

Open

ISSN en trámite

Insight

Volumen II • Número 2 • Julio-Diciembre 2011

❖ DIALÓGICA

Eduardo Óscar Charpenel Elorduy

Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant

| Juan Carlos Mansur

| *Réplica a Eduardo Charpenel Elorduy*

Mariana Flores Rabasa

La dimensión social de la racionalidad científica: un debate

| Laura Cházaro García

| *Réplica a Mariana Flores Rabasa*

Montserrat Salomón Ferrer

Algunos límites al primer principio de la justicia en la Teoría de la Justicia de J. Rawls

| Regina Luévano Cayón

| *Réplica a Montserrat Salomón Ferrer*

❖ ESTUDIOS

Vanessa Itzigueri Larios Robles

El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry

Pablo Jiménez Lobeira

Exploring Cosmopolitan Communitarianist EU Citizenship – An Analogical Reading

❖ ENTREVISTA

Diana Ibarra

Theorin and Praxis: An Interview with Martha Nussbaum

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN II • NÚMERO 2 • JULIO-DICIEMBRE 2011



D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2011.

Open Insight, volumen II, número 2, julio-diciembre de 2011 es una publicación periódica, electrónica, semestral, editada y publicada por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: en trámite. ISSN: en trámite. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable de la versión electrónica: Sistemas y Diseño Web CISAV, con domicilio en Fray Luis de León 1000, Centro Sur, CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Responsable informático: Ricardo Sánchez Chávez. Fecha de última modificación: 1ero. de julio de 2011. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.

Para solicitar un ejemplar impreso, favor de contactar al Comité Editorial vía correo-e a: openinsight.org. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de 20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas: a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

Todo el contenido publicado por la revista de filosofía *Open Insight* y por la *Revista de filosofía Open Insight* es registrado y recogido sistemáticamente por ACADÉMICA (<http://www.academica.mx>), DIALNET (<http://dialnet.unirioja.es>) y LATINDEX (<http://www.latindex.unam.mx>).

DIRECTORIO

Centro de Investigación Social Avanzada

Rodrigo Guerra López
Director

Francisco Porras Sánchez
Director Académico

Francisco Calderón Márquez
Director Administrativo

Juan Manuel Escamilla
Coordinador de la División de Filosofía

Open Insight

Diego I. Rosales Meana
Director

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla
Editor Responsable

Juan A. García Trejo
Formación y Diseño

Ricardo Sánchez Chávez
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*

Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Diana E. Ibarra Soto. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*

Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*

Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*

Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*

Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*

Valeria López. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*

Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*

■ ÍNDICE

DIALÓGICA

- Eduardo Óscar Charpenel Elorduy 5
Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant
- Juan Carlos Mansur 31
Réplica a Eduardo Charpenel Elorduy
- Mariana Flores Rabasa 43
La dimensión social de la racionalidad científica: un debate
- Laura Cházaro García 69
Réplica a Mariana Flores Rabasa
- Montserrat Salomón Ferrer 83
Algunos límites al primer principio de la justicia en la Teoría de la justicia de J. Rawls
- Regina Luévano Cayón 115
Réplica a Montserrat Salomón Ferrer

ESTUDIOS

- Vanessa Itzigueri Larios Robles 131
El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry
- Pablo Jiménez Lobeira 145
Exploring Cosmopolitan Communitarianist EU Citizenship – An Analogical Reading

ENTREVISTA

- Diana Ibarra 173
Theorein and Praxis: Gender Political Troubles. An Interview with Martha Nussbaum

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* de Jürgen Habermas, por Diego I. Rosales Meana 191
- Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia* de Rafael García Pavón y Catalina Elena Dobre por Azucena Palavicini Sánchez 199
- Razón y desarrollo. El crecimiento económico, las instituciones y la distribución de la riqueza espiritual* de Javier Elguea por Francisco Porrás Sánchez 203

Dialógica

LOS SENTIMIENTOS Y EL DEBER EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT

Eduardo Óscar Charpenel Elorduy
Universidad Panamericana
echarpen@up.edu.mx

Resumen

El objetivo de este artículo es estudiar el papel de las emociones y los sentimientos dentro de la ética de Kant. En la primera parte, presento una lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la que intento clarificar el valor específico de las emociones que motivan nuestras acciones, mostrando con ello la impertinencia de algunas críticas en contra de la ética deontológica. En la segunda parte, reviso algunos de los más discutidos ejemplos de Kant a la luz de la lectura que propongo de la *Fundamentación*. Por último, tomando elementos de la *Antropología* y de la *Metafísica de las costumbres*, trato de explicar cómo un agente práctico debería educar sus afectos y en qué sentido las emociones y los sentimientos pueden apuntar su atención hacia hechos morales.

Palabras clave: Kant, Ética, Moral, Motivación, Emociones

Abstract

The aim in this article is to study the role of emotions and sentiments within Kant's ethics. In the first part of it, I present a reading on the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, which intends to clarify the specific value of the emotions that motivate our actions, showing thereby the inappropriateness of many critiques made against deontological ethics. In the next part, I review many of Kant's most discussed examples in the light of the reading of the *Groundwork* that I suggest. Drawing from elements in the *Anthropology* and the *Metaphysics of morals*, I try then to explain how a practical agent should cultivate his affections, and in what sense can emotions and sentiments draw his attention towards morally salient facts.

Key words: Kant, Ethics, Moral Motivation, Emotions

Introducción

La moral kantiana constituye, sin lugar a dudas, uno de los cimientos fundamentales del pensamiento filosófico de la modernidad. Hoy en día resulta prácticamente imposible pensar cuestiones de ética sin hacer alusión a lo dicho por Kant en esta materia. Sin embargo, esta revisión de su pensamiento no ocurre sin dificultades, ya que muy a menudo encontramos concepciones previas que se han arraigado en el discurso filosófico y que impiden, en gran medida, la comprensión cabal de sus planteamientos. Desde la época del propio Kant, sus tesis recibieron fuertes críticas que, por ejemplo, descalificaban su moral por ser rigorista y por desatender los intereses vitales más fundamentales del hombre.¹ Uno de los prejuicios que desde entonces ha acompañado a la ética kantiana es que el hombre debe desarraigarse completamente de la afectividad si es que éste desea ser un agente virtuoso. Se le suele recriminar a Kant, en efecto, que las emociones y los sentimientos no solo carecen de relevancia para la ética que él propone, sino que incluso entorpecen y dificultan nuestra *praxis* como individuos morales y autónomos (Williams, 1986: 271-299). Parecería, en opinión de ciertos críticos, que la moral kantiana entabló una batalla sin cuartel en contra de todos aquellos dictados que no emanan de una razón completamente alienada del mundo natural —una descalificación que, dicho sea de paso, suele entañar subrepticamente la idea de que el sujeto kantiano es solipsista e incapaz de alcanzar, en el mundo fenoménico, aquellos fines que racionalmente concibe (Apel, 1985: 149-168).²

1 Este ataque ha sido una constante en los filósofos opositores de Kant desde la crítica de Schiller: "En la filosofía moral de Kant la idea del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil, a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser precisamente la que más ofendiera a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dio, me parece, fuerte impulso (aunque apenas inevitable dentro de sus intenciones) al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre" (Schiller, 1985: 67). Ver también: Granja, 2006.

2 Véase también, por ejemplo, la síntesis que presenta Habermas de las críticas hegelianas a Kant. Los puntos fundamentales que aborda son el formalismo, el universalis-

El propósito de esta ponencia no es, por supuesto, corregir de manera minuciosa todos los yerros interpretativos en la recepción de Kant por parte de la tradición filosófica posterior. Mi intención es, más bien, la siguiente: a partir de los principales escritos morales del filósofo de Königsberg, pretendo desarrollar una interpretación flexible que permita articular la dimensión *a priori* de la ética con ciertas motivaciones empíricas, y con ello mostrar que para Kant una no se encuentra desligada de la otra, sino que, por el contrario, están profundamente imbricadas en el terreno de la acción. En vistas de este objetivo, haré énfasis en la manera de cómo *no* hay que entender conceptos claves como el de deber o ley moral, pues ciertamente hay lecturas que impiden ver cómo se interrelacionan la esfera moral y la afectiva. Después de discutir el lugar que Kant le concede a la afectividad como principio de la acción, habré de abordar una idea a la que pocas veces se le presta atención en las exposiciones de la ética kantiana: el deber “imperfecto” que tenemos de desarrollar nuestros propios talentos. Este deber será importante para nuestro tema, pues a la luz del mismo podremos estudiar por qué Kant juzga necesario que las personas desarrollemos ciertas disposiciones afectivas y capacidades naturales que apoyen y favorezcan los dictados de la razón. Dada la amplitud de la temática en Kant, soy consciente de que, al escoger este itinerario de análisis, no le prestaré una atención lo suficientemente detallada a varios pasajes claves del *corpus* donde se aborda el tema de la afectividad.

Hacia una nueva lectura de la Fundamentación

Pasemos, pues, al tema de la motivación empírica dentro del seno de la moral kantiana. Considero que varias interpretaciones equivocadas de la misma se gestan a partir de lo que Kant establece en la *Fundamentación*. A primera vista, parece que aquello con lo que nos topamos en dicho tratado es con una dicotomía irresoluble. Por una

mo abstracto, la impotencia del simple deber y la insuficiencia de la intención. Ver, en particular: 1999: 97-99.

parte, encontramos el famoso pasaje según el cual lo único irrestricta e incondicionalmente bueno es una buena voluntad (Kant, GMS: IV, 393),³ la cual asocia Kant, conforme avanza la investigación, con la capacidad de actuar por respeto al deber. Esto, a la par de varias acotaciones del propio filósofo, quizás no tan explícitas como uno desearía, conduce muchas veces a pensar que toda acción cuyo origen no es el puro respeto al deber está siempre determinada por el interés propio y que, por tanto, carece de toda clase de mérito y valor morales.

Esa supuesta oposición del deber frente a otro tipo de motivaciones es, en mi opinión, el factor que hace que, casi de inmediato, muchos filósofos se sientan repelidos por la moral kantiana. En el caso, por ejemplo, de una persona que siente el sentimiento espontáneo de hacer el bien al prójimo —un sentimiento de benevolencia, como diría Hume (2007: 297-304)—; nosotros, siguiendo a Kant, tendríamos que decir que semejante acción es inmoral, o bien, que no tiene relevancia alguna en términos morales. Así pues, según esa misma lectura, el agente kantiano moralmente virtuoso sería aquel que suprime sus emociones, relega sus sentimientos en cualquier proyecto que desea emprender, y ejecuta acciones con una obediencia ciega e indefectible a las leyes morales.

Sin lugar a dudas, tal concepción arroja a primera vista una imagen completamente negativa de la propuesta kantiana, pero en un intento de desprendernos de la misma tratemos de analizar con mayor detenimiento la propuesta kantiana a partir de una enunciación clave de la misma *Fundamentación*: Kant menciona en algún punto que “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*) (GMS: IV, 400). Estudiemos los elementos de esta breve definición. La ley, como nos dice Kant en este contexto, debemos comprenderla como un principio ético que sea objetiva y universalmente válido para todos los

3 Cito a Kant del modo en que resulta convencional en los estudios de este autor, refiriendo el nombre de la obra, el volumen donde se encuentra dentro de la edición de la Academia, y finalmente la página de esa edición donde aparece el pasaje en cuestión. Me referiré a esta obra de ahora en adelante como GMS.

seres racionales.⁴ Por su parte, la necesidad de la que se habla aquí hay que entenderla, ciertamente, como una *coacción* (*Nötigung*) (*GMS*: IV, 413). Esta coacción, sin embargo, es de una naturaleza muy peculiar, pues no es una coacción impuesta de forma externa por alguien distinto a mí. Se trata de una coacción racional que el propio individuo ejerce sobre su persona porque un principio moral válido así lo exige. La coacción de la que habla Kant, en este caso, operaría de la siguiente manera: dadas ciertas circunstancias soy consciente de que no debo hacer lo que espontáneamente me sentiría inclinado a hacer, pues eso contravendría un principio moral cuya validez soy capaz de comprender y aceptar. El solo hecho de que yo considere que es correcto seguir ese principio racional, me da una buena razón para ejecutar acciones motivado por él. El hecho de la razón es la conciencia de la ley moral como fuente de la normatividad.⁵

Esta idea nos lleva a una distinción clave de la misma *Fundamentación*: las acciones realizadas por el deber (*aus Pflicht*) y las acciones realizadas conforme al deber (*pflichtmäßig*) (*GMS*: IV, 399). Como vimos, existen situaciones en las cuales yo debo ejercer una coacción en mí mismo en vistas de los principios morales objetivos que racionalmente concibo. Pero, ¿qué ocurre en los casos donde no es necesario que yo ejerza una coacción? ¿Qué ocurre en los casos donde yo tengo cierta motivación empírica —i.e. una emoción o un sentimiento— que me conduce a hacer lo correcto? En otras palabras, ¿puedo yo obligarme a hacer *algo que de por sí ya quiero*? La respuesta kantiana a este respecto es negativa: no hay necesidad

4 “[...] la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada (*keine Bedingung enthält*), no queda sino la universalidad (*Allgemeinheit*) de una ley en general [...]” (*GMS*, IV, 400).

5 Un gran debate se ha suscitado en la filosofía contemporánea acerca de nuestras motivaciones morales. Se ha dividido la opinión entre quienes piensan que los principios morales pueden motivar al agente actuar (internalistas) y entre quienes consideran que éste no es el caso (externalistas). Jay Wallace sintetiza así el actual estado de la disputa: “Por teorías “racionalistas” de la razón práctica entiendo las que hacen la afirmación característicamente kantiana de que la razón pura puede ser práctica en su resultado. Rechazar esta postura es tomar la posición humeana de que el razonamiento o el raciocinio no es por sí mismo capaz de dar lugar alguna a motivación para el actuar.” (Wallace, 2006: 5). Dos sugerentes defensas de la posición kantiana son las siguientes: Nagel, 2004 y Korsgaard, 1996.

de ejercer coacción en los casos donde la naturaleza nos conduce a hacer lo debido (Schönecker y Wood, 2002: 33-37). De no ser así, Kant estaría suscribiendo una posición sumamente patológica según la cual el individuo nunca podría hacer lo correcto sin esfuerzo o sin cierto goce: los agentes virtuosos serían, más bien, masoquistas que se torturarían a cada instante en aras de actuar moralmente.

La distinción de Kant entre lo que es por deber y conforme al deber apunta hacia otra dirección: solo actuamos por puro respeto al deber en las circunstancias en las cuales no contamos con ninguna motivación empírica que nos conduzca a hacer lo debido. Vale hacer una aclaración sobre este punto: no estamos diciendo que la afectividad pueda solventar todos los problemas de la moral, mucho menos dentro de la filosofía moral kantiana, donde ciertamente el uso adecuado de nuestras facultades racionales juega un papel clave y determinante. Por el contrario, para Kant es muy importante que la educación moral vaya acompañada del desarrollo racional del agente. Es necesario que las personas ejerciten una reflexión autónoma sobre asuntos éticos y tengan una concepción clara de aquello que es moralmente correcto pues, justamente, eso les permitirá distinguir aquellos casos en los cuales es necesario ir en contra de los dictados de sus inclinaciones sensibles. Esto es importante también porque, incluso cuando sean motivados por un sentimiento o una emoción moral, los agentes tendrán consciencia de que no tienen que coaccionarse a ellos mismos a fin de realizar cierto tipo de acciones pues ya estarán haciendo lo correcto.

Revisión de la casuística kantiana

Revisemos ahora, a la luz de lo anterior, el primer ejemplo donde se discute en la *Fundamentación* el concepto de deber. Kant aborda ahí el caso de un comerciante que se comporta con honestidad cuando intenta vender cierta mercancía a clientes inocentes e inexpertos (GMS: IV, 397). El filósofo busca, en dichas circunstancias, determinar las posibles motivaciones que una persona tendría para su actuar. Podemos imaginarnos, por ejemplo, que ese comerciante

no tratará de chantajear a los clientes inexpertos porque no quiere que su reputación quede manchada. El interés personal por su buen nombre sería, en este caso, un motivo empírico que lo obligaría actuar de cierta manera. Lo que salta a la vista es que Kant no censura al comerciante por tener ese interés: lo único que señala es que no está obrando por el deber, pero eso ocurre precisamente porque no tiene necesidad de hacerlo, es decir, la persona en cuestión no tiene por qué actuar de forma contraria a lo que espontáneamente ya desea hacer —por supuesto, lo más deseable es que además esta persona tenga una comprensión adecuada de que hacer eso es lo correcto, pero después volveremos sobre este punto al abordar el tema del deseo racional—. En casos como el de la supervivencia y el de la benevolencia ocurre algo semejante. En dichas instancias, el agente tiene por lo general una inclinación inmediata a hacer lo que la moral le exige. De acuerdo con Kant, no hay nada incorrecto en el hecho de preservar la vida a partir de lo que nos dictan nuestros instintos.⁶ Nada malo hay en comportarnos de forma prudente siendo motivados por el deseo natural de la felicidad. Nada malo hay, tampoco, en que ayudemos a los otros siendo motivados por la satisfacción espontánea que hacer eso nos brinda. Constreñir la voluntad, en estas situaciones, no solo sería innecesario sino prácticamente imposible.

Ahora bien, ¿cómo hay que interpretar la afirmación de la *Fundamentación* según la cual solo las acciones realizadas por el deber tienen un auténtico valor moral? Como hemos visto, no podemos decir que solo dichas acciones son aprobadas por la moral. Si obramos conforme al deber, aquello que estamos realizando tiene ya de entrada cierta relevancia desde el punto de vista de la evaluación ética. Kant dice que las acciones producidas por una inclinación inmediata “ameritan alabanza y aliento, pero no alta estima” (*Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung*) (*GMS*: IV, 413). En el

⁶ “En cambio, conservar la propia vida es un deber; y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello” (*GMS*, IV, 397). Por supuesto, ésta no es una inclinación que esté necesariamente presente en todo momento dentro de la vida humana: de ser así, no existiría algo así como el suicidio. Lo que habría que entender es que esta inclinación se presenta como una generalidad constante en las disposiciones instintivas del hombre.

contexto de esta discusión, lo que hay que entender es que, dentro del amplio espectro de acciones aprobadas por la moralidad, hay algunas que son más centrales y esenciales. En este sentido, el valor del cual se está hablando es de una naturaleza incondicionada, es decir, no depende de circunstancias mudables sino de una resolución de índole muy particular por parte del agente. Contrario a ciertas lecturas, pienso que no hay que dividir las acciones realizadas “por el deber” de aquellas “conforme al deber” de una manera radicalmente antagónica. Pienso que lo que Kant trata de hacer es mostrar que las acciones realizadas por puro respeto al deber tienen un valor fundamental, esencial y auténtico, mientras que las otras pueden llegar a ser admirables desde cierto punto de vista de la evaluación ética pero no pueden aspirar a tener el mismo rango jerárquico.

Para ilustrar este punto, es conveniente recurrir de nueva cuenta a uno de los ejemplos de Kant: el filósofo nos presenta el caso de un hombre benévolo que tiene en su naturaleza muy arraigado el principio y la inclinación de auxiliar a los demás. De ordinario, un individuo que obra de manera semejante es digno de nuestra estima y simpatía. Sin embargo, ¿qué pasaría si sobreviniera una gran desgracia en la vida de ese hombre que terminara sumiéndolo en un estado desconsolado de abatimiento? Si siguiera obrando de forma tan caritativa y preocupada por sus semejantes, ¿no tendría su obrar un mérito *todavía superior* al de un obrar motivado por una tendencia espontánea de ánimo o de temperamento? En esta instancia, la respuesta de Kant sería afirmativa: la condición particular del agente hace que, a pesar de que en términos materiales está realizando *exactamente* las mismas acciones, su obrar en el segundo caso tenga más mérito, pues tiene que esforzarse más en hacer lo correcto. Al poseer este agente una idea clara del deber, procura sobreponerse a las adversidades que enfrenta pues sabe que de lo contrario no estaría actuando moralmente. Podemos decir pues, que toda la serie de dificultades que enfrenta para hacer lo correcto; hace que sus acciones tengan un valor mayor. En el primer caso, el agente tiene el mundo material a su favor, mientras que en el segundo lo tiene en contra.

Sin embargo, hay que leer lo anterior con cuidado por la siguiente razón: en ningún momento Kant sugiere que nosotros *debamos*

preferir colocarnos en la segunda situación antes descrita. Aunque el agente moral que se enfrenta a adversidades tenga un mérito superior, eso no quiere decir que nosotros tengamos que optar por estar inmersos en unas circunstancias infortunadas a fin de ser más virtuosos. Nadie en sus cinco sentidos desea, que una situación crítica o trágica erradique todos sus sentimientos de beneficencia y simpatía por el prójimo. Esa idea podemos enunciarla en términos todavía más claros: *nadie desea estar en situaciones en las que uno tiene que actuar por puro respeto al deber*. Como bien apunta Kant, lo ideal sería que en el hombre razón y voluntad se identificaran absolutamente como ocurre en Dios, pero éste no es de ninguna manera el caso (*GMS*: IV, 409). Lo que indica la razón muchas veces se contraviene con lo que desea la voluntad. De alguna forma, la ética kantiana trata de acortar esa brecha y busca aproximar la una con la otra lo más posible, sin que esto, claro está, sea absolutamente realizable. En este sentido, podemos leer la ética kantiana como una doctrina que, entre otras cosas, pretende indicarnos cómo actuar por puro respeto al deber *cuando tenemos que hacerlo*. Esto, por su parte, no está peleado de forma alguna con la idea de desarrollar una educación moral en la cual cultivemos disposiciones afectivas que cumplan con los requerimientos del deber.⁷ De una forma nada opuesta a Aristóteles, Kant piensa que los agentes morales virtuosos hacen generalmente lo correcto de forma expedita y eficaz. Pero para que esto suceda, es menester que el carácter racional y la sensibilidad del agente se encuentren en una armonía y un balance adecuados.

La sensibilidad y la motivación

En este punto encontramos, también, cierta coincidencia con las teorías del sentimiento moral desarrolladas por los moralistas británicos del siglo XVIII (Guyer, 1993: 70-94). Sin embargo, hay una

7 Este es un punto en el cual G. Felicitas Munzel hace gran hincapié en su estudio sobre el carácter en la ética kantiana. La relación de este concepto con el de educación se encuentra muy bien tratado en el capítulo V de su estudio (1999: 254-355).

diferencia crucial entre estas dos posturas que hay que resaltar a la luz de nuestro análisis del deber: Kant piensa, en última instancia, que el valor moral tiene su fuente de origen en todo aquello que no le está dado gratuita o naturalmente al hombre. El auténtico valor moral de las acciones termina desplegándose en aquellos escenarios donde a uno le es más difícil hacer lo correcto. Dicho en otras palabras, el auténtico valor moral emerge porque no podemos apelar a una bondad innata en nosotros. La buena voluntad, como decíamos, tiene un valor incondicionado, pero es trabajo del hombre desarrollarla y, más importante aún, es necesario ejercitarla a la par de nuestros otros talentos naturales. El ingenio, la prudencia y la astucia, por solo mencionar algunos ejemplos, tienen un valor condicionado, pero tienen un valor al fin y al cabo; es decir: Kant nunca afirma que éstos tengan un valor nulo y lo que justamente ocurre es que, tomadas por sí mismas, estas capacidades pueden ser utilizadas para realizar el mal, pero también pueden emplearse para ejecutar una acción con mérito moral. Por supuesto, estos talentos solo son utilizados de forma virtuosa en la medida que son acompañados por una voluntad buena y autónoma, una voluntad a la cual nada puede añadirse para que incremente su valor y su bondad intrínsecas, pero que ciertamente, puede recibir apoyo en aras de realizar en el mundo sensible los fines que el agente racionalmente concibe.

