas personas hasta donde nos sea posible. Cuando esto no es viable, una tutela sensible e inteligente parece lo más adecuado.

no son los colectivos sino los individuos: son ellos y no los grupos los finalmente responsables del bien y del mal que haya en el mundo [...] No es la tribu la base de una posible moral pública, sino la aceptación por parte de cada individuo de su condición de ciudadano¹⁶⁸.

Habla el PM del derecho de cada comunidad a autodeterminarse¹⁶⁹, pero hay que preguntarse si no es un sinsentido defender la autodeterminación de las comunidades cuando éstas mismas impiden al individuo ejercer el mismo derecho. El gran problema, pienso, está en atribuir a la “comunidad” propiedades que están presentes en un nivel ontológico muy concreto del mundo real: el *individuo* humano. Por ello, es absurdo hablar de que la comunidad se *autodetermina*. Lo que sucede, más bien, es que un conjunto de individuos *determinan* el funcionamiento y el aspecto de una comunidad. Del mismo modo, cuando la comunidad 'enferma' no es ésta la que sufre, sino que son sus individuos los únicos que *padecen* las molestias; cuando la comunidad 'progresiva', los únicos causantes y beneficiarios de esa prosperidad son sus miembros. Bien dice Nussbaum:

[...] we need only notice that there is a type of focus on the individual person as such that requires no particular metaphysical tradition, and no bias against love and care. It arises naturally from the recognition that each person has just one life to live, not more than one; that the food on A's plate does not magically nourish the stomach of B; that the pleasure felt in C's body does not make the pain experienced by D less painful; that the income generated by E's economic activity does not help to feed and shelter F; in general, that one person's exceeding happiness and liberty does not magically make another person happy or free.¹⁷⁰

168 Camps, Victoria: *Paradojas del individualismo*, pp. 22-23.

169 Resulta paradójico que el PM esté determinado a conceder al PL que el énfasis en el individuo tiene sentido cuando contrastamos a éste con el Estado-nación, y sin embargo no esté dispuesto a dar por bueno el mismo punto en la relación individuo-comunidad. Así, Gómez Salazar nos dice: “Según los principios liberales, los Estados-nación tienen derecho a la autodeterminación; pero estos Estados se constituyen, preservan y transforman a través de las prácticas sociales de sus miembros, no son agentes con conciencia colectiva, no tienen mente ni pueden evaluar cursos de acción o actuar al margen de los sujetos que los conforman. Así, para que efectivamente estas comunidades políticas puedan ejercer su derecho a autodeterminarse, es condición necesaria que los ciudadanos que las integren puedan ejercer también su derecho a tomar sus propias decisiones de manera libre” (PRDC, pp. 53-54). Cabe mencionar, además, que liberales contemporáneos como Nussbaum y Sen jamás verán con buenos ojos que los estados-nación tengan derechos y prerrogativas que los seres humanos (independientemente del estado o comunidad al que pertenecen) no poseen.

170 Nussbaum, Martha: WHD, p. 56.

Parece, entonces, que sólo puede sufrir, disfrutar, planear y deliberar aquello que tiene *conciencia y sensibilidad*, y resulta bastante obvio que éstas son propiedades que se poseen a nivel individual. Es absurdo, pues, que el PM se concentre en comunidades antes que en individuos, dando prioridad moral a entidades no conscientes y no sensibles del mundo real.

4.8 Una idea 'liberal' de ser humano

En los apartados anteriores he destacado una serie de características que describen adecuadamente a todo ser humano, y que podemos englobar en la siguiente definición: *el ser humano es un ser con necesidades (biológicas, aunque también de otros tipos) un ser consciente (que se sabe parte del mundo), sensible al placer y al dolor, racional (capaz de elaborar planes y proyectos de vida y actuar conforme a éstos) y social (que mantiene vínculos complejos con otros) que busca la vida buena, y que sólo puede tener la esperanza de alcanzarla ahí donde tiene la oportunidad y la capacidad permanentes para autodeterminarse*. Esta idea de ser humano, muy en sintonía con el enfoque de Nussbaum, es seguramente susceptible de ser aceptada por un grupo de culturas y tradiciones mucho más nutrido de lo que el PM cree posible. Y es, por supuesto, un primer paso a partir del cual podemos derivar diversas normas y reclamos morales (tales como la defensa de ciertas capacidades o derechos humanos).

Ahora bien, es buen momento de hacer algunas precisiones. Resulta evidente que con respecto a estas características los seres humanos somos muy diferentes: no todos necesitamos de las mismas cantidades y recursos para preservar nuestra vida, y no todos somos igualmente sensibles al placer y al dolor; nuestras relaciones con otros individuos son muy complejas y variadas, y la capacidad racional que cada uno de nosotros tiene para planear la propia vida es diferente a la del resto (por no decir que a cada uno de nosotros se nos presentan retos, impedimentos y circunstancias diversas). Este mismo hecho, sin embargo, parece dar fuerza al argumento liberal de que la filosofía moral debe centrarse primeramente en el *individuo*, en sus *necesidades, condiciones y capacidades* particulares¹⁷¹.

Alcanzar 'la justicia' es uno de los ideales humanos permanentes, ¿y qué es la justicia,

¹⁷¹ Este acercamiento, por cierto, también nos permite incluir a animales y a otros seres conscientes dentro del *grupo de individuos* a los que se les debe justicia.

si no garantizarnos mutuamente (en tanto que seres humanos) que haremos lo posible porque cada uno de nosotros tenga la oportunidad de perseguir y alcanzar una vida buena? Así pues, si en verdad valoramos la justicia, me parece que haríamos bien en continuar elaborando y defendiendo una idea general del ser humano que pueda ponerse en práctica en cada uno de los casos individuales. Una idea así nos hace conscientes, por un lado, de que la vida *buen*a de todos nosotros depende de que sean respetadas y cubiertas aquellas necesidades que la hacen *posible*, y potenciadas las capacidades que la hacen *diversa* y *disfrutable*. Pero, al mismo tiempo, esta idea enfatiza el hecho de que las necesidades y capacidades de cada ser humano son diferentes y varían continuamente, de manera que cada caso amerita ser atendido y resuelto por separado.

4.9 ¿Imparcialidad cerrada o abierta?

Después de este largo recorrido, estamos en condiciones de abordar el tercer y último problema del PM mencionado al principio del capítulo, el de la *imparcialidad cerrada*. Comencemos por decir que tanto el PM como el PL tienen en el diálogo a uno de sus grandes aliados. Ambas posturas reconocen que es a través del diálogo y de la comunicación en donde podemos encontrar el antídoto más efectivo en contra de las injusticias que se cometen entre seres humanos. En donde las posturas difieren es en *las condiciones* de este diálogo, así como en los propósitos y finalidades que cada uno le atribuye. Por una parte, parece que el PM afirma una cierta *imparcialidad cerrada*, es decir, un modelo de diálogo *interno* en donde los únicos que tienen derecho a decidir sobre las prácticas y creencias de una comunidad son –exclusivamente– los mismos miembros de la comunidad¹⁷².

Por contraste, pensadores como Sen defienden la idea de una *imparcialidad abierta*, en donde todos aquellos con 'relevancia de ilustración' –es decir, todos los que pueden aportar *buenas razones* y argumentos en un determinado debate– pueden participar en la discusión independientemente de si pertenecen a la comunidad en la que se discute o no. Sen piensa que sólo así, en un marco de diálogo en donde toda creencia sea revisada por el

172 No está de más recordar, como vimos en el segundo capítulo, que liberales como Rawls defendieron esta misma idea. De hecho, la propuesta de Sen de una imparcialidad abierta surge como crítica a la posición original rawlsiana, que afirma una imparcialidad cerrada. En dicho ejercicio hipotético, que tiene como objeto acordar los principios de justicia necesarios para ordenar una sociedad ideal, sólo pueden participar aquellos que posteriormente serán miembros de ésta.

escrutinio público, podemos acabar con los *parroquialismos locales*:

each country, or each society, may have parochial beliefs that call for more global examination and scrutiny, because it can broaden the class and type of questions that are considered in that scrutiny, and because the factual presumptions that lie behind particular ethical and political judgements can be questioned with the help of experiences of other countries or societies. Global sensitive questioning can be more important in a fuller assessment than local discussions on, say, the facts and values surrounding women's unequal position, or the acceptability of torture or –for that matter– of capital punishment.¹⁷³

¿Cuál es el principal argumento del PM para abogar por la imparcialidad cerrada? Pues bien, el PM teme, como hemos visto, que se *impongan* prácticas y normas injustas sobre comunidades en una situación de debilidad o indefensión. Pero parece que ahí donde hay *diálogo* difícilmente podemos hablar de *imposición*. En todo caso, podríamos sugerir que los resultados del diálogo auténtico son dos: o existen *acuerdos* –unánimes o parciales–, o existen *disensos*, pero no imposiciones arbitrarias.

Ahora bien, ¿en qué condiciones puede existir este diálogo auténtico? Pues bien, parece claro que los individuos que participan en el diálogo deben hacerlo por *elección* (sin que las otras partes los fuercen o coaccionen a participar) y en una situación de igualdad *formal* con respecto al resto de los involucrados (en donde cada una de las partes tiene *tanto* derecho a participar y a expresar sus puntos de vista como las otras). Si ninguna de estas dos condiciones se cumple, entonces estamos justificados para sospechar que la *imposición* de ciertos principios –defendidos por una de las partes y forzados sobre las otras– es un resultado probable. Pero si esto es así, entonces parece que el PM ha de concederle al PL que ciertos *valores* y *criterios* (tales como los de la libertad individual y el igual valor de los individuos) gozan, al menos, de una *prioridad parcial* sobre otros valores y criterios, tanto en un orden jerárquico de los principios políticos que existen en una determinada sociedad, como en el conjunto de las condiciones que posibilitan un diálogo auténtico entre sociedades diversas.

173 Sen, Amartya: TIOJ, p. 71.

Además, hay que recordar que, desde la perspectiva liberal, un diálogo *intercultural* no tiene por qué abarcar absolutamente todo aspecto social o cultural, sino sólo aquellos temas relevantes para el avance o la mejora *de la justicia* en una sociedad. En cambio, el PM parece estar convencido de que el diálogo propuesto por el PL (y los principios que emanan de éste) permea todo aspecto de la vida de una comunidad:

En suma, si no contamos con buenas razones para creer que los sujetos puedan relacionarse con la Realidad al margen de los marcos conceptuales, y tampoco tenemos buenas razones para creer que hay un único marco conceptual a partir del cual todos los sujetos puedan llegar a relacionarse con la Realidad, entonces la posición que pretenda homogeneizar las prácticas sociales con el propósito de que sean culturalmente neutrales, llevará a imponer una cultura al resto de las comunidades.¹⁷⁴

La clave del asunto, sin embargo, es que *acordar principios políticos básicos* no es, en ningún sentido, *imponer* una cultura a otras comunidades. Primero que nada, porque el terreno que el PL pretende abarcar es mínimo (el de lo político), y deja intacto un gran espacio de la vida humana en el que tienen cabida muy diversas manifestaciones culturales y modos de expresión. En segundo lugar, la idea de ser humano con la que el PL se presenta al diálogo es una con *pretensión de imparcialidad*, que no antepone el interés de ningún grupo humano al de otros. De ese modo, cuando Nussbaum nos presenta su lista de las diez capacidades básicas del ser humano, no está pensando en las mujeres judías norteamericanas (grupo al que pertenece y al que quizá querría defender), sino que la elabora a partir de una idea evaluativa muy básica de lo que somos las personas. De allí que nos recuerde que la generalidad misma de los componentes que integran su lista, más que buscar homogeneizar la cultura humana, pretende *garantizar* su diversidad:

Because the list is designed to be the basis of an overlapping consensus in a pluralistic society, it is explicitly nonmetaphysical. It is designed to avoid concepts that belong to one major comprehensive metaphysical or

174 Gómez Salazar, Mónica: PRDC, p. 30.

epistemological view of the human being rather than another, such as the concept of the soul, or of a natural teleology, or of self-evident truth. Insofar as a highly general idea of human flourishing and its possibilities does figure in the approach, it is not a single idea of flourishing [...] but rather an idea of a space for diverse possibilities of flourishing.¹⁷⁵

Así, vemos, la propuesta de liberales contemporáneos como Nussbaum y Sen es la de establecer un consenso entrecruzado mínimo sobre lo que es el ser humano que no sólo *no* atropelle los derechos y particularidades de las personas, sino que, por el contrario, se convierta en la base que proteja y salvaguarde a cada individuo humano, y le permita perseguir y alcanzar, a su modo, una vida buena. La aspiración del PL es, sencillamente, construir una teoría que nos permita identificar en qué consiste un *mundo humano mínimamente justo* para que, una vez alcanzado éste, cada quien se exprese y se recree a sí mismo como mejor le parezca.

4.10 ¿Multiculturalismo liberal?

En todo caso, me parece que una última crítica que podría realizar el pluralista multicultural a las ideas de Nussbaum y Sen es que, en ocasiones, no enfatizan suficientemente la importancia que tiene la cultura en la formación de la identidad personal. En este sentido me parece que una propuesta multicultural interesante es la que desarrolla Joseph Raz, quien ha denominado a su enfoque *multiculturalismo liberal*. Raz nos dice que el multiculturalismo es, en gran medida, una propuesta que busca desarrollar una nueva sensibilidad moral en el mundo contemporáneo, una sensibilidad que promueva una actitud de respeto por la identidad cultural y se interese por la prosperidad económica y cultural de los diferentes grupos que conforman una sociedad¹⁷⁶.

Raz sostiene que la mejor manera de asegurar la libertad y el bienestar de cada uno de los miembros de una sociedad liberal es fomentando una actitud de respeto entre los diferentes grupos que la componen. Así, un individuo sólo podrá sentirse plenamente identificado con un estado liberal (y la sociedad civil que lo conforma) si percibe que éste

175 Nussbaum, Martha: FOJ, p. 182.

176 Cfr. Raz, Joseph: *Multiculturalism*, p. 197.

respeto plenamente su pertenencia al resto de los grupos (culturales, religiosos) a los que pertenece y de los cuáles deriva su dignidad e identidad. Para Raz, pues, el desarrollo de políticas públicas que fomenten el interés por lo cultural y permitan a diversos grupos continuar realizando aquellas prácticas (no dañinas) constitutivas de su identidad está plenamente justificado.

people's prosperity and dignity derive their concrete forms from the shared social meanings in the societies in which they live. People's well-being consists in their success in valuable relationships and activities. Their social and other skills to engage in activities and pursue relationships derive from their own cultures, and their sense of their own dignity is bound up with their sense of themselves as members of certain cultures [...] The case for letting people have the chance to carry on with their own cultures and ways of life derives in part from the fact that people's ability to retrain and adapt are limited. But it depends on something even more important: on the fact that such demands, that is *the demand for a forced retraining and adaptation* is liable to undermine people's dignity and self-respect.¹⁷⁷

De todos modos, me parece que la propuesta de Raz es ampliamente compatible con aquella desarrollada por Nussbaum y Sen, y se encuentra mucho más cercana al PL que al PM. Si bien el enfoque de Raz se concentra en resaltar la importancia de reconocer las diferencias culturales, mientras que el pluralismo liberal prefiere enfatizar los rasgos humanos compartidos, las dos propuestas tienen como uno de sus objetivos principales el garantizar la pluralidad cultural en una sociedad liberal en la que, sin embargo, se asume también que ciertas prácticas humanas (aquellas que dañan a otros individuos) son intolerables.