Es necesario enfatizar el hecho de que para Kant las acciones de todos los seres racionales finitos poseen un componente de deseo. Y si toda representación de un objeto de deseo viene acompañado de un sentimiento, de ahí se sigue también que las acciones involucren al mismo. Pero aquí, de nueva cuenta, nos topamos con otra distinción crucial en el planteamiento kantiano: la diferencia entre inclinaciones y deseos racionales. Las inclinaciones podríamos denominarlas como la parte pasiva de nuestra afectividad. Nosotros poseemos una inclinación cuando el sentimiento de placer que acompaña la representación precede a la determinación de la voluntad para alcanzar o buscar el objeto de dicha representación. Por el contrario, el deseo racional es la parte activa de nuestra sensibilidad y constituye la dimensión propiamente moral de la misma. Nosotros tenemos un deseo racional cuando la determinación racional ocurre primero y

produce en nuestra sensibilidad un sentimiento de placer que acompaña al objeto que racionalmente queremos como fin (Kant, *KpV*: V, 9; *MS*: VI, 212-213).⁸

Muchas de las lecturas erróneas de la ética kantiana pasan de largo esta distinción. Se suele suponer, incorrectamente, que la acción por el deber no viene acompañada de ningún tipo de deseo. Eso es completamente falso: las acciones van de la mano de un deseo racional cuando éstas son virtuosas y autónomas. Ese deseo racional es el efecto que nuestra conciencia de los principios objetivos del obrar tiene sobre nuestra sensibilidad. La coacción racional del agente sobre sí mismo solo ocurre, según Kant, a través de un sentimiento de respeto moral (*KpV*: V, 74). De manera sumamente original, el filósofo refuerza su argumento apoyándose en las Escrituras y, de forma más concreta, en el carácter imperativo de los mandamientos. De acuerdo con Kant, amar al prójimo como producto de una simple inclinación, no tendría ningún mérito moral. Resulta además imposible pensar que uno pueda amar a todas las personas sin distinción de ningún tipo, mediante una inclinación o un sentimiento espontáneo. El amor como inclinación no puede ser un mandato. Lo que sí puede ser un mandato, en cambio, es cumplir con el deber de procurar el bienestar del prójimo. El amor así entendido no es patológico sino práctico y “reside en la voluntad (*im Willen liegt*) y no en la tendencia de la sensación (*im Hange der Empfindung*), sino en principios de la acción (*Grundsätzen der Handlung*) y no de una compasión que se derrite (*schmelzender Teilnehmung*), y únicamente aquél puede ser mandado.” (*GMS*: IV, 399). En otras palabras, puede decirse que las leyes morales que concibe el hombre pueden ser cumplidas, ya sea por el respeto que la misma ley genera, o bien, por alguna otra motivación empírica. El sentimiento de respeto, sin embargo, no es externo, es decir, no es una afección que algún objeto provoque en el hombre. El respeto es, más bien, un sentimiento autoproducido por el sujeto. Es un efecto sobre la sensibilidad de la ley moral que el mismo hombre concibe. Kant incluso afirma que “propia-

8 *Kritik der prktischen Vernunft*, V, 9; *Metaphysik der Sitten*, VI, 212-213. De ahora en adelante me referiré a la primera obra como *KpV* y a la segunda como *MS*.

el respeto es la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio” (*eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe abbruch tut*) (GMS: IV, 402). En otros términos, se puede decir que el sentimiento de respeto es la disposición del hombre de hacer valer, en el mundo físico, aquella ley inteligible y moral con la que él mismo ha decidido regir su obrar. La acción moral siempre se propone fines y, en el caso del obrar moral, siempre va acompañada de un deseo racional. Existe una diferencia crucial en los casos en los que el deseo es producido por la acción racional de buscar un fin y los casos en los que el deseo de ir en pos del objeto tiene su origen en un estímulo empírico. De cualquier forma, es necesario subrayar que en ambas instancias siempre encontramos la presencia de deseos y afecciones, por lo cual no podría haber acción de ningún tipo si prescindieramos de la capacidad de desear y, por consecuencia, de la afectividad.

Por lo anterior, es claro que Kant le otorga un papel fundamental a los sentimientos en la vida humana pero, a diferencia de los empiristas, él no juzga que los sentimientos puedan convertirse en los principios universales objetivos que la moral exige y demanda. El filósofo alemán no considera que exista una uniformidad empírica en la naturaleza humana tan radical como Hutcheson o Shaftesbury supusieron de forma un tanto gratuita. De nueva cuenta, esto no significa de modo alguno que la moralidad esté completamente alienada de lo empírico. Lo único que la posición kantiana pretende afirmar es que el principio supremo de la moralidad no puede descansar en la afectividad. Si bien los sentimientos de simpatía han sido implantados en nosotros por la naturaleza, éstos, por sí solos, únicamente substituyen provisionalmente a la auténtica moralidad, la cual se da en plena forma con el desarrollo integral de nuestras capacidades racionales. Estos sentimientos no pueden ser completamente confiables para guiarnos hacia lo moralmente correcto por la simple y sencilla razón de que el interés propio entra comúnmente en conflicto con el respeto que debemos mostrar hacia los otros seres racionales como fines en sí mismos.⁹ Los sentimientos, en muchas

9 Sin afán de entrar en una discusión detallada de la filosofía de Hume, me parece que

ocasiones, le dan una prioridad a nuestros intereses personales sobre los principios morales. Más aún, nuestros sentimientos no suelen ser del todo constantes: podemos no experimentar simpatía por alguien por el simple hecho de que no lo consideremos alguien de nuestro rango o posición (Cfr. Kant, *MS*: VI, 458), o bien, podemos sentir gran simpatía por alguien porque lo consideramos superior a nosotros mismos. Pero, si las circunstancias particulares cambian, bien puede ser que nuestros sentimientos hacia esas personas también se modifiquen en función, por ejemplo, del trato que éstas manifiestan hacia nosotros.¹⁰ Por esta razón, Kant juzga que el amor o la simpatía que espontáneamente sentimos no pueden ocupar el papel central que desempeña el respeto auténtico —el cual solo puede ser de naturaleza racional— por los otros seres humanos.

El cultivo de la afectividad

Como mencioné desde un comienzo, pienso que un estudio de la afectividad en Kant requeriría un análisis cuidadoso de buena parte de las obras del periodo crítico. Tal empresa de investigación, como decíamos, es imposible llevarla a cabo debido a los marcos a los que nos hemos tratado de apegar. Aun así, considero que nuestro análisis logra subrayar el papel que la afectividad ocupó de manera significativa en Kant en la formulación de su ética, y muestra además que ésta no es de ninguna forma hostil a los planteamientos morales básicos de la *Fundamentación* o de la *Crítica de la razón práctica*, sino que es integrada a los mismos, de forma tal que, es posible concebir

él de alguna manera termina haciendo un reconocimiento implícito a una moral basada en principios racionales en tanto que reconoce que la mera afectividad no basta para fundar la vida en comunidad: es necesario apelar a la virtud artificial de la “justicia” por el simple hecho de que la benevolencia tiene un radio de injerencia sumamente limitado a nuestras relaciones personales más cercanas y las exigencias morales en realidad son mucho más amplias. Ver: Hume, 2007: 305-327. Para un tratamiento más detallado de este tópico remito a Charpenel, 2009.

10 Situar la base de la moralidad en la simpatía es otorgarle un fundamento “contingente y precario”. Immanuel Kant, *GMS*, IV, 399.

una articulación mucho más armónica de lo que comúnmente se piensa entre razón y sensibilidad dentro de la filosofía moral kantiana. En las obras que nos hemos centrado hasta ahora, sin embargo, no se explora a detalle cómo es que esto ocurre en realidad, pues la principal preocupación del filósofo en esos escritos es mostrar el principio a *priori* universal de la moralidad. Podría decirse que en esas obras Kant abre un espacio estructural para que la sensibilidad juegue un papel relevante dentro de la moral, pero la sensibilidad no es abordada o tratada en dichas obras con gran detenimiento.

El escrito en el cual ahora nos detendremos, la *Metafísica de las costumbres*, proporciona mayores elementos para pensar esa relación entre razón y sensibilidad. En franca continuidad con la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, esta obra señala que la virtud consiste en resistir con fortaleza todas aquellas inclinaciones contrarias al deber. Una voluntad regida por principios rectos de acción también se hace manifiesta, según Kant, en la transformación del mundo social y natural, de modo que semejante cambio ofrezca un apoyo y un sustento confiable a la propia moralidad. Lo que llama la atención en el desarrollo que Kant ofrece aquí son, entre otras cosas, las “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo”, las cuales hay que entender como disposiciones en nuestra naturaleza para cumplir las leyes morales. Las cuatro prenociones apuntadas por Kant en este escrito son las siguientes: la filantropía, el sentimiento moral, la conciencia moral, y el respeto (Cfr. *MS*:VI, 399). Por supuesto, resulta particularmente llamativo que estas tendencias en nuestra naturaleza sean llamadas *estéticas*: un hecho que tradicionalmente no se ha comentado con la amplitud o el detalle debidos por parte de los estudiosos de la ética kantiana. Considero importante subrayarlo porque explica cómo, de nueva cuenta, hay ciertos elementos en la constitución del hombre que favorecen el cumplimiento de los distintos deberes morales. Además, la pertenencia de estas prenociones a una dimensión no tan reflexiva o teórica como lo podría ser, en ciertas instancias, el imperativo categórico como un criterio fundamental de la moralidad, despierta en nosotros la idea de que nuestra misma capacidad de recibir sensaciones de placer y dolor —ya sea éste físico o espiritual— nos arroja ya de entrada, datos sumamente relevantes

de cara a la comprensión de nuestro entorno, de nosotros mismos y de aquellos que nos rodean. Estas predisposiciones, como el mismo filósofo aclara, no son propiamente un deber: sería completamente ilógico y absurdo que las condiciones por las cuales estamos en condiciones de ser receptivos frente a las leyes y los principios morales fueran, a su vez, deberes que las mismas leyes y los principios morales prescribieran en nuestra propia persona. Por decirlo en términos llanos, de ser estas predisposiciones deberes, estaríamos en la penosa situación de tener obligaciones sin siquiera comprender de modo cabal lo que significa una obligación: el medio mismo por el cual nosotros comprendemos lo que es una obligación estaría clausurado toda vez que nosotros tendríamos que desarrollarlo. Sin embargo, ¿por qué o para qué cultivaríamos ciertas aptitudes si no tuviéramos la más mínima comprensión del propósito mismo de ese desarrollo? En mi opinión, no habría nada en lo absoluto que nos diera pie a si quiera iniciar semejante labor. Parece bastante desencaminado, pues, concebir estos elementos bajo estos términos, motivo por el cual el filósofo evita incurrir en una caracterización semejante. Lo que sí resulta claro, en cambio, es que uno comprende con mucha mayor amplitud la relevancia de esos elementos una vez que se tiene una consciencia más definida acerca de los mismos principios morales. El sentimiento como capacidad de tomar un interés por cierta realidad y la conciencia moral como la “razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley (*Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht [...] praktische Vernunft*)” (*MS*: VI, 400) son cosas que no está del todo en sus manos controlar. Por ejemplo, el que yo me compadezca por la persona que veo en apuros o el que conciba que tengo el deber de decir la verdad aunque eso pueda perjudicarme, son más bien disposiciones preteoréticas en la naturaleza humana que no están determinadas —o al menos no en primera instancia— por la conceptualización teórica o filosófica que uno pueda elaborar para justificar o postular una cierta normatividad sobre las acciones. La condición de posibilidad de que semejante ejercicio sea posible es que los seres humanos, a diferencia de otros seres, somos capaces de juzgar valorativamente nuestra conducta y la de los demás sin contar, de antemano, con

una doctrina moral omniexplicativa de la que echemos mano para encasillar de modo automático algunas conductas bajo el rótulo de buenas y malas. La naturaleza ha provisto en nosotros ciertas aptitudes que, si bien no es nuestra exigencia poseerlas, sí implicarán un compromiso por parte del agente moral.

De ahí, en efecto, se puede apreciar que el hombre tiene el deber de salir del estado de naturaleza y realizar en sí mismo la humanidad en plena forma. Ahora bien, la imagen que uno asocia con este proceso se encuentra quizás demasiado apegada a varios postulados de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica*; lo que podríamos decir al respecto, siguiendo dichas obras, es que la perfección de nuestra humanidad involucra, necesariamente, una elección fundamental guiada por el imperativo categórico, pues éste es el principio mismo de nuestra razón moral. Sin embargo, como hemos venido haciendo hincapié, la perfección de nuestra humanidad necesariamente involucra el desarrollo de nuestra naturaleza sensible en aras de apoyar a ese principio.

Si de la perfección (*Vollkommenheit*) correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber (*Pflicht*) en sí mismo proponérsela como fin (*sie sich zum Zweck zu machen*), entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su acción, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza (*nicht was bloss Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss*); porque de lo contrario no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el cultivo de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales) [...], pero también el cultivo de la *voluntad* de cumplir todos los deberes en general (*MS: VI, 386-387*).

Aquí es necesario reparar en la idea de perfección a la cual Kant se está refiriendo. Como señalábamos antes, en la perfección moral es necesario que uno vaya más allá de lo que la naturaleza le ha brindado al hombre. Esto constituye una tarea doble: por una parte, debemos cultivar nuestra voluntad para cumplir con el deber a partir

de una motivación racional; por otra parte, debemos de transformar los talentos que la naturaleza nos ha otorgado. El filósofo menciona que dentro de esas capacidades hay que incluir el entendimiento, la razón, la memoria, la imaginación, así como las fortalezas del cuerpo propias de nuestra naturaleza animal, pues resulta conveniente para los fines de la moral el que uno procure tener un estado de vigor y de salud. En este pasaje en concreto, Kant no menciona las emociones como algo que debamos de cultivar, pero sí lo hace más adelante, cuando habla de las fuentes de las cuales podemos echar mano en aras de cumplir el deber de promover la felicidad de los otros. Ahí claramente se ve la importancia de cultivar sentimientos de simpatía y benevolencia en vistas del cumplimiento de ese deber. A este respecto, las palabras del filósofo son elocuentes:

Alegrarse como otros y sufrir con ellos (Mitfreude und Mitleid) son sin duda sentimientos sensibles (sympathia moralis) de placer o desagrado (Lust oder Unlust) (que por tanto han de llamarse estéticos), por el estado de satisfacción o de dolor ajenos (simpatía, sentimiento de compartir), para los cuales ya la naturaleza ha hecho receptivos a los hombres (schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat). Pero utilizarlos como medio para fomentar la volencia activa y racional es todavía un deber especial, aunque solo condicionado (ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht), que lleva el nombre de humanidad (humanitas): porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional sino como un animal dotado de razón (MS: VI, 456).

Algo que hay que resaltar de estos sentimientos es que el filósofo considera que son libres cuando son “compartidos” y van acompañados de razón. En contraparte, cuando éstos son únicamente afectaciones que recibe el sujeto, de forma tal que uno experimenta la miseria del otro —un estado de conmiseración, según lo describe Kant—, lo que ocurre es que uno está siendo determinado por una circunstancia contingente, uno sufre con la otra persona y, en última

instancia, uno se vuelve incapaz de traducir esa emoción en una acción pertinente. Es claro, ante este escenario, que el desarrollo moral hay que entenderlo en el primer sentido: como un proyecto libre en el cual las emociones apoyan nuestro proceso tanto en la perfección de nuestra persona como en la promoción de la felicidad ajena.

Ahora bien, volviendo a la tarea doble de la cual hablábamos hace unos instantes, podemos entender la posición kantiana de la siguiente manera: por una parte, tenemos el deber de tener una actitud hacia la virtud en la cual “la ley se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber.” (*da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird*) (MS: VI, 387). Por otra parte, tenemos el deber de desarrollar nuestros talentos y nuestras capacidades naturales como parte de la misma virtud. Si bien el fundamento de la moral descansa más allá del terreno empírico, eso no es un impedimento que nos prohíba desarrollar las capacidades que la naturaleza ha implantado en nosotros para que cumplamos con las distintas exigencias éticas. El proyecto moral que Kant pretende establecer para los agentes racionales involucra el cultivo de emociones, de forma que éstas no entren en conflicto con el deber, sino que, por el contrario, permitan generar instancias favorables donde el deber sea realizable. Hay una razón de gran importancia dentro de la filosofía kantiana que permite justificar este punto: a juicio del filósofo nunca podemos saber, con exactitud y precisión inequívocas, si *realmente* actuamos por puro respeto al deber. Kant dice que “no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en una acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma.” (MS: VI, 393) En última instancia, Kant considera que el autoconocimiento, en seres finitos como nosotros, nunca es perfecto.

En términos anacrónicos, podríamos mencionar el caso de un hombre que es capaz de tener una inclinación inconsciente que lo lleva a realizar un determinado tipo de acción moral. Dado que una situación así es posible, Kant piensa que una forma en la cual el hombre puede asegurarse de que estas inclinaciones no sean contrarias al

deber es mediante el cultivo adecuado de sus sentimientos morales. Kant no minusvalora a estos sentimientos morales por el hecho de que no sean en sí mismos la actitud más pura con respecto del deber. Por el contrario, las emociones son una parte fundamental del carácter que pueden brindar un sostén a nuestros distintos propósitos.

Las emociones y su relación con la praxis moral

Analícemos ahora algunas de las formas en las que las emociones pueden desempeñar este papel. En primer lugar, podemos decir que las emociones pueden hacer que reparemos en ciertas circunstancias concretas en las cuales tenemos que actuar. La simpatía, por mencionar un caso, hace que fijemos nuestra atención en circunstancias de necesidad o de carencia a las cuales los otros se enfrentan. Un desarrollo de esta clase de sentimientos morales puede mantenernos alertas de circunstancias que ponen en peligro el bienestar de los demás. Esta susceptibilidad por sentir las alegrías y las tristezas de los demás es uno de los talentos que a juicio de Kant debemos de cultivar (*MS: VI, 456*). No es nuestro deber sufrir con los otros, como lo señala atinadamente el filósofo. Nuestra tarea consiste más bien en participar activamente en la vida de estas personas. Los sentimientos son, en esta instancia, medios que son virtuosos cuando nacen de los principios morales. Es interesante que Kant mencione en este contexto que no debemos eludir contemplar la miseria de gente desamparada, enferma o que incluso ha cometido un delito. Estar cerca de esas personas justamente contribuye al cultivo de la simpatía, la cual, en palabras de Kant, “es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros (*in uns von der Natur gelegten Antriebe*) para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría (*was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde*)” (*MS: VI, 457*).

Ciertamente, podemos preguntarnos en qué sentido la representación del deber no es suficiente para conseguir este fin. Considero que es insuficiente en el sentido de que la representación del deber mismo no nos procura la información necesaria sobre qué

objetos o circunstancias requieren de nuestra atención.¹¹ Si bien el agente virtuoso cuenta con un interés práctico en la virtud y la justicia, eso no garantiza que éste sepa con la suficiente claridad *dónde* y *cuándo* debe emplear sus capacidades para cumplir con las exigencias morales. Esta información nos es dada a menudo a través de las emociones. La empatía nos hace sensibles ante las pérdidas que han sufrido otras personas. La compasión nos hace caer en la cuenta de los sufrimientos que los demás padecen de forma injusta. Por supuesto, las emociones no son confiables en términos absolutos, pero son un punto de apoyo importante a partir del cual se puede gestar la reflexión y la acción éticas. La razón de esto es clara: antes de que emprendamos ciertas acciones, es necesario que conozcamos el escenario donde habremos de desenvolvernos, y una manera pertinente de imaginarnos el mismo es empleando la información que provee la afectividad.

11 Es bastante satisfactorio ver cómo en la literatura filosófica reciente se ha señalado la relevancia de las emociones para el desarrollo moral óptimo de la persona. A este respecto, la siguiente obra me parece sumamente brillante, y, en especial, el primer capítulo de la misma: Nussbaum, 2008: 41-109. Ahora bien, considero que la misma autora, si bien ha hecho un desarrollo bastante original de la temática, ha afirmado en otros escritos que la filosofía de Kant no brindaría elementos para una gramática moral de las emociones humanas: "Del mismo modo, basarse en una caracterización kantiana del dominio de la moral y de su relación con lo que sucede en el reino de lo empírico, y a la vez basarse en la pregunta metodológica kantiana, ¿cuál es mi deber moral?, tendría el efecto de amputar de la investigación algunos elementos de la vida que las novelas muestran como importantes y vinculados con otros; todo esto con antelación a un estudio sensible del sentido de la vida que las propias novelas tienen que ofrecer. De modo que, parece, no sería aconsejable que adoptáramos ninguno de estos métodos y preguntas como guías arquitectónicas en nuestra búsqueda de una comparación entre diferentes concepciones, diferentes sentidos de la vida [...]" (Nussbaum, 2005: 61). Como nuestro estudio intenta hacer ver, el que existan dichas preguntas arquitectónicas fundamentales no quiere decir que renunciemos a todo aquello que la experiencia nos pueda revelar como parte de nuestra condición moral. Por otro lado, un estudio kantiano que hace énfasis en cómo la educación moral de los talentos del agente puede ayudar a este propósito es el de Barbara Herman, quien denomina a estas habilidades desarrolladas "reglas de relevancia moral" (*rules of moral salience*): "It is useful to think of the moral knowledge needed by Kantian agents to making moral judgments) as knowledge of a kind of moral rule. Let us call them "rules of moral salience." Acquired as elements in a moral education, they structure an agent's perception of his situation so that what he perceives is a world with moral features. They enable him to pick out those elements of his circumstances of his proposed actions that require moral attention" (1993: 78).

Los sentimientos morales —entendidos como signos o indicadores que dirigen nuestra atención práctica de forma muy particular— también encuentran una aplicación en el deber que tenemos de conocernos a nosotros mismos (*MS*: VI, 441). En efecto, pocas veces se menciona esto en las exposiciones de la ética de Kant, pero el filósofo señala como el primer deber que tenemos con nosotros mismos el que procuremos conocer nuestra propia persona: una máxima de la ética que tiene claras y evidentes resonancias socráticas. Las emociones, en este contexto, pueden alertarnos de nuestros propios deseos y motivaciones y pueden auxiliarnos, como dice Kant metafóricamente, al momento de examinar la pureza de nuestro corazón. Podría decirse, por consiguiente, que los sentimientos morales pueden ser pensados como signos reveladores de las actitudes que tenemos con nosotros mismos y con los demás. Vale la pena la insistencia sobre este punto: no sugerimos que las emociones constituyan un método infalible. La posibilidad del autoengaño nunca está completamente descartada o eximida. Pero, incluso los sentimientos morales pueden volver nuestra atención sobre nuestra conducta en instancias en las que quizás, de manera meramente abstracta o teórica, no consideramos que cometimos ningún mal y, sin embargo, experimentamos cierta culpabilidad o remordimiento —es decir, los sentimientos morales pueden contribuir a que precisamente *salgamos* del autoengaño. En un caso contrario, el placer que racionalmente sentimos después de haber cumplido con cierto deber, nos hace cobrar una consciencia mayor del mérito que conlleva comportarnos de forma moralmente adecuada.

Por otro lado, los sentimientos morales también intervienen en la moral a modo de *respuestas* ante ciertas situaciones. Un afecto manifiesto por el prójimo es una forma en la cual le transmitimos a éste nuestra preocupación por su situación. Los sentimientos de benevolencia y de preocupación por el prójimo han de interpretarse también en este sentido. Hay un pasaje en la *Antropología en sentido pragmático* donde este punto queda particularmente de manifiesto:

Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad refinada (*Gesetze der verfeinerten Menschheit*), de

preferencia si se las compara con las leyes morales puras, todo lo que promueve la sociabilidad (*was Geselligkeit befördert*), aunque solo consista en máximas o maneras para agradar, es un traje que viste ventajosamente a la virtud (*ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand*) y que es de recomendar a esta última incluso en un respecto más serio. El *purismo* del *cínico* y el *ascetismo* del *anacoreta*, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias (*von den Grazien verlassen*), no pueden aspirar a la humanidad (*Aph: VII, 282*).

La convivencia social virtuosa está cifrada, en buena medida, en nuestras respuestas frente a las adversidades que enfrentan las personas de nuestro entorno. Responder, mediante muestras de afecto sinceras, a las carencias del necesitado es una manera en la que nosotros expresamos nuestro interés por su bienestar. Si lo planteamos en los términos contrarios, podemos ver que una actitud contraria reflejaría una falta de tacto moral importante: la frialdad frente a la adversidad del prójimo denota una actitud que entorpece la práctica misma de la virtud. La actitud ascética y despreocupada del anacoreta no sienta las bases adecuadas para que tratemos a nuestros semejantes dignamente. En un tono similar, Kant dice en la *Metafísica de las costumbres* que favorecemos la comunicación con nuestros semejantes —y, por ende, el ejercicio mismo de la ética— cuando desarrollamos los medios que alientan “la amenidad (*Anhemlichkeit*) en sociedad, el espíritu de conciliación (*Verträglichkeit*), el amor y respeto mutuos (*die wechselseitige Liebe und Achtung*), la afabilidad en el trato y el decoro (*Leutseligkeit und Wohlandständigkeit*), *humanitas aesthetica et decorum*), agregando de este modo la gentileza a la virtud (*und so der Tugend die Grazien beizugesellen*); cosa que es incluso un deber de virtud” (*MS: VI, 473*). El deber de la gratitud, por ejemplo, debe mostrar tanto ternura (*Zärtlichkeit*) como una actitud benevolente (*wohlwollenden Gesinnung*) (Cfr. *MS: VI, 456*). Vemos también que un corazón alegre (*ein fröhliches Herz*) es un signo exterior para Kant de una buena voluntad (Cfr. *MS: VI, 485*).

Disposiciones afectivas de este tipo intensifican y promueven el contenido de los principios morales. Este tipo de acciones están

dirigidas a mostrar la preocupación del agente moral frente a las otras personas, y con ello lo que ocurre es que la virtud se presenta de manera más atractiva y estimable a los demás. De nueva cuenta, cabe decir que estas actitudes no son de modo alguno el fundamento de la moral, pero es imposible pensar un desarrollo cabal de ésta sin que cierta afectividad acompañe a las acciones con las que realizamos dichos principios.

Conclusión

Finalmente, tras este recorrido podemos decir nuevamente algo sobre la cuestión de los sentimientos como estímulos morales. Lo que podemos decir con gran certidumbre es que Kant se opone de forma radical a posturas sentimentalistas en las cuales solo aquello que espontáneamente sentimos constituye un móvil para la acción. Kant no está en contra de los sentimientos, sino del patetismo heterónimo que pretende relegar a un segundo plano a la razón dentro de la vida moral. El deber que se ejecuta sin emoción no tiene ningún valor interno y, es más, llegará a decir el filósofo, “la disciplina que ejerce el hombre sobre sí mismo, solo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que la acompaña” (*MS*: VI, 485). Todas aquellas críticas que relegan el valor de la afectividad humana dentro de la ética kantiana han pasado de largo la dura crítica que el filósofo realiza al ascetismo en la última parte de la *Metafísica de las costumbres*. La “gimnasia ética”, como dice Kant, consiste en luchar en contra de los impulsos naturales que van en contra de la moralidad: la mortificación y la nulificación de las pasiones, como método conducente a la suprema perfección moral, son considerados por él prácticamente como patologías. El cumplimiento del deber no se opone con una disposición de ánimo jovial. Tampoco esa idea se encuentra peleada con cierta satisfacción o tranquilidad de conciencia por realizar aquello que la moral nos exige. Tenemos el deber *positivo* de cultivar este tipo de emociones. El perfeccionamiento de nuestra naturaleza tiene que formar parte de un proyecto integral de vida. La ética kantiana, a mi juicio, proporciona elementos suficientes para que uno asuma cabalmente dicha empresa.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus.
- CHARPENEL, Eduardo. 2009. "Justicia y eficacia en el pensamiento político de Hume", *Euphyía*, Revista de filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, v.II, no. 3.
- GRANJA, Dulce María. 2006. "Las críticas de Hegel y Bernard Williams a la ética de Kant", *De acciones, deseos y razón práctica*, México, Juan Pablós.
- GUYER, Paul. 1993. "The Dialectic of Disinterestedness", *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen. 1999. "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- HUME, David. 2007. *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre, Madrid, Tecnos.
- KANT, Immanuel. 1968. *Werkausgabe in zwölf Bänden*, herausgegeben bei Wilhelm Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp.
- KANT, Immanuel. 1989. *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Ors y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- KANT, Immanuel. 1999. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- KANT, Immanuel. 2003. *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza.
- KANT, Immanuel. 2005. *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja, México: FCE.
- Korsgaard, Christine. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.
- MUNZEL, G. Felicitas. 1999. "Pedagogy: The Formation of Character", *Kant's Conception of Moral Character: The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NAGEL, Thomas. 2004. *La posibilidad del altruismo*, México, FCE.
- NUSSBAUM, Martha C. 2005. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito.
- NUSSBAUM, Martha C. 2008. *Pasajes del pensamiento*, Madrid, Paidós.
- SCHÖNECKER, Dieter y Wood. 2002. Allen, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Padeborn, UTB.
- WALLACE, Jay. 2006. "Cómo argumentar sobre la razón práctica", *Cuadernos de crítica* (53), México, UNAM.
- WILLIAMS, Bernard. 1986. "La moral y las emociones", *Problemas del yo*, México, UNAM.

RÉPLICA A “LOS SENTIMIENTOS Y EL DEBER EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT” DE EDUARDO CHARPENEL ELORDUY

Juan Carlos Mansur

Instituto Tecnológico Autónomo de México

jcmansur@itam.mx

Resumen

Este escrito muestra el importante lugar que tiene la felicidad en el pensamiento de Emmanuel Kant y aclara que la felicidad y la virtud constituyen el bien supremo, pues todo hombre busca ser feliz a la vez que moralmente bueno. Por otro lado, este escrito explica las razones por las cuales la felicidad no es el fundamento de la moral y sin embargo debe acompañar toda acción moral, pues lo importante es obrar con placer, y no por placer.

Palabras clave: Moral, Kant, Felicidad, Placer, Bien

Abstract

This paper shows the important place that happiness has in Emmanuel Kant's thought, and reminds that happiness, as well as, virtue, conforms the supreme good for the German philosopher: every man seeks happiness as well as moral good. On the other side, this article explains the reasons why happiness is not the basis of moral, nevertheless it must join each moral action, since the most important thing is to act with pleasure and not for pleasure.

Keywords: Moral, Kant, Happiness, Pleasure, Good

Preguntar por la afectividad en la ética de Kant es pertinente y justificado. Tradicionalmente escuchamos hablar de la moral kantiana como la moral que destierra la afectividad dentro de las acciones humanas, para quedarse únicamente con una moral del deber. Probablemente el propio Kant sea responsable de que su ética sea leída de esa manera y, sin embargo, hay suficiente material en su obra que nos permite ver que también existe el componente de la felicidad en su ética: “Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear”, dice Kant. (*KprV*, 45/25). La lectura que me precede ha dado ya suficientes razones que aclaren qué papel juega la afectividad en la ética kantiana y las presentes líneas no ampliarán mucho más lo que ha sido expuesto. Los comentarios que aquí se expongan buscan abrir el campo de discusión de la ética de Kant y establecer el diálogo y reflexión en torno a la problemática que nos presenta el filósofo.

El artículo que replico tiene la virtud de señalar, de forma clara, dos aspectos de la afectividad en la ética kantiana: por un lado, el tema del papel que juega la afectividad —concretamente la felicidad—, en las decisiones morales y su legitimidad ética, y en segundo lugar, un tema poco estudiado, la necesidad de la emoción o afectividad en nuestras acciones morales. Estos puntos están dentro de dos grandes temas que envuelven la ética kantiana, a saber: la búsqueda del bien supremo, y el papel del amor en las decisiones morales. Expongo una breve reflexión sobre ambos planteamientos.

Me parece que la primera idea con la que se debe iniciar este comentario es que la discusión que nos reúne hoy, la relación del bien y la felicidad, es una discusión que estaba ya contemplada y prevista por el propio Kant; pues él mismo afirma que la búsqueda del bien supremo (que constituye la reunión de la felicidad y la virtud), se nos presenta como una dialéctica inevitable, pues no es clara la forma en que la felicidad y la virtud se encuentren reunidas. Así, aunque es cierto que “... virtud y felicidad constituyen conjuntamente para una persona la posesión del bien supremo...” (*KprV*, 199/110) y que todo hombre quiere llegar al bien supremo, en el cual se identifiquen

tanto virtud como felicidad. No es claro que la felicidad conlleve necesariamente un bien, ni que el bien conlleve necesariamente una felicidad; es decir, la búsqueda del bien supremo genera una dialéctica y una discusión en el ser humano. ¿Quién de nosotros no quiere ser feliz? Todos queremos serlo. ¿Quién de nosotros aceptaría serlo a costa del bien de otras personas, o a costa de perder nuestra dignidad de seres humanos, de nuestra libertad y nuestra razón? Así, sería un error decir que para Kant no hay lugar para la felicidad en su ética. La pregunta es cómo entra ésta en nuestras decisiones de vida y nuestro proyecto de vivirla.

Para aclarar esta confusión, Kant propone atender a la distinción entre *gute* (bueno) y *wohl* (satisfacción) que tiene la lengua alemana, y afirma: “Afortunadamente, la lengua alemana tiene expresiones que no dejan escapar esta diferencia. Para designar lo que los latinos expresan con una sola palabra, *bonum*, tiene dos conceptos muy diferentes y otras tantas distintas expresiones. Para *bonum* tiene *gute* y *wohl*: para *malum*, *böse*, *übel* (o *web*); así pues, son dos juicios totalmente distintos si en una acción consideramos el *gute* y el *böse* de ésta, o bien nuestro *wohl* y nuestro *web* (*übel*). De aquí se sigue que la proposición psicológica citada es por lo menos muy incierta si se traduce así: no deseamos nada si no es en referencia a nuestro *wohl* y a nuestro *web*; en cambio, es indudablemente cierta y expresada con toda claridad, si se interpreta así: no deseamos nada, siguiendo la indicación de la razón, sino en cuanto lo tenemos por bueno (*gut*) o malo (*böse*)” (*KprV*, 104-105/59-60). Así, el hombre necesita ciertamente de la razón, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, para tener presente siempre su bien (*wohl*) y su mal (*web*), pero tiene la razón para un fin superior, a saber, no solo para reflexionar sobre lo que en sí es bueno (*gut*) o malo (*böse*), y de lo cual solo puede juzgar la razón pura, no interesada sensiblemente, sino para | distinguir totalmente este juicio de aquel otro y hacerlo la condición suprema de aquél” (*KprV*, 108-109/61-62).

Lo anterior hace ver que en nuestra naturaleza la razón buscará ser feliz, a la vez que ser buena. El hombre, de hecho, tiene el imperativo de ser feliz, pues nadie se plantea si quiere serlo o no, (*Grundelgung*, 416). Todo hombre quiere ser feliz y en esto hay una universalidad,

pero nunca se podrá universalizar tal felicidad, porque cada quien tiene su forma particular de ser feliz (*Grundelgung*, 418). La felicidad está ligada a la *espontaneidad*, puesto que no existe una ley, una obligación de que sea algo deleitable; es decir, no se puede considerar universal, pues esta tarea “tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad” (*KprV*, 46). Una técnica de la felicidad en nuestra vida es imposible por la cantidad de particularidades de casos que encierra una situación cotidiana, además de que cada quien pone en particulares puntos su felicidad. En todo caso, se tratarán de leyes subjetivamente necesarias y por lo mismo muy contingentes.¹

La causa de esta incertidumbre y separación es que todos los elementos de los conceptos de la felicidad son empíricos y se derivan de la experiencia, de ahí que no se pueda hacer una universalización de la felicidad. Ni siquiera es posible que un hombre pueda por sí mismo definir para sí en qué consiste ella.

No encontrar en la felicidad un fundamento suficiente para universalizar una ética parecería suficiente razón para no considerarla como motivo de la ética: sin embargo Kant da una razón que resulta ser de gran peso. No saber qué es lo que nos hace felices obedece a nuestra naturaleza finita, pues la felicidad corresponde al cumplimiento de lo que nuestra imaginación propone, procede del deseo de que nos vaya bien en la vida: ¿En qué terreno se halla entonces la felicidad? La felicidad se halla, según Kant, dentro del *terreno del ideal de la imaginación*, y afirma: “la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias” (*Grundelgung*, 418). Y el placer que nos proporciona la felicidad surge de ver cumplida una idea que se había formulado el hombre en su imaginación (*KprV*, 40).

El desarrollo de Kant no se queda en este punto, sino que intenta llegar hasta las raíces antropológicas del problema. El placer

1 “En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, según los cambios de ese sentimiento.” (*KprV*, 46)

está relacionado con el cumplimiento de la existencia de un objeto y éste brota de la representación hecha con motivo de la facultad de desear, la cual actúa y busca cumplir su deseo debido a su finitud. Si no hubiera finitud, no habría deseo de cumplir algo, sino que habría satisfacción y cumplimiento. La felicidad, dice Kant, “es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito” (*KprV*, 45). Incluso, la felicidad es “el fundamento de determinación de su facultad de desear” (*KprV*, 45), pues, según Kant, la satisfacción del hombre, con toda su existencia, no es algo que posee de suyo, sino que es un problema que le ha planteado su naturaleza finita, en tanto que no se puede bastar a sí misma, sino porque tiene necesidades que desearía remediar y por eso imagina cómo podría ser feliz. Por eso dice: “La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad” (*KprV*, 225/125), pero este deseo legítimo de ser feliz se verá limitado por nuestra incapacidad humana de ordenar el mundo a nuestro acomodo, como lo dice Kant: “... es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto”.²

Para poder saber qué es lo que nos haría felices supondría que tuviéramos un conocimiento de cómo se dará el acontecimiento de las cosas, pero no tenemos tal inteligencia, ni tal certeza de cómo se sucederán y concatenarán todos los hechos, para que nosotros podamos ajustar el mundo a lo que nosotros deseamos. En palabras de Kant: “En suma, nadie es capaz de determinar, por un principio,

2 La cita continúa de la siguiente forma: “¿quiere riqueza? ¿Cuántos cuidados, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda, que le mostrará más terribles aún los males que están ahora ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le den que hacer, nuevas y más ardientes necesidades. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero, ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que hubiera cometido de tener una salud perfecta? Etc., etc.” (*Grundlegung*, 418)

con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia” (*Grundlegung*, 418). Esto lleva a afirmar que para ser feliz es imposible obrar por principios determinados. No existe una fórmula para la felicidad, a lo más podremos seguir consejos, como consejos de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, dice Kant, y aquí la maestra es solo la experiencia.³ Por otro lado, Kant define la felicidad como “aquella disposición en la que a uno le va siempre como quiere”. Pero nadie tiene un conocimiento cierto de que las cosas que uno haga le van a generar a corto, mediano o largo plazo la felicidad. Cuántas veces no hace algo alguien pensando que le va a ir bien, y buscando que le vaya a uno bien y lo único que logra es que le vaya mal. Razón por la cual, la felicidad no puede ser el motivo moral, si verdaderamente queremos hacer al hombre feliz.

Así, un imperativo de la sagacidad no puede mandar o exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente. Se trata de consejos (*concilia*) y no de mandatos (*procepta*) de la razón. No hay fórmula para la felicidad y un imperativo “determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional” es algo que carece de solución y, bajo esta luz, es imposible que se formule como un imperativo. Nadie nos puede ordenar ser feliz.

Una tercera razón por la cual Kant es tan cauto en no aceptar la felicidad dentro de su sistema moral radica en la preocupación del filósofo por resaltar a la dignidad humana. Sabemos que en los planteamientos éticos entran en juego —además de la felicidad—, los principios de la libertad, de la perfección del hombre y de su fin último y que varios de estos puntos son abordados por Kant desde los

3 En suma: nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino solo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad, hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; hay que considerarlos más bien como consejos (*concilia*) que como mandatos (*procepta* de la razón).” (*Grundlegung*, 418)

cuestionamientos metafísicos y de la filosofía de la naturaleza, a partir de los cuales se comprende que su propósito es otorgar libertad al individuo y elevar sus acciones por encima de actos condicionados e instintivos. Esta postura se aleja de los planteamientos hedonistas que corren el riesgo de reducir al hombre a un mero sujeto de estímulos y con ello a un ser manipulable y sin dignidad. De ahí que Kant afirme que “[e]l concepto de libertad es la piedra con la que chocan todos los *empiristas*, pero también es la clave de los principios prácticos más sublimes para los *moralistas críticos*, que por ello comprenden que deben proceder de modo *racional*” (*KprV*, 13/7-8).

Preocupado por la dignidad al hombre, Kant afirma que el ser humano se mueve también por actos libres y autónomos y no solo por actos mecánicos o condicionados. De hecho, el hombre tiene una naturaleza distinta más allá de la física y, por tanto, no operan en él únicamente las leyes naturales, sino las leyes morales. O, en palabras de Kant: “la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual está *sometida la voluntad* y las de una *naturaleza que está sometida a una voluntad* (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones).⁴ Optar por la felicidad como principio de la moralidad equivaldría a suponer en el hombre únicamente acciones instintivas: “Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica”.⁵

Así, reducir la ética y nuestras decisiones morales al placer, equivaldría reducir al hombre a un ser de pulsiones instintivas, y con él se

4 “Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben) auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objekten sein soll, so das die Kausalität derselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.” (*KprV*, 77)

5 “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen”. (*Grundlegung*, 412)

vería afectada la posibilidad de hablar del hombre como un ser libre, en tanto que la libertad es un principio de autodeterminación y en el caso de la búsqueda de la felicidad, la determinación no está dada por nosotros, sino por lo que buscamos en el exterior.

Pero hay que estar prevenidos y no considerar que para Kant la felicidad no sea importante en la vida del ser humano. Simplemente, ella no es el criterio de la moralidad de los actos. El criterio de la moralidad, lo que le da forma a la moral, no puede ser un elemento ajeno a nuestros propios actos morales. En este sentido la exposición que hace Charpenel me parece correcta. La fuente de la moralidad no es la felicidad. ¿Y dónde se encuentra entonces la fuente de la moralidad? Para Kant, ésta se encuentra en la autonomía del agente, en un acto que le dicta no cómo es el ser humano sino cómo debe de ser. De esta manera, Kant se empareja con la postura clásica de la ética que afirma que la ética no es la ciencia de lo que es el hombre, sino de cómo debe de ser y actuar el hombre, pero no solo eso: también se aprecia una relación con la ética de Santo Tomás de Aquino, quien afirma que, dentro del acto moral, la intencionalidad es la que le da la forma a la acción moral: "...Pero este acto interior de la voluntad tiene valor de forma respecto de la materia del acto exterior, pues la voluntad usa de los miembros corporales como de instrumentos para obrar, y los mismos actos exteriores no tienen valor moral sino en cuanto son voluntarios. En consecuencia, la especie del acto humano se considera formalmente la que deriva del fin, y materialmente la que viene del objeto exterior" (*STh*. Ia. Ilae. Q.18, a.6).

La anterior cita resulta en algo equiparable a la siguiente cita de Kant: "y además la felicidad en exacta proporción con la moralidad (como valor de la persona y su dignidad para ser feliz) constituyen el *supremo bien* de un mundo posible. Este bien significa el bien completo, perfecto, en el cual, sin embargo, la virtud es el bien más elevado, puesto que es una condición que no tiene ninguna condición sobre sí; la felicidad, en cambio, al tener siempre algo de agradable para quien la posee, no es por sí sola absolutamente buena en todos los sentidos, sino que siempre presupone, como su condición, la conducta moral conforme a la ley" (*KprV*, 199/110).

Así, queda expuesto por qué la felicidad no constituye propiamente la moralidad y por qué virtud y felicidad son diferentes. “Pero —dice Kant—, esta *diferencia* entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no es por ello sin más una *oposición* entre ambos, y la razón pura práctica no ordena que se *renuncie* a toda pretensión de felicidad, sino solamente que, cuando se trata del deber, *no se tenga en consideración* la felicidad. Bajo cierto aspecto puede ser incluso un deber el procurar la propia felicidad; ya sea porque la felicidad (y éste es el caso al que pertenecen la lucidez, la salud, la riqueza) contiene los medios para cumplir el propio deber, ya sea porque la falta de felicidad | (por ejemplo, la pobreza) encierra tentación de transgredir el deber” (*KprV*, 166-167/93).

Así, no es que no se quiera ser feliz, sino que el proponer como principio moral el ser feliz y la búsqueda de la felicidad terminaría, por un lado, en llevar al hombre a perder su dignidad, por acercarlo a meros movimientos instintivos, en los que se busca un beneficio a cambio de perder al hombre y, por otro, a caer en la frustración y el sinsentido al no poder tener todos los medios para conocer lo que lo hará feliz en esta vida; advertencia que ya había hecho Aristóteles, quien reconoce que frente al embate del destino no podemos hacer nada como seres limitados que somos, y frente a esto lo único que cabe es la virtud.

Pero esto no quiere decir que debemos suprimir el placer en nuestra vida, y eso lo señala de una forma correcta el Mtro. Charpenel, ni siquiera en nuestra vida moral. Kant da un espacio bastante amplio a la felicidad en sus estudios, por un lado, para explicar que todo hombre quiere ser feliz y que eso se logra —en cierta medida—, gracias a los preceptos prácticos. Esto es, a las reglas de la habilidad y la sagacidad y, por otro lado, para aclarar el lugar que ocupa en el campo de la ética, donde tienen que imperar la razón y el amor. Este amor del que habla Kant no es un amor patológicamente condicionado, sino un amor práctico, que nos invita a obrar moralmente con gusto. Al respecto dice Kant: “Es solo el *amor práctico* el que se refiere ese núcleo de todas las leyes. En este sentido, amar a Dios quiere decir ejecutar *gustosamente* sus mandatos; amar al prójimo quiere decir poner en práctica *gustosamente* todos los deberes hacia él” (*KprV*, 148/83) pero, no es prudente extender más este artículo.

Se puede decir que la ética de Kant permite los afectos en el actuar moral, aunque no considera que la fuente de legitimidad sea el placer ni el afecto, ni siquiera la felicidad, Kant propondría una diferencia entre lo que sería el obrar *por* placer y el obrar *con* placer. El primero es reprobado por Kant como fundamento de la moral, aunque no como finalidad última del ser humano, y el segundo es aceptado por él y sería ideal que apareciera en todo acto moral.

BIBLIOGRAFÍA:

AQUINO, Santo Tomás. *Suma teológica (5 tomos)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

KANT, Immanuel. 1785. *Grundelgung zur Metaphysil der Sitten*, Meiner Verlag, 1999.

KANT, Immanuel. 1788. *Kritik der praktische Vernunft*, Meiner Verlag, 2003.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA: UN DEBATE

Mariana Flores Rabasa

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/Universidad Panamericana

mfloresr@up.edu.mx

Resumen

Después de obras como *La estructura de las revoluciones científicas* de Khun, la “ciencia”, entendida como un sistema objetivo y riguroso, quedó puesto en duda. La noción de *paradigma* sustituyó lo que, hasta ese momento, había sido concebido como un asunto autónomo y progresivo, por una ciencia susceptible a la contingencia de los problemas humanos. Ahora, para su estudio, el estudio científico debe estar históricamente situado y enraizado en una comunidad específica cuyos intereses, valores y cultura tienen también un valor decisivo. Sin embargo, este procesamiento de “lo social” ha generado un extenso debate entre quienes consideran esto como un elemento desordenador y aquellos que lo conciben como un elemento constituyente de la racionalidad científica. Mi propósito en este trabajo es mostrar brevemente la discusión que, al final, es acerca de la posibilidad o imposibilidad de establecer criterios universales de racionalidad, así como también explorar la propuesta conciliatoria de Philip Kitcher.

Palabras clave: Ciencia, Racionalidad, Sociología del conocimiento, Programa fuerte, Historia de la ciencia

Abstract

After works such as Kuhn's *Structure of Scientific Revolutions*, "science", understood as an objective and rigorous system, remained in doubt. The notion of *paradigm* substituted what up until then had been conceived like an autonomous and progressive business by a science susceptible to the contingency of human matters. Now, for their study, scientific knowledge should be historically situated and deep-rooted to a specific community whose interests, values and culture have also a decisive role. Nevertheless, this processing of "the social" has generated an extensive debate among those who consider it as a distorting element and those that defend it like a constituent aspect of the scientific rationality. My purpose here is to briefly show that discussion, which at the end is about the possibility or impossibility of establishing universal criteria of rationality, as well as to chiefly explore the conciliatory proposal of Philip Kitcher.