4.11 Últimos apuntes

Me parece que a lo largo de este capítulo he elaborado argumentos convincentes para sostener que los principios y supuestos que organizan la teoría del PL son más eficaces y sólidos que aquellos del PM al momento de lidiar con las injusticias que se presentan en las

¹⁷⁷ Raz, Joseph: *Multiculturalism*, p. 200.

diferentes culturas humanas. Estoy convencido de que los tres supuestos del PM que he revisado aquí –a) las ideas que se tienen sobre el ser humano y su vida buena varían según la cultura y esto imposibilita el hecho de construir principios morales universales (compartidos por todos los seres humanos), b) la comunidad tiene preeminencia moral sobre el individuo y c) la imparcialidad cerrada es moralmente aceptable– son teóricamente falibles, y nos conducen a resultados inciertos y arbitrarios en el terreno moral (algo que toda teoría filosófica debería esforzarse por evitar). Llevar al PM hasta sus últimas consecuencias es simplemente descorazonador: reconocer que su postura frente a las diversas morales humanas es aceptable implica rendirse, reconocer que siempre existirán prácticas y conductas que nos parecerán absolutamente injustas pero respecto a las que, sin embargo, será mejor agachar la cabeza y quedarse con los brazos cruzados.

Pienso que el PM ha surgido como una reacción respecto a una tradición liberal que, sin duda alguna, ha sido históricamente responsable de enormes injusticias y atropellos. Sin embargo, creo que la resistencia que existe hoy respecto a las propuestas liberales de filósofos como Sen y Nussbaum es desmedida. ¿Por qué no admitir que el liberalismo ha aprendido de sus errores, y trata de presentarse hoy como una teoría imparcial y desinteresada, en el sentido de que no pretende dar prioridad a los intereses de ningún grupo humano sobre aquéllos del resto? ¿Por qué no reconocer que, luego de varios tropiezos, los pluralistas liberales de la actualidad han aprendido a dejar de lado todo deseo o tentación de *imposición* forzada y arbitraria, y en vez de defender una idea comprensiva del bien, pretenden tan sólo erradicar lo manifiestamente injusto?¹⁷⁸

Esto, no obstante, no quiere decir que el PL esté exento de problemas. Aparte de la *persuasión* y del *poder argumentativo* de las buenas razones, el PL está desvalido frente al mundo de la violencia, la barbarie y la intolerancia. Parece que no le queda nada más que una apuesta constante y paciente por un diálogo intercultural continuo y abierto, y por un

178 Todavía hoy se sigue pensando que las diferencias culturales son el mayor obstáculo para un consenso moral plenamente funcional y asumido. Un campo mucho menos explorado en la filosofía moral, sin embargo, es el de las determinaciones y diferencias psicológicas y neurológicas entre los seres humanos. Quizá ahí encontramos un escollo mucho más grande que la diversidad cultural para las pretensiones del PL. Si el consenso entrecruzado es inviable en última instancia, no es tanto porque el tarahumara y el granjero de Nebraska posean marcos conceptuales distintos que les imposibiliten entenderse, sino porque la persona empática tiene una estructura neurológica muy diversa a la del sociópata. Las neurociencias se encuentran en una fase temprana, en la que todavía no pueden determinar con claridad si existen seres humanos con una estructura neuronal tal que los imposibilite para vivir una vida compatible con la del resto de los seres humanos. Sin embargo, estas son suposiciones que tampoco podemos descartar. Y si bien es cierto que se trata de casos atípicos y aislados, son asuntos respecto a los que, me parece, la ética contemporánea tiene que empezar a dirigir su atención.

intercambio incesante de argumentos y razones, si pretende incidir en el mundo humano y sus circunstancias concretas. Como siempre, el carácter y las particularidades propias de los seres humanos parecen aterrizar las grandes aspiraciones e ideales de la teoría ética, pues es un hecho que las buenas razones difícilmente bastarán para convencer a los seres humanos de abandonar sus privilegios, cuestionar sus creencias infundadas, y renunciar voluntariamente a posiciones de poder y conveniencia intrínsecamente injustas. Esta es una realidad que el PL no debe olvidar nunca, si bien nada le impide hacer el esfuerzo por transformarla.

Capítulo 5. Reflexiones Finales

5.1 Sobre el estado actual de la filosofía moral

En las discusiones académicas actuales suele predominar una cierta modestia, una duda razonable respecto a las creencias y propuestas propias y ajenas. Hemos aprendido que los enfoques sensatos y perdurables son aquellos que se saben incompletos, parciales, dispuestos siempre a modificaciones y mejoras. Y estamos en una época en la que ese hecho ya no nos parece motivo de vergüenza. Al contrario: valoramos los enfoques flexibles, moldeables, que se pretenden limitados y se asumen falibles, que se saben débiles en ciertos aspectos y tienen la capacidad de amoldarse a los casos concretos.

Además, la filosofía moral está en un momento en el que comienza a asumir seriamente todo lo que previamente había negado o ignorado: que somos animales con ciertas inclinaciones naturales y una estructura biológica que nos *predispone* a una gran diversidad –sin embargo finita– de prácticas y conductas; que lo moral no es un conjunto de *leyes* dictadas por un ente superior o por la estructura objetiva de la realidad, sino que es un invento humano intersubjetivo que nos ayuda a moldear y construir el espacio en el que habitamos como especie (la sociedad y las múltiples relaciones interpersonales que se dan en ella); que es un invento que nos conviene, que nos permite obtener y conservar colectivamente ciertas cosas que valoramos, y que por ende buscamos defender a través de mecanismos y estrategias como la educación y la discusión pública.

Así, los términos “bueno” y “malo”, “correcto” e “incorrecto”, han dejado de tener el carácter arbitrario y misterioso del que estaban recubiertos en épocas pasadas. Ya no hay duda de que, cuando en cuestiones morales hablamos de lo “bueno”, hablamos acerca de aquello que es *conveniente* para el ser humano, para la realización de su condición humana. *Bueno para el ser humano en tanto que permanece como tal, con ciertas capacidades, necesidades y limitaciones.* En ese sentido, lo “bueno” queda establecido a partir de un ejercicio mediante el cual ciertas características humanas (biológicas, sociales, materiales) son descritas, identificadas y juzgadas como valiosas desde dentro de la comunidad humana, mientras que lo “malo” queda definido como todo aquello que atenta contra eso que

consideramos valioso.

Estamos, pues, en un momento en el que la filosofía moral fundamenta sus principios y criterios en las *buenas razones* que nos damos (en aquellas que son capaces de sobrevivir al escrutinio crítico público), en buenas razones que están informadas por una cierta idea (una idea que también se construye y se modifica) sobre la naturaleza del ser humano y lo que éste es y necesita. Las buenas razones morales, en ese sentido, son aquellas que se demuestran como las más capaces de servir a un simple propósito: que *cada uno* de los seres humanos tenga la capacidad de alcanzar vidas buenas. En la edificación de este 'nuevo' momento de la filosofía moral, las contribuciones que Nicol, Sen y Nussbaum han realizado son inestimables.

5.2 Lo valioso del diálogo

Estos autores no dejan de enfatizar el papel fundamental que juega el diálogo en esta nueva etapa de concebir lo moral y lo político. Por una parte, Nicol entendió que el proceso comunicativo entre diversos sujetos es el único camino posible mediante el que éstos pueden aspirar a resolver sus conflictos de una manera no arbitraria. Así, argumentó que sólo cuando las personas utilizan su razón de manera desinteresada y metodológica es que pueden construir un mundo común, libre de las injusticias que producen “la apelación a la violencia”¹⁷⁹ y “la ambición de poder”¹⁸⁰. Nicol, en fin, comprendió lo central que es el diálogo en las vidas humanas, y reconoció también la importancia moral de presentarnos a éste después de analizar críticamente nuestras creencias:

Conducida metódicamente, la razón puede llevar al error, pero nunca a la arbitrariedad; pues quien decide emplear un método depura con él su pensamiento de todo interés subjetivo. El método no es un mero tecnicismo, un instrumento de trabajo, sino que es el signo de una forma vocacional de vida, de una actitud frente a la realidad y frente al prójimo.¹⁸¹

El espíritu de la propuesta de Nicol, me parece, sigue presente en el corazón de los

179 Cfr. Nicol, Eduardo: VYE, p. 148.

180 Cfr. Nicol, Eduardo: VYE, p. 152.

181 Nicol, Eduardo: VYE, p. 154.

enfoques de Sen y Nussbaum. Éstos, por su parte, se dan cuenta de que el diálogo es el motor que produce una conciencia más desarrollada de lo que somos, que nos indica cada vez con más fiabilidad –después de incontables intentos de ensayo y error– nuestras fuerzas y debilidades, nuestras características más permanentes y las más transitorias, las más valiosas y las más dañinas. Así, hablando, discutiendo, comparando, evaluando e investigando, nos convencemos de ciertas cosas y descartamos otras. Y en ese proceso vamos moldeando y transformando nuestra individualidad y nuestra comunidad, esperando encontrar modos y procedimientos que nos permitan seguir por aquí de la mejor manera posible¹⁸².

Otro gran aporte de estos dos filósofos es que ambos entienden y señalan con claridad que nuestra identidad más poderosa, la más penetrante, aquella de la que nunca seremos despojados mientras sigamos siendo lo que somos, es nuestra identidad de *seres humanos*. Conscientes de esto, nos piden que la próxima vez que nos presentemos en la discusión, antes que declararnos marxistas, utilitaristas, liberales o conservadores, nos asumamos, sencillamente, como seres humanos que no olvidan que su interlocutor lo es también. Nos piden entender que no somos más que esas criaturas que viven continuamente en un tambaleante limbo: aquellas criaturas frágiles y capaces, que un día aprenden y al día siguiente lo olvidan y se equivocan, que luchan por ideales eternos pero acaban convertidos en polvo después de unas cuantas décadas; pero, al fin y al cabo, criaturas que gozan de la enorme fortuna de poder comunicarse significativamente entre sí. De ese modo, los autores que hemos revisado aquí entienden muy bien que cuando las ideologías y las doctrinas se vuelven sólo un marco de referencia, tan sólo una herramienta útil para articular demandas sobre lo importante que son ciertas cosas para cualquier vida humana, entonces estamos en camino a una discusión pública más rica y menos problemática, menos inestable y más susceptible de permitir pequeños y grandes acuerdos.

En este trabajo nos hemos concentrado en la defensa que hacen Nicol, Sen y Nussbaum de la importancia que tiene el diálogo para producir un mundo común y generar acuerdos y consensos morales. Pero pienso que un aspecto igualmente importante de la conversación (que no hemos enfatizado suficientemente aquí) es su *labor aclarativa*. En

¹⁸² La filosofía y la ciencia, pues, asumen actualmente que uno de sus propósitos fundamentales es arrebatar al azar todos aquellos aspectos en los que la suerte juega un papel negativo y desconcertante en las vidas humanas. Tan simple como eso: no queremos vivir en un mundo en el que nos sintamos permanentemente inseguros, amenazados e insatisfechos, así que utilizamos una serie de herramientas (como la moral) para cambiar las condiciones de dicho mundo.

efecto, solemos no entender plenamente qué es aquello en lo que creemos y cuáles son nuestras convicciones más arraigadas hasta que las contrastamos, las explicitamos, y las expresamos frente a otros que las cuestionan, las escrutan y las examinan rigurosamente. El diálogo depura y cuela nuestras propias creencias e ideas, y a veces perdemos de vista la importancia de esa primera y fundamental labor.

Es posible que esa primera etapa del diálogo, que nos permite entender plenamente *nuestra* postura personal, y nos permite identificar aquello que nos mueve y nos inunda de sentimientos, pulsiones y razones, sea tan importante como lo es la etapa posterior, en la que buscamos convencer al otro y acordar con él. Y así, el francés que llegó a la discusión comprometido con la idea de que “los inmigrantes ilegales son peligrosos y por eso hay que temerles”, decanta sus ideas y se da cuenta de que, en realidad, lo único que teme es que con el aumento de la población sus oportunidades de obtener un buen trabajo y mantener una cierta calidad de vida disminuyan. Y la defensora a ultranza de la monogamia se da cuenta, durante la discusión, que lo que realmente valora no es que su pareja sólo tenga sexo con ella, sino que existan valores como la confianza y la honestidad en su relación.

Vemos, pues, que el proceso del diálogo está lleno de bondades. No sólo nos permite alcanzar acuerdos razonables con otros, sino que también nos aclara nuestras propias ideas, creencias y valores, contribuyendo así a nuestro desarrollo como agentes morales autónomos. Como bien notó Montaigne hace ya más de cuatrocientos años, hay pocas actividades tan provechosas para el ser humano como la conversación:

El más fructuoso y natural ejercicio de nuestro espíritu es a mi ver la conversación: encuentro su práctica más dulce que ninguna otra acción de la vida, por lo cual si yo ahora me viera en la precisión de elegir, a lo que creo, consentiría más bien en perder la vista que el oído o el habla.¹⁸³

5.3 Obstáculos del diálogo

A pesar de la evidente importancia del diálogo, y de lo efectivo que resulta como herramienta, considero que existen en la práctica serios escollos y obstáculos para la posibilidad de una discusión abierta e imparcial adicionales a los que identifican los autores

183 Montaigne, Michel de: “Del arte de platicar” en *Ensayos escogidos*, p. 243.

que hemos estudiado en este trabajo. A continuación pretendo comentar sobre algunas de las dificultades que creo reconocer. Estoy convencido de que toda teoría de la justicia que se asuma como evaluativa e imparcial, y que busque distanciarse del institucionalismo trascendental, tendrá que examinar seriamente todos los factores y fenómenos que ponen en peligro la posibilidad de un diálogo auténtico, y procurar buscar remedios efectivos a esas amenazas.

5.3.1 La reactividad de los seres humanos (la fragilidad de las buenas razones)

Los seres humanos somos seres volátiles y reactivos, que reaccionamos de maneras determinadas ante las acciones y actitudes del otro. La reactividad humana queda de manifiesto tanto en algunas de nuestras prácticas como en algunos de nuestros conceptos. Así, por ejemplo, a quien nos sonríe solemos también sonreír (y nos sentimos ofendidos si cuando sonreímos no nos devuelven el gesto), mientras que demostramos nuestro desprecio a ese que nos ha tratado condescendentemente. Nociones tales como las de “castigo”, “ofensor” o “indignación” también capturan esta noción de reactividad: cuando se “castiga” a alguien (con la cárcel, por ejemplo), hay una dimensión humana (reprobable, quizá, pero también muy real), en la que las víctimas buscan que el ofensor “pague por lo que hizo”, en la que desean “darle una lección”. Esto es uno de muchos ejemplos en los que resulta evidente que los seres humanos no sólo estamos fuertemente inclinados a responder de maneras muy precisas a ciertos estímulos, sino que además buscamos continuamente demostrar y hacer valer esa *capacidad de reacción*¹⁸⁴.

Es verdad que dicha *reactividad* puede jugar tanto en nuestro favor como en nuestra contra, como individuos y también como humanidad. Pero los defensores del diálogo debemos tener presente que cuando están de por medio asuntos como el amor, el odio, la amistad, la admiración, la venganza, la lealtad o la solidaridad, los seres humanos somos reactivos: constantemente atentos al otro, siempre esperando sus acciones, captando e interpretando su reacción, listos para imitar, responder, aplaudir o criticar sus movimientos y respuestas. Me parece que este hecho —estrechamente vinculado al asunto de los

¹⁸⁴ Otra noción que no discutiremos, pero que está muy relacionada con esta discusión, es la de *reciprocidad*. Quizá la reciprocidad es el valor moral en el que resulta más evidente nuestra tendencia y disposición a imitar la conducta de nuestros congéneres.

sentimientos morales—, aunque ampliamente estudiado por la psicología, ha sido largamente minimizado por la tradición filosófica, y merece ocupar un espacio más relevante en la discusión ética.