Keywords: Science, Rationality, Sociology of Knowledge, Strong Programme, History of Science

Antecedentes

Durante algún tiempo la filosofía de la ciencia se conformó con hacer una distinción entre el llamado “contexto de descubrimiento” y el “contexto de justificación”, basada en la creencia de que el descubrimiento y la justificación eran dos procesos esencialmente distintos: mientras la tarea de justificar estaba guiada por criterios basados en reglas –idealmente provenientes de la lógica–, la concepción de una nueva idea podía gestarse de múltiples formas, y por lo tanto no debía formar parte de las preocupaciones de la epistemología. Más aún, se asumía que las reglas del proceso de justificación podían descubrirse *a priori*, mediante análisis lógicos racionalistas, en tanto que el descubrimiento, como quiera que éste surgiese, solo podía ser descrito *a posteriori*. Algunos representantes del empirismo lógico, así como el propio Karl Popper, pensaban que ese sistema de reglas debía ser inmutable, inherente a la empresa científica, acontextual y descubrible *a priori*. En cambio, concedían que “el contexto de descubrimiento” podía ser psicológica, sociológica o históricamente interesante, mas no filosóficamente relevante, pues no podía ser sujeto de ningún análisis lógico que le proporcionaría un repertorio de condiciones necesarias, o al menos suficientes, para construir una teoría al respecto. A su vez, un análisis lógico *a priori* de las razones de la aceptación de una teoría científica era posible porque dichas condiciones estaban libres de factores contextuales de las que, en cambio, estaba plagado el “contexto de descubrimiento”.

Sin embargo, el intento filosófico por proveer un conjunto de reglas para la elección racional entre teorías falló, al tiempo que el tema de la justificación comenzó a adquirir relevancia filosófica en el campo de la historia de la ciencia. El fracaso por proveer una serie de normas que cumpliesen cabalmente con dichos criterios llevó a muchos pensadores a concluir su inexistencia, o en todo caso, a la imposibilidad de que fuesen elaboradas de forma *a priori*. Esto, a su vez, dio pie a que la distinción entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación” también fuese puesta en duda, o incluso se diluyese por completo. Las críticas hechas en contra de las reglas especificadas por Carnap, Reichenbach, Popper y otros, sobre la

base de que, o bien esas reglas no refrendaban las inferencias correctas, o bien no podían ser formuladas para reconstruir las inferencias reales hechas por los científicos, llevaron a la afirmación más general de que la inferencia científica no debía considerarse una actividad algorítmica, y de que no existía un conjunto —único— de reglas subyacentes a la evaluación de hipótesis y teorías científicas (Kitcher, 2001: 18). En este sentido, trabajos históricos sobre la ciencia como el desarrollado por Thomas Kuhn, sugirieron la imposibilidad de establecer una clara distinción entre el terreno del descubrimiento y la tarea de la justificación sobre un análisis exclusivamente lógico, pues cada vez resultaba más evidente que la ciencia no se desenvolvía ni mediante un único modelo —un único método científico—, ni de forma necesariamente progresiva y acumulativa. Pero Kuhn no planteó simplemente que las caracterizaciones del buen razonamiento en ciencia estaban equivocadas, que las idealizaciones empleadas eran demasiado simples, o que su vocabulario necesitaba un mayor enriquecimiento. Señaló, además, que la aspiración de encontrar un “cálculo de razonamiento científico” debía abandonarse. El proyecto de justificar la ciencia como “un claro de racionalidad en una selva de confusiones, prejuicios y supersticiones”¹ no podía ya ser más el propósito de la filosofía de la ciencia.

La importancia de atender a lo que en principio se catalogó como cuestiones “irracionales”, o en todo caso “arracionales”, como elementos constitutivos necesarios para obtener una comprensión íntegra del trabajo científico llevó a muchos historiadores, filósofos y sociólogos de la ciencia, a plantear la discusión en términos de la dicotomía “externalismo/internalismo”. Inicialmente, los factores “internos” —al desarrollo científico— se identificaron con los elementos razonables propios de la ciencia, tales como el constreñimiento a la observación, un contenido teórico específico o el uso de herramientas matemáticas o experimentales; en tanto que los agentes externos estaban más bien representados por los intereses provenientes del ambiente político, cultural y social en el cual estaba asentada una determinada práctica científica, así como las propias

1 La frase es de Bruno Latour, quien la utiliza en un sentido irónico. Cfr. Latour, 1988: 6.

características psicológicas de los agentes encargados de producirla. De esta forma, se reconocía la influencia de circunstancias externas, ajenas a la labor eminentemente epistémica de la ciencia, aunque inmediatamente eran descalificadas como elementos *arracionales* o *irracionales* de la misma.

Historiadores como Rupert Hall y Alexandre Koyré argüían que solo las ideas y problemas internos a la ciencia tenían un efecto racional en su desarrollo teórico. (Cfr. Basalla, 1968). Por otra parte, historiadores interesados en las cuestiones externas como Robert Merton sostenían que, aunque los factores económicos, religiosos y tecnológicos eran capaces de marcar el paso y dirección del desarrollo científico, no era posible concluir que el contenido teórico estuviese así determinado (Basalla, 1968). En cuanto al ámbito de la filosofía de la ciencia, personajes como Imre Lakatos, reconocían que la reconstrucción racional de la historia de la ciencia requería ser complementada por su facción “externa”, aunque de forma secundaria, pues los problemas más importantes de la versión externa podían ser resueltos por la versión interna, encargada de proporcionar una explicación racional del crecimiento del conocimiento científico (Cfr. Lakatos, 1971: 107). La historia interna tenía un lugar preferente y primario respecto de la externa, porque la primera agotaba los aspectos racionales del progreso científico; aunque también se requería de la segunda, ya que la primera “no podía ser comprensiva pues los seres humanos no son animales del todo racionales” (Lakatos, 1971: 119). Así, la historia externa era necesaria para explicar los aspectos irracionales del cambio científico.²

2 Para Lakatos, la distinción interno/externo podía ser interpretada en términos de lo que está dentro de un programa de investigación científica y lo que se encuentra fuera de él. Un programa de investigación científica, consistente en un “núcleo duro” de enunciados articulados que describen la teoría y su heurística positiva, es autónoma de las creencias subjetivas y personalidades, así como de las circunstancias sociales de la cual es producto. Esta autonomía es la que le permite atestiguar una historia puramente interna y objetiva cuando se dan los cambios teóricos (1971:116).

El “programa fuerte”

Como contrapartida de las ideas anteriores, dentro del campo de los estudios sociales se gestó un grupo conocido como la Escuela de Edimburgo, cuya defensa de lo que más tarde se calificaría como el “programa fuerte en historia y sociología de la ciencia”, tenía como propósito mostrar la causación y determinación social de la racionalidad científica. Sus principales representantes fueron David Bloor y Barry Barnes. Este “giro sociológico” estaba en gran parte inspirado por las críticas de Kuhn a la versión acumulativa, progresiva y lineal de la ciencia expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas*, así como por los estudios de ciencia y tecnología de Bruno Latour.

Para los miembros de la Escuela de Edimburgo los factores sociales —entiéndase factores históricos, culturales, psicológicos, creencias personales, etc.— no solo tenían un papel circunstancial y relativamente secundario, sino que su influencia era determinante si se tenía la intención de dar un bosquejo completo de cualquier episodio de la historia de la ciencia. Por ello, a juicio de Bloor, era necesario desechar la identificación que los filósofos de la ciencia habían defendido entre los factores externos y el elemento “irracional” de la ciencia, para entrar —con sus propias herramientas— en un estudio omnicompreensivo de la misma, no ya desde una teoría sociológica, sino a través de un manifiesto meta-sociológico. Para lograr lo anterior, en su obra *Knowledge and Social Imagery* (1976), Bloor propuso los siguientes principios, que servirían como punto de partida para este objetivo y que conducirían a la formación de una adecuada sociología del conocimiento:

- 1.-Principio de causalidad: Debía ser causal, esto es, preocupada por las condiciones productoras de creencias o estados del conocimiento. Naturalmente, además de las sociales, hay otro tipo de causas como las culturales y psicológicas, que provocarían la generación de conocimiento.

- 2.- Principio de imparcialidad: Sería imparcial con respecto a la verdad y falsedad, racionalidad e irracionalidad, éxito o

fracaso. Las opciones posibles de cada una de estas dicotomías requerirían ser explicadas.

3.- Simetría: Sería simétrica en su estilo de explicación. Los mismos tipos de explicación darían razón tanto de las creencias verdaderas como de las falsas. Como veremos, ésta será la tesis más controvertida del “programa fuerte”.

4.- Reflexividad: Sería reflexiva. En principio sus patrones de explicación también podrían ser aplicables a la propia sociología. Para Bloor se trataba de un requisito obvio, pues de otro modo la sociología podría terminar por auto-refutarse a sí misma (Cfr. 1976: 1).

Cabe resaltar que los principios anteriores tenían como trasfondo el propósito de defender al sociólogo como un científico más, que en este caso estaba interesado por encontrar las *causas* de la creencia, cuyo origen, independientemente de si era epistémico o no, se encontraba al mismo nivel. Esto implicaba, a su vez, diluir la distinción entre “causas” racionales e irracionales/arracionales” del desarrollo científico.

Por su parte Barry Barnes también adoptó un requisito metodológico similar al principio de simetría de Bloor, al insistir que lo importante era que se reconociese la equivalencia *sociológica* de las distintas demandas del conocimiento: “continuaremos sin duda, evaluando las creencias de manera distinta, pero debe reconocerse que tales evaluaciones carecen de relevancia para la tarea de la explicación sociológica; como principio metodológico no debemos permitir que nuestra evaluación de creencias determine qué forma de explicación sociológica usaremos para explicarlas” (1977: 25).

Otra dificultad que sugirió el contenido del “programa fuerte” fue el problema filosófico de la “subdeterminación de las teorías” así como la noción misma de “inconmensurabilidad”. Por un lado, para quienes defendían —y aún defienden— el problema de la subdeterminación, existe un número indefinido de teorías lógicamente posibles que es compatible con los datos empíricos, por lo que trabajar bajo

la única base de la evidencia experimental no nos puede inclinar a elegir una de ellas con la certeza de que será la única teoría correcta o verdadera. Por otra parte, Thomas Kuhn afirmaba que un cambio de paradigma implicaba a su vez un cambio en el significado de un grupo limitado de términos usualmente interdefinidos entre sí, que impedía una traducción completa de los términos y problemas de ambos paradigmas; esto llevaba a una “pérdida conceptual” que nos impedía hacer una comparación totalmente satisfactoria que en última instancia nos llevaría a explicar la superioridad de una teoría sobre otra (cfr. Brown, 1984: 12).

Este “giro sociológico” sirvió de inspiración para la realización de numerosos estudios históricos de caso que, mediante el renovado estudio de momentos tradicionales de la historia de la ciencia, comenzaron a redimensionar y acoger los supuestos factores “externos”, como agentes definitivos en la conformación de teorías y sucesos científicos. Uno de los trabajos más importantes a este respecto fue y sigue siendo la obra *Leviathan and the air pump*, cuyo tema de fondo es la gestación del experimento y su capacidad para conducir hacia una supuesta verdad científica. La correcta estrategia para develar esta respuesta, al menos desde un punto de vista histórico, consistía, a juicio de sus autores—Steven Shapin y Simon Shaffer—en jugar el papel del extraño en una cultura de la auto-evidencia del experimento (1985: 6) para romper con el círculo vicioso de justificar porqué el vencedor fue quien venció, como si se hubiese tratado de una cuestión que podía resolverse *a priori*.

En busca de nuevos estándares de racionalidad

El “programa fuerte” en sociología de la ciencia generó numerosas reacciones tanto directa como indirectamente. El tema de la racionalidad científica nuevamente estaba sobre la mesa y hasta ahora han sido numerosos los intentos por recuperar tanto una versión “neoclásica” de la misma, -que sigue presuponiendo que la “racionalidad” consiste en una serie de patrones, inferencias, o algo por el estilo, que pueden establecerse como criterio estándar, independientemente de

contingencias contextuales-, así como propuestas más reconciliadoras —que intentan recuperar la absoluta relevancia del papel de lo social, sin que ello signifique que sea determinante para conducir el devenir de la tarea científica. Lo que en todo caso resulta improbable es la marginación del tema de los motivos “no estrictamente epistémicos” para la resolución del problema. En lo que sigue, nos proponemos exponer al menos dos respuestas que sugieren una forma de mediar entre lo “puramente científico” y lo “social” para incluir este último en la empresa científica, sin minar su propósito último, a saber, la búsqueda de fines epistémicos. Se trata de las propuestas de Larry Laudan y, con mayor interés, de Philip Kitcher.

Tanto Laudan como Kitcher pretenden cuestionar la tesis del “programa fuerte” en la versión de David Bloor. Ambos coinciden en afirmar que, para la filosofía de la ciencia en general, existe una profunda convicción de que la evaluación del estatus epistémico, así como del estatus racional de una creencia, es relevante para dar cuenta de los mecanismos bajo los cuales se supone opera la máquina científica, por lo que no debe confundirse la negación de causas sociológicas para la explicación del surgimiento de una creencia —verdadera o racional-, con la simple negación de un origen causal en la gestación de una creencia. Esto quiere decir que, a diferencia de lo que al menos en un principio insinuaron los principales representantes de la Escuela de Edimburgo, la filosofía de la ciencia sí está interesada en las causas de las creencias o de los estados cognitivos.

Sin embargo, en el caso concreto de Laudan, éste apunta a no confundir las cuestiones epistemológicas —ocupadas en establecer criterios que permitan distinguir las aserciones falsas de las verdaderas-, con las cuestiones de racionalidad —relacionadas con la definición de lo que es racional respecto de aquello que no lo es—. A su juicio, cuando David Bloor identifica a los filósofos que sostienen ideas de corriente “empirista” como aquellos que defienden que las creencias verdaderas deben explicarse de forma distinta que las falsas, o como aquellos para quienes las creencias racionales deben explicarse de modo distinto que las irracionales, es porque de hecho, confunde ambas cuestiones como si fueran una y la misma. Pero, subraya Laudan, no existe una conexión lógica entre una y otra tesis

pues, de hecho, los pensadores que defienden una de ellas, generalmente niegan la otra. Así por ejemplo, Imre Lakatos, contra quien Bloor dirige sus críticas, no mantiene que las creencias verdaderas deben explicarse de forma diferente que las falsas, sino solamente que las creencias racionales deben explicarse en forma distinta que las irracionales (cfr. Laudan, 1984: 47). Esto es, “de los filósofos que suscriben la idea de que la verdad o la racionalidad de una creencia está relacionada con su explicación, muy pocos insisten en la relevancia causal simultánea de consideraciones racionales y epistémicas, —por lo que— los ataques de Bloor en contra de los ‘empiristas’ se equivocan al fundarse en un paralelismo arreglado entre ambas doctrinas” (Laudan, 1984: 48).

Asimismo, Laudan discrepa del “programa fuerte” en torno al tema del *principio de simetría*, según el cual debe recurrirse a los mismos mecanismos causales para explicar la génesis de todo tipo de creencia, independientemente de si ésta es falsa o verdadera, racional o irracional, exitosa o fallida. Desde su punto de vista, al margen de que el enunciado “mismas causas” resulta problemático, es posible darle contenido si se entiende como: “cualesquiera mecanismos causales que encontremos útiles para explicar la producción de creencias... invocados sin hacer referencia al estatus epistémico o racional o pragmático de las creencias que se quieren explicar” (Laudan, 1984: 56). Empero, aunque en el fondo Laudan no cree que haya un conjunto de principios metodológicos o criterios epistémicos que sean exclusivos respecto de otras formas de conocimiento supuestamente no-científicas, niega que pueda esgrimírseles el mismo origen, al menos en el caso de la dicotomía creencias racionales/irracionales. Por el contrario, sostener el *principio de simetría* supondría la promoción de un relativismo sin garantía.

A juicio de Laudan, el *principio de simetría* posee a su vez tres apartados. Aunque algunos de ellos no resultan problemáticos, otros podrían ser plausibles solo a costa de minar los mecanismos explicatorios tanto de la filosofía como de las ciencias sociales, con el insatisfactorio resultado de una reducción al absurdo. Dichos apartados son:

Simetría epistémica: Bloor supone que las creencias verdaderas así como las falsas, se explican por los mismos tipos de causas. Larry Laudan concuerda con ello, pues afirma que el estatus de verdad de las creencias teóricas no puede afectar, al menos *a priori*, la explicación del origen de las mismas. Como nunca podremos estar seguros de la absoluta verdad o falsedad de una teoría, tampoco podremos explicar la causa de sus orígenes de forma diferente, dependiendo de su estatus de verdad. En otras palabras, como nunca podemos asegurar con toda certeza que una teoría es falsa o verdadera, tampoco podemos establecer un criterio diferenciador que nos permita distinguir entre las causas que dan lugar a teorías verdaderas y las causas que dan lugar a teorías falsas.

Simetría pragmática: Aunque no lo dice textualmente, Bloor parece sugerir que el éxito o fracaso de una creencia resulta causalmente irrelevante respecto de su persistencia. Lo anterior debería de clarificarse, porque de todas las categorías evaluativas disponibles para juzgar una creencia, su éxito parece ser el *explanandum* más natural de las vicisitudes de la misma.

Simetría racional: Además de identificar las mismas causas para la aserción de juicios verdaderos y falsos, el “programa fuerte” al estilo Bloor sostiene que también los juicios razonables tienen el mismo origen que los juicios no-razonables. Pero a diferencia del caso anterior, Laudan rechaza este paralelismo, pues le resulta evidente, y además ampliamente aceptado, que dar una explicación de las razones que –conscientemente– han llevado a un agente a sostener cierta creencia, es un tipo de explicación causal por completo distinto de aquellas creencias cuyo origen es producto de la configuración de ciertas condiciones socio-económicas o psicológicas de ese mismo agente. La diferencia crucial con la simetría epistémica tiene que ver con la accesibilidad que podemos tener a los parámetros evaluativos relevantes, pues en este caso sí sabemos cómo asegurar si un agente está siendo racional.

Laudan atribuye la disolución de la distinción de origen entre creencias racionales e irracionales defendido por David Bloor a su inconformidad por mantener las causas sociales del lado de los “motivos irracionales” –indeseables–, involucrados en el devenir científico mismo. Y este sería el caso si mantuviésemos, junto con Imre Lakatos, que lo racional es intrínsecamente no-social. Pero un escenario del todo distinto se vislumbra al abandonar una clasificación tan rígida y artificial en favor de otra que decida enfrentar el problema “del contexto”, sin convertir el conocimiento científico en un mero “producto cultural”. Para Larry Laudan, en *The Pseudo-Science of Science?*, no es necesario que “lo social”, “lo cultural” o las mismas condiciones psicológicas de los agentes científicos, deban considerarse como elementos irracionales, ajenos o contaminantes. Muy por el contrario, la solución se encuentra en proponer una “sociología de lo racional”, que tenga como objetivo explicar por qué en ciertas culturas ciertas cosas cuentan como buenas razones, mientras que otras rechazan que esto sea así (1984: 61). A diferencia de Lakatos, Laudan afirma que la racionalidad no es algo estático, sino que se encuentra en constante movimiento y evolución. Por tanto, no parece haber necesidad de restringir demasiado nuestra concepción de la misma, a riesgo de convertirla en algo sumamente idealizado, pero también en exceso irreal.

En principio, para Laudan, no existe ninguna razón para rechazar que tanto nuestro comportamiento racional como no-racional pueden tener componentes sociales significativos, aún cuando los mecanismos causales productivos de la creencia racional e irracional son muy diferentes. No debemos caer en la falacia de la “descripción parcial” sugerida por la Escuela de Edimburgo, que intenta absolutizar como única guía de estudio posible una de las múltiples facetas bajo las cuales puede ser analizada la ciencia. Sin duda, la evidencia, o un estricto proceso deductivo, no son los únicos elementos que colaboran en la construcción del conocimiento científico. Por el contrario, existen muchos otros factores que también juegan un importante rol tanto en “el contexto de descubrimiento” como en el “contexto de justificación”. Sin embargo, esto no provee una garantía *a priori* de que todas las elecciones entre teorías involucren

un componente social en un sentido no-trivial, pues existen otros criterios no-sociales para escoger una teoría determinada, como el de su simplicidad.

En consonancia con Larry Laudan, Philip Kitcher también comparte su preocupación por diferenciar la dicotomía racional/irracional de aquella otra dicotomía que divide lo verdadero de lo falso. Más aún, también está en desacuerdo con el *principio de simetría*, que supone los mismos orígenes para resultados distintos, particularmente a un nivel racional. Pero a diferencia de aquél, quien no considera que el parámetro para medir el avance científico es su aproximación a la verdad -pues es imposible establecer criterios definitivos para saber qué es verdadero-, para Philip Kitcher las metas epistémicas, a saber la verdad, sí definen el camino.

Para Kitcher, en términos generales, es posible alcanzar enunciados verdaderos sobre el mundo -en un sentido significativo-, de modo que, aunque no se niega un acceso “sin sesgos a la naturaleza”, sí se afirma que esos sesgos no son tan poderosos como para impedirnos encontrar una forma de escape de las creencias falsas. Dicho de otro modo, el acceso que tenemos “a la realidad”, o en todo caso, a nuestras percepciones, no está lo suficientemente subdeterminada a nuestras propias teorías -del carácter que éstas sean-, como para suponer que no podemos lograr ningún tipo de acuerdo intersubjetivo.

Por tanto, su proyecto consiste en “analizar el crecimiento de la ciencia en términos de un proceso en el que entidades cognitivamente limitadas [es decir, los científicos] combinan sus esfuerzos en un contexto social” (Kitcher, 2001: 22), pero aceptando, a su vez, que hay fines o metas últimas y epistémicas que definen el quehacer científico. A pesar de que los agentes encargados de “producir ciencia” presentan un amplio espectro de “variación cognitiva”, “el fin cognitivo de la ciencia es obtener verdades significativas (donde lo significativo se entiende en función del establecimiento de divisiones y de la identificación de dependencias explicativas en la naturaleza) en la medida en que ello sea posible para seres con limitaciones como las nuestras”, además “dicho fin es independiente del campo de estudio y de la época, e independiente de cómo pensemos que

puede alcanzarse” (Kitcher, 2001: 221). En cambio, Laudan argumenta que no hay un conjunto único de fines que valga para todas las ciencias y para todas las épocas, proponiendo en su lugar, un modelo reticular de cambio científico en el que no solo las teorías sino también las “metodologías” y las “axiologías”, pueden ser materia de debate y de modificación.

La posición de Kitcher solo es comprensible si se acude, aunque sea de forma breve y quizá un tanto abreviada, a la forma en que concibe el progreso de la ciencia, poniendo particular atención a los elementos que a su juicio juegan un papel primordial para tal avance. Siguiendo un esbozo un tanto idealizado es posible dividir la historia de la ciencia en periodos discretos aunque relativamente cortos. Cada uno de dichos periodos contiene a su vez una comunidad de científicos a quienes los demás científicos y el público en general consideran autoridades en una gama particular de temas. Prácticamente todos están dispuestos a acatar el dictamen del grupo científico en el ámbito de temas en cuestión y a aceptar resoluciones de los problemas cuando el grupo alcanza un consenso. Este grupo está formado por dos tipos de individuos, los *veteranos* y los *aprendices*. Al menos los científicos considerados como *veteranos* respaldan una *práctica de consenso* que está integrada en parte por sus propias prácticas individuales, aunque también pueden asumir afirmaciones y adhesiones que van más allá de las que se compartan universalmente. Es decir, una práctica de consenso al interior de una comunidad científica está compuesta de las prácticas individuales de sus científicos aunque no se reduce únicamente a éstas. Las prácticas de consenso están compuestas por un lenguaje científico determinado, una evaluación (impersonal) de preguntas significativas –es decir, de las preguntas que tienen sentido–; un conjunto de enunciados aceptados con una estructura justificatoria parcial; un conjunto de esquemas explicativos (es decir, una lógica para abordar la comprensión “del orden del mundo”); un conjunto de paradigmas de autoridad y criterios para identificar autoridades; un conjunto de experimentos; observaciones e instrumentos ejemplares y criterios justificatorios; y, finalmente, un conjunto de ejemplares metodológicos y principios metodológicos (Cfr. Kitcher, 2001: 126). Cabe aclarar que esta

forma de definir lo que es una “práctica de consenso” difiere del concepto de “paradigma” kuhniano, porque no pretende dividir la historia de una disciplina científica en segmentos, de tal manera que haya diferencias epistemológicas significativas entre el curso de la ciencia dentro de un segmento y las transiciones entre segmentos.