Lo cierto es que la reactividad es una característica humana problemática, que hace los procesos de diálogo frágiles e inestables. Un momento de descuido, un pequeño paso mal calculado en una larga estrategia, y el camino de dar y escuchar buenas razones queda roto, fragmentado y suspendido definitivamente. En efecto, la conversación suele quedar viciada fácilmente, truncada de manera permanente por asuntos ajenos al desacuerdo racional. Y enderezar el camino puede resultar muy complicado: un solo antecedente, un solo precedente amargo o desagradable, el recuerdo de una conducta inapropiada, de un gesto altanero o de una actitud despectiva, cualquiera de estas cosas puede bastar para que *el otro* albergue durante años (o la vida entera) recelo, desconfianza o resentimiento, y se niegue a participar en la conversación y sus acuerdos.

Suena a exageración, pero la exigencia de Sen y de Nussbaum de comportarnos como personas razonables puede parecer casi heroica para algunas personas inmersas en determinados contextos y circunstancias. Bien dice Sen que la razonabilidad implica analizar racionalmente una cuestión tomando en cuenta los intereses de los otros involucrados, pero a mí me parece que comportarse razonablemente implica mucho más que eso: el razonable es alguien que está dispuesto a utilizar la razón como única herramienta de “combate” y “persuasión”, pero también es alguien que perdona fácilmente, que está en todo momento consciente de la fragilidad propia y ajena y que está dispuesto a dar al otro varias segundas oportunidades¹⁸⁵. Alguien, pues, es cabalmente razonable cuando es capaz de dejar de lado ciertos aspectos, emociones y pasiones normalmente presentes en la condición humana. En pocas palabras, una persona es razonable cuando hace gala de un gran número de virtudes. Y lo cierto es que a los seres humanos nos cuesta mucho trabajo comportarnos permanentemente de manera virtuosa, sobre todo cuando un acto o gesto del otro “encienden” nuestra reactividad¹⁸⁶.

185 Parece, pues, que la virtud de la razonabilidad engloba varias otras virtudes: la paciencia, la bondad, el “poseer un corazón blando”, la compasión, el no ser proclives a la recriminación ni al rencor. Estas virtudes, que parecen más “prácticas” que “intelectuales”, parecen haber quedado un tanto relegadas en el estudio de los filósofos que se concentran en el aspecto racional de lo razonable. Pero es importante notar que, sin éstas, la persona razonable está incompleta.

186 Un peligro adicional para el razonable, además, es no saber cuándo detenerse, no reconocer cuándo es necesario dejar de prestar oído a las demandas ajenas, cuándo decir “basta”. Cuando el razonable permite lo inadmisibile, cuando su diagnóstico falla y en la barbarie mantiene a la razonabilidad como su principal arma, su virtud se convierte en un vicio.

El camino del razonable (el de guiarse por las buenas razones, pero también por las pasiones adecuadas) es, pues, como un bello jarrón de porcelana en un ajetreado mercado de pulgas. Debemos procurar protegerlo, resguardarlo, admirarlo y enseñar su valor, pero también estar siempre conscientes de que la más insignificante riña o el más leve altercado pueden precipitarlo al suelo.

5.3.2 El conflicto entre sociabilidad y razón práctica

Nussbaum reconoce acertadamente a la *sociabilidad* y a la *razón práctica* como los dos rasgos distintivos de los seres humanos. Lo que, me parece, no se ha planteado con suficiente detenimiento, es lo frecuentes que son los conflictos entre estas dos características, que en muchas ocasiones se limitan o se excluyen entre sí. “No quiero razones, sólo quiero que me lo pidas bonito”; “Cállate y bésame”; “Tienes razón, pero no sabes pedir las cosas”; “Sus demandas son completamente irrazonables, pero es tan agradable que no puedo negárselas”. Todas, frases que escuchamos en nuestra vida cotidiana y que hacen patente el conflicto entre razón y sociabilidad. Lo cierto es que vale la pena hacernos la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto estamos biológicamente constituidos de modo tal que *tendemos* a dar mayor peso a consideraciones sociales que a consideraciones racionales y razonables?

En efecto, es en nuestra vida cotidiana donde queda de manifiesto la fuerte tensión que existe entre sociabilidad y razón práctica. En nuestro día a día solemos rehuir a los argumentos complicados, a las construcciones intelectuales elaboradas y a los silogismos y premisas lógicas. Las personas quieren reír, platicar sobre el clima y el fútbol, besarse, tocarse o bailar, pero no argumentar. Sociabilidad y razón práctica pueden parecer casi antagónicas: nuestra naturaleza sociable, usualmente, brilla y florece ahí donde queda en reposo la razón práctica, ahí donde ésta juega apenas un papel menor. Y la razón práctica, por su parte, parece necesitar apaciguar los instintos de comunión y juego con el otro para poder trabajar eficientemente.

Aunado a este conflicto entre razón práctica y sociabilidad, hemos también de

Así, el razonable puede terminar por ser aquello que los hablantes anglosajones denotan con la palabra *fool*: alguien incapaz de entender que su “disposición razonable”, más que cambiar la conducta intolerante y déspota del otro, la permite e incentiva. Lo cierto es que es particularmente difícil mantenerse razonable y defender lo razonable en un mundo plagado de personas irrazonables.

reconocer que la razón práctica no es siempre tan certera y confiable como quisiéramos. Apunta Sarah Conly que los seres humanos no somos tan diestros en el uso de nuestra razón como buena parte de la tradición filosófica se ha empeñado en creer, y que la evidencia empírica (de la psicología y las neurociencias) señala cada vez más enérgicamente lo *irracional* de ciertas de nuestras decisiones y lo común de muchos de nuestros errores y equivocaciones.

I argue that the ground for valuing liberty is the claim that we are pre-eminently rational agents, each of us well suited to determining what goes in our own life. There is ample evidence, however, from the fields of psychology and behavioral economics, that in many situations this is simply not true. The incidence of irrationality is much higher than our Enlightenment tradition has given us to believe, and keeps us from making the decisions we need to reach our goals.¹⁸⁷

Y aún cuando concuerdo con la idea seniana de que el mejor antídoto para los malos argumentos y razones son *mejores* argumentos y razones, haríamos bien en no perder de vista que una gran cantidad de ideas y creencias falsas (sustentadas en argumentos extremadamente débiles) son ampliamente aceptadas en las sociedades humanas, en gran medida porque nuestra naturaleza social nos lo “aconseja”. Así, es posible que realizar un escrutinio transposicional (de carácter eminentemente racional) como el que Sen propone sea mucho más difícil de lo que él imagina.

Me explicaré mejor: las *ideas tradicionales* (aquellas aceptadas dentro del grupo más íntimo de los individuos) pueden moldear la convivencia social a tal grado que las personas sagaces descarten de inmediato todo posible cuestionamiento, reflexión y análisis crítico de las mismas. ¿Por qué? Porque muchas veces se priorizan las “buena relaciones” en el corto plazo y se prefiere llevar el día a día con calma y sin fricciones. Aún si las consecuencias de no cuestionar ciertas creencias tradicionales terminan siendo terribles pasados unos años o unas décadas, muchas personas perfectamente racionales privilegian la convivencia cotidiana, y están dispuestos a aceptar ciertos dogmas y prejuicios (con todo el daño que producen) como “males menores”. Bien señala Conly:

187 Conly, Sarah: *Against autonomy. Justifying coercive paternalism*, p. 2.

the truth is that we have a natural, even biological, tendency towards social conformity. We want to agree with other people, and we want to be like other people, even if other people do nothing to foist their values upon us. We may, in fact, need positive help to overcome our own tendencies to conform, and to fight our desire to accept the opinions of other people without regard for their truth.¹⁸⁸

En un escenario así, es claro que la discusión política y moral se asfixia, y queda recluida a la academia y a otros pocos espacios incidentales. Desde el punto de vista de nuestros intereses sociales, hablar de lo político y lo moral parece ser, la mayoría de las veces, inoportuno, inapropiado y riesgoso. Lo político y lo moral se yerguen como algo amenazante, que promete tan sólo desencuentros, amarguras y rupturas. Y entonces, por mor de la convivencia, las personas guardan silencio. Pero entonces, como callan, el espacio de lo público languidece lentamente y termina por empobrecerse, mientras se descomponen los vínculos y cimientos que toda sociedad liberal y democrática necesita para mantenerse estable y sólida.

Es verdad, pues, que nuestra sociabilidad y nuestra racionalidad son parte constitutiva de lo que somos, y que en ocasiones pueden ser buenos complementos, pero también es cierto que otras veces son más antagonistas que compañeras, y que recomiendan al ser humano caminos distintos y hasta contradictorios, aunque igualmente llamativos. Frente a estas disyuntivas, el pluralista liberal debe mantenerse crítico y atento.

5.4 Los enemigos del diálogo

Ahora que hemos revisado algunas de las características de los seres humanos que dificultan los procesos de diálogo, es importante hablar también de algunos grupos de individuos que complican, descartan, tergiversan o imposibilitan el diálogo público del que Nicol, Sen y Nussbaum son defensores.

En su ensayo titulado *La fragilidad del campamento*, Luis Muñoz habla de los habitantes de la barbarie, esos que pertenecen al “mundo de los violentos y los crueles, de

188 Conly, Sarah: *Against autonomy. Justifying coercive paternalism*, p. 9.

los insensibles, de aquéllos que se dejan llevar por el vicio de la intolerancia [y que propugnan] el imperio del daño”.¹⁸⁹ En el ensayo, Muñoz describe a cuatro integrantes de este mundo, todos ellos enemigos de las sociedades democráticas, justas y razonables. En primer lugar se refiere a los cínicos, de quienes nos dice que son “los que desprecian la civilidad y abusan de ella, un tipo de egoístas que viven y ascienden a costa de los ciudadanos solidarios y tolerantes [...] se asumen diferentes, se piensan superiores y se encumbran”.¹⁹⁰ A continuación nos habla sobre el desalmado (o el cero-empático), que,

no podrá, aunque se le señale que le ha hecho daño a otra persona, sentir ningún tipo de remordimiento o culpa, pues no entiende lo que el otro siente, no lo reconoce y, por ello, no le da importancia. Los cero empáticos no pueden, así de simple y de terrible, ponerse en el lugar de los otros.¹⁹¹

El tercer grupo corresponde al de los ignorantes miopes, que “no saben que son ignorantes y por ello actúan y opinan desde la ignorancia [...] en lugar de trabajar por el bien común, se aferran a sus propios intereses [...] suelen ser autoritarios, pues para ellos sólo existe una idea de bienestar y es la que defienden”.¹⁹² El listado finaliza con los fundamentalistas:

[esos que] creen que su punto de vista es el único verdadero y además son intransigentes. No sólo decretan que todo aquello que niega o contradice su creencia es falso sino que exigen el sometimiento y la transformación de los otros; su lema es: “Conversión o muerte”.¹⁹³

Todos estos habitantes de la barbarie son también, por supuesto, enemigos del diálogo y la discusión pública. Pero el listado de Muñoz, como él mismo admite, se queda corto. A continuación presento a otros enemigos de la conversación que, al igual que los grupos anteriores, representan una severa amenaza para las sociedades liberales, pluralistas y democráticas que Sen y Nussbaum imaginan. Lo cierto es que al camino del diálogo se le

189 Muñoz Oliveira, Luis: *La fragilidad del campamento. Un ensayo sobre el papel de la tolerancia*, p. 119. (Desde ahora FDC).

190 Muñoz Oliveira: FDC, p. 124.

191 Muñoz Oliveira: FDC, p. 134.

192 Muñoz Oliveira: FDC, pp. 136-137.

193 Muñoz Oliveira: FDC, p. 139.

presentan detractores por doquier: desconfiados, desencantados, impacientes y sofistas también abundan en las sociedades humanas.

5.4.1 El desconfiado

El desconfiado rehuye a discutir cualquier asunto político o moral. Tiene una aversión absoluta a presentar a otros sus argumentos¹⁹⁴ y le desagrada la idea de quedarse a escuchar las razones de los demás. El desconfiado no es una mala persona, pero suele ser perezoso y preferir los placeres fáciles e inmediatos; en el fondo, tampoco confía demasiado en su capacidad para defender sus ideas y convicciones. Por eso, cuando se le increpa su falta de participación, justifica su postura señalando diversos obstáculos que imposibilitan una conversación auténtica, y asegura que todo proceso de diálogo está condenado al fracaso. Así, por ejemplo, explica que, como él, las personas no suelen interesarse por los asuntos públicos, y prefieren las cosas sencillas, fáciles y que producen satisfacción en el momento. Asegura que los seres humanos son esencialmente reacios a involucrarse en asuntos políticos, y que es un disparate y una afrenta buscar cambiar esta “disposición natural”.

Al instante siguiente, el desconfiado se concentra en algún otro impedimento. Señala entonces que las conciencias individuales son impenetrables, y que existe un punto en el que, por más que nos esforcemos, ya no podemos comprender el pensar y el sentir del otro ni expresar nuestras propias ideas con claridad; por ello, nos dice, no vale la pena comenzar algo que no puede llegar a buen puerto. Cuando se le sigue cuestionando, el desconfiado afirma, malhumorado, que a lo más que podemos aspirar es a acuerdos inciertos, débiles, inestables y completamente insuficientes para alcanzar ideales éticos como los propuestos por Nussbaum y Sen; acuerdos tan frágiles y mutables que no tiene mucho sentido invertir nuestro tiempo en la discusión de asuntos públicos o de proyectos morales y políticos, pues seguramente no resistirán el paso de los años.

194 Platón diría que estos desconfiados son unos “misólogos” –en contraposición con los “filólogos”– que detestan todo argumento y razonamiento, permaneciendo así en una lamentable y perjudicial ignorancia. Platón nos dice por boca de Sócrates en el *Fedón*: “No vayamos a hacernos “misólogos” [...] porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos [...] Sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión [...] uno no se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia [por no entenderlo], sino que concluyera en su resentimiento por rechazar alegremente la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas.”(89d y 90c-90d).

Este desconfiado, que de tanto repetirse sus cuentos ha terminado por ser un escéptico de la posibilidad del diálogo auténtico, busca continuamente toda clase de pretextos y endeble justificaciones para evitar comprometerse con su sociedad y con ciertas causas de interés común: un día desconfía del carácter de las personas, y al siguiente duda de las instituciones encargadas del bien público o de la capacidad de los seres humanos para comunicarse efectivamente. Así, buscando incesantemente excusas para alejarse de lo público, nuestro huraño desconfiado se encierra en el estrecho ámbito de lo privado, donde, satisfecho, se dedica a disfrutar de sus placeres cotidianos. “Al fin que no le hago daño a nadie y pago mis impuestos”, replica de camino a la fiesta.

5.4.2 Los desencantados

Muchas veces, los desconfiados pueden incentivar la existencia de desencantados, e incluso pueden terminar por convertirse en buenos amigos de éstos. Los desencantados son aquellos que, por cansancio y hartazgo, renuncian sencillamente a tratar de convencer al otro. Alguna vez entusiastas de la sociedad democrática, de los derechos y las libertades humanas, los desencantados han sido “vacunados” por varias dosis de realidad a lo largo de las décadas. Así, estos personajes observan que, a pesar de los grandes esfuerzos invertidos, el progreso moral y político que ha experimentado su sociedad a lo largo de muchos años de lucha y trabajo constantes ha sido ínfimo. De ese modo, los desencantados han dejado de creer en el progreso moral, y también han comenzado a dudar fuertemente de la capacidad humana para generar acuerdos estables y efectivos. Se dicen a sí mismos: “que al diálogo acudan otros, nosotros ya hicimos lo que pudimos –que fue muy poco–, y estamos demasiado cansados”, y se retiran, abatidos, a su esfera más personal. La postura del desencantado es ingeniosamente ilustrada por José Woldenberg en su artículo “Lo que tú digas”:

Discutir cansa y en ocasiones aburre. Sobre todo después de cierta edad, cuando uno ya sabe que, por más selectos que sean los argumentos, no se convence a nadie (o bueno, a casi nadie). Se trata de una tarea condenada al fracaso. Se pueden ofrecer datos, estadísticas, mediciones y el convencido no se moverá de su raya. Se pueden desplegar ejemplos

históricos o estampas del presente, pero el vecino seguirá "montado en su macho". Se pueden citar autores, grandes obras, espectaculares construcciones intelectuales, y el otro no depondrá sus creencias. Lo mejor entonces es darse por vencido.¹⁹⁵

El desencantado, que estuvo alguna vez convencido de que el cambio en las conciencias de las personas es posible, se ha dado cuenta de que éste puede tomar años o décadas, y muchas veces puede no darse nunca. Su experiencia le ha enseñado que los seres humanos somos extremadamente capaces de prestar "oídos sordos" a las exigencias y reclamos más sensatos que otros nos hacen, de entretenernos con asuntos banales y dejar para el eterno mañana cuestiones morales y políticas urgentes que deberían concernirnos a todos. Sin embargo, cansado de constatar cómo, año tras año, las instituciones de su sociedad permanecen igual de precarias, y las personas hacen gala de los mismos vicios, el desencantado renuncia también a indignarse y denunciar públicamente, así como a participar en la discusión.