Durante la fase de trabajo, las prácticas individuales (tanto de los aprendices como de los veteranos) se modifican mediante dos causas, unas de carácter social (conversaciones con colegas) y las otras de carácter más bien empírico (encuentros con la naturaleza) (Kitcher, 2001: 88).³ Al final de la fase de trabajo, las modificaciones de las prácticas individuales inducen, de acuerdo con reglas que forman parte del sistema social de la comunidad, a un cambio en la práctica de consenso. Quienes aceptan este cambio pueden permanecer en la comunidad para servir como veteranos en el siguiente periodo (aunque algunos podrían retirarse), y aquellos que no lo hacen, quedan excluidos sin posibilidad de intervenir. Así, el ciclo comienza de nuevo con una población de veteranos y una nueva cosecha de aprendices (Kitcher, 2001: 89).

Ahora bien, solo es posible hablar de progreso cuando se tiene una o varias metas definidas que se pretenden alcanzar, de modo que un “movimiento progresivo” se concibe como un movimiento hacia la consecución de dicha o dichas metas. Para Kitcher el tipo de finalidades que mueven las acciones e intereses de los científicos pueden clasificarse, de un lado, como epistémicas y no epistémicas y, de otro, como personales e impersonales. Desde luego, el tipo de progreso científico buscado supone que las prácticas de consenso se dirigen, primordialmente, hacia metas epistémicas impersonales, es decir, metas que en última instancia pueden defenderse como dignas de aceptación universal, y no restringidas al logro de fines

3 Esta división, calificada como un tanto “tosca” por el mismo Kitcher, atiende a dos consideraciones importantes: la primera es que ambos tipos de interacciones no son excluyentes uno respecto del otro, para producir cambios cognitivos en un agente determinado, en este caso, un científico. Por el contrario, hay muchos casos en los que los estados cognitivos cambian en respuesta tanto a intercambios sociales como a interacciones asociales. En segundo lugar, al distinguir los casos en que los científicos “se encuentran con la naturaleza”, no se tiene la intención de sugerir que el impacto de los estímulos del mundo asocial es independiente del estado previo del sujeto.

particulares, que no podrían perseguirse ni por todos ni por mucho tiempo. Por otra parte, la dicotomía entre metas epistémicas y no-epistémicas podría comprenderse mejor como una clasificación que distingue entre *progreso cognitivo* y *progreso práctico*; mientras que el primero hace referencia a la adquisición de “más conocimiento”, entendido de acuerdo con una serie de parámetros dados, el segundo, es decir, el *progreso práctico*, tiene que ver con lo que en términos generales se concibe como el “florecimiento humano”, es decir, con el concepto más general que tenemos de que la ciencia debe contribuir a “aliviar la condición del hombre”.

El conjunto de metas epistémicas impersonales es muy estrecho en comparación con el número de metas impersonales no-epistémicas que podemos considerar como esenciales; además, las segundas se encuentran sujetas a una variabilidad mayor, pues pueden sufrir modificaciones como consecuencia de un logro científico, de modo que la noción de progreso práctico resulta ser mucho más complicada de lo que se podría pensar. El motor del progreso de la ciencia, en última instancia, está impulsado por ambos tipos de progresos, de modo que tanto los motivos epistémicos como no-epistémicos juegan un papel fundamental. De hecho, diferentes personas pueden otorgar pesos muy distintos a ambos tipos de metas e, incluso, puede haber un desacuerdo sustancial con respecto a los pesos asignados al conjunto de metas epistémicas de cara al complemento no epistémico. Sin embargo, todo esto es compatible con un grado muy pequeño de variación concerniente a los pesos *relativos* de las metas epistémicas, la más obvia de las cuales es la consecución de la *verdad*. (Kitcher, 2001: 135). “Para resumir esta idea de una manera sencilla, podemos suponer que las personas difieren en cuanto a sus valores prácticos y en su comprensión del valor de lo epistémico, pero en la medida en que se comprometen con cualquier proyecto epistémico, comparten el mismo sistema de valores fundamentales” (Kitcher, 2001: 135).

Ahora bien, Kitcher entiende por “verdad”—como objetivo epistémico— el dar respuestas verdaderas a preguntas significativas (2001: 168, 170, 184 y ss.). En este sentido, coincide con Thomas Kuhn en desechar la ambiciosa idea de usar el calificativo de “verdadero” para

teorías completas. Empero, Kitcher sí exige cosas que Kuhn no parece estar dispuesto a conceder, a saber, concepciones de referencia exitosa, potenciales de referencia adecuados,⁴ esquemas explicativos correctos, enunciados verdaderos y enunciados falsos mejorados. “Todas ellas se apoyan en la noción de una correspondencia entre la representación del mundo del científico ‘y lo que realmente está ahí’, una correspondencia que Kuhn considera ilusoria” (2001: 184).

Para Kitcher, la investigación contemporánea en sociología de la ciencia presenta una crítica vigorosa a la vieja actitud confiada que, al presuponer una concepción –quizá mínima– de “realismo externo”, afirma que la ciencia sí intenta buscar la verdad –significativa–. La cuestión a resolver, entonces, es si existe una descripción de nuestra relación con la supuesta “realidad independiente” del realista, que al mismo tiempo concuerde con las explicaciones detalladas que tenemos de las vidas sociales de los científicos, y que respalde la afirmación de que adquirimos conocimiento de esa “realidad independiente” (2001: 228).

Según lo que se acaba de exponer, los cambios en la práctica de consenso sostenidos por los científicos, son resultado de las modificaciones de la práctica individual de acuerdo con ciertas reglas para la formación de consenso. A su vez, esos cambios en la práctica individual son el resultado de dos tipos de procesos: conversaciones con colegas y encuentros con la naturaleza. El corazón de la crítica sociológica radica en afirmar que las fuerzas sociales que inciden en esta modificación de la práctica –las reglas de la configuración del consenso, de las conversaciones con colegas, el proceso de adiestramiento y la socialización más amplia en una comunidad mayor– pueden ser lo suficientemente poderosas como para que los efectos de la naturaleza sean insignificantes. La persistencia de nuestros juicios sobre la naturaleza es entonces entendida como una consecuencia de la inercia de los sistemas sociales. Entonces, la discusión es si, dadas las estructuras sociales reales presentes en las comunidades científicas, el *input* procedente de la naturaleza asocial es suficientemente

4 Philip Kitcher llama potencial de referencia de referencia de un término al compendio de modos de referencia de ese término (2001: 114).

fuerte para mantener en rumbo la práctica de consenso. Para Kitcher esta tesis puede sostenerse porque las diferencias en cuanto a interacciones con la naturaleza son, al menos en la mayoría de las veces, reflejadas de alguna forma en las modificaciones de la práctica de consenso, sin que ello signifique que solo los datos provenientes de la evidencia —entendido este último término, en un sentido amplio— posean un lugar primordial. De este modo queda especificado el lugar de la propuesta de Kitcher frente a las ideas devenidas del “programa fuerte” en sociología de la ciencia: “La filosofía de la ciencia tradicional otorga prioridad a la influencia de la naturaleza; la sociología de la ciencia que se orienta hacia los intereses, enfatiza el contexto social previo. Yo intento explorar las contribuciones relativas de esas dos fuerzas” (2001: 233).

(“Nueva”) Racionalidad científica en el contexto de lo social

Podemos concebir la racionalidad en general como una noción que se liga coherentemente de acuerdo con ciertos intereses, medios y fines. Este requisito un tanto vago de “coherencia”, es entendido por Kitcher como la satisfacción de algún criterio de buen diseño cognitivo en relación con un conjunto de fines. En el contexto de la actividad científica, los individuos se consideran *en general racionales*, si lo que hacen satisface algún criterio de buen diseño cognitivo para alcanzar su conjunto total de fines. Las concepciones de *racionalidad epistémica* se generan restringiendo la atención a los fines epistémicos. Sin embargo, al igual que Laudan, y en contra de David Bloor y Barry Barnes, Kitcher nos advierte que no debemos confundir la distinción entre lo racional y lo irracional con la distinción entre lo verdadero y lo falso. A veces los individuos pueden sostener racionalmente creencias falsas, y a veces también, sostener irracionalmente creencias verdaderas. En cambio, se supone que la racionalidad es un atributo de los procesos que generaron o apoyaron la creencia.

Además, para Philip Kitcher, la racionalidad no puede entenderse únicamente como una cuestión de conexiones lógicas correctas, sino que también es preciso abordarla desde una perspectiva *psicologista*,

pues es posible creer racionalmente que p , que q y puede haber un argumento deductivamente válido de p a q , pero puede ser que nunca aprecie este argumento y base mi creencia en q en algo totalmente distinto e irrelevante. Por tanto, que las personas sean o no racionales en sus creencias no depende simplemente de qué creencias sostienen o cómo se conectan lógicamente las proposiciones en las que creen, sino también en cómo sus creencias se conectan *psicológicamente*.

Tal como ha reconocido David Bloor, existe una simetría importante: las creencias y las acciones racionales, al igual que las creencias y las acciones irracionales, requieren una explicación causal. Para cualquier estado de creencia, decisión o acción, podemos pedir una explicación causal enfocando nuestra atención en las causas psicológicas próximas o en la influencia de los medios sociales y asociadas. Sin embargo, de ello no se sigue, nos dice Kitcher, que no haya distinciones importantes entre los tipos de procesos que generan y apoyan creencias, decisiones y actos (2001: 258).

Asumo con Kitcher, así como con Larry Laudan, que en este caso la ciencia sí posee “parámetros evaluativos relevantes” para diferenciar el origen de una creencia racional de aquella cuyo origen no lo es, de acuerdo con alguna especie de “buen diseño cognitivo”. Existen numerosos errores cognitivos como percibir de manera defectuosa, inferir apresuradamente o no actuar para obtener los *inputs* de la naturaleza, que no nos pueden guiar hacia mejores estados cognitivos que situaciones más ventajosas. Aceptar la tesis de la *simetría* y creer (correctamente) que los cambios en el estado cognitivo tienen explicaciones causales, no implica inferir que no hay bases para distinguir entre los tipos de procesos que generan y apoyan creencias, actos y decisiones. Algunos tipos de procesos conducen hacia el progreso cognitivo, otros no.

No es necesario defender que el buen diseño cognitivo sea alcanzable mediante una única estrategia o siguiendo una serie de pasos dados. Por el contrario, los ideales de racionalidad surgen al considerar las múltiples estrategias que servirán mejor para capacitar a sujetos con limitaciones normales para alcanzar sus fines. Kitcher propone una de esas estrategias y la llama *Estándar externo* (EE), pero no supone que sea el único método ni el mejor. De hecho, el único límite para

la postulación de algún estándar de buen diseño cognitivo es la propia “irracionalidad”, que implicaría la búsqueda de fines no epistémicos, disfrazada como devoción al ideal de progreso cognitivo.

El estándar externo (EE) se expresa en los siguientes términos: el cambio de una práctica individual a otra es racional si y solo si el proceso a través del cual se efectuó el cambio tiene una proporción de éxito al menos tan alta como la de cualquier otro proceso utilizado por seres humanos (del pasado, del presente y del futuro) a través del conjunto de contextos epistémicos que incluye todas las combinaciones posibles de prácticas iniciales posibles (para los seres humanos) y estímulos posibles (dada la forma como es el mundo y las características del receptor humano) (Kitcher, 2001: 264).

Todos los elementos anteriores permiten formular un modelo de *evolución* de los diversos periodos de la historia de la ciencia. Esta es una posición intermedia entre las tesis que sostendrían los *racionalistas* y las ideas defendidas por los *irracionalistas*. A continuación se reproduce dicho modelo:

1. La decisión de la comunidad se obtiene cuando un número suficiente de subgrupos lo bastante poderosos en su interior ha tomado la decisión (ya sea de forma independiente o coordinada) de modificar sus prácticas de una forma particular.
2. Por lo común, los científicos tienen como motivación tanto fines no epistémicos como fines epistémicos.
3. Hay una variación cognitiva significativa al interior de las comunidades científicas en cuanto a prácticas individuales, propensiones subyacentes y exposición a estímulos.
4. Durante las primeras fases del debate científico, los procesos sufridos por quienes finalmente resultan vencedores no están (usualmente) mejor diseñados para fomentar el progreso cognitivo que los que sufren quienes finalmente resultan perdedores.

5. Los debates científicos se cierran cuando, como resultado de conversaciones con colegas y encuentros con la naturaleza parcialmente producidos por decisiones tempranas de modificar prácticas individuales, surge en la comunidad un argumento al alcance de todos que resume un proceso para modificar la práctica, y que cuando se juzga según el estándar externo (EE) (o cualquier otro), es notablemente superior para fomentar el progreso cognitivo que otros procesos sufridos por los protagonistas del debate; el grupo victorioso acumula el poder principalmente en virtud de la integración de este proceso en el pensamiento de los miembros de la comunidad y el reconocimiento de sus virtudes (Kitcher, 2001: 279).

Este modelo de progresión racional expuesto por Kitcher supone y permite algunas de las preocupaciones que fueron externadas por los miembros del “programa fuerte” en sociología de la ciencia, sin suponer que “la ciencia” progresa, en última instancia, por metas no epistémicas, sugeridas entre otros factores, a partir de intereses provenientes de la esfera social que rodea a los científicos particulares. De forma muy sucinta, su propuesta radica en afirmar que la variación cognitiva al interior de las comunidades científicas, es decir, la diferencia entre las prácticas individuales, la información que se intercambia con otros miembros de la comunidad, los estímulos que se reciben de la naturaleza y en sus propensiones a modificar estados cognitivos, es positiva e incluso motiva el progreso científico. Esto siempre y cuando dicha información sea “procesada” de acuerdo con algún estándar de buen diseño cognitivo, de modo que después de sucesivas rondas de debate —que pueden incluir más encuentros con la naturaleza y conversaciones con colegas, etc.— las cuestiones *crystalizan*. Se alcanzan ciertas clases de homogeneidad cognitiva, se formulan problemas y argumentos cruciales y el producto es una forma de razonamiento superior. La internalización de esta forma de argumento por parte de la mayor parte de los miembros de la comunidad acumula suficiente poder entre quienes defienden

su conclusión para excluir de posteriores discusiones a quienes disienten. Así, las diversas formas de intercambio social, así como las metas no epistémicas, quedan incluidas dentro de los factores que dan lugar al progreso científico, aunque su papel no es exclusivo ni determinante.

Conclusiones

Los nuevos desarrollos que han surgido para dar respuesta a los retos del “programa fuerte” en sociología de la ciencia, tal como los propuestos por Larry Laudan o Philip Kitcher, son una muestra fehaciente de que la cuestión de lo “social” se ha trasladado del ámbito de lo externo e irracional al campo del quehacer mismo de la ciencia como elemento constitutivo de la misma, sin que ello implique que se trate de un factor “irracional”. Pero esto solo se ha logrado rompiendo la identificación que desde los años sesenta y hasta principios de los ochenta surgió entre interno-racional y externo-irracional; y más aún, cuando la misma distinción entre factores internos y externos quedó colapsada.

Como adecuadamente afirma Alvin Goldman, “la racionalidad en parte consiste en ciertas formas de intercambio social, pues algunos estilos de debate y crítica mutua, algunos modos de respuestas *doxásticas* a los argumentos de otros, pueden en parte ser constitutivas de la racionalidad. Así que no debe haber tal tensión entre las causas sociales y racionales de la creencia” (1987: 111). Incluso, reconocer el potencial alcance de los factores sociales como herramientas explicativas no necesariamente implica abrazar un relativismo epistémico. En efecto, aunque distintos grupos y comunidades, en diferentes periodos históricos, han adoptado diversas metodologías intelectuales para evaluar no ya sus teorías, sino todas sus creencias en general, esto no significa que el único estándar de evaluación del desempeño de un creyente sean los métodos usados al interior de su grupo. En cambio, como ha mostrado Kitcher, es posible, e incluso necesario, establecer estándares universales y acontextuales de evaluación de los mecanismos que cada grupo o comunidad particular

ha construido para producir aserciones verdaderas (tales como el estándar externo) bajo el supuesto claro de que la verdad sí es, a final de cuentas, el fin de toda actividad intelectual. Sin embargo, esto no significa que dicho estándar se aplique de forma unívoca, sino que atendiendo a los reclamos de fondo de posiciones relativistas como la defendida en el “programa fuerte”, éste puede instanciarse de múltiples formas en cada comunidad.

Por último, me parece apropiado traer a colación una idea que sugiere Richard Bernstein a propósito de su lectura sobre la obra de Kuhn. Y es que para él, el carácter restrictivo pero no determinante de los criterios de evaluación que dan lugar a la elección de una teoría, deja a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo del *razonamiento práctico* elaborado por Aristóteles para el campo de la ética, pues como observa, no es casual que Kuhn utilice el lenguaje del discurso práctico al examinar las controversias científicas. “Muchos de los rasgos del tipo de racionalidad que se exhibe en tales debates muestran una afinidad con las características de la *phrónesis* (del razonamiento práctico) que describe Aristóteles [...] la *phrónesis* es una forma de razonamiento que se ocupa de la elección e involucra deliberación. Trata con aquello que es variable y acerca de lo cual puede haber diferentes opiniones (*doxa*)” (Tomado de Pérez Ransanz, 1999: 143). En el razonamiento práctico, a diferencia del deductivo, existe una amplia mediación entre los principios generales y las situaciones concretas, por lo cual se hace necesario tomar decisiones, pues no existen reglas precisas que nos indiquen cómo subsumir mecánicamente lo particular en lo general. “Al igual que Aristóteles, Kuhn insiste en que tal elección es una actividad racional, a pesar de que las razones a las cuales apelamos no dicten necesariamente una elección unívoca. Esperar o exigir más precisión que ésta es mal entender el carácter de tal deliberación” (Bernstein, tomado de Pérez-Ransanz, 1999: 143).

Sin duda, tanto la historia como la sociología de la ciencia han aportado valiosos argumentos que actualmente nos impiden ver a la ciencia como una empresa estática y rigurosamente deductiva. Como diría Philip Kitcher, hoy en día, al menos en el ámbito de la filosofía de la ciencia, nadie sostiene ya la versión mítica donde

la ciencia era un “conocimiento positivo sistematizado”, posible al margen de los problemas de la sociedad en la cual se encontraba inmerso, e independiente del influjo psicológico de sus agentes. Esto ha dado como resultado al menos dos posiciones: una facción que hasta la fecha defiende la racionalidad científica, y la racionalidad en general, como relativa a un contexto histórico y situada en una comunidad epistémica concreta, y otra, que, sin negar lo anterior, se ha propuesto como meta demostrar la existencia de estándares o criterios que nos pueden informar qué significa operar racionalmente al margen de cualquier contexto cultural. Me parece que la propuesta de Kitcher ha logrado reconciliar lo valioso de ambas posiciones al defender que existe un estándar de racionalidad que, sin embargo, aunque no es enteramente cambiante en relación al contexto cultural y científico en el cual se halla inmerso, sí necesita de los elementos provenientes de cada uno de los contextos en los cuales se instancia para adquirir una forma especial. No reducir el estándar externo de racionalidad a un solo camino no significa abandonar la evaluación cognitiva como su meta.

BIBLIOGRAFÍA

- BASALLA, G (ed.). 1968. *The Rise of Modern Science: External or Internal Factors*. Lexington D.C.: Health and Co.
- BROWN, James Robert. 1984. "The Sociological Turn". En Brown, J.R. (Ed). *Scientific rationality: the sociological turn* Dordrecht: D. Reidel.
- GOLDMAN, Alvin. 1987. "Foundations of Social Epistemics". *Synthese* 73, 104-144. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KITCHER, Philip. 2001. *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones*. Héctor Islas y Laura Manríquez (trad). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- KUHN, Thomas. 2005. "Las revoluciones como cambios de la concepción del mundo". En Pérez Ransanz, Olivé (comps). *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: UNAM-Siglo XXI Editores.
- LAKATOS Imre. 1971. "History of Science and its Rational Reconstructions". En Buck R. y Cohen R.S. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, pp. 91-135. Dordrecht: D. Reidel.
- LAUDAN, Larry. 1984. "The Pseudo-Science of Science?". En Brown, J.R. (Ed). *Scientific Rationality: the Sociological Turn*. Dordrecht: D. Reidel.
- NICKLES Thomas (ed.). 1984. *Scientific Discovery: Case Studies*. Dordrecht: D Reidel.
- PALLER, Bonnie Tamarkin. 1986. "Naturalized Philosophy of Science, History of Science, and the Internal/External Debate". *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Vol. 1986, pp. 258-268. Chicago: The University of Chicago Press.
- PÉREZ RANSANZ, Ana Rosa. 1999. *Kuhn y el cambio científico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POPPER, Karl. 2004. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- SHAPERE, Dudley. 1984. *Reason and the Search for Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel.
- SHAPIN, Steven y Simon Shaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump*. New Jersey: Princeton University Press.

SITUANDO A LA FILOSOFÍA EN LA HISTORIA. COMENTARIOS
AL ARTÍCULO “LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA RACIONALIDAD
CIENTÍFICA: UN DEBATE” DE MARIANA FLORES RABASA

Laura Cházaro García¹
DIE-Cinvestav-IPN
chazaro@cinvestav.mx

Resumen

Las reflexiones de Mariana Flores sobre la racionalidad científica y la dimensión social se basan en el argumento de que la dimensión social del conocimiento distorsiona a la filosofía de la ciencia. Puesto así, lo social perturbaría la dimensión racional del conocimiento, impidiendo establecer criterios universales de racionalidad. Recorro a la historia, para mostrar que los significados y usos del concepto racionalidad no son ajenos a culturas situadas y localizadas. Se han reunido evidencias de que los significados de racionalidad científica están implicados en historias globales donde el conocimiento no es producto de una sola sociedad ni de épocas definidas.

Palabras Clave: Racionalidad, Historia, Sociología de las ciencias

1 Quiero agradecer a Mariana Flores haberme invitado a comentar su trabajo en el marco del Seminario del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), en la Ciudad de Querétaro, el 7 de agosto de 2009.

Abstract

Mariana Flores' reflections on scientific rationality and its social dimension are based on the argument that the social dimension of knowledge distorts philosophy of science. According to Flores, the social element would affect the rational dimension of knowledge and would prevent us from establishing universal criteria for rationality. Here, I appeal to History to show how meanings and uses for the concept of rationality are not alien to some specific cultures. There is an evidence that the diverse meanings of *scientific rationality* are directly related to global histories where knowledge is not the product of a single society or of a certain time.

Keywords: Rationality, History, Sociology of Science

Desde la antigüedad la *racionalidad* ha sido tema de la filosofía occidental, pero adquirió centralidad en su sentido moderno hasta la Ilustración. Desde entonces, la racionalidad se puso en relación al mundo de la acción moral, marcando así sus significados y usos, además de ligarla al mundo de lo epistémico. Así, entre otras cosas, la racionalidad refiere al ámbito de las tomas de decisiones o cuando se hacen elecciones sobre ciertos cursos de acción: ¿qué hacer en determinadas circunstancias? En ese sentido, es relativa a lo que es legítimo creer o no. Desde la filosofía iusnaturalista, la “racionalidad” es un elemento que define las acciones de los sujetos en tanto suponen el apego a ciertos valores o normas, para lograr ciertos fines. Sin duda, la cuestión de la racionalidad no es puramente teórica o epistemológica, refiere también al ámbito de las prácticas y de la política, y en ello está implícita la cuestión del nacimiento de las ciencias del hombre (o ciencias sociales), en el siglo XIX.

Sin duda, los significados y usos del término “racionalidad” en la historia del pensamiento filosófico occidental son cuestiones imposibles de agotar aquí, pero confirman la importancia del tema que analizó Mariana Flores en el texto aquí comentado. En ese marco, nos concentraremos en el sentido moderno del término, que podemos abarcar entre la *racionalidad epistémica o teórica* y la *racionalidad práctica*.²

En lo que sigue, me concentro en el argumento de Flores de que la dimensión *social* del conocimiento científico que destaca la sociología de la ciencia en su versión del programa fuerte, (en adelante SSK), es un elemento que distorsiona la filosofía de la ciencia. Según la autora, lo *social* perturba lo “*racional*” en el conocimiento; pues según ella es central preguntarse si es posible o no, en la investigación científica, “establecer criterios universales de racionalidad” (Flores, 2011:73)

2 “La razón práctica atiende principalmente a la esfera de la acción humana, incluyendo por supuesto las interacciones entre las personas, las cuales se regulan por la moral, y muchas de las cuales se dan en contextos políticos. La razón práctica está en juego, pues, cuando los seres humanos deben elegir cómo actuar, y para hacerlo deben tomar en cuenta, -y a veces elegir también- normas, valores y fines, y decidir cuáles de éstos son aceptables” (Olivé, 1995:13).

Mi respuesta a esta cuestión parte de que los procesos y usos de la racionalidad no están excluidos de los fenómenos sociales, es decir, no son ámbitos contradictorios. En consecuencia, las ciencias sociales son, en procedimiento, tan racionales como las ciencias naturales o la filosofía. Asimismo, mi posición es crítica de un pensamiento eurocéntrico y a-histórico, pero esta postura no implica denostar ni a la ciencia ni a la “racionalidad”. Pretendo más bien, basada en una postura naturalista de la epistemología, mostrar que estas cuestiones dependen de la cultura y la época en la que ubicamos y definimos a la ciencia, es decir, están en relación a las prácticas y al tipo de racionalidad de sociedades y épocas concretas. Además, mi postura se identifica con una perspectiva que se sitúa en historias globales; donde el conocimiento no es producto de una sola comunidad, época o entidad sino del desigual y complejo intercambio, iniciado en los tiempos coloniales, de objetos, materialidad y conocimientos (Hacking, 2000; Shapin, 1994; Pratt, 2008; Bourguet, 2002). En ese sentido, no comparto —como Flores— una discusión basada en generalidades, no por rechazo a la abstracción. Más bien considero que este tipo de discusiones exigen que nos preguntemos qué es lo *social* para los sociólogos de la ciencia (SSK) de la Escuela de Edimburgo.

¿Se puede oponer la racionalidad a lo social?

Hay que subrayar que la autora dice coincidir con los filósofos de la ciencia que aceptan que el conocimiento científico debe ser históricamente situado en un tiempo y lugar determinados; enraizado a una comunidad concreta cuyos intereses, valores y cultura también (tienen) un papel decisivo. Esta posición ha resultado de la crítica a la distinción entre los llamados ámbitos de descubrimiento y el de justificación; el primero como el aspecto contextual, sociológico y psicológico, sin relevancia filosófica y el segundo, lógico, *a priori* determinable y racional. Para explicar esto, la autora retoma, dándola por sabida, la leyenda de la filosofía de la ciencia de postguerra y la contrasta con algunos aspectos de la SSK, especialmente lo que sus

críticos plantearon en relación a la racionalidad y a los factores sociales del conocimiento (Flores, 2011).

Flores habla de la epistemología internalista como aquella que encontró en el método experimental, en la búsqueda por la objetividad y en la racionalidad, las características más auténticas de la ciencia; tal es el caso del uso de las matemáticas como el medio para expresar las leyes invariables de la naturaleza. Se le recuerda como aquella postura para la que hay una y solo una ciencia y ésta se pensó como apegada a algunos ideales, tales como buscar la verdad, alcanzar el progreso y definir teorías como los espejos cada más acabados de un único orden natural. Hay que subrayar que esta descripción de la ciencia hoy no está extendida, aunque se encuentra en muchos libros de texto y de divulgación científica³. Con todo, como una “reliquia del folk occidental moderno”, ésta versión de las ciencias sigue teniendo un lugar entre sus estudiosos (Harding, 1998:2). El texto de Mariana no tenía por qué dar una detallada descripción de la epistemología internalista y sí en cambio, ser exhaustiva con las ideas de los sociólogos de la ciencia, sobre quienes reposa el debate que ofrece explicar.

Como cuenta la “leyenda”, las ideas de Thomas Kuhn y de los sociólogos de las ciencias, especialmente los de la Escuela de Edimburgo, se interesaron en cuestionar la posición internalista que pretendía reducir a la ciencia a teorías universales, independientes de la cultura y de la historia. Efectivamente, hemos sido testigos, desde las postrimerías de los años setenta, de una gran cantidad de estudios históricos y sociológicos que buscaron vías alternativas a la perspectiva epistemológica tradicional. Fue entonces, señala la autora, que la nueva sociología de la ciencia colocó a lo social como causa de lo científico y epistemológico, convirtiéndolo en un elemento distorsionador para la filosofía de la ciencia; al menos para aquellos filósofos que piensan que lo social no constituye a la racionalidad científica. Esto es problemático, según la lectura de Flores, porque en ello se juega la posibilidad o imposibilidad de establecer criterios universales de racionalidad.

3 Vale la pena volver a revisar qué postularon los autores dentro del positivismo lógico, entre otros, Suppe (1979).

Es obvio que la SSK no fue una propuesta parroquial y que la cuestión de lo social no es auto-evidente. Lejos de eso, esta perspectiva ha generado múltiples reacciones y más de una perspectiva socio-histórica. Para decidir sobre tal debate, Flores escogió a Larry Laudan y a Philip Kitcher y puede uno preguntarse ¿por qué ellos y no otros sociólogos o filósofos? La SSK ha recibido múltiples críticas y desde distintos argumentos, como las que hicieron Pierre Bourdieu (2001:24-25) y Sandra Harding (1998). Elegir a Kitcher y a Laudan refleja el punto de vista del que parte la autora para posicionarse sobre lo *social* y la *racionalidad* científica. Me parece que la crítica de Flores se acompaña de Laudan y Kitchner porque mira con nostalgia a la antigua epistemología y busca un lugar desde dónde restaurar aquel orden universal guiado por factores cognitivos. En su análisis, la sociología y lo social se convierten en un indefinido ámbito donde cabe lo psicológico, lo cultural, lo histórico y hasta lo irracional.

A mi parecer, la SSK del programa fuerte lejos de formular una propuesta que disuelva la racionalidad en la irracionalidad comparte, con otros planteamientos filosóficos y sociológicos, dos características: 1) la preocupación por desarrollar una aproximación que reconozca que los factores sociales organizan y son fuente de las acciones y prácticas de observación y experimentación científicas y 2) reconocer que las ciencias generan conocimientos objetivos, aún cuando —esa es la apuesta de esa sociología— estén mediadas por intereses sociales y practicas sometidos a consensos.

Flores supone *sin demostrarlo* que los sociólogos e historiadores de las ciencias postkuhnyanos oponen lo racional a lo social. Pero, afirmar esto, como lo hacen Larry Laudan y otros filósofos, sería un equívoco. Más bien, (y Flores lo reconoce), el giro sociológico más importante de los estudios de las ciencias fueron las tesis de *la simetría y de la imparcialidad* (Flores, 2011:6). Preocupados por la crítica, esos sociólogos se empeñaron en mostrar que las historias de las ciencias y del progreso científico privilegiaron episodios que oscurecían las propuestas, prácticas y teorías de los científicos supuestamente “perdedores”. El revés de esta situación fue privilegiar las historias de los héroes triunfadores o concentrarse en las teorías “ganadoras”. Se denunciaba así la inadecuación entre la verdad y la

creencia y se preguntaban ¿por qué ciertas comunidades insisten en que la creencia *X* es verdadera cuando se aceptan pruebas que no son adecuadas y finalmente *X* resulta ser falsa? Según estos sociólogos existen factores sociales por los cuales los sujetos (racionales) no se percataron de la incorrecta justificación de la creencia (Bloor, 1998: 39-40).

Para romper con las historias del tipo “la princesa de la verdad es rescatada por el científico y su método”, los sociólogos buscan explicar creencias verdaderas por referencia a factores sociales causales (Olivé, 1994:12). Como lo señala Ricardo J. Gómez: “el programa fuerte de Barnes y Bloor afirma que los factores sociales, actuando como causas, son los últimos responsables de la producción de las creencias científicas, constituyendo el último *explicans* de la racionalidad (irracionalidad) de las mismas” (Gómez, 1995: 23).

En mi interpretación, la fuerza del planteamiento de la SSK no es la irracionalidad, sino afirmar que no hay conocimiento científico ajeno a los intereses y valores históricamente determinados de una comunidad. Se niega así que existan criterios, fines y prácticas epistémicos neutros; para saber de las ciencias se piensan a los factores epistemológicos como parte de lo social. Lo que interesa no es la justificación sino el origen social de las creencias científicas. Nadie supone que éste tenga un carácter irracional, ni Kuhn, ni después Kitcher o Laudan, quien es el más cercano a la posición de la leyenda positivista.

Vale la pena regresar a lo propuesto anteriormente: el término filosófico racionalidad no solo refiere a la teorías y al conocimiento científico, también tiene que ver con el ámbito de la “práctica”. Al menos desde el siglo XVIII, lo social se identifica claramente con actividades y procesos relativos a la acción de los sujetos, y una característica de esas acciones es la adecuación de los medios a ciertos fines (valores, intereses personales o económicos, colectivos o individuales). Es la adecuación de los medios al fin lo que permite evaluar la racionalidad del sujeto: es racional aquel que cree en la salvación y adopta una vida que evita pecar o que elude acciones que obstruyan los caminos de su salvación. En sentido estricto, los sociólogos de la ciencia no irían en contra de estas ideas. Por ejemplo,

la vía que siguió Kitcher (a quien Mariana Flores dice retomar para su discusión) para definir la cuestión de la racionalidad es sociológica pero no necesariamente apegada al programa fuerte sino a una perspectiva social del conocimiento científico. Así dice que él, que privilegia los fines epistémicos, busca el “buen diseño de las comunidades científicas para alcanzar fines epistémicos. Comparé en ese capítulo diferentes tipos de organización social y diferentes mezclas de estrategias cognitivas con respecto a su producción esperada de secuencias progresivas en las prácticas de consenso. *Concibo la racionalidad como una noción que liga fines y medios*” (Kitcher, 2001: 250).⁴

La confusión proviene del desconocimiento y la generalización en torno a lo que significamos por “social”. Retomando a Max Weber (1983: 19-21), un clásico de la sociología, no podemos pensar las sociedades modernas si no lo hacemos según los modos de acción instrumentales, el ejemplo más clásico de la racionalidad capitalista (Aguilar, 1988: 88). Los sociólogos del conocimiento, como se sabe, no se declararon weberianos pero, como la propia Mariana lo señala, no estarían de acuerdo en afirmar que lo social equivale a lo irracional, como tampoco que el error es irracional. Larry Laudan mismo está de acuerdo en que el problema no es identificar lo social, lo cultural o lo psicológico a factores irracionales.

Lo central del argumento de la simetría está en la tesis del origen social del conocimiento y no en su justificación, pues considerar aspectos sociales como constitutivos de lo epistemológico trajo consigo al *constructivismo*, es decir, produjo la tesis de que las sociedades y las ciencias se co-producen: Cada organización social crea conocimientos y representaciones de lo real mismas que re-crean o reproducen esos intercambios con la realidad, creando locales preferencias, nociones o formas culturales propias de esa sociedad. Explicando a la SSK, Barry Barnes (1994: 62-63) dice:

El argumento es, entonces, que todas las representaciones pictóricas o verbales, realistas o abstractas, son conjuntos contruidos activamente a partir de convenciones o recursos

4 El subrayado es mío.

culturales significativos, que se comprenderán y evaluarán en términos de su papel en la actividad (...) esto quiere decir que las representaciones se ven como análogas a las técnicas, convenciones artísticas u otras formas de la cultura, más que considerarlas en términos de la concepción contemplativa.

Esta tesis, podemos afirmarlo, permitió hablar de distintas formas de conocimientos sistemáticos, de historicidad y valores (Harding, 1998: 4). Los estudios post-kuhnianos pusieron así en entredicho la idea de que la ciencia sea capaz de ofrecer una descripción del orden natural, porque no hay una única naturaleza a la que le corresponde una sola verdad. Pero esta postura, como lo prueban los estudios de Barnes, Collins o el propio Kitcher no necesariamente provocó la otra postura de que las ciencias estuvieran presas de los procesos sociales y de la política. Más bien sucedió que la sociología de la ciencia reclamó un lugar en la epistemología, pues —apostaron sus seguidores— era ésta perspectiva y no únicamente la filosofía la que podía dar cuenta de forma más completa de los procesos de producción y co-producción científica, de lo que otros han defendido como el *constructivismo sociológico*. Al respecto David Bloor (1998: 49) dice:

El conocimiento de una sociedad no proyecta tanto la experiencia sensorial de sus miembros individuales, sino más bien su visión o visiones colectivas de la realidad (...) entonces la distinción entre la verdad y el error (se convierte en una) distinción dentro de la amalgama de experiencias y creencias socialmente mediadas que constituyen el contenido de una cultura.

Efectivamente, la sociología de la ciencia allanó el terreno a muchos estudios con perspectiva constructivista, posición que generó múltiples discusiones en los ochenta, generando fructíferas investigaciones histórico-sociales, estudios de caso que contribuyeron a informar de qué modo, en las prácticas, se construyen las ciencias y estos procesos transforman a las sociedades, en aspectos como la

educación, la salud, las creencias religiosas y las relaciones de género. Para la filosofía de la ciencia contemporánea (véase la versión de Laudan y Kitcher), la sociología de la ciencia, en su versión del programa fuerte, es problemática justamente porque abrió la posibilidad del constructivismo y con ello, la idea de que hay una construcción permanente de lo que tomamos como científico pero también de lo que observamos y experimentamos, cuando somos científicos.

A manera de conclusión: para replantear el debate

Lejos de pretender montar una defensa de la sociología de la ciencia (SSK), he pergeñado estas ideas buscando mostrar el lado productivo de pensar a las ciencias como productos de sociedades localizadas, histórica y culturalmente.

Vista en perspectiva, la supuesta oposición entre lo racional y lo social se matiza o difumina y de hecho la posición de filósofos como Laudan y Kitcher coincide más que oponerse a las tesis de la sociología de la ciencia. Esta cercanía aparece si los comparamos con las epistemologías feministas o los estudios postcoloniales. A la luz de esto podemos decir que Laudan y Kitcher forman parte de una tradición filosófica que, desde los años cincuenta, ha buscado restaurar (sin excluir la crítica) un sistema filosófico que explique las ciencias contemporáneas y sus pasados.

Comparto con Mariana Flores la preocupación por pensar el importante problema de la racionalidad y cómo ahí interviene lo social. Sin embargo, para no dar por sentado lo que no es evidente, Mariana tendría que decirnos ¿de qué sociedad y de qué racionalidad nos está hablando? La posición naturalista de la epistemología (post tesis Quine-Duhem) me ha resultado fructífera; haciendo estudios de casos he podido, en lo singular, discutir qué es lo que los sujetos de hoy o de otros tiempos dicen o dijeron, en ciertos lugares y desde ciertas posiciones (de género, políticas); encontrar lo que les significaba la ciencia y lo que las hace progresar. Creo así en los ensayos históricos que buscan evidencias de cómo, de hecho, funcionan las ciencias.

Este énfasis sociohistórico, más que una moda, responde al hecho de que me interesan las prácticas científicas y las comunidades de científicos no europeos, especialmente en América Latina. Desde ahí he encontrado que existen múltiples evidencias de que ni lo racional ni lo social pueden ser definidos de forma universal. Historiando científicos ubicados en los márgenes de las ciencias europeas encuentro que el debate que Mariana nos propone está instalado en el *comfort* que da asumirlo como universal.

Mi lectura pretende no restarle importancia, sino ponerlo sobre las interrogantes que los estudios sociales de las ciencias han puesto sobre la mesa de los filósofos y una de ellas es tomar en serio la historicidad del conocimiento y de la propia filosofía. Así, más allá de la canónica historia de la ilustración europea, vale la pena preguntarse cómo son los procesos de conocimiento cuando descubrimos que la constitución de los conocimientos científicos no responde a la mera difusión de Europa hacia los márgenes, que las teorías no se consumen como fotocopias. Aceptar que existen procesos de traducción o transculturación y hasta rechazo de ideas y tesis que en otros lugares parecen evidentes y objetivas. Más aún, que estos procesos no significa que aquellos que no produjeron, readaptan o cuestionan conocimientos producidos en Europa no son premodernos o retrasados. La ciencia moderna no se creó en el aislacionismo europeo, supuso viajes a América, Asia y África y con ello encuentros y desencuentros con una naturaleza y sociedades distintas. Ese intercambio no puede obviarse si se quieren pensar, además de la historia, la epistemología. Aquellas experiencias revelaron una naturaleza que no cabía en las clasificaciones del Museo de Historia Natural de París y mantienen alertas a los historiadores sobre cómo las disputas científicas sobre lo que se observa y las evidencias de lo visto están cruzadas por cultura pero sobre todo por complejas relaciones de poder y jerarquías políticas entre esos mundos, a veces desencontrados.

Son estas historias las que nos obligan a revisar nuestras definiciones, a veces acartonadas, de racionalidad y sociedad; preguntarse si la solución está, como lo propone Mariana, en crear una posición intermedia o término medio de las (“exageradas”) posturas de la SSK y las correcciones de los filósofos de la talla de Philip Kitcher y Larry

Laudan. En cuestión de filosofía no creo en las *soluciones medias*, menos cuando se trata de las ciencias cuya existencia y productos se mueven cargados de valor económico, simbólico y de poder. En todo caso, quiero acabar con lo que debí comenzar: agradeciendo a Mariana su invitación a pensar y discutir estos temas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Luis F. “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber”, en OLIVÉ, L. (coord.) 1988. *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI-UNAM, pp. 76-98.
- BARNES, Barry. 1994. “El problema del conocimiento”, en OLIVÉ, L. (Ed.), *La explicación social del conocimiento*, México, UNAM, pp. 49-92.
- BLOOR, David. 1998. *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre. 2001. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos.
- BOURGUET, M. N., LICOPPE, F., SIBUM, O. 2002. *Instruments, Travel and Science. Itineraries of Precision from the Seventeenth to the Twentieth-Century*, U.K., Routledge.
- FLORES RABASA, Mariana. 2011. “La racionalidad científica y su dimensión social, un debate” en *Open Insight*, Vol. II, n.2, junio 2011, pp. 43-67.
- GÓMEZ, Ricardo J. 1995. “Racionalidad, epistemología y ontología” en OLIVÉ, L. (Ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Editorial Trotta-CSIC, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, No. 9, pp. 19-39.
- HACKING, Ian. 2000. *Representar e intervenir*, México, Gedisa-UNAM.
- HARDING, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminism, and Epistemologies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- KITCHER, Philip. 2001. *El avance de la Ciencia*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- OLIVÉ, León, (Coord.) 1988. *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI-UNAM.
- OLIVÉ, León, (Ed.) 1994. “Introducción” en *La explicación social del conocimiento*, México, UNAM.
- OLIVÉ, León, (Ed.) 1995. *Racionalidad epistémica*, Madrid, Editorial Trotta-CSIC, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, No. 9.
- PRATT, Mary Louise. 2008. *Imperial Eyes. Travel, Writing and Transculturation*, (Second Edition), U.K., Routledge.
- SHAPIN, Steven. 1994. *The Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, Chicago University Press.
- SUPPE, Frederick. 1979. *La estructura de las teorías científicas*, Buenos Aires, Editora Nacional.
- WEBER, Max. 1983. *Economía y Sociedad*, México, FCE.

ALGUNOS LÍMITES AL PRIMER PRINCIPIO DE LA JUSTICIA EN LA “TEORÍA DE LA JUSTICIA” DE J. RAWLS

Montserrat Salomón Ferrer

Universidad Panamericana

msalomonf@gmail.com

Resumen

Este trabajo revisa la propuesta política de John Rawls a la luz de las insuficiencias que revelan los trabajos de Sen y de Daniels, con el propósito de conciliar los principios de la justicia y las nociones de libertad e igualdad. Finalmente, las críticas de estos autores al pensamiento político de Rawls serán, a su vez, revisadas con vistas a una modificación de la teoría rawlsiana que permita una propuesta social más igualitaria.

Palabras clave: Rawls, Daniels, Sen, Justicia, Igualdad.

Abstract

This paper reviews John Rawls' political theory through its insufficiencies, as it is revealed by Sen and Daniels' works, so that justice's principles, liberty and equality may be concealed. Finally, the critique made to Rawls' political theory by these authors shall be reviewed too, in the behalf of a more equal social theory.

Keywords: Rawls, Daniels, Sen, Justice, Equality.

Introducción

La propuesta de John Rawls es probablemente la aportación más importante a la filosofía política del siglo XX. En ella se recogen las preocupaciones humanitarias surgidas tras las grandes guerras y se las hace compatibles con una postura liberal. La intención es garantizar las libertades ciudadanas sin desproteger a los grupos desfavorecidos.

Dentro de la avalancha de comentaristas que ha suscitado la publicación de la *Teoría de la justicia* en 1971, no han faltado quienes intentan mover sus postulados hacia terrenos más igualitarios en el contexto de la distribución de recursos. Me parece claro que la intención del autor era justificar cualquier desviación de una división de recursos igualitaria basándose en los dos principios de la justicia (Cfr. Rawls, 1995: p.281), a saber:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados de acuerdo con un principio de ahorro justo y que esté
- b) unido a los cargos y las funciones asequibles para todos y en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

De este modo, previa garantía del sistema más extenso posible de libertades básicas iguales para todos, cualquier desigualdad económica o social debe asegurar la igualdad de oportunidades y maximizar el nivel de bienes primarios de los grupos menos aventajados. Sin embargo, autores como Amartya Sen y Norman Daniels consideran que la propuesta queda corta al analizar los casos límite de la pobreza y la discapacidad.

Estos casos límite levantan la pregunta sobre si es necesario asegurar un cierto nivel básico de bienes primarios, incluso a costa de

limitar algunos aspectos de la libertad de la sociedad para que los grupos menos aventajados puedan gozar de una libertad efectiva y no solo formal. En otras palabras, se pregunta si la relación entre los principios de la justicia de Rawls y sus consecuencias distributivas aseguran la igualdad en la libertad para todos los grupos sociales, incluidos los pobres y los discapacitados.

En este trabajo analizaremos brevemente la propuesta de Rawls buscando la conciliación entre los principios de la justicia y las nociones de libertad e igualdad. Posteriormente seguiremos las críticas propuestas a esta postura por Sen y Daniels. Finalmente intentaremos evaluar las críticas para concluir si la postura de Rawls debe, en efecto, modificarse o ampliarse hacia una postura más igualitaria.

Una sociedad bien ordenada desde la Teoría de la justicia de Rawls

Sabemos que una de las críticas comunes a la postura de Rawls es que parte de una sociedad occidental avanzada y que sus postulados hacen agua a la hora de intentar aplicarlos a las complejas situaciones reales de la mayoría de las comunidades humanas. Para acercarnos a este problema de la puesta en práctica de la igualdad en la libertad, empezaré por delinear brevemente la idea de una sociedad bien ordenada en el autor de la *Teoría de la justicia*.