5.4.3 Los impacientes revolucionarios (que justifican la violencia)

En el extremo opuesto al de los desencantados se encuentran los impacientes revolucionarios. A éstos, en cambio, les resulta exasperante –y en última instancia intolerable– el "largo plazo", el camino moderado y reformista que plantean los defensores del diálogo. Así, nos dicen, ningún ser humano tiene por qué soportar los sufrimientos que padece por culpa de un sistema maltrecho y una dinámica estructural corrompida. El moderado, siguiendo a Sen, le responde: "no existe la justicia perfecta, sólo un lento distanciamiento de la injusticia manifiesta", pero el revolucionario lo interrumpe y pronuncia con vehemencia las palabras de Ricardo Flores Magón: "que a sangre y fuego caiga lo que a sangre y fuego se sostiene".

La postura dialogante, moderada, de transformación pacífica, que aborrece la violencia, no suele ser demasiado común entre aquellos hambrientos de cambios en la sociedad. Nos dice el revolucionario que el que apuesta por el diálogo está cerrando los ojos ante la miseria, la desesperación y el sufrimiento de aquel que *hoy* padece en la agonía, de

¹⁹⁵ Woldenberg, José: "Lo que tú digas", en periódico *Reforma*, 28 de marzo de 2013.

aquel que *hoy* se angustia y se duele y que no estará mañana. Exclama que la *moderación* y el *diálogo* no caben en esas situaciones límite de urgencia y absoluta precariedad. Así, defiende la violencia del despojado que no encuentra otra manera de apropiarse de un pan mas que mediante la fuerza, y nos dice que la confrontación física aparece como la única alternativa real del hambriento, del necesitado, del oprimido y del que no puede más.

El impaciente revolucionario, que aborrece las instituciones del Estado y anhela ver caer a casi cualquier régimen en el poder, considera que la violencia del oprimido es completamente justificable, válida y legítima. Y asegura que aquella violencia de quien lucha por los intereses del hambriento con el mismo ímpetu que el despojado, de aquel que se proclama “representante y defensor” del pueblo victimizado, es igual de comprensible, loable e íntegra. Así, puesto que el impaciente rechaza cualquier cambio, reforma o pacto que aspira únicamente a mejoras parciales e incompletas, prefiere la intransigencia, el sabotaje y el caos en las calles como herramientas políticas.

En fin, parece un hecho que el camino del diálogo, de las razones y de los buenos argumentos exaspera al ser humano sufriente que sabe que sólo tiene una vida para vivir, y también al indignado revolucionario que, al solidarizarse con ese sufrimiento, justifica casi cualquier vía como medio para la transformación social (descartando, paradójicamente, a la conversación como una opción).

5.4.4 El sofista¹⁹⁶

Por último, no debemos perder de vista al sofista, ese gran retórico que, a sabiendas de la propensión de los seres humanos a actuar movidos por sus emociones y sentimientos, defiende causas innobles e injustas con retórica ingeniosa y artificiosos discursos. El sofista sabe muy bien que las personas son seducidas por más que razones. Sabe, también, que están más dispuestas a actuar, movilizarse o acceder a ciertas cosas cuando se les provoca miedo y se les infunde temor. Conoce, asimismo, lo efectivo que resultan las promesas de paraísos irrealizables, y lo conveniente de ofrecer programas públicos que alivien en el corto plazo aunque sean absolutamente insostenibles en el largo camino.

¹⁹⁶ Aquí, siguiendo a Platón y a Aristóteles, utilizo el término de manera peyorativa. Según estos autores, los sofistas son personajes que continuamente conciben trampas dialécticas, producen razonamientos engañosos y recurren a sofismas (es decir, argumentos que parecen lógicamente válidos pero no lo son) con el fin de perseguir objetivos que muchas veces no son nobles.

Los sofistas, personajes deshonestos pero carismáticos que están absolutamente confiados de su poder de convencimiento, saben hacer reír a sus audiencias y engatusarlas con historias fantásticas e imágenes idílicas. De ese modo, persuaden constantemente a las grandes masas de defender disparates o cometer atrocidades. Los sofistas, además, suelen ser personajes estudiados, que conocen y se sirven de todas aquellas artimañas y trampas que durante siglos han mostrado su efectividad en la escena política y moral. Así, descartan explícitamente el camino de las buenas razones, se burlan del mundo común que proponen los filósofos y lo denostan siempre que les es posible. Afirman, en cambio, que el conocimiento no es más que una útil herramienta que cada individuo debe usar como mejor convenga a sus intereses y objetivos¹⁹⁷.

De ese modo, los sofistas se pasean por las plazas captando la atención de los ciudadanos con líricos e incendiarios discursos que generan perplejidad y confusión, y que distraen a las personas de los asuntos públicos fundamentales. Egoístas como son, se aprovechan del lenguaje y la argumentación –los mismos recursos que los filósofos utilizan para construir un mundo menos injusto– para sus fines mezquinos y perversos.

5.5 Respondiendo a los detractores

Los cuatro grupos de 'enemigos' del diálogo que hemos descrito aquí son bastante diferentes entre sí y, por ende, los modos de combatirlos deben ser distintos. El problema de desconfiados y desencantados, en gran medida, parece ser el mismo: la falta de motivación moral. En efecto, parece que a las personas de muchas sociedades contemporáneas les resulta enormemente difícil involucrarse en luchas y procesos morales y políticos, y es importante encontrar maneras en las que podamos invitar al desconfiado a involucrarse en lo público y modos en los que podamos “reactivar” la esperanza y el compromiso largamente apagados de los desencantados.

De todos los enemigos del diálogo antes mencionados, quizá el más amenazante es el impaciente revolucionario (y la presteza con la que está dispuesto a participar en luchas

¹⁹⁷ El sofista, pues, se parece al necio del que nos habla Thomas Hobbes en su *Leviathan*, personaje que no cree en la justicia y está siempre dispuesto a romper los pactos: “The fool hath said in his heart, there is no such thing as justice, and sometimes also with his tounge, seriously alleging that every man's conservation and contentment being committed to his own care, there could be no reason why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make or not make; keep, or not keep, covenants was not against reason when it conduced to one's benefit” (*Leviathan*, Cap. XV, Great Books, p. 91).

violentas). A diferencia de desconfiados y desencantados, el revolucionario parece gozar de un “exceso” de motivación moral que lo hace impetuoso e intolerante. A él habría que recordarle que la indignación y los procesos de cambio no tienen por qué ir acompañados por los golpes y las armas. La violencia, aunque rápida y efectiva, nos conduce siempre a grandes paradojas y callejones sin salida: ahí donde la arbitrariedad de la fuerza bruta persiste y se legitima no podemos esperar jamás un mundo justo y estable, sino simplemente una sucesión de luchas continuas, malestar, descontento y privación de muchas libertades humanas básicas. Si aspiramos a la sociedad justa y duradera que Nussbaum y Sen nos proponen, entonces tenemos que comenzar por reconocer que la violencia no es una opción.

Así, me parece que el que tiene a su disposición otros caminos, otras maneras (distintas a la violencia) de luchar contra la injusticia, otras herramientas para contribuir en la erradicación de la miseria, la ignorancia, el hambre, la esclavitud o la enfermedad, debería inclinarse siempre por utilizar dichos instrumentos hasta donde le sea posible. A fin de cuentas, parece un hecho que casi siempre encontraremos caminos más efectivos que la violencia para producir bienestar y libertad en una sociedad humana. La creatividad y el ingenio humano dan para más alternativas, propuestas y soluciones que la mera confrontación violenta. Nada como el diálogo y la conversación para potenciar el intercambio de ideas y cuestionamientos que pueden transformar nuestra sociedad y nuestras relaciones con aquellos con los que compartimos un planeta.

El diálogo, es cierto, no basta. Es absolutamente necesario actuar y poner nuestro granito de arena: vivir nuestras vidas conociendo, educando, enseñando, curando, denunciando, cooperando, indignándonos enérgica pero pacíficamente, cambiando nuestros hábitos y conductas más perjudiciales, y llevando a buen término proyectos cuyo objetivo sea el bien común. Esa es la lucha silenciosa, modesta y lenta –pero también efectiva y perseverante– del razonable.

Por último están los sofistas. La particularidad que posee este grupo es que, a diferencia de los anteriores, sus propósitos y motivos morales son en sí mismos reprochables. Podemos decir de los desconfiados y desencantados que no cumplen con sus obligaciones morales imperfectas¹⁹⁸, pero son también individuos que, por lo general, se abstienen de dañar o causar perjuicio a otros (al menos de modo directo). Por otra parte, los

198 Éstas se discuten en el apartado 2.7 de este trabajo.

ideales del revolucionario son seguramente los mismos que alberga el razonable (el fin del hambre, la pobreza, la enfermedad y la exclusión) pero, hemos argumentado aquí, el camino por el que apuesta para la transformación social está gravemente errado. En cambio, los objetivos del sofista son llanamente inmorales. Con ellos no nos queda más que denunciarlos y buscar desenmascararlos con buenas razones y argumentos, aunque esta tarea pueda resultar bastante trabajosa.

5.6 Alternativas

El razonable puede sentirse fácilmente descorazonado en un mundo plagado de cínicos, ignorantes, fundamentalistas, no-empáticos, desconfiados, desencantados, revolucionarios y sofistas. Aquí me gustaría esbozar una propuesta propia: me parece que una manera en la que podemos combatir que las filas de estos grupos continúen engrosándose es producir una sociedad de agentes virtuosos que se *respeten e imiten* mutuamente.

Es cierto, como hemos visto hasta el cansancio, que vivimos en un mundo necesitado de argumentos racionales y buenas razones que nos convenzan de lo importante que es comprometernos con ciertos cursos de acción, y de abstenernos de comportarnos de determinadas maneras. Pero, y esto es algo que no siempre destacué cuando hablé sobre los autores aquí analizados, me parece que estamos igualmente necesitados de personas que nos convenzan, principalmente a través del *ejemplo* de sus conductas, de lo importante que es llevar una vida con ciertas prácticas, hábitos y conductas. Evidentemente, necesitamos *razones para la acción* que podamos comprender, que nos sean inteligibles y nos parezcan aceptables. Pero, tomando en cuenta nuestra naturaleza social, estoy convencido de que necesitamos también de ejemplos que nos motiven, de personas a las que podamos *admirar e imitar*.

Me parece que, a lo largo de la historia, la filosofía moral ha dado prioridad a la capacidad de las personas de ejercer su intelecto y su razón práctica, y tiene buenos motivos para seguir insistiendo en ello. Sin embargo, creo que es igualmente importante inculcar, mediante la educación, ciertas emociones y sentimientos a los seres humanos¹⁹⁹. Aunque es

¹⁹⁹ Es frecuente la idea de que, como los sentimientos morales son poco fiables y muy problemáticos, es mejor dejarlos fuera de la esfera política. Sin embargo, en su *Political emotions: why love matters for justice*, Nussbaum argumenta lúcidamente en contra de esta idea: “Sometimes people suppose that only fascist societies need to focus on the cultivation of emotions. Those beliefs are both mistaken and dangerous. They are mistaken, because all societies need to

posible que el camino de los argumentos sea el más estable y fiable, también es un camino largo y sinuoso. El camino de la solidaridad y del amor –emociones que en el contexto adecuado nos sentimos inclinados a imitar– parece, en algún sentido, mucho más simple y directo.

Así, es necesario que, al tiempo que entendemos cabalmente las razones de por qué nos conviene vivir en una sociedad democrática y razonable, estemos en una circunstancia tal que nos resulte fácil “acostumbrarnos” a vivir en un mundo en el que la generosidad, la solidaridad y el altruismo (y no la desconfianza, el recelo, el miedo y la indiferencia) sean la moneda corriente de todos los días. Para ello, el camino de la *imitación* (de los buenos ejemplos) puede ser, sin duda, más rápido y efectivo que el del constante escrutinio de la razón práctica (si bien podemos estar seguros de que este último es menos arbitrario).

En realidad, me parece que ambas propuestas (la de las razones, y la de las virtudes) están cargadas de sentido. Además, las dos se entrelazan de modos complejos y a veces indiscernibles. Y como bien nos recuerda Sen –que no se cansa de insistir en ello–, no tenemos por qué ceñirnos a un único criterio para la acción moral. Siguiendo su camino del término medio, apostar fuertemente por la educación del razonamiento y de los sentimientos morales es seguramente la elección adecuada.

De ese modo, es importante educar al razonamiento humano, hacerlo capaz de discernir entre buenos y malos argumentos, de cuestionarse sus propios principios y de llevar hasta las últimas consecuencias –en la teoría, por supuesto– lo que implica asumir una determinada posición en el mundo. Esa aspiración, presente en las teorías filosóficas de todas las épocas, es quizá la pretensión más noble y terca de la filosofía: educar al pensamiento, enseñar a las personas a comprender el modo correcto de abordar y resolver los problemas humanos.

Pero, complementariamente, las preocupaciones de la filosofía deberían ser también otras: en una facultad de filosofía también deberíamos aprender a desarrollar y cultivar ciertos sentimientos morales²⁰⁰. En eso, no me cabe duda, algunas doctrinas

think about the stability of their political culture over time and the security of cherished values in times of stress. All societies, then, need to think about compassion for loss, anger at injustice, the limiting of envy and disgust in favor of inclusive sympathy. Ceding the terrain of emotion-shaping to antiliberal forces gives them a huge advantage in the people's hearts and risks making people think of liberal values as tepid and boring.” (p. 2).

200 Dice Nussbaum en los últimos párrafos de *The frontiers of justice*: “A society aspiring to justice [...] must devote sustained attention to the moral sentiments and their cultivation—in child development, in public education, in public rhetoric, in the arts.” (p. 414). Este proyecto lo desarrolla con más detenimiento en su *Political emotions: why love matters for justice*, libro en el que identifica diversas maneras de influenciar los sentimientos morales de las personas: “I

comprehensivas (tales como el budismo, el taoísmo e incluso el catolicismo) tienen mucho que enseñar a las universidades y a la educación pública. Prácticas de meditación que acerquen a las personas con sus sentimientos, o ejercicios que incentiven la comprensión de los sentimientos y emociones del otro deberían pasar a formar parte de las actividades cotidianas de la academia. Algo no funciona (existe un grave desbalance) cuando el filósofo moral se convierte en una simple “máquina” que analiza exclusivamente la corrección o invalidez de los argumentos que se le presentan. Necesitamos, pues, de una nueva concepción de racionalidad que incorpore y reconozca el papel valioso de las emociones y los sentimientos en la deliberación moral²⁰¹.