En una sociedad bien ordenada la estructura de la misma – sus instituciones y las relaciones entre las expectativas de los grupos sociales desiguales– deben estar regidas por los principios de la justicia.¹ De este modo, “dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y solo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad” (Rawls, 1995: p.81). Así, Rawls pretende asegurar, por

1 Por razones de espacio, dejo de lado la procedencia de los principios de la justicia. Parto de ellos y me concentro en las consecuencias que se siguen para los conceptos de igualdad y libertad.

un lado, la libertad igual para todos los ciudadanos y, por el otro, mitigar las desigualdades socio-económicas al hacerlas depender de la mejora de la posición más desventajosa. La igualdad está asegurada por las mismas libertades para todos los ciudadanos y la desigualdad está reducida y acotada a la ventaja del menos favorecido en una suerte de “ganar-ganar” entre las clases sociales.

La principal preocupación en este contexto estriba en asegurar la igual ciudadanía de las personas.² De este modo, se aseguran tanto los derechos y libertades como las fuentes del autorrespeto de las personas. Este punto recibe el énfasis y la prioridad en la postura de Rawls, la cuestión de la distribución de recursos es, por tanto, secundaria a la ratificación de las libertades.

Gracias a la ordenación que se deriva de los principios y de la búsqueda primordial de la igualdad de la ciudadanía, una sociedad bien ordenada se define como:

Una sociedad regulada con eficiencia por una concepción pública de la justicia. Los miembros de dicha sociedad son y se consideran personas libres y con la misma igualdad moral; o sea que cada uno tiene y cree poseer objetivos e intereses básicos en nombre de los que es legítimo ejercer mutuas exigencias; a la vez, cada uno de ellos tiene y se sabe poseedor del derecho a igual respeto y consideración en la determinación de los principios, según los que ha de ser organizada la estructura básica de su sociedad [...] y dado que sus objetivos e intereses fundamentales están protegidos por las libertades amparadas por el primer principio, le otorgan a éste dicha prioridad (Rawls, 1995: 490).

Podemos ver que el corazón de la propuesta está en el reconocimiento de los ciudadanos entre sí, es decir, la igualdad de ciudadanía,

2 “Ahora bien, la estructura básica deberá ser evaluada, en la medida de lo posible, desde la posición de igual ciudadanía. Esta posición se define por los derechos y libertades que exigen el principio de igual libertad y el principio de la justa igualdad de oportunidades. Cuando los dos principios se satisfacen, todos son ciudadanos iguales y, por tanto todos ocupan esta posición” (Rawls, 1995: 99).

y en la consecuencia de este reconocimiento: la reciprocidad. Al considerarse ciudadanos con los mismos derechos y libertades, las exigencias que hacen para realizar su concepción del bien en su vida quedan aseguradas al darle prioridad al principio de igual libertad. La pregunta es si esta libertad asegurada es suficiente para la realización de las personas, dadas las diferencias permitidas por el segundo principio, o si se queda meramente en un nivel formal.

La relación entre la Libertad y la Igualdad: ¿cómo reconciliar los dos principios?

El problema que intentaré delinear es el de la demanda por una libertad igual del primer principio y su relación con el efecto del segundo principio: las desigualdades en los bienes primarios y la desigualdad en el ejercicio efectivo de la libertad. Este problema podría expresarse con la siguiente pregunta: ¿se puede tener un sistema *efectivo* que busque la máxima extensión de libertades iguales sin exigir reducir significativamente las diferencias en riqueza y poder? De esta forma intentaré poner a prueba los alcances de la igual libertad de la *Teoría de la justicia* de Rawls.

Autores como Sen y Daniels objetan a Rawls que no parece tener sentido postular que somos libres de o para algo si en efecto no podemos ejercer efectivamente esta libertad. La preocupación está en tener libertades y/o derechos que se queden reducidos a una enunciación formal y que no tengan un correlato en la vida de las personas. En pocas palabras, ¿cuánto vale la libertad si no tenemos la capacidad de ejercerla?

Me parece que un punto crucial para el planteamiento de este problema es la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva. Para aclarar estos términos acudo a Berlin —*Dos Conceptos de Libertad*—, autor cuya influencia en Rawls no puede cuestionarse.

¿Podemos hablar de libertades si no tenemos la capacidad efectiva de ejercerlas?

La libertad negativa se refiere a las áreas de la vida reservada de intervención externa. Es decir, los espacios que deben reservarse para la operación del individuo ajenos a cualquier interferencia. Por otro lado, la libertad positiva se refiere a la autodeterminación para algo, es decir, la libertad que una persona tiene de ejercer su plan de acción sin que sea obstaculizada o manejada desde el exterior. Ambas libertades aparecen como fines en sí mismos, pero pueden chocar entre sí (Cfr. Berlin, 1998: p.58).

En el contexto del presente trabajo me gustaría relacionar la libertad negativa con la igual libertad que busca asegurar el primer principio de la justicia. Por otro lado, dado que la posibilidad de ejercer los planes de vida desde la autoprescripción está enclavada en el segundo principio, lo relacionaré con la libertad positiva. Me parece que la libertad positiva no puede separarse tajantemente de las condiciones necesarias para su ejercicio. Por esto, las consecuencias del segundo principio –la distribución del índice de bienes sociales primarios– conllevan un fuerte reclamo de justificación de cara a la igualdad ciudadana pretendida por Rawls.

Para Rawls, la diferencia estará en la libertad y el valor de la libertad: podemos asegurar la igualdad de las libertades básicas sin que sea necesario asegurar la igualdad de condiciones efectivas para la puesta en práctica de los planes de vida libremente elegidos por los ciudadanos. Es decir, somos libres de elegir cómo vivir, pero no tenemos asegurada la posibilidad de vivir efectivamente como lo hemos elegido. ¿Es esto una violación de la justicia?³

3 Este punto es adelantado por Berlin; el autor deja en claro que no es el mismo valor el de la libertad que el de la justicia y así zanja la cuestión. Para Rawls, esto no sería tan sencillo puesto que su meta es darle prioridad a la libertad *para* lograr la justicia. “Es importante distinguir entre la libertad de las condiciones de su ejercicio. Si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad. La obligación de promover la educación, la salud y la justicia, de elevar el nivel de vida, de dar las oportunidades necesarias para el desarrollo de las artes y de las ciencias y de impedir desigualdades arbitrarias y tácticas políticas, sociales y legales reaccionarias, no se hace menos estricta porque no vaya dirigida necesariamente a la promoción de la libertad misma, sino al establecimiento de condiciones que son las únicas que hacen posible que sea valioso tenerla, o al establecimiento de valores que puede que sean independientes de ella.” (Berlin, 1998: p.63)

Ser libres en el sentido positivo implica estar libres de coacción exterior en la realización de nuestras metas.⁴ El punto clave para Rawls es que los principios buscan ordenar la estructura básica de la sociedad, de la cual dependen muchos factores socioeconómicos que, a la larga, definen la posibilidad de acción de los individuos. De este modo, la pobreza o la debilidad de una persona o grupo de personas y su consecuente dificultad de acción podrían considerarse una intervención externa y, por tanto, una falta de libertad. Si esto es así, el reclamo por asegurar las condiciones para el ejercicio de la libertad no sería algo tan distinto al reclamo por la libertad misma.

La pregunta es si las condiciones socioeconómicas podrían presentarse como factores heterónomos que limiten la libertad de los hombres, justificando así una intervención más igualitaria, con sus consecuentes restricciones a las libertades, como forma de asegurar la igualdad entre los ciudadanos.

La compatibilidad de los principios en Rawls

Igualdad, reconocimiento y autorrespeto: libertad positiva y libertad negativa

Como hemos visto, en perspectiva de Rawls, cualquier desviación del tratamiento igual debe ser validada desde la aplicación de los principios de la justicia. Este sistema, al ser aceptado por todos los ciudadanos, es la base para el reconocimiento recíproco y las mutuas exigencias sociales. La base para la igualdad está en tener asegurado el más amplio sistema de derechos y libertades compatible para

4 "El sentido 'positivo' de la palabra 'libertad' se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. [...] Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos [...] Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es" (Berlin, 1998: 231-232).

todos los ciudadanos. Este es el punto no negociable. Mientras tengamos esta igualdad, las desigualdades fruto del principio de diferencia pueden soportarse mientras estén destinadas a mejorar la situación de las posiciones inferiores de la sociedad. De este modo la igualdad está centrada en la igualdad de consideración y no en la paridad de recursos. “Las desviaciones del tratamiento igual tienen que ser, en cada caso, defendidas y juzgadas imparcialmente como sistema de principios que es válido para todos; se entiende que la igualdad esencial es la igualdad de consideración.” (Rawls, 1995: 458)

Una vez asegurada esta igualdad pueden permitirse desigualdades en el reparto de recursos siempre y cuando cumplan con la mejora de la situación de los más desaventajados. Esto respetando siempre su calidad de ciudadanos dignos de estimación. “Mientras que estos principios permiten desigualdades a consecuencia de las contribuciones que se realizan en beneficio de todos, la preeminencia de la libertad implica la igualdad en las bases sociales de la estimación” (Rawls, 1995: p.493).

La igualdad: libertad y oportunidades

Esta igualdad ciudadana está complementada con la llamada igualdad de oportunidades. Por medio de esto, se busca garantizar la movilidad social. Un ciudadano tendría acceso a las mismas oportunidades que los otros sin importar su procedencia social, permitiéndole así mejorar su participación en el reparto de los bienes primarios.

La clave para la igualdad de oportunidades es mantener abiertas y similares las opciones de educación de los ciudadanos así como las opciones de empleo. Esto garantizaría la preparación de los mismos y su competitividad en el mercado laboral basándose en sus capacidades y esfuerzo; no en elementos arbitrarios como la procedencia social, el género o la raza. A este respecto, señala Rawls: “la justa igualdad de oportunidades significa un conjunto de instituciones que asegure la igualdad de oportunidades para la educación y la cultura de personas similarmente capacitadas, y mantenga los trabajos y los empleos abiertos a todos, sobre la base de las capacidades y

de los esfuerzos razonablemente relacionados con las tareas y trabajos pertinentes” (Rawls, 1995: p.260). Así, Rawls logra una base de igualdad en el núcleo social y permite las diferencias en los aspectos menos medulares como el reparto de recursos. Estas diferencias no representarán una condena social gracias a que se garantiza, del mismo modo que la libertad básica ciudadana, la igualdad de oportunidades como opción para mejorar el índice de bienes sociales primarios que tenemos.

La prioridad de la libertad: primer principio

Como hemos visto, la postura rawlsiana descansa en darle prioridad a la libertad por sobre cualquier cosa en el orden social. Esto es así, puesto que considera que primero debemos ser capaces de asegurarnos la libertad de elegir nuestra concepción del bien y las opciones vitales que pensamos perseguir, y luego debemos perseguirlas efectivamente. Es decir, para poder ser libres *para* hacer algo en particular, primero necesitamos ser libres *de* poder proponernos planes pertenecientes a ese género. Esta es la prioridad de las libertades negativas, en el sentido de libertades básicas y derechos, por sobre las libertades positivas y la realización fáctica de los propósitos elegidos.

La prioridad que se le da a la libertad es tal que solo puede ser restringida a favor de la libertad misma. Es decir, la libertad puede limitarse solo si esta limitación conlleva a reforzar las libertades de la sociedad en su conjunto y, además, si ese estado de cosas es aceptable para la persona y/o grupo que sea afectado en su sistema de libertades (Cfr. Rawls, 1995: 281).

Esta norma de prioridad supone que, ante la posibilidad de ver las libertades del conjunto social disminuidas, los ciudadanos, dotados de un sentido y deseo de la justicia, aceptarán la limitación de sus libertades en busca de un mejor sistema que, a la larga, reeditarán en beneficio de todos.

Igualdad de oportunidades y el principio de diferencia: segundo principio

Una vez establecido el sistema igual de libertades, la organización social ha de tratar con la justicia en el reparto de los recursos y oportunidades. En el principio de diferencia y la distribución de los bienes sociales primarios también encontramos un orden de prioridad. Antes que cualquier distribución de bienes, se tiene que asegurar la igualdad de oportunidades. Esto es así, como ya se dijo, para asegurar la movilidad social con base en criterios no arbitrarios y no favorecer un estado de bienestar dentro de un sistema estático y carente de libertad (cfr. Rawls, 1995: 281).

La norma que se establece en cuanto a los recursos y la oportunidad es que cualquier desigualdad en oportunidad favorezca o aumente las oportunidades de los grupos menos favorecidos. Esto es, se puede aceptar la desigualdad en el acceso a fuentes de ingreso, por ejemplo, siempre y cuando esta diferencia reditúe en una situación mejor para las clases con mayores desventajas.

Uno de los principales factores que ayudan a lograr la justicia en la sociedad es el valor que da el principio de diferencia a la compensación. Se contempla la necesidad de compensar los efectos de desigualdades arbitrarias que comprenden factores de nacimiento y dotes naturales. Este es un sistema que busca nivelar el campo de juego buscando una igualdad real de oportunidades. Las desventajas propias del entorno en el que se nace y las dotes que naturalmente se tienen pueden afectar el desarrollo de un ciudadano por razones fuera de su control. Los principios de la justicia buscan evitar este tipo de ventajas inmerecidas por lo que se apoyará mayormente a los grupos que tengan una posición más débil por tener menores capacidades o por provenir de una posición social desfavorable. Señala Rawls: “el principio de diferencia da algún valor a las consideraciones particularizadas por el principio de compensación. Este principio afirma que las desigualdades inmerecidas requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo. Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente

a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables” (Rawls, 1995: 103). Podemos ver que el principio de diferencia apunta a mejorar la situación de los más desfavorecidos en una sociedad dada. La cuestión clave estará en definir cuáles son las posiciones más desventajosas y cómo se dará esta “mayor atención” a las necesidades de las personas que las compongan. En este punto podría dirimirse la cuestión de cómo pondera la teoría de Rawls las diferencias naturales entre las personas. Por lo pronto, baste decir que hasta el momento el principio de diferencia parece apuntar a situaciones sociales de desventaja basadas en las capacidades valiosas en el mercado laboral, en la escala social y en entornos culturales y educativos, y no tanto a la capacidad interna de los sujetos individuales.

Compatibilidad de los principios en Rawls: la libertad y el valor de la libertad

Una vez que tenemos las líneas básicas de la organización de la estructura social podemos preguntarnos cómo es que los dos principios resultan compatibles. Si el primer principio busca asegurar la libertad igual antes que cualquier cosa y el segundo principio permite desigualdades, ¿cómo es que dichas disparidades no afecten la igualdad requerida por el primer principio?

Suponiendo que, de acuerdo con el orden de prioridad propuesto por los principios, contamos con una sociedad en donde las libertades básicas y las oportunidades están disponibles a todos los ciudadanos en forma igual, las diferencias que podemos encontrar se centrarán en la repartición de los otros bienes sociales primarios. Dichas desigualdades se consideran ventajosas para los grupos menos afortunados. “Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 1995: p.281).

La pregunta es si esta diferencia permitida por los principios de la justicia no resulta una merma en las libertades básicas que se deben asegurar desde el primer principio. Una carencia importante de recursos económicos podría derivar en una limitación importante de las opciones vitales de los ciudadanos. Esto impediría que realizaran las metas que libremente han elegido para su vida. ¿Cómo puede conciliarse este claro impedimento a la libertad con la pretensión del primer principio que antepone la libertad al reparto de los bienes económicos? ¿Tenemos derechos y libertades si no somos capaces de ponerlos en práctica?

Para Rawls no hay contradicción interna entre el juego de los principios puesto que no se refieren al mismo aspecto de la libertad: “En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, mantendré que estas cosas afectan el valor de la libertad, el valor que tienen para los individuos los derechos definidos por el primer principio” (Rawls, 1995: 196). Encontramos aquí la clave para reconciliar los dos principios. La falta de medios para realizar los fines propuestos por la libertad afecta al valor de la libertad y no a la libertad misma. El primer principio asegura la libertad y las consecuencias de la aplicación del segundo principio, la desigualdad en bienes y recursos, se refiere al valor que le damos a la libertad. En otros términos, el que yo no pueda realizar algo por falta de recursos económicos no quiere decir que yo no sea libre de hacerlo. Una cosa es no tener derecho a algo y otra cosa es no poder fácticamente realizarlo.

A manera de ejemplo, alguien que no puede participar en una carrera de 100 metros planos por haber nacido sin piernas. Su participación no está limitada por una falta de derecho o libertad, sino por una condición que le impide el ejercicio efectivo de una actividad. La libertad existe aunque los medios para llevarla a cabo no se verifiquen. Este caso no calificaría como una injusticia social al nivel de las libertades y no podríamos culpar a los organizadores del evento de estar restringiendo la libertad a esta persona dado que su afectación está fuera de su esfera de influencia. “Así, la libertad y

el valor de la libertad se caracterizan como sigue: la libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto libertad equitativa es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo, el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos” (Rawls, 1995: 196).

Las libertades básicas de la igualdad ciudadana están garantizadas puesto que son independientes a los arreglos económicos entre los grupos sociales. Estos arreglos están, además, regidos por los principios de la justicia, por lo que podemos decir que están contemplados en la estructura básica y redundan en el beneficio de los más desprotegidos. Así las cosas, no hay una exigencia de compensación desde el punto de vista de la libertad aunque sí hay una exigencia de mejorar el estado de las personas y grupos desfavorecidos por las diferencias en recursos. Estas diferencias permiten una disparidad en la facilidad con la que se alcanzan los objetivos propuestos, pero la libertad de plantearse a sí mismos estos objetivos no se ve afectada. Así, la estructura básica busca la justicia social por medio del juego entre los dos principios, al maximizar las libertades y recursos considerando a los grupos desaventajados como su punto de mira.

El caso de la discapacidad como muestra de la insuficiencia de la teoría

En este apartado me propongo mostrar que la propuesta de Rawls deja de lado algunos elementos que son importantes a la hora de ponderar la relación entre la libertad y la igualdad en una sociedad. Para esto seguiré la crítica que le hace Amartya Sen en relación al uso de los bienes sociales primarios como método para medir las desigualdades entre las personas y los grupos sociales.

Los bienes sociales primarios, como ya se dijo, incluyen cierto tipo de libertades, poderes, oportunidades, ingreso, riqueza y el

autorrespeto. Esta es la manera rawlsiana de atender a las necesidades de los ciudadanos. Con el índice de bienes podemos medir si una persona puede cubrir sus necesidades o no.

Para simplificar el problema de medir las necesidades de los ciudadanos, Rawls asume que toda la gente es totalmente funcional a lo largo de una vida de duración estándar. La hipótesis elimina la enfermedad, discapacidad, la vejez y muerte prematura como fuentes de desigualdad. Así, se puede tener un criterio más o menos fijo en cuanto al nivel de bienes sociales primarios necesarios para cubrir las necesidades de una persona. Esta exclusión la hace sobre la base de que los bienes como la salud son naturales y no sociales. De este modo, la estructura social no tiene nada que ver con su distribución:

Supongamos, dice Rawls, que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza [...] Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control (Rawls, 1995: 69).

El problema con esta simplificación metodológica es que no concuerda con las condiciones reales de las sociedades. Además, me parece claro que la sociedad no tiene control sobre las limitantes naturales que tengan los ciudadanos, pero sí creo que una sociedad bien ordenada debería tratar de recuperar, en la medida de lo posible, las funciones naturales de los individuos para permitirles entrar en el sistema de cooperación social como ciudadanos iguales.⁵ Lo an-

5 No queda claro cómo afectarán algunos tipos de discapacidad a la personalidad moral de las personas. Parece que algunos tipos de discapacidad mental podrían poner en entredicho la capacidad de autonomía de los enfermos. Como sabemos, el paternalismo en Rawls se considera una situación temporal. En los casos en los que la dis-

terior nos lleva a pensar que debemos rechazar la teoría, por no ser representativa del estado de cosas al que nos enfrentamos al intentar ordenar una sociedad justamente, o modificarla para que pueda llevarse a la práctica.

La medición de las desigualdades por medio del propuesto índice tiene el defecto de basarse en recursos —libertades, poderes, riqueza, etcétera—. El gran problema es que la enfermedad y discapacidad —y algunas formas de pobreza— provocan que las personas no puedan convertir esos recursos en el desarrollo personal y social necesario para promover sus fines en la sociedad. El índice de bienes sociales primarios basado en recursos queda corto a la hora de enfrentar los retos de la libertad positiva. Este modelo de medir las inequidades no apoya a los ciudadanos en la tarea de lograr sus planes de una vida autónoma y plena.

Sen argumenta que el error es centrarse en los recursos en lugar de las capacidades o libertad positiva para realizar el plan de vida personal. Si no buscamos un criterio de medición que se base en la capacidad interna de las personas de realizar su plan de vida, dejaremos pasar desigualdades que son injustas por ser arbitrarias. Lo que Sen propondrá es un cambio radical en la teoría de la justicia al fundamentarla en la teoría de las capacidades. A continuación, señalaré una de las principales críticas de Sen al enfoque basado en recursos de Rawls, pero no ahondaré en la teoría de las capacidades.

Sen: minusvalía, bienes primarios y capacidades

Para Sen, asumir dentro de una teoría de la justicia que todas las personas son totalmente funcionales a lo largo de sus vidas y que no

capacidad es permanente habría que justificar otra fórmula para el trato justo de estas personas. Sin embargo, este problema no parece preocupar demasiado a Rawls, puesto que considera que la igualdad social de fondo no se vería afectada. "He comentado ya, brevemente, la de los niños, en relación con el paternalismo. El problema de los que han perdido su capacidad, temporalmente, a causa de una desgracia, un accidente o una tensión intelectual, puede ser considerado de modo similar. Pero los que se ven privados más o menos permanentemente, de personalidad moral, pueden presentar una dificultad. No puedo examinar aquí este problema, pero creo que la descripción de la igualdad no se verá materialmente afectada" (Rawls: 1995, 460).

tendremos muertes prematuras es algo irreal. Lamentablemente es común encontrarnos día a día con casos en donde las necesidades de las personas se disparan por este tipo de circunstancias. Desde la antigüedad es común encontrarnos con provisiones sociales especiales ante los efectos de la muerte prematura como es el caso de las viudas o los huérfanos. Del mismo modo, sabemos de innumerables casos de personas marginadas porque sus familias no pueden cargar con los altos costos de sus discapacidades mentales o físicas.

Si queremos buscar la justicia en una sociedad tenemos que plantear los términos de otra manera. La enfermedad, la discapacidad, la pobreza, la raza y el género son factores que pueden representar desventajas arbitrarias y, por tanto, ser injustas (cfr. Daniels, 2003: 256). Este tipo de factores provocan que, aún con el nivel de bienes sociales primarios comprendido por los principios rawlsianos, las personas se vean incapacitadas para convertir estos bienes en capacidades. Lo anterior generaría diferencias que no podemos permitir en un esquema que busque la justicia.

Como hemos visto, para Rawls la justicia se logra asegurando las libertades y distribuyendo los bienes para la mejora de condiciones de las personas o grupos con menos ventajas en la sociedad. Una parte central de este esquema es la correcta identificación del grupo que ocupa la peor posición en la sociedad, este grupo será un centro alrededor del cual girarán los beneficios planteados por la teoría de la justicia. La medición de quién está mejor situado, se logra, por tanto, al ponderar el nivel del índice de los bienes sociales primarios: a mayor índice, mejor posición social.

Este criterio de medición funcionaría si estuviéramos tratando con individuos semejantes entre sí. Es decir, si todas las personas cuentan con más o menos las mismas capacidades. Así, las ventajas o desventajas con las que cuentan podrían reducirse a los medios que tienen a su alcance. La diferencia entre agentes similares es, por tanto, cuantitativa en referencia a una misma lista de bienes que son repartidos entre ellos de manera que se mejore la situación del menos favorecido según esa misma lista de bienes.

Basándonos en la hipótesis de trabajo de Rawls, este criterio resulta efectivo y sencillo de aplicar. Si, por la ya mencionada

simplificación metodológica, todos los individuos son sanos, ninguno diferirá de los otros en una forma tal que altere el criterio de detección de las ventajas sociales. El problema está en que hay condiciones presentes en la vida humana que alteran tanto la función de las personas hasta el punto en el que un criterio externo, basado en los bienes sociales que se tengan a mano, no será efectivo para medir la posición social. Un caso paradigmático es el de las discapacidades físicas o mentales.

Para Sen, un verdadero criterio de medición de ventajas tiene que tomar en cuenta las características personales y no solo los recursos sociales primarios con los que cuenta. Tratando de medir ambas realidades podríamos estimar la situación de esa persona dentro de la jerarquía social, es decir, su capacidad para promover sus planes vitales y las verdaderas necesidades que requiere cubrir. “Debemos examinar la capacidad global que tiene cualquier persona para llevar una vida como ella desea llevarla, y esto requiere que se preste atención a sus características personales (incluyendo sus discapacidades, si las hay), así como sus ingresos y otros recursos, ya que ambos pueden influenciar sus capacidades actuales” (Sen, 2004: 2). Éste es un enfoque que trata de proteger la verdadera posibilidad de llevar a cabo los planes vitales de las personas. Se trata de una preocupación por la efectividad de la libertad positiva. La llamada a examinar las características de los ciudadanos es un intento por atender las diferencias personales entre la gente para lograr un reparto de bienes sociales primarios que realmente ayude a los más necesitados a realizarse en igualdad de circunstancias. Si queremos tratar a los hombres como iguales y darles igual espacio para realizar su libertad, tenemos que considerarlos en sus diferencias. En este sentido, al tratar a los hombres en sus diferencias personales, la teoría de Rawls se queda corta.

El caso de la discapacidad, como dije, es paradigmático a la hora de plantear criterios distributivos en una sociedad. Es un caso que pone a prueba a la justicia misma. Si partimos de la igualdad de los ciudadanos y de las libertades básicas que todos deben gozar, es importante analizar las limitaciones que este tipo de condiciones les imponen a estas personas. Dichas limitantes merman su libertad, provocando una disparidad que violaría los principios de la justicia.

Además, si la sociedad no los incluye en el sistema de cooperación recíproca, tampoco estaría respetando su igualdad en tanto ciudadanos.

Para demostrar cómo las características personales pueden afectar el criterio basado en el nivel de los bienes sociales primarios en los discapacitados, Sen ocupa los conceptos de minusvalía de ganancia y minusvalía de conversión. La minusvalía de ganancia se refiere a las opciones de empleo y a los ingresos derivados del mismo. “Una persona discapacitada puede tener mayores dificultades para obtener un empleo o para retenerlo, o puede recibir menor compensación por su trabajo [...] una persona discapacitada puede tener serias desventajas en términos de sus ingresos y riquezas” (Sen, 2004: 3). Todavía en muchas sociedades como la nuestra no es común ver a personas discapacitadas integradas al mundo laboral. Esto puede deberse a muchas variables como la falta de una cultura favorable a su integración o la falta de infraestructura y creatividad para adaptar los medios laborales a las condiciones de estas personas. Esta falla social no solo afecta a los discapacitados y a sus familias sino a la misma sociedad que deja de obtener la aportación que estas personas podrían dar si se invirtiera en las modificaciones necesarias tanto para su capacitación como para su empleo.

Pero ésta es solo la punta del iceberg del problema de la discapacidad. La minusvalía de conversión agrava el problema. “Para realizar las mismas actividades que una persona sin discapacidad, una persona con discapacidad física puede necesitar de mayores ingresos que una persona sin discapacidad [...] La minusvalía de conversión se refiere a la desventaja que una persona con discapacidad tiene al convertir su dinero en buen vivir” (Sen, 2004: 3). Los gastos de un discapacitado se disparan puesto que para cualquier actividad necesitará más esfuerzo y recursos que una persona sin esta condición. Asistencia permanente, medicamentos, prótesis, adaptaciones a la infraestructura del hogar o del centro de trabajo, etc. A este tipo de personas les resulta mucho más complejo lograr lo que Sen llama el buen vivir, lo que resulta una disparidad que debería ser atendida por la teoría de la justicia.

Las personas discapacitadas no solo consiguen menos y peores trabajos, sino que también sufren la minusvalía de conversión. Esto quiere decir que, aunque nos aseguremos que obtengan la proporción

de bienes sociales primarios correspondiente a su posición social de acuerdo al criterio rawlsiano, ellas podrán hacer mucho menos con estos recursos que una persona sin esta limitante.

A Sen le preocupa que la determinación de los grupos menos favorecidos, o la medición de la pobreza, se limite o se centre demasiado en un criterio de ingresos. Es un factor determinante, pero no es el único. Al considerar la minusvalía de conversión podemos comprender el error en esta metodología. La discapacidad puede hacer que una persona con un buen nivel de ingresos no logre la suficiente libertad para vivir bien (cfr. Sen, 2004: 3). Es el mismo tipo de crítica que se hace a los programas de asistencia social que basan la repartición de ayuda gubernamental en el índice de ingreso por familia, sin importar si hay algún miembro severamente enfermo o discapacitado. Podría darse el caso de que existan dos familias, una de las cuales no califica para el apoyo gubernamental, puesto que está por sobre la cantidad de ingresos requerida, y otra que está por debajo de esa línea y califica para el programa. El problema es que la primera familia cuenta con un hijo discapacitado por lo que, en relación a su poder de conversión de los ingresos en calidad de vida, está peor situada que la familia sana que vive por debajo del ingreso requerido para la asistencia y que, por tanto, recibe el incentivo económico. Así, “si ignoramos la minusvalía de conversión como medida de pobreza basada en los ingresos, se tiene el efecto de distorsionar enormemente el nivel de pobreza de las familias con uno o más miembros discapacitados” (Sen, 2004: 4).

Otro factor a considerar es que las desventajas que presenta la discapacidad, ignoradas en la mayoría de los sistemas de justicia, conllevan una minusvalía de conversión también de las oportunidades y servicios sociales. Muchas de las instituciones que brindan apoyo, atención y formación a los ciudadanos son aprovechadas disparmente por las personas discapacitadas. Ejemplos claros son el campo de la educación y de la salud. Pensemos en dos variables únicamente: la accesibilidad y el aprovechamiento. Sabemos que algunas disfunciones modifican la movilidad de las personas, esto limita su participación en los programas antes mencionados. Por otro lado, discapacidades sensoriales o mentales impiden el desarrollo integral de los alumnos condenándolos al rezago. Estas situaciones cierran el círculo vicioso de la minusvalía

de ganancia y de conversión. De esta forma, el hecho de no considerar las diferencias entre las personas como en el caso de la discapacidad, replica y agrava las injusticias en lugar de fomentar la justicia.

En el caso concreto de la teoría de la justicia de Rawls, los bienes primarios son los medios para lograr los objetivos vitales de los individuos. Aunque los bienes primarios no se reduzcan al ingreso, también las libertades, los poderes y las bases para el autorrespeto sufren una merma en el caso de los discapacitados. Es claro que las limitaciones físicas y mentales afectarán las libertades y las oportunidades de estas personas y que esto tendrá una consecuencia negativa en su autoconcepción. Dado lo anterior, resulta una injusticia centrarse únicamente en la distribución de los bienes primarios como un indicador de la ventaja individual. “Sin duda, la ampliación del enfoque informacional desde el ingreso hacia los bienes primarios no es por sí solo adecuado para tratar las variaciones relevantes en la relación entre los recursos y las capacidades. La población con discapacidades mentales o físicas pueden ser mucho más privada en términos de lo que pueden hacer aún con las mismas cantidades de bienes primarios, incluyendo ‘derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riqueza, y la base social del auto-respeto’” (Sen, 2004: 5).

Si definimos la distribución de cualquier bien primario con independencia de las características personales de los individuos, menospreciamos factores como la minusvalía de conversión. La posibilidad de una persona para ejercer libertades, aprovechar oportunidades o promover sus fines particulares responde, en gran medida, a las capacidades que tenga y el nivel funcional que hayan alcanzado. Los factores meramente externos no alcanzan a ponderar las diferencias que en este campo tienen los individuos y que, en última instancia, definen el margen de acción que se tiene.

Siguiendo el argumento, los principios de la justicia de Rawls fallan al no incorporar las diferencias entre las personas en cuanto a los factores internos que afectan la valoración de su posición en la sociedad. Si quisiéramos nivelar las circunstancias realmente, tendríamos que disponer de mucha más ayuda social para estos grupos que, aunque pueda no reflejarse en primera instancia de acuerdo con su nivel de bienes sociales primarios, tienen en sí una desventaja constitutiva

que les afecta en la realización de su plan de vida. “Si la evaluación de la justicia distributiva nos requiere tomar nota de las oportunidades reales de un individuo para la búsqueda de sus objetivos, entonces no es adecuado concentrar la atención en los ingresos, o en los bienes primarios, o solo a los placeres y deseos. Las verdaderas capacidades de una persona deben, directa o indirectamente, ser contabilizadas con las desventajas y problemas de un individuo.” (Sen, 2004: p.5)

La preocupación central de Rawls era lograr una sociedad ordenada que garantizara la igualdad en las libertades y que distribuyera los bienes de tal manera que se apoyara a los grupos menos favorecidos. Al usar un criterio externo a las personas para medir la ventaja social, el autor deja fuera de juego factores determinantes para la realización de las libertades (cfr. Sen, 2004: 6) y, por tanto, la igualdad ciudadana. Las enfermedades y discapacidades no pueden quedar fuera de la consideración de la justicia.

Daniels y la extensión de la teoría rawlsiana: la Igualdad de Oportunidad

La crítica presentada a Rawls en torno a la exclusión de factores como la enfermedad de las consideraciones de la justicia es retomada por Daniels aunque en forma distinta. Para este autor, al igual que para Sen, no es válida la simplificación metodológica por las consecuencias indeseables que trae a la realización de la justicia. A pesar de los efectos positivos que trae la teoría al redistribuir los bienes siempre a favor de los más desprotegidos, el sistema falla a la hora de compensar por contingencias como la discapacidad. Este tipo de factores, como ya mencioné, producen desventajas importantes que impiden a las personas desempeñarse efectivamente en sociedad. Como resultado tenemos a grupos injustamente desprotegidos y una falla en la estructura de reciprocidad social –tanto de la sociedad hacia los discapacitados como a la inversa–.

La situación de los discapacitados en este escenario se torna aún más grave si consideramos las escasas probabilidades de salir del

círculo vicioso de la minusvalía de ganancia y la minusvalía de conversión. Al parecer, este sistema, al no compensar las limitaciones del discapacitado, replicaría las desigualdades sociales y condenaría a este grupo a una situación desventajosa. “A pesar de la mitigación, aquellos con los talentos y habilidades más valiosas en el mercado acabarán probablemente en los grupos mejor colocados y los perdedores en la lotería probablemente terminarán entre los de los grupos peor colocados. El principio de diferencia se queda corto como ‘principio de reparación’ que apunta a compensar a la gente por todas las contingencias sociales y naturales que producen desventajas competitivas; no nivela por completo el campo de juego” (Daniels, 2003: 251).

Esta preocupación lleva a Daniels a proponer una vía intermedia entre lo planteado por Rawls y por Sen. Sin abandonar la base de la teoría de la justicia rawlsiana, Daniels busca responder a las objeciones de Sen y cumplir las demandas por las necesidades de salud⁶ de las personas.

El concepto central será el de oportunidad, uno de los bienes primarios propuestos por Rawls. Por este medio busca resaltar la igualdad de oportunidad y conciliar la libertad y la igualdad en una postura rawlsiana; es decir, pretende darle salida a la realización de la libertad positiva y a la igualdad ciudadana al considerar las opciones reales que tienen una persona dentro de la sociedad y asegurar su competitividad en un campo nivelado de juego.

Para poder asegurar la igualdad de oportunidad es necesario que las personas partan de una base común. Esta base será el ‘funcionamiento normal’. Como puede verse, el concepto de salud del autor gira en torno a las operaciones típicas del ser humano, cualquier disminución en ellas podría considerarse una desventaja que afectaría la

6 El concepto de salud que usa el autor se basa en la mera funcionalidad. Esto lo hace para buscar una acepción general del término. “To defend Rawls’s index of primary social goods, we must show how it can meet all important citizens’ needs, including health needs. Suppose we view health as the absence of disease, and suppose we think of disease (including the deformities and disabilities that result from trauma) as deviations from the normal functional organization (or normal functioning) of a typical member of a species. In the case of people, of course, our various cognitive and emotional functions are crucial, since normal functioning must permit us to pursue our goals as social animals” (Daniels, 2003: 257).

igualdad de oportunidad. “La clave para extender la visión de Rawls está en la importante relación entre la función normal y la oportunidad, uno de los bienes sociales primarios. Las desviaciones del funcionamiento normal, incluida la muerte temprana, reducen el rango de oportunidad abierto a los individuos con el cual ellos podrían construir o perseguir sus ‘planes de vida’” (Daniels, 2003: 257).

De esta forma, sin separarnos de los principios de la justicia rawlsianos, podemos justificar una mayor protección de la oportunidad de realizar los planes de vida de los ciudadanos. La salud será una vía necesaria para preservar el funcionamiento normal de las personas y esto, aunado a la justa distribución de los otros bienes primarios, se traduce en la condición de posibilidad de la igualdad de oportunidad.

Este paso queda justificado también desde la elección de los principios en la posición original. Los agentes encargados de hacer esta tarea querrían preservar la oportunidad de realizar sus planes de vida a lo largo del tiempo. La enfermedad y la discapacidad pueden presentarse en cualquier momento, por lo que es plausible que se tomaran medidas para proteger la salud a lo largo de la vida humana (cfr. Daniels, 2003: 258). Esto incluiría un sistema comprensivo de salud: prevención, tratamiento, rehabilitación y readaptación. Del mismo modo, comprendería las áreas determinantes de la salud tales como la educación, los entornos laborales, la ecología, etc.

Las instituciones diseñadas bajo esta perspectiva buscarán proteger y/o restablecer el funcionamiento normal de toda la población. De esta forma podemos conservar la estructura propuesta por Rawls y extenderla hasta dar respuesta a las preocupaciones de Sen. Conservaríamos el segundo principio solo que lo aplicaríamos de forma que pueda cubrir el concepto de Igualdad de Oportunidad considerando la ampliación hecha al funcionamiento normal de los ciudadanos.

En el caso concreto de la discapacidad pasa algo similar. Una discapacidad difiere de lo que comúnmente llamamos enfermedad en que tiende a ser una condición estable de pérdida del funcionamiento normal. Esta condición, como apuntó Sen, afecta al ciudadano profundamente y le impide realizar sus actividades con la

efectividad deseada. “Discapacidades, que pueden ser entendidas como condiciones médicas incurables alejadas del funcionamiento normal, requieren ‘acomodo razonable’ a cargo de la sociedad, tanto en el trabajo como en cualquier otro lugar, para crear un ambiente en el que el rango de oportunidad de una persona con discapacidades esté razonablemente protegido” (Daniels, 2003: 258).

Las personas que sufren de alguna discapacidad ven limitado su rango normal de oportunidades a causa de su condición de salud. Esto les impide efectuar una conversión adecuada de los bienes económicos y sociales que tienen a su alcance. Para romper esta tendencia negativa, la sociedad debe adaptar los servicios a la comunidad y los campos laborales para que sean accesibles a estas personas. Esta es la única manera de hacerlos realmente competitivos y de integrarlos en la sinergia ciudadana.

Con la extensión anterior, Daniels logra una propuesta rawlsiana más atenta a las diferencias personales y enfocada a las capacidades reales de las personas, o libertad positiva, para alcanzar sus fines propuestos. Este acercamiento basado en nivelar el campo de juego para los ciudadanos asegurando así la igualdad de oportunidad, logra una fuente efectiva de autorrespeto y libertad.

Esta modificación no resulta extraña a la misma teoría de Rawls por la prioridad que él mismo da a la oportunidad por sobre el principio de diferencia. De este modo, pensando en esta prioridad, los principios reducirían las diferencias significativas para la oportunidad. Eso nos sugiere que si Rawls no excluyera conscientemente las condiciones de salud al interior del espectro de la justicia, esta extensión podría no ser ajena a los principios mismos. Sin embargo, si no se le da más peso a la oportunidad que al ingreso, podrían darse intercambios que afecten la salud de los ciudadanos por sentirse obligados a buscar un mayor ingreso. El problema es que, como ya se comentó, un decrecimiento en la oportunidad, aunque sea para asegurar un mayor nivel de bienes primarios, no siempre está acompañado con la igualdad ciudadana. “Si un ingreso desigual produce una mejora global en el índice —y no solamente un mejor ingreso— sería racional para los pactantes aceptar dicha desigualdad. Pero cuando el aumento de los ingresos no se refleja en el resto del índice —ya

sea por los efectos resultantes en oportunidad dadas las desigualdades en salud o ya sea por los efectos resultantes del valor de los derechos de participación política —dicho incremento no debería ser aceptado ni como un ingreso racional ni como algo justificado por el principio de diferencia. En tales casos, la desigualdad en el ingreso está asociada con desigualdades relativas importantes puesto que minan las necesidades [ya sea de salud o de participación política] de los ciudadanos. Rawls se preocupa por las desigualdades relativas cuando ponen en riesgo las capacidades de libertad e igualdad de los ciudadanos (Daniels, 2003: 262-263).

En suma, la propuesta de Daniels funciona para cerrar un gran faltante en la teoría de la justicia de Rawls: la distribución de los bienes relacionados con la salud. La prioridad de la igualdad de oportunidad orientada a proteger el funcionamiento normal de las personas busca asegurar un trato en igualdad y reciprocidad entre los ciudadanos al mismo tiempo que les permite un mayor campo de acción para promover sus planes de vida. Con esta modificación se logra reconciliar la igualdad y la libertad dentro de una teoría rawlsiana.

Comentarios finales

La intención del presente trabajo era mostrar la dificultad para reconciliar la pretensión del primer principio de la justicia de Rawls —aquel que demanda igualdad en las libertades básicas— con las consecuencias del segundo principio —un reparto desigual de los bienes sociales primarios con la meta de ayudar a los peor situados en la escala social—. Como vimos, una diferencia en los bienes sociales primarios puede resultar en un decrecimiento significativo del ejercicio de las libertades básicas, haciendo incompatibles ambos principios.

Ante este problema se nos presentan dos opciones: a) abandonar la teoría de la justicia de Rawls por no ser de utilidad a la hora de la puesta en práctica y b) modificar la teoría para reforzar los aspectos pertenecientes a la libertad positiva de los ciudadanos. He intentado sostener la segunda. La primera opción sigue la propuesta de

la teoría de las capacidades de Sen. Sin duda es una propuesta afín a la rawlsiana, pero basa sus criterio de justicia en la realización de las capacidades de las personas y no en un índice de bienes sociales primarios. Esta postura presenta sus propias dificultades tales como fundamentar filosóficamente las capacidades y definir algún listado y prioridad entre las mismas. Por lo anterior, me parece más efectivo optar por extender la propuesta de Rawls hasta alcanzar las objeciones de Sen.

La opción que propone Daniels fluye naturalmente de la intención primera de los principios de la justicia. Es más explícita en tanto que se centra en las diferencias personales de los ciudadanos, cosa que Rawls no hace, y busca un enfoque más cargado hacia el ejercicio de la libertad positiva. Me parece que es una opción más económica y práctica para resolver las objeciones planteadas por la teoría de las capacidades. Sin embargo, tenemos que reconocer algunos puntos pendientes. Rawls propone su principio de diferencia pensando en que las instituciones que se ordenen con él irán, poco a poco, cerrando las diferencias entre las personas. En este sistema, según esta teoría, las desigualdades excesivas —aquellas que amenazan la igualdad y la libertad de los ciudadanos— no tendrán lugar. “Debemos observar también que el principio de diferencia no solo supone el funcionamiento de otros principios, sino también una cierta teoría de las instituciones sociales [...] se basa en la idea de que en una economía competitiva (con o sin propiedad privada), con un sistema abierto de clases, las desigualdades excesivas no serán la regla” (Rawls, 1995: 154).

Rawls parece suponer que las diferencias extremas a las que aluden sus críticos no se darán de hecho en una sociedad ordenada por los principios de la justicia. Me parece que estamos aquí ante una idealización de las condiciones sociales y que está considerado el hecho de que hace falta un mínimo de bienes primarios para que la teoría tenga efecto pero que no se aprecia en toda su importancia los efectos que tiene la distancia que hay entre las distintas posiciones sociales.

Las diferencias en las libertades ciudadanas, en los poderes, en las oportunidades e incluso en el autoconcepto no dependen tanto

de nuestro nivel de posesión de bienes primarios como de las relaciones de desigualdad en la sociedad en la que vivimos. Para Rawls estas diferencias tenderán a equilibrarse con el paso del tiempo pero creo que esto no corresponde a la situación de muchas sociedades, como la nuestra, en la que las diferencias son tales que las instituciones reduplican las injusticias generación tras generación.

En suma, no me parece que la teoría de Rawls en sí misma esté equivocada, creo que está idealizada y que, en la mayoría de las sociedades actuales, sería más práctica una versión que atendiera las diferencias personales y la reconciliación de la igualdad con la libertad desde la perspectiva de la libertad positiva. La consecuencia de esto sería una inversión más fuerte en las instituciones que salvaguardan la igualdad de oportunidad en la sociedad.

Me parece que esto no violenta la teoría de Rawls, ya que él mismo abre la puerta a una limitación de las libertades básicas en condiciones excepcionales: cuando la satisfacción de las necesidades materiales básicas no ha cumplido. Antes de este momento no podríamos contar con las bases para una sociedad bien ordenada, como pretende el autor, por lo que las modificaciones planteadas tendrían que llevarse a cabo (cfr. Rawls, 1995: 490). “En cualquier caso, para aceptar la ordenación lexicográfica de los dos principios, no estamos obligados a negar que la posibilidad de ser de las libertades básicas dependa de las circunstancias. Sin embargo, debemos asegurarnos de que el curso por seguir hacia el cambio sea tal que a la postre se puedan alcanzar las condiciones sociales en que ya no se justifique la restricción de estas libertades” (cfr. Rawls, 1995: 233). En una sociedad desigual, un camino mejor sería darle prioridad a la igualdad de oportunidad para incentivar la búsqueda de los planes de vida y reservar el paternalismo para severos casos de discapacidad.

Rawls juzga el sistema social desde la igualdad en las libertades y los niveles de bienes primarios, en concreto el ingreso y la riqueza. Sin embargo, él mismo admite otros factores que pueden llegar a constituir posiciones de arranque para los juicios sobre la justicia. Cuando tenemos un caso en el que los derechos básicos de una persona se ven disminuidos por alguna característica natural *fija*, como en el caso de la raza o el género, Rawls parece dispuesto a admitir

esta condición como una posición social de suyo para considerar las desventajas que podría contener y, así, ser objeto de la redistribución del segundo principio de la justicia: “si, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características naturales fijas, estas desigualdades determinarán posiciones pertinentes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas en el sexo son de este tipo, así como las que dependen de la raza y la cultura” (Rawls, 1995: 101).

Me parece que podríamos juzgar algunos casos de discapacidad como posiciones de arranque para la distribución de la oportunidad y de los bienes primarios. Así podríamos incluir alguna llamada a la justicia para los impedimentos fijos que tenga una persona dada su condición de salud. Este tipo de estructura social ya la vemos implementada en algunos lugares con los programas para apoyo a discapacitados que abarcan tanto la prevención, la atención y el alivio de la condición, como la reinserción social requerida por la justicia.

Sen apoya la idea de que no importa el tipo u origen de las desigualdades en las capacidades, ya que en tanto factores arbitrarios son puntos a corregir por la justicia. Este punto resulta controvertido porque no está clara la forma en la que deberíamos evaluar las capacidades y el nivel de desarrollo o de impedimento que tengan (cfr. Daniels, 2003: 259).⁷ Sen deja este punto tan abierto que supera las fronteras de la discapacidad y la enfermedad. Con esto, resulta problemático medir quién está en una postura de desventaja cuando no hay una lista definida de capacidades ni del nivel que éstas deben alcanzar para considerarse aceptables y justas. Parecería que el consenso es la única forma de lograr definir quién es el menos afortunado.

En cambio, si —al modo de Daniels— nos basamos en el concepto de igualdad de oportunidad, tenemos una base comparativa

7 Si no se contempla esta llamada a reforzar la libertad positiva, Rawls mismo caería en una aparente contradicción: “If worth of liberty is not included among the goods indexed, then Rawls