Los filósofos, entonces, tienen que preguntarse: ¿qué tipo de comunicación pueden ofrecer ellas y ellos (que se han ejercitado en el oficio de la argumentación) a quien no habla con maestría el lenguaje de la razón?²⁰² Aquí, por supuesto, pienso en las personas comunes y corrientes que no han estudiado filosofía, pero también en las personas con severas discapacidades mentales: ¿cómo podemos incluir a estas personas en los procesos de decisión sociales, y asegurarnos de que sus intereses serán tomados en cuenta y de que su voz será escuchada? ¿cómo podemos acercarnos a ellos –a sus preocupaciones y predicamentos– cuando el lenguaje que saben hablar es el de los sentimientos, y no el de las razones?²⁰³ Se trata de una cuestión que, por sus características, le es enormemente difícil a la filosofía: ¿cómo incluir en una teoría filosófica, forjada necesariamente por el lenguaje de la razón, y dirigida a la razón, a las personas y expresiones que escapan al lenguaje de lo racional, que se relacionan con el mundo desde otras fronteras, desde posiciones diversas, con otras de sus capacidades? Son, por supuesto, preguntas para las que no tengo respuestas concretas. Pero, como Nussbaum, estoy convencido de que son preguntas que la filosofía debe volver a preguntarse –ahora, quizá, con más urgencia que

also grant that the task of creating public emotions has two aspects, the motivational and the institutional, which need to work closely together. In other words, government may attempt to influence citizens' psychology directly (for example, through political rhetoric, songs, symbols, and the content and pedagogy of public education), or it may devise institutions that represent the insights of a valuable type of emotion –as a decent tax system, for example, could represent the insights of a duly balanced and appropriately impartial compassion.”(p. 20).

201 Agradezco a la Dra. Amalia Amaya por haber expuesto con asombrosa claridad este asunto en su clase de Ética de las virtudes.

202 También doy las gracias a mi amigo Iván Ongay por señalarme esta cuestión en una conversación que me fue enormemente enriquecedora.

203 Nussbaum da pasos interesantes en esta dirección en *The frontiers of justice*. En los capítulos dos y tres del mismo libro, argumenta que toda teoría de la justicia debe preguntarse seriamente cómo incluir a las personas con discapacidades físicas y mentales graves dentro de una sociedad mínimamente justa.

nunca.

5.7 El valor de la educación / El mito de las capacidades

Hemos visto que los buenos argumentos están recluidos en unos pocos ámbitos y que muchos sentimientos morales no encuentran espacios propicios para florecer. Hemos visto que en nuestras sociedades reinan la indiferencia, el cinismo y el desencanto, y que la violencia, la intimidación y la fuerza bruta aparecen todavía para muchos como alternativas viables, necesarias o prometedoras para alcanzar sus objetivos y luchar por sus prioridades. Por eso es indispensable que nos propongamos romper ese cerco.

Somos criaturas moldeables, que nos acoplamos a nuestro entorno. Es tiempo ya de reconocer que nacemos bastante brutos y torpes, y que somos solamente una clase más de bestias de la naturaleza (quizá un poco más adaptables que otras, pero bestias al fin y al cabo). Uno de nuestros grandes activos es la cultura, esa capacidad para acumular los saberes de las cientos de generaciones que nos han precedido. Una parte esencial de este legado, sin duda, es la *filosofía moral*: eso que se ha dicho y que se continúa diciendo acerca de cómo debemos vivir y convivir.

Los filósofos morales, de acuerdo con esa tradición, no hacemos otra cosa que elaborar exigencias, reclamos y peticiones que nos hacemos a nosotros mismos y a los demás seres humanos: “abstengámonos de ciertas acciones y procuremos otras, con el fin de que todos podamos coexistir por aquí de una manera que juzguemos digna y agradable”. Y sin embargo, esas simples exigencias, esos justos reclamos, esas sensatas peticiones aún no resuenan con fuerza suficiente en nuestros días, ni alcanzan todavía todos los confines en los que habita el género humano.

Por ello me parece esencial redoblar esfuerzos, llevar a la filosofía moral fuera del estricto ámbito académico, hacerla permear en otros espacios y convertirla en parte de nuestra vida cotidiana. Estamos ante una oportunidad magnífica: vivimos en un mundo ampliamente comunicado, en el que las oportunidades para el diálogo se multiplican y la posibilidad de un entendimiento profundo entre personas de diversas culturas aumenta. Y, además, como acertadamente reconocen Nicol, Sen y Nussbaum, estamos en un punto de la historia humana en el que ya no tenemos que recurrir a supuestos dudosos y controvertidos

(tales como Dios) para justificar nuestras demandas (de modo que limitemos su alcance y las hagamos aceptables tan sólo para un determinado grupo de religión, nacionalidad, o etnia).

Estamos en un momento en el que podemos asumir que basta *darnos a entender*, proponer razones y buenos argumentos desde nuestra particular posición para exigir ciertas cosas al grueso de la humanidad, y ser exigidos por ésta. Un momento en el que hemos aprendido que basta apelar a nuestra simple condición de seres humanos para hacer peticiones legítimas, para construir acuerdos y generar esquemas que todos podamos aceptar. Basta seguir aquella máxima socrática siempre vigente de “conócete a ti mismo”: emprender una búsqueda de lo que somos como seres humanos, desarrollar una conciencia profunda de nuestras necesidades y limitaciones, de nuestros anhelos y circunstancias. Y para ello, por supuesto, no tenemos mejores aliados que la educación y la discusión pública (dos fuegos que se alimentan mutuamente).

Es cierto que una conciencia moral desarrollada no solucionará todos los problemas humanos, pero sí nos permitirá moldear un sistema (un entorno, una sociedad, una comunidad) en el que éstos puedan ser más fácilmente resueltos: un mundo en donde existe un fuerte sentido de la justicia y la solidaridad es un mundo en el que es difícil que prevalezcan el hambre, la enfermedad, la pobreza y otro tipo de privaciones. Un mundo en donde existe una fuerte conciencia de nuestros derechos, deberes y responsabilidades hacia el otro es un mundo en donde la permanencia de los corruptos, los cínicos y los sofistas peligra. Un mundo así es un mundo que las personas valoran y se esfuerzan por conservar.

Los seres humanos nos creamos y nos creemos mitos que nos funcionan para unirnos en torno a causas comunes. Mitos que antiguamente se contaban en forma de historias y leyendas, y que ahora se presentan en forma de teorías y enfoques. Dichos mitos nos permiten superar las “determinaciones” de nuestra biología, aspirar a lo que nunca estuvo “escrito” en nuestros genes ni en ninguna parte de nuestra “constitución biológica”. El “mito de las capacidades”²⁰⁴ es un buen mito, porque nos permite aglutinarnos como humanidad,

204 O la “imagen de las capacidades”, como la llamaría Nussbaum. Esta filósofa es muy consciente de que las teorías políticas y morales no son más que un conjunto de ideas sobre los seres humanos y sus sociedades en torno a las cuales desarrollamos nuestras aspiraciones individuales y colectivas: “a particular picture [the social contract picture] of who we are and what political society is has for some time imprisoned us, preventing us from imagining other ways in which people might get together and decide to live together [...] I have shown, however, that this picture has a specific historical origin and has never been the only picture available. We should by now be able to see that it is a picture, as Hobbes and Locke knew well that it was, rather than a realistic description of what people are and must be. Seeing it as a picture, we are in a position to ask what that picture does for us, how fully it expresses us, and whether we want to choose that picture or some other to articulate our aspirations for political society.” (*Frontiers of justice*, p. 414).

porque es un mito incluyente que todos podemos aceptar, que nos funciona como la base para construir una sociedad en la que la abrumadora mayoría tenga la oportunidad de vivir vidas dignas y agradables. Personalmente, creo que haríamos bien en invertir nuestras energías en un proyecto así. Estamos, como Nussbaum bien lo nota, ante la gran oportunidad de sustituir el mundo de lo natural y lo arbitrario por el mundo de lo justo, al menos en lo que se refiere a nosotros (los seres humanos)²⁰⁵ y nuestras relaciones. A un mito así hay que darle una oportunidad.

²⁰⁵ Y deseo sinceramente que, conforme avancemos en la discusión moral, continuemos ampliando el “nosotros humano”, hasta que alcancemos a incluir en éste a buena parte de los animales con los que compartimos este planeta.

Traducción al español de las citas en inglés de este trabajo^{206 207}

Citas del Capítulo 1. En busca de la objetividad: un recorrido por las ideas de Eduardo Nicol

21. Rorty nos dice: Quiero ahora generalizar este contraste entre filósofos cuyo trabajo es esencialmente constructivo y aquellos cuyo trabajo es esencialmente reactivo [...] Este es el contraste entre filosofías “sistemáticas” y “edificantes” [...] Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentos. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y ofrecen sátiras, parodias, aforismos. Saben que su trabajo pierde su punto cuando el periodo contra el que reaccionan se termina. Son intencionalmente periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen por el bien de su propia generación. Los filósofos sistemáticos quieren poner su materia en el seguro camino de una ciencia. Los filósofos edificantes quieren dejar espacio abierto para el sentido de asombro que los poetas pueden a veces causar –asombro de que hay algo nuevo debajo del sol, algo que no es una representación precisa de lo que ya estaba ahí, algo que (al menos por el momento) no puede ser explicado y apenas puede ser descrito.”

35. Los juicios sobre lo bueno y lo malo [...] son juicios acerca de lo que sería permitido por principios que no pudieran ser rechazados razonablemente, por personas que estuvieran motivadas para encontrar principios para la regulación general del comportamiento que otros, similarmente motivados, no pudieran rechazar razonablemente. En particular, un acto está mal si y solo si cualquier principio que lo permitiera fuera uno que pudiera ser rechazado razonablemente por personas con la motivación recién descrita (o, equivalentemente, si y sólo si llegara a no ser permitido por cualquier principio que dichas personas no pudieran rechazar razonablemente).

Citas del Capítulo 2. Amartya Sen y su *Idea de la justicia*

37. Este enfoque, que puede llamarse “Institucionalismo trascendental”, tiene dos características específicas. Primero, concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta, más que en comparaciones relativas de la justicia y la injusticia [...] y su punto focal no tiene que ver entonces con la

206 Todas las traducciones son mías, excepto las de aquellas citas provenientes de *The idea of justice*, de Amartya Sen, y *The frontiers of justice*, de Martha Nussbaum. Para ambos casos se utilizaron las versiones en español de dichos libros (*La idea de la justicia* [trad. Hernando Valencia Villa], editorial Taurus; *Las fronteras de la justicia* [trad. Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera], editorial Paidós).

207 Los números al comienzo de cada cita corresponden al número que acompaña a su cita equivalente en inglés.

comparación entre sociedades factibles, todo lo cual puede ser insuficiente para alcanzar los ideales de la perfección [...] Segundo, al buscar la perfección, el institucionalismo trascendental se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, por lo cual no se ocupa directamente de las sociedades reales.²⁰⁸

38. Debe atribuirse importancia al punto de partida, y en particular a la selección de unas preguntas que van a responderse (por ejemplo, “¿cómo debería promoverse la justicia?”) en lugar de otras (por ejemplo, “¿qué serían las instituciones perfectamente justas?”). Este cambio de rumbo tiene el doble efecto, primero, de tomar la ruta comparativa en lugar de la trascendental, y segundo, de concentrarse en las realizaciones reales de las sociedades estudiadas, más que en las instituciones y las reglas.²⁰⁹

39. Quienes tienden a ver la justicia como *niti* y no como *nyaya*, no importa qué nombre le den a esa dicotomía, pueden ser afectados por su temor a que la concentración en las realizaciones efectivas tienda a ignorar la significación de los procesos sociales, incluido el ejercicio de los deberes y las responsabilidades individuales [...] Según este argumento, sería difícilmente adecuado concentrarse sólo en lo que realmente sucede e ignorar por completo los procesos, esfuerzos y comportamientos [...] Esta preocupación es importante pero, en mi opinión, está fuera de lugar. Una caracterización completa de las realizaciones debería incluir los procesos precisos a través de los cuales emergen las situaciones.²¹⁰

40. Cuando la gente se movilizó en favor de la abolición de la esclavitud en los siglos dieciocho y diecinueve, no tenía la ilusión de que dicha reforma hiciera el mundo perfectamente justo. Su reivindicación era, más bien, la de que una sociedad con esclavitud resultaba totalmente injusta [...] Fue el diagnóstico de la esclavitud como una injusticia intolerable lo que hizo de su abolición una prioridad arrolladora, y esto no exigía la búsqueda de un consenso sobre como debería ser una sociedad perfectamente justa.²¹¹

41. Efectivamente, tenemos buenas razones para reconocer que la búsqueda de la justicia es, en parte, un asunto de formación gradual de los patrones de conducta: no hay una transición inmediata a partir de la aceptación de algunos principios de justicia, ni un cambio total del comportamiento real de cada uno en conformidad con la concepción política de la justicia. En general, las instituciones tienen que escogerse no sólo de acuerdo con la naturaleza de la sociedad en cuestión, sino también de tal modo que dependan de los patrones reales de comportamiento que cabe esperar aun si todos aceptan una concepción política de la justicia.²¹²

208 Sen, Amartya: La idea de la justicia, pp. 37-38. (a partir de ahora LIDJ)

209 Sen, Amartya: LIDJ, p. 41.

210 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 53-54.

211 Sen, Amartya: LIDJ, p. 53.

212 Sen, Amartya: LIDJ, p. 98.

42. Si tratáramos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve invocar un diagnóstico (aun si tal diagnóstico trascendental fuese factible) según el cual la pintura ideal en el mundo es la Mona Lisa. La idea es interesante, pero no tiene relevancia para la decisión. En efecto, para escoger entre las dos opciones que encaramos no es necesario discutir acerca de cual puede ser la mejor o la más perfecta pintura del mundo. Ni es suficiente ni útil saber que la Mona Lisa es la pintura más perfecta del mundo cuando la decisión real ha de hacerse entre un Picasso y un Dalí.²¹³

43. Aquí, la idea general consiste en que no es fácil ignorar por infundadas las alegaciones basadas, respectivamente, en la búsqueda de la realización humana, la eliminación de la pobreza, o el derecho a disfrutar del producto del trabajo propio. Las diferentes soluciones cuentan con el respaldo de argumentos serios, y puede que no seamos capaces de identificar, sin cierta arbitrariedad, ninguno de los argumentos alternativos como el que tiene que prevalecer [...] los tres argumentos apuntan a un tipo diferente de razón imparcial y no arbitraria.²¹⁴

44. Y sin embargo, sería un error esperar que cada decisión problemática para la cual la idea de la justicia pueda ser relevante fuera efectivamente resuelta a través del escrutinio razonado. Y también sería un error asumir, como se ha visto antes, que puesto que no todas las disputas pueden ser resueltas mediante escrutinio crítico, no tenemos fundamentos suficientemente seguros para emplear la idea de la justicia en aquellos casos en los cuales el escrutinio razonado produce un juicio concluyente. Avanzamos tanto como razonablemente podemos.²¹⁵

45. Cada principio moral necesita algunos tipos de información para su uso, y –no menos importante– “descarta” el uso directo de otros tipos de información. En su rol posterior, los principios morales imponen “restricciones informativas,” exigiendo que no se permita que ciertos tipos de información influyeran los juicios morales por realizarse.

47. La importancia del aspecto de la agencia (agency), en general, se relaciona con la idea de las personas como agentes responsables. Las personas deben entrar en las consideraciones morales de otros no sólo como individuos cuyo bienestar merece atención, sino también como individuos cuya agencia responsable debe ser reconocida.

48. ¿Por qué deberíamos considerar el hambre, la desnutrición y la falta de atención médica como menos

213 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 47-48.

214 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 46-47

215 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 434-435.

importantes que la violación de cualquier tipo de libertad personal? [...] Rawls ha matizado su énfasis en la libertad para hacerlo menos extremo. Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo. Hay por ejemplo, muchos tipos diferentes de escalas de ponderación que pueden dar prioridad parcial a una u otra preocupación ²¹⁶.

49. Los proponentes de la llamada “Teoría de la elección racional” [...] se han esforzado mucho para que aceptemos la peculiar idea de que la elección racional consiste tan sólo en la ingeniosa promoción del interés propio [...] Sin embargo [...] hay una considerable resistencia a la idea de que tiene que ser manifiestamente irracional y estúpido tratar de hacer algo por los otros, excepto en la medida en que hacer el bien a otros mejoraría nuestro propio bienestar. ²¹⁷

50. Las exigencias esenciales de la elección racional se refieren al sometimiento de las propias opciones – de acciones tanto como de objetivos, valores y prioridades– al escrutinio razonado. ²¹⁸

51. Pese a las diferencias entre los distintos tipos de argumentos presentados por Smith, Habermas y Rawls, hay una similitud esencial entre sus respectivos enfoques de la objetividad, al punto que la objetividad está ligada para cada uno de ellos, directa o indirectamente, a la habilidad de sortear los retos del escrutinio informado desde diferentes perspectivas. También en este trabajo asumiré el escrutinio razonado desde diferentes perspectivas como parte esencial de las exigencias de objetividad para las convicciones éticas y políticas. ²¹⁹

52. Una de las cuestiones que hay que considerar es la posibilidad de que los críticos de la confianza en la razón estén bajo la influencia del hecho de que algunas personas están convencidas *en exceso* de su propia razón e ignoran los argumentos contrarios y otros argumentos que pueden llevar a la conclusión opuesta [...] Pero la dificultad procede aquí de la certeza precipitada y mal razonada, más que del uso de la razón. El remedio para el mal razonamiento es el buen razonamiento, y la tarea del escrutinio razonado consiste en avanzar del uno al otro. ²²⁰

55. La aversión instintiva a la crueldad y al comportamiento insensible puede desempeñar un papel preventivo clave en la lucha contra la atrocidad [...] No debe haber, empero, conflicto alguno con la razón, que puede avalar precisamente estas prioridades [...] Al celebrar la razón, en efecto, no existe fundamento suficiente para negar el amplio papel de la psicología instintiva y las respuestas espontáneas. Ellas se

216 Sen, Amartya: LIDJ, p. 94.

217 Sen, Amartya: LIDJ, p. 62.

218 Sen, Amartya: LIDJ, p. 211.

219 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 74-75.

220 Sen, Amartya: LIDJ, p. 78.

complementan, y en muchos casos una comprensión de la función de ampliación y liberación de nuestros sentimientos puede constituir un buen tema para el razonamiento mismo.²²¹

56. Cuando le pedimos a una persona, “¡Sé razonable!” o nos quejamos, “¡No seas irrazonable!” es posible que estemos objetando al modo en que la persona está razonando a partir de un cuerpo compartido de información y una concepción de las consideraciones relevantes, pero también es posible que estemos pidiéndole que tome en consideración hechos o razones que está ignorando [...] Cuando decimos, en el curso de un intento para alcanzar una decisión colectiva, que una persona está siendo irrazonable, lo que comúnmente queremos decir es que él o ella está negándose a tomar en cuenta los intereses de otras personas. Lo que estamos sosteniendo es que hay razón para tomar esos intereses en cuenta *dado* el supuesto objetivo de alcanzar un curso de acción con el que todos queden satisfechos.

57. La racionalidad es, en efecto, una disciplina más bien permisiva, que exige la prueba del razonamiento pero permite que el razonado auto-escrutinio adopte formas muy diferentes, sin imponer necesariamente ninguna gran uniformidad de criterio [...] En efecto, las exigencias de la razonabilidad, tal como las ha caracterizado Rawls, tienden a ser más rigurosas que los requerimientos de la mera racionalidad [...] Las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrían un papel aquí en una forma que la sola racionalidad no tiene que exigir.²²²

60. Somos muy proclives a la autoindulgencia en nuestras opiniones sobre las cosas en las cuales estamos directamente implicados, y ello puede restringir el alcance de nuestro autoescrutinio. En el contexto social, cuando se trata de la equidad para los demás, habría alguna necesidad de ir más allá de los requerimientos de la racionalidad desde el punto de vista del autoescrutinio permisivo, y en considerar las exigencias de la “conducta razonable” hacia los otros. En ese contexto más exigente, tenemos que presentar seria atención a las perspectivas y a las preocupaciones de los otros, pues ellos tendrían un papel en el escrutinio al cual nuestras decisiones y opciones pueden estar sometidas.²²³

62. La justificación asume aquí la siguiente forma argumental: si alguna acción que pueda emprenderse libremente está disponible para una persona (con lo cual se convierte en factible), y si la persona juzga que emprender dicha acción creará una situación más justa en el mundo (con lo cual se convierte en justa), entonces hay razón suficiente para que la persona considere seriamente qué debe hacer a la luz de este reconocimiento [...] El razonamiento aquí, por consiguiente, [...] [es argumentar en favor de] reconocer la obligación de considerar la acción.²²⁴

221 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 77-79.

222 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 226-227.

223 Sen, Amartya: LIDJ, p. 228

224 Sen, Amartya: LIDJ, p. 237.

66. Sostendría que tenemos buenas razones para ser persuadidos por Rawls de que la búsqueda de la justicia ha de vincularse a, y en cierto modo depende de, la idea de equidad [...] Qué es entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones. En general, puede verse como una exigencia de imparcialidad.²²⁵

67. Ronald Dworkin, en su artículo “Liberal Community”, nos dice: “Ahora observen lo que podría parecer una contradicción entre dos ideales éticos que la mayoría de nosotros abrazamos. El primero domina nuestras vidas privadas. Creemos que tenemos responsabilidades particulares hacia aquellos con quienes mantenemos relaciones especiales: nosotros, nuestra familia, amigos, y colegas. Invertimos más de nuestro tiempo y otros recursos en ellos que en extraños, y pensamos que esto está bien. Creemos que alguien que muestra igual consideración (concern) hacia todos los miembros de su comunidad política, en su vida privada, sería alguien moralmente defectuoso. El segundo ideal domina nuestra vida política. El ciudadano justo, en su vida política, insiste en la igual consideración para todos. Vota y trabaja por políticas públicas que piensa tratan a cada ciudadano como un igual. No muestra más consideración, al escoger entre candidatos y programas, hacia sí mismo o su familia que hacia personas que son sólo estadísticas para él. Una ética competente en su totalidad debe reconciliar estos dos ideales.”

68. Si una conexión posicional es una preocupación importante para una evaluación personal de un estado de cosas o tan sólo una influencia perturbadora que debe ser superada, es cuestión de razonada evaluación.²²⁶

70. Para concluir esta discusión, la evaluación de la justicia exige compromiso con “los ojos de la humanidad”; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque lo que los otros ven desde sus respectivas perspectivas históricas y geográficas pueden ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo.²²⁷

71. Aun en el mundo políticamente dividido en que vivimos, tenemos que reconocer el hecho de que las diferentes personas a uno y otro lado de las fronteras no necesitan actuar sólo a través de las relaciones

225 Sen, Amartya: LIDJ, p. 83.

226 Sen, Amartya: LIDJ, p. 251.

227 Sen, Amartya: LIDJ, p. 159.

entre las naciones o los pueblos [...] Hay algo de tiranía de ideas en la visión de las divisiones políticas entre los estados (en lo esencial, estados nacionales) como fundamentales, o no sólo como confinamientos prácticos que deben ser cuestionados sino como divisiones de significación básica en ética y en filosofía política [...] La justicia internacional no es simplemente adecuada para la justicia global.²²⁸

72. Cuando a la democracia se le considera en la amplia perspectiva del razonamiento público, más allá de las características institucionales específicas que han emergido con singular fuerza en Europa y América en los últimos siglos, tenemos que reevaluar la historia intelectual del gobierno participativo en diferentes países de muchas partes del mundo, no sólo en Europa y América del Norte.²²⁹

74. El efecto de la demagogia sectaria puede ser superado tan solo a través de la promoción de valores incluyentes que atraviesen las divisiones sociales. El reconocimiento de las múltiples identidades de cada persona, entre las cuales la identidad religiosa es una más, resulta crucial a este respecto [...] La práctica de la democracia puede ciertamente ayudar a promover un mayor reconocimiento de las identidades plurales de los seres humanos [...] Aquí, unos medios activos y enérgicos pueden desempeñar un papel extremadamente importante al hacer que los problemas, las situaciones y la humanidad de ciertos grupos sean más comprendidos por otros grupos.²³⁰

75. A causa de estas habilidades humanas básicas –comprender, simpatizar, argumentar– las personas no tienen que estar ineludiblemente condenadas a vivir vidas aisladas sin comunicación ni colaboración. Es suficientemente malo que el mundo en que vivimos sufra tanta indignidad de una clase u otra (del hambre a la tiranía); sería aún más terrible si no fuéramos capaces de comunicación, respuesta y discusión.²³¹

77. Ingrid Robeyns nos dice sobre el enfoque de las capacidades: “A pesar de algunos desacuerdos filosóficos acerca de la mejor descripción del enfoque de las capacidades, generalmente se le entiende como un marco conceptual para un rango de ejercicios normativos, incluyendo, prominentemente, los siguientes: 1) La valoración del bienestar individual; 2) La evaluación y valoración de los ordenamientos sociales; y 3) el diseño de políticas públicas y propuestas acerca del cambio social en la sociedad. En todos estos ejercicios normativos, el enfoque de las capacidades prioriza ciertos modos de ser y de hacer de las personas y las oportunidades para realizar esos modos de ser y de hacer (tales como la oportunidad genuina de ser educados, la habilidad para moverse libremente o para disfrutar de relaciones sociales de apoyo)”.

228 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 170 y 172.

229 Sen, Amartya: LIDJ, p. 358.

230 Sen, Amartya: LIDJ, pp. 385-386.

231 Sen, Amartya: LIDJ, p. 448.

78. Muchos rasgos de una persona podrían ser descritos tanto como modos de ser, como modos de hacer: podemos decir que una persona *está* habitando una casa cómodamente cálida, o que esta persona *consume* (does consume) mucha energía para mantener su casa caliente. Y sin embargo otros funcionamientos son mucho más directamente descritos como modos de ser o de hacer, por ejemplo “estar saludable” o “matar animales” [...] [otra] observación es que la noción de “funcionamientos” es una categoría conceptual que es en sí misma moralmente neutral. Los funcionamientos pueden ser unívocamente buenos (por ejemplo, gozar de buena salud) o unívocamente malos (por ejemplo, ser violado). Pero lo bueno o malo de muchos otros funcionamientos puede no ser tan directo, sino más bien depender del contexto y/o de la teoría normativa que defendemos.

79. La función básica del bienestar puede ser vista en términos de cómo una persona puede “funcionar”, tomando ese término en un sentido muy amplio. Me referiré a los diversos modos de ser y de hacer que forman parte de esta valoración como *funcionamientos*. Estos pueden ser actividades (como comer, o leer o ver), o estados de existencia del ser, por ejemplo, estar bien alimentado, estar libre de malaria, no estar avergonzado por la pobreza de la vestimenta o los zapatos propios.

80. La capacidad es primordialmente una reflexión acerca de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Se concentra directamente en la libertad en sí más que en los medios para alcanzar la libertad, e identifica las alternativas reales que tenemos. En este sentido puede ser entendida como una reflexión de la libertad sustantiva. En tanto que los funcionamientos son constitutivos del bienestar, la capacidad representa la libertad de una persona para alcanzar el bienestar.

81. 'Ayunar' como funcionamiento *no* es sólo estar hambriento; es *escoger* estar hambriento cuando uno tiene otras *opciones*. Al examinar el bienestar alcanzado por una persona hambrienta, es de interés directo saber si está ayunando o simplemente no tiene los medios para obtener suficiente comida. Similarmente, escoger un estilo de vida no es exactamente lo mismo que tener ese estilo de vida sin importar cómo fue escogido, pues el bienestar de uno también depende de cómo emergió ese estilo de vida.

82. Hay, en principio, algunas ventajas reales en ser capaces de relacionar el análisis del bienestar *alcanzado* con la base informacional más amplia del *conjunto de capacidades* de la persona, antes que concentrarnos únicamente en un elemento seleccionado de éste. Esto, sin embargo, no significa negar que muy frecuentemente esta ventaja potencial tendría que ser olvidada dada la dificultad de obtener información relacionada con el conjunto de capacidades en oposición a los funcionamientos observados [...] Entonces, en la práctica, uno debe conformarse muchas veces con relacionar el bienestar con los

funcionamientos alcanzados –y observados–, antes que tratar de incluir el conjunto de capacidades.

83. Sen nos dice sobre los bienes primarios: “El análisis de Rawls sobre la equidad en la distribución de los recursos invoca un índice de lo que él llama “bienes primarios”, que son los medios para alcanzar una variedad de fines (los recursos idóneos para conseguir lo que las personas quieren, tan variados como sus deseos). Rawls considera que los bienes primarios incluyen “los derechos, las libertades y las oportunidades, el ingreso y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo”. Obsérvese que las libertades entran aquí otra vez, esta vez como una ventaja que complementa otras ventajas, como el ingreso y la riqueza”.²³²

85. El argumento de Sen en contra de la métrica de los bienes primarios era simple pero poderoso. Éste decía que personas construidas y situadas de modos diferentes requieren cantidades diferentes de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, de modo que 'juzgar la ventaja individual en términos de bienes primarios nos lleva a una moralidad parcialmente ciega'. Es, dijo Sen correctamente, una 'discapacidad fetichista' el que nos concentremos con los bienes en sí, excluyendo lo que los bienes 'le *hacen* a los seres humanos'.

88. Es ciertamente falso que el efecto total relevante que tiene el conjunto de bienes primarios sobre una persona sea en virtud de su reacción mental a lo que el conjunto hace para ella. Hay algo que los bienestarristas también ignoran: lo que hace por ella, lo que ella saca de éstos, además de la reacción mental o la evaluación personal de ese servicio. Llamaré a ese efecto de no-utilidad de los bienes *midfare*, porque en cierto sentido es un camino medio entre los bienes y la utilidad. El *midfare* está constituido por estados de la persona producidos por bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad poseen los valores que poseen. Es 'posterior' a 'tener bienes' y anterior a 'tener utilidad'.

89. Llamar 'capacidad' a eso que los bienes dan a las personas fue un error. Pues incluso cuando la utilidad ha sido dejada de lado, no es verdad que lo único que hagan los bienes por las personas sea conferirles capacidad –proveerlos, pues, con la capacidad para hacer cosas– o que esa es la única cosa importante que hacen para ellas, o que esa es la única cosa que hacen para ellas que importa desde un punto de vista igualitario.

90. El hecho de que la comida le da a una persona la *capacidad* para alimentarse a sí misma no es el mismo hecho (y es usualmente menos importante que) el hecho de que le permite estar alimentada. Decir que la comida le permite estar alimentada es decir que le hace posible estar alimentada. El que ella actualice esa posibilidad constantemente es un hecho adicional (y usualmente menos importante).

²³² Sen, Amartya: LIDJ, p. 89.

91. Puede que un 'acceso' del que yo disfruto no haya sido creado por mí. Pero exactamente lo mismo aplica para la libertad y la capacidad. El hecho de que una persona tenga la libertad para disfrutar una vida libre de malaria (o, para ponerlo de manera ligeramente diferente, que su elección de una vida libre de malaria sea viable) puede deberse completamente a las acciones de otros (por ejemplo, investigadores médicos, epidemiólogos, trabajadores del sector de salud público), pero eso no compromete el hecho de que puede realmente tener una vida libre de malaria y de que tiene la capacidad (en gran parte, gracias a los otros) de alcanzar tal vida.

93. Es posible argumentar que los derechos humanos se entienden mejor como derechos a ciertas libertades específicas, y que la obligación complementaria de considerar los deberes asociados también debe estar centrada alrededor de lo que otros pueden hacer para salvaguardar y expandir estas libertades. Ya que las capacidades pueden ser vistas, ampliamente, como libertades de tipos particulares, esto parecería establecer una conexión básica entre las dos categorías de ideas.

94. A pesar de lo llamativo de la idea de los derechos humanos, también es vista por muchos como intelectualmente frágil –faltándole fundamentos y quizá también coherencia y consistencia lógica. La notable coexistencia de gran atractivo y profundo escepticismo conceptual no es nueva. La Declaración de la independencia americana tomó como 'auto-evidente' que todos están 'dotados por el Creador con ciertos derechos inalienables'.

95. En ocasiones se presume que si un derecho humano no legalizado es importante, entonces sería mejor tratar de legislar para hacer de él un derecho legal específico. Esto puede ser, sin embargo, un error. Reconocer y defender, por ejemplo, el derecho de la esposa a tener voz en las decisiones familiares, frecuentemente denegado en sociedades sexistas, puede ser muy importante. Y sin embargo los defensores de este derecho, quienes enfatizan de manera correcta su amplia relevancia política y moral, posiblemente podrían coincidir en que no resulta sensato convertirlo [...] en una regla legal coercitiva (quizá con el resultado de que el esposo podría ser puesto bajo custodia si no consulta a su esposa).²³³

Citas del Capítulo 3. Martha Nussbaum y su enfoque de las capacidades

100. Los argumentos de Aristóteles, entonces, nos piden reconocer la profundidad y ubicuidad de ciertas creencias y prácticas humanas, afirmando que son constitutivas de nuestra humanidad, del modo en que la concebimos. Una vez que reconocemos [por ejemplo] el modo exhaustivo en el que la sociabilidad permea nuestras vidas, entonces, piensa Aristóteles, reconoceremos que cualquier búsqueda por la *vida*

²³³ Sen, Amartya: LIDJ, p. 397.

buena debe llevarse a cabo en un contexto de familiaridad (relatedness).

102. Aristóteles es explícito en este punto, insistiendo que las operaciones y excelencias características de la razón práctica, y de nuestra sociabilidad, son inseparables de los modos particulares en los que nos encontramos a nosotros mismos en el mundo, tanto capaces como limitados.

105. Que somos mortales; que tenemos cuerpos de un cierto tipo; que necesitamos cosas que no controlamos; que sentimos dolor y placer; que tenemos un cierto rango de deseos y apetitos corporales – todo esto no es, por así decirlo, hecho externo, sino más bien una parte más o menos permanente de la perspectiva interna de los seres humanos en muchos tiempos y lugares.

106. Aristóteles [...] insiste que sólo los seres humanos, y no los animales o los dioses, tendrán nuestros términos y conceptos éticos básicos (tales como justo e injusto, noble e inferior, bueno y malo), porque las bestias son incapaces de formar los conceptos, y los dioses carecen de las experiencias del límite y la finitud que dan a conceptos como la justicia su razón de ser.

107. De esta naturaleza, Nussbaum nos dice: “La naturaleza se introduce en la labor ética, una vez más aquí, no como un punto fijo externo, sino como un contexto humanamente experimentado para las vidas humanas, evolucionando en la historia, y sin embargo relativamente constante, presentando ciertas posibilidades y anulando otras, nuestra esfera de esperanza y finitud”.

108. ¿Podría resultar que estuviéramos naturalmente diseñados para una vida que ninguno de nosotros encontrara como digna de vivirse, y en la cual ninguno de nosotros sintiera que sobreviven las preocupaciones y los valores con los que nos identificamos a nosotros mismos? Esto parece imposible, puesto que encontrar lo que nuestra naturaleza es parece ser una y la misma cosa que encontrar aquello que profundamente creemos que es lo más importante e indispensable.

109. El problema no se encuentra en enlistar las capacidades importantes, sino en insistir en una lista predeterminada y canónica de capacidades, escogida por teóricos sin ninguna discusión social general o razonamiento público. Tener tal lista fija, que emana enteramente de la teoría pura, es negar la posibilidad de participación pública fructífera respecto a qué debería ser incluido y por qué.

110. Decidir que cierta capacidad no figurará en absoluto en la lista de capacidades relevantes equivale a asignarle un valor “cero” a esa capacidad en cada ejercicio, sin importar aquello que concierne al ejercicio, y sin importar cuáles son las condiciones sociales. Esto podría ser muy dogmático.

111. Aunado al ejercicio de enlistar las capacidades relevantes, también existe el problema de determinar los pesos relativos e importancia de las diferentes capacidades incluidas en la lista relevante. Aun con una lista dada, la cuestión de la valuación no puede evitarse. Hay a veces una tentación no sólo a tener una lista determinada, sino también a tener los elementos de la lista ordenados en un modo lexicográfico. Pero esto difícilmente puede funcionar. Por ejemplo, la habilidad para estar bien-nutrido no puede en general ser puesta de manera invariable debajo o sobre de la habilidad de estar bien-protegidos (sheltered) (con la implicación de que la más mínima mejora en la capacidad que figura más alto contará siempre como más importante que un cambio mayor en la capacidad que tiene un rango más bajo).

112. Martha Nussbaum ha discutido poderosamente las ventajas de identificar una 'lista de capacidades' general, con prioridades dadas. Mi propia renuencia a unirme en la búsqueda por esa lista canónica surge en parte de mi dificultad para ver cómo las listas y los pesos exactos serían escogidos *sin especificación apropiada del contexto de su uso (que podría variar)*.

115. El diagnóstico de la injusticia no exige una única identificación de la “sociedad justa”, puesto que un diagnóstico unívoco de la deficiencia de una sociedad con hambre en gran escala, extendido analfabetismo o rampante falta de atención médica puede coexistir con muy diferentes identificaciones de arreglos sociales perfectamente justos en otros aspectos.²³⁴

116. Las personas habrán de desarrollar rasgos del intelecto, del carácter y del cuerpo tales que, bajo las circunstancias apropiadas, estarán en una posición para escoger bien y actuar bien. Llamemos a esta forma de capacidad un capacidad-I [capacidad interna]”.

119. Al menos una condición necesaria para ser un beneficiario de tal distribución es que uno debe poseer por naturaleza una capacidad menos desarrollada para realizar los funcionamientos en cuestión, una capacidad tal que, si se dan la educación y los recursos externos apropiados, uno podría, con el tiempo, convertirse en plenamente capaz de tal funcionamiento.

120. Así que la tarea total del legislador será entrenar las capacidades-I en los jóvenes, mantener las mismas en los adultos, y simultáneamente crear y preservar las circunstancias-E en las que esas capacidades desarrolladas pueden volverse activas. Los bienes tradicionalmente distribuidos, el dinero y la propiedad, tienen su lugar como medios para alcanzar capacidades-I y también como circunstancias-E permitiendo el ejercicio activo de esas capacidades.

121. Mi argumento sugiere que la teoría liberal debería cuestionar algunas de sus premisas más

²³⁴ Sen, Amartya: LIDJ, p. 130.

tradicionales [...] Sin embargo, si sostenemos que las intuiciones más importantes del liberalismo van asociadas a la igual valía de las personas y a su libertad, deberíamos concluir que ninguna de estas críticas anula el liberalismo; más bien nos piden que rechacemos algunas estrategias liberales muy comunes en nombre de las metas más básicas y profundas del liberalismo. Nos retan a producir una nueva forma de liberalismo que rechace el feudalismo y la jerarquía de un modo aún más completo que el liberalismo clásico, que rechace la jerarquía entre hombres y mujeres en la familia y la jerarquía entre los ciudadanos “normales” y los ciudadanos con discapacidades atípicas en el conjunto de la sociedad.²³⁵

122. John Rawls, por ejemplo, escribe al inicio de su *Theory of justice*: “Asumamos, para ordenar ideas, que una sociedad es una asociación más o menos auto-suficiente de personas que en las relaciones entre unas y otras reconocen ciertas reglas de conducta como vinculantes y que la mayor parte de las veces actúan de acuerdo a ellas. Supongamos, además, que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que forman parte de éste [...] una sociedad es un proyecto cooperativo que busca el beneficio mutuo.”

123. En ese sentido, me parece que el psicólogo y escritor Christopher Ryan da en el clavo de la cuestión cuando afirma: “Preguntar si nuestra especie es *por naturaleza* pacífica o belicosa, generosa o posesiva, amorosa o celosa, es como preguntar si el H₂O es *por naturaleza* un sólido, un líquido, o un gas. La única respuesta significativa a tal pregunta es: depende.”

125. ¿Por qué habrían de querer crear las personas una sociedad así? [...] Sólo será posible por nuestro compromiso con la justicia y nuestro amor por los demás, por la conciencia de que nuestra vida está entrelazada con la vida de los demás, y que compartimos fines con ellos. Pero esto significa que nuestras teorías dominantes del contrato social nos están enviando un mensaje equivocado. Durante siglos nos han estado dando una versión deformada de los motivos que unen a las personas para formar una sociedad [...] Las teorías son sólo una influencia en la vida de las personas, pero *son* una influencia. Las imágenes de quiénes somos y de por qué nos unimos tienen la capacidad de dar forma a nuestros proyectos.²³⁶

126. Esta teoría [el enfoque de las capacidades] entiende que las bases de la cooperación social son múltiples y complejas, y que incluyen tanto el amor, el respeto a la humanidad o la pasión por la justicia como la persecución del beneficio. Su concepción política de la persona parte de que los seres humanos son criaturas temporales y vulnerables, con capacidades y necesidades, discapacitadas en sentidos muy

235 Nussbaum, Martha: *Las fronteras de la justicia*, pp. 223-224. (A partir de ahora FDLJ)

236 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 224-225.

diversos y “necesitados de una rica pluralidad de actividades vitales”.²³⁷

127. El enfoque de las capacidades critica algunas corrientes dentro de esa tradición por considerar que no prestan suficiente atención a los requisitos materiales e institucionales de la genuina libertad. Tampoco convierte la libertad en un fetiche, en un bien social por definición: algunas libertades son importantes, otras no; algunas (como la libertad del rico para realizar grandes contribuciones a las campañas electorales, la libertad de la industria para contaminar el medio ambiente, la libertad de los hombres para acosar a las mujeres en el trabajo) son positivamente dañinas, y deberían estar reguladas por la ley.²³⁸

128. Por último, [el enfoque de las capacidades] mantiene una concepción flexible y diversificada de la libertad, capaz de apreciar la capacidad para la libertad de los ciudadanos con deficiencias mentales, y rechaza las concepciones políticas de la persona que se fundan en una racionalidad idealizada.²³⁹

129. Como ya he señalado, el enfoque rechaza la conocida distinción liberal entre la esfera pública y la privada, y contempla la familia como una institución social y política que forma parte de la estructura básica de la sociedad. La distribución de los recursos y de las oportunidades dentro de la familia se convierte de este modo en una preocupación central. La libertad de asociación entre adultos sigue estableciendo límites sustanciales a la interferencia estatal en la vida familiar.²⁴⁰

130. Mi versión del enfoque de las capacidades viene afirmando desde hace tiempo el principio básico de que *cada persona es un fin*. En otras palabras, el sujeto primario de la justicia política es la persona, no el grupo, y una política que mejore la situación del grupo deberá ser rechazada si no promueve las capacidades básicas de *todas y cada una de las personas*. En estos aspectos, mi enfoque de la cuestión de la asistencia se sitúa claramente dentro de la tradición liberal.²⁴¹

131. De acuerdo con mi planteamiento, en cambio, los ciudadanos sólo disfrutan de una plena igualdad cuando son capaces de ejercer todo el espectro de capacidades, por más que insista también en que los seres humanos son inevitablemente dependientes e interdependientes, y sostenga que puede haber dignidad en las relaciones de dependencia. En algunas ocasiones eso sólo podrá lograrse a través de un tutor [...], pero el objetivo es siempre poner a la persona en una posición de plena capacidad [...] Todos

237 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 224.

238 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 219.

239 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 219.

240 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 215.

241 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 216 (las cursivas son de la autora).

los ciudadanos deberían tener la posibilidad de desarrollar todo el espectro de capacidades humanas, hasta el nivel que permita su condición, y disfrutar de tanta libertad e independencia como sea posible.²⁴²

135. El enfoque no dice nada sobre la posibilidad de que una mujer musulmana prefiera llevar el velo, en la medida en que estén presentes las suficientes capacidades políticas, educativas y demás para garantizar que se trata realmente de una elección.²⁴³

136. En su artículo *Multiculturalism* Joseph Raz describe “cuatro límites de la tolerancia”: “primero, a todas las comunidades culturales debería negárseles el derecho a reprimir a sus propios miembros. Esto aplica tanto a la homofobia entre alemanes nativos, como a la circuncisión femenina entre inmigrantes somalíes. Segundo, ninguna comunidad tiene el derecho de ser intolerante con aquellos que no pertenecen a ella. Todas las formas de racismo u otras manifestaciones de falta de respeto deben ser desalentadas por políticas públicas, aunque no necesariamente prohibidas o criminalizadas. Tercero, la oportunidad de dejar la comunidad propia debe ser una opción viable para sus miembros. Debería haber un reconocimiento público del derecho de salida de la comunidad propia. Finalmente, el liberalismo multicultural requerirá que todos los grupos permitan a sus miembros acceso adecuado a oportunidades para la auto-expresión y para la participación en la vida económica del país, y la cultivación de las actitudes y habilidades requeridas para la participación efectiva en la cultura política del estado.”

137. John Rawls nos dice en su *Liberalismo político*: “Tal consenso está conformado por todas las diversas doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que con mucha probabilidad persistirán a lo largo de diversas generaciones y ganarán un considerable cuerpo de adherentes en un régimen constitucional más o menos justo”. Y, más adelante: “La idea de un consenso entrecruzado se malinterpreta fácilmente dada la idea de consenso utilizada en la política cotidiana. Su significado para nosotros se origina así: suponemos a un régimen constitucional democrático razonablemente justo y viable, que vale la pena defender. Sin embargo, dado el hecho del pluralismo razonable, ¿cómo podemos construir nuestra defensa de aquél para que pueda obtener el suficiente apoyo y alcanzar la estabilidad?”.

Así, Rawls nos dice: “Esto nos lleva a la idea de una concepción política de la justicia como un punto de vista independiente que comienza con las ideas fundamentales de una sociedad democrática y no presupone ninguna doctrina particular más amplia. No ponemos obstáculos doctrinarios a que la concepción se consiga a sí misma partidarios, de modo que pueda ser apoyada por un consenso entrecruzado razonable y duradero”.

242 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 221.

243 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 295.

139. Como explica Kristen Deede Johnson en su *Theology, political theory and pluralism. Beyond tolerance and difference*, podemos pensar en el liberalismo contemporáneo como una teoría con dos caras: “Una cara es el liberalismo como un régimen universal, como un ideal moral que todos en una sociedad dada podrían, teóricamente, aceptar como el mejor modo de vida [...] La otra cara del liberalismo es más como un *modus vivendi* político que, más que tratar de promover un modo o filosofía de vida ideal, acepta una diversidad de formas de vida”.

142. Aunque Wolff y De-Shalit se mantienen comprometidos con la importancia individual de cada capacidad, recomiendan un estudio de cómo se agrupan las desventajas, con una desventaja llevando a otra (*desventajas corrosivas*), y, correspondientemente, de cómo capacidades específicas pueden ser particularmente fértiles para producir otras [...] La fertilidad de una capacidad dada, y lo corrosivo de un fallo en una capacidad dada, son preguntas empíricas cuyas respuestas pueden variar con el tiempo y el lugar y con los problemas particulares del grupo desaventajado.

143. ¿Qué deberíamos decir cuando un adulto, aparentemente sin coerción, quiere renunciar a una capacidad fundamental de un modo permanente? Frecuentemente, aunque seguramente no siempre, juzgaremos que interferir está justificado para proteger la capacidad [...] Mi propio punto de vista es que la salud y la integridad corporal son tan importantes en relación a todas las otras capacidades que son áreas legítimas de interferencia hasta cierto punto, aunque seguramente habrá desacuerdo respecto a en dónde está ese punto en cada área.

144. El único propósito por el cuál el poder puede ser correctamente ejercido sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es prevenir el daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es garantía suficiente [...] En la parte que le concierne a él mismo, su independencia es, por derecho propio, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano.

146. En *Creating capabilities* nos dice: Wolff y De-Shalit [...] proponen que nos enfoquemos no simplemente la presencia o ausencia de capacidades clave, sino en su *seguridad* (security). Las personas no solamente necesitan tener una capacidad hoy, sino también una expectativa estable de que estará mañana. Un aspecto relevante de la desventaja es que, aun cuando un grupo puede tener acceso a una capacidad (oportunidades de empleo, por ejemplo), ese acceso es muy inestable”.

148. En mi enfoque, por contraste, el uso de la lista es facilitativo y no tiránico: si los individuos rechazan un elemento de la lista, esto está bien desde el punto de vista de los propósitos políticos de la lista, siempre que no obstaculicen a otros que deseen perseguirlo.

Citas del Capítulo 4. Tres problemas del pluralismo multicultural

152. En *The idea of justice*, Amartya Sen matiza: “Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo. Hay, por ejemplo, muchos tipos diferentes de escalas de ponderación que pueden dar prioridad parcial a una u otra preocupación.”²⁴⁴

156. La idea que hay detrás del uso de una lista única no es que haya una única forma de realización para el ser humano, sino más bien que un grupo de ciudadanos razonables puede estar de acuerdo en que esas capacidades son requisitos importantes para cualquier concepción razonable de la realización humana, a partir de una concepción política de la persona como un animal político, a la vez digno y necesitado; y, por lo tanto, que constituyen una buena base para definir los derechos políticos básicos en una sociedad justa [...] parece razonable que las personas se pongan de acuerdo sobre una única lista de derechos constitucionales que sirvan como fundamento para muchas formas de vida distintas, unos derechos que parecen inherentes a la idea de dignidad humana.²⁴⁵

157. Sin duda, puede haber un utopismo de “mezcla” fácil y espurio, como lo hay de “pureza”. Y sin embargo la verdad humana más amplia es que [...] no necesitamos, y nunca hemos necesitado, una vez establecida la comunidad, un sistema homogéneo de valores, para tener un hogar. La pureza cultural es un oximorón. Con toda probabilidad, hablando culturalmente, tú ya vives una vida cosmopolita, enriquecida por la literatura, el arte y el cine que viene de muchos lugares, y que contiene influencias de muchos otros.

158. Una sociedad tradicional, al enfrentarse a nuevas tecnologías y ciencias, y con las concepciones que las acompañan, no simplemente falla al entenderlas, o las considera como incursiones completamente ajenas dentro de un modo de vida herméticamente cerrado. En cambio, valora el nuevo elemento como un posible contribuyente a la vida floreciente, haciéndolo comprensible a sí misma, e incorporando elementos que prometen resolver problemas de florecimiento [...] Las partes buscan de hecho el bien, no el camino de sus ancestros; sólo los antropólogos tradicionalistas insisten, nostálgicamente, en la preservación absoluta de lo ancestral.

159. ¿Por qué deberíamos seguir las ideas locales, en vez de las mejores ideas que podemos encontrar? [...] el relativismo normativo es auto-destructivo: puesto que, al pedirnos reconocer normas locales, nos pide reconocer normas que en la mayoría de los casos son fuertemente no-relativistas. La mayoría de las

244 Sen, Amartya: LIDI, p. 94.

245 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 187.

tradiciones locales se consideran a sí mismas como absolutamente (y no relativamente) verdaderas. Así que al pedirnos seguir lo local, el relativismo nos pide no seguir al relativismo [...] Al hacer a cada tradición la última palabra, nos privamos a nosotros mismos de cualquier norma más general de tolerancia o respeto que podría ayudarnos a limitar la intolerancia de las culturas.

160. La conciencia y otros fenómenos mentales son fenómenos biológicos; son creados por procesos biológicos y son específicos a cierta clase de organismos biológicos. Claro, esto no significa negar que nuestras mentes individuales estén moldeadas por nuestra cultura. Pero la cultura no es algo en oposición a la biología; más bien, la cultura es la forma que la biología toma en diferentes comunidades. Una cultura puede ser distinta de otra cultura, pero hay límites a las diferencias. Cada una debe de ser una expresión de la comunalidad biológica subyacente a la especie humana.

161. [Nuestra dignidad] es la dignidad propia de un animal, una dignidad que no podría poseer ningún ser que no fuera mortal y vulnerable, del mismo modo que la belleza de un cerezo en flor no es la belleza de un diamante.²⁴⁶

164. El enfoque de las capacidades no ve problema para partir de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, y para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas además de los lazos del beneficio mutuo. Por otro lado, utiliza una concepción política de la persona que ve a esta persona, igual que Aristóteles, como un animal social y político, cuyo bien es irreductiblemente social y que comparte fines complejos con otras personas en muchos niveles. El bien de los demás no es para estas personas una mera limitación en la persecución de su propio bien; forma parte de su bien.²⁴⁷

166. Aun cuando Rawls pone la libertad en un encumbrado pedestal que está sin duda sobre todas las demás consideraciones (y hay un claro extremismo aquí) [...] la libertad no puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas (como la opulencia económica); hay algo muy especial en el lugar de la libertad personal en las vidas humanas."²⁴⁸

170. Sólo tenemos que percatarnos de que existe un tipo de atención en la persona individual como tal que no requiere de una tradición metafísica particular, ni ningún sesgo en contra del amor y el cuidado (care). Surge naturalmente del reconocimiento de que cada persona sólo tiene una vida para vivir, y no más de una; que la comida del plato de A no alimenta mágicamente el estómago de B; que el placer

246 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 142.

247 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 166.

248 Sen, Amartya: LIDJ: p. 88-89.

sentido en el cuerpo de C no hace el dolor experimentado por D menos doloroso; que el ingreso generado por la actividad económica de E no ayuda a alimentar y resguardar a F; en general, que la felicidad y libertad excesiva de una persona no hace mágicamente feliz o libre a otra.

173. Cada país o cada sociedad puede tener creencias parroquiales que claman por más escrutinio global porque puede ampliar la clase de cuestiones consideradas en dicho escrutinio, y porque las presunciones fácticas que subyacen en los juicios éticos y políticos concretos pueden cuestionarse con la ayuda de experiencias de otros países o sociedades. Las preguntas globalmente sensibles pueden ser más importantes en una evaluación completa que en discusiones locales sobre los hechos y valores referentes a la condición desigual de las mujeres y la aceptabilidad de la tortura o de la pena de muerte.²⁴⁹

175. Es una lista abiertamente no metafísica, en la medida en que pretende servir de base para un consenso entrecruzado en una sociedad pluralista. Esta diseñada para evitar conceptos que puedan pertenecer a una de las grandes concepciones metafísicas o epistemológicas del ser humano y no a otra, como el concepto de alma, de teleología natural o de verdad autoevidente. El enfoque parte de una idea altamente general de la realización humana y de sus posibilidades [...] y, por lo tanto, abre un espacio para diversas formas de realización.²⁵⁰

177. La prosperidad y dignidad de las personas derivan sus formas concretas de los significados sociales compartidos en las sociedades en las que viven. El bienestar de las personas consiste en el éxito que tienen en relaciones y actividades valiosas. Sus habilidades sociales y otras más para involucrarse en actividades y buscar relaciones se derivan de sus propias culturas, y el sentido de su propia dignidad está ligado a su sentido de sí mismas como miembros de ciertas culturas [...] La defensa para dejar a las personas tener la oportunidad de llevar a cabo su propia cultura y modos de vida deriva en parte del hecho de que la habilidad de las personas para re-entrenarse y adaptarse son limitadas. Pero depende de algo todavía más importante: del hecho de que tales exigencias, es decir *la exigencia de un re-entrenamiento y adaptación forzadas* es capaz de deteriorar la dignidad y el auto-respeto de las personas.

Citas del Capítulo 5. Reflexiones Finales

187. Sostengo que la base para valorar la libertad es la afirmación de que somos agentes preeminentemente racionales, cada uno de nosotros bien dotado para determinar lo que sucede en nuestra propia vida. Hay amplia evidencia, sin embargo, de los campos de la psicología y la economía conductual, de que en muchas ocasiones esto simplemente no es cierto. La incidencia de irracionalidad es

249 Sen, Amartya: LIDJ: p. 100-101.

250 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 187.

mucho más alta de lo que nuestra tradición de la Ilustración nos ha hecho creer, y nos previene de tomar las decisiones que necesitamos para alcanzar nuestras metas.

188. La verdad es que tenemos una tendencia natural, hasta biológica, hacia la conformidad social. Queremos estar de acuerdo con otras personas, y queremos ser como otras personas, aun si las otras personas no hacen nada para imponer sus valores sobre nosotros. Es posible que necesitemos, en efecto, ayuda positiva para sobreponernos a nuestras propias tendencias hacia la conformidad, y para luchar contra nuestro deseo de aceptar las opiniones de otras personas sin consideración por su verdad.

197. El necio había dicho en su corazón, que no hay tal cosa como la justicia, y algunas veces también con su lengua, alegando seriamente que la conservación y la satisfacción de cada hombre están encomendadas a su propio cuidado, así que no habría razón entonces por la que cada hombre no hiciera aquello que pensara le condujera a ello: y por lo tanto también hacer o no hacer; mantener, o no mantener, los pactos no iba contra la razón cuando conducía al beneficio propio.

199. En su *Political emotions: why love matters for justice*, Nussbaum argumenta lúcidamente en contra de esta idea: “Algunas veces las personas suponen que sólo sociedades fascistas necesitan concentrarse en la cultivación de emociones. Esas creencias son equivocadas y peligrosas. Son equivocadas porque todas las sociedades necesitan pensar acerca de la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y la seguridad de ciertos valores apreciados en tiempos de dificultad. Todas las sociedades, pues, necesitan pensar acerca de la compasión por la pérdida, el enojo ante la injusticia, la limitación de la envidia y el asco en favor de la simpatía inclusiva. Ceder el terreno de la formación de emociones a fuerzas anti-liberales les da a éstas una gran ventaja en los corazones de las personas, y corremos el riesgo de hacer creer a las personas que los valores liberales son tibios y aburridos.”

200. Dice Nussbaum en los últimos párrafos de *The frontiers of justice: “Una sociedad que aspire a la justicia en las tres áreas que he venido comentando ha de dedicar una atención sostenida a los sentimientos morales y al cultivo de estos: en el desarrollo infantil, en la educación pública, en la retórica pública, en el arte.”*²⁵¹ Este proyecto lo desarrolla con más detenimiento en su *Political emotions: why love matters for justice*, libro en el que identifica diversas maneras de influenciar los sentimientos morales de las personas: “También reconozco que la labor de crear emociones públicas tiene dos aspectos, el motivacional y el institucional, que tienen que trabajarse en conjunto. En otras palabras, el gobierno puede intentar influenciar la psicología de los ciudadanos de manera directa (por ejemplo, a través de retórica política, canciones, símbolos, y el contenido y pedagogía de la educación pública), o puede diseñar instituciones que representen los puntos de vista de un tipo de emoción valiosa –como un sistema de

251 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 407.

recaudación decente, por ejemplo, podría representar el punto de vista de una compasión apropiadamente imparcial y debidamente balanceada.”

204. Hace tiempo que somos prisioneros de una imagen particular de quiénes somos y de lo que es una sociedad política, y esa imagen nos impide imaginar otras formas en que las personas pueden reunirse y decidir vivir juntas [...] Aquí he mostrado, sin embargo, que esa imagen tiene un origen histórico concreto y no ha sido nunca la única que hemos tenido a nuestra disposición. Deberíamos ser ya capaces de ver que es sólo eso, una imagen (como Hobbes y Locke sabían muy bien), y no una descripción realista de lo que las personas son y deben ser. Si la vemos como una simple imagen, estaremos en situación de preguntarnos qué bien nos hace, hasta que punto nos expresa plenamente y si es la que queremos escoger o preferiríamos que fuese otra la que articulase nuestras aspiraciones de sociedad política.²⁵²

252 Nussbaum, Martha: FDLJ, p. 407.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- APPIAH, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*, Norton, United States of America, 2007.
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2008.
- CAMPS, Victoria: *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.
- COHEN, G. A. "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (eds.), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- CONLY, Sarah: *Against autonomy: Justifying coercive paternalism*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2013.
- DESCARTES, René: *Discurso del método*, Bruguera, Barcelona, 1968.
- DWORKIN, Ronald: "Liberal Community" en *California Law Review*, Berkeley, 1989.
- GÓMEZ SALAZAR, Mónica: *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, UNAM, México, 2009.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*, The Great Books, Encyclopedia Britannica, United States of America, 1978.
- JOHNSON, Kristen Deede, *Theology, political theory, and pluralism. Beyond tolerance and difference*, Cambridge University Press, 2007.
- LINARES, Jorge Enrique: "Hacia una ética cosmopolita" [artículo en preparación], 2013.
- MILL, John Stuart: *On liberty*, Great Books, University of Chicago, 1978.
- MONTAIGNE, Michel de: "Del arte de platicar" en *Ensayos escogidos*, Nuevos Clásicos, UNAM, México, 1983.
- MUÑOZ OLIVEIRA, Luis: *La razonabilidad, virtud de la democracia*, Porrúa, México, 2011.
- , *La fragilidad del campamento. Un ensayo sobre el papel de la tolerancia*, Almadía, México, 2013.
- NICOL, Eduardo: "Verdad y expresión", en *Ideas de Vario Linaje*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990.
- , "El falso problema de la intercomunicación", en *Ideas de Vario Linaje*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990.

- NUSSBAUM, Martha: *Frontiers of justice*, Harvard University Press, 2006.
- , *Las fronteras de la justicia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.
- , *Women and human development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2001.
- , *Creating capabilities: the human development approach*, Harvard University Press, 2011.
- , *Political emotions: why love matters for justice*, Harvard University Press, 2013.
- , "Aristotle on human nature and the foundations of ethics", *World, mind and ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, 1995.
- , "Nature, function and capability: Aristotle on political distribution", World Institute for development economics research of the United Nations University, December, Helsinki, 1987.
- , "Non-relative virtues: an Aristotelian approach" en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (eds.), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- PLATÓN: *Fedón*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988.
- RAWLS, John: *A theory of justice*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999.
- , *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.
- RAZ, Joseph: "Multiculturalism" en *Ratio Juris*, vol. 11, núm. 3, septiembre 1998.
- ROBEYNS, Ingrid, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Verano 2011), Edward N. Zalta (editor),
 URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>>.
- RORTY, Richard: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1980.
- RYAN, Christopher y Cacilda Jethá: *Sex at dawn*, Harper Perennial, New York, 2011.
- SAAVEDRA MARTÍNEZ, Vládimir: "La comunicación humana en la filosofía de Eduardo Nicol" en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1999.
- SCANLON, Thomas: *What we owe to each other*, Harvard University Press, 1998.
- SEARLE, John: *Mind, a brief introduction*, Oxford University Press, 2004.
- SEN, Amartya: *The idea of justice*, Belknap-Harvard, Cambridge, Massachusetts, 2009.
- , *La idea de la justicia*, Taurus, México, 2010.

———, “Well being, agency and freedom”, *The Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 4, abril 1985, pp. 169-221.

———, *Inequality reexamined*, Oxford University Press, 1992 .

———, “Capability and well being”, en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (eds.), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

———, “Human rights and capabilities”, *Journal of Human Development*, 2005.

WOLDENBERG, José: “Lo que tú digas”, en periódico *Reforma*, 28 de Marzo de 2013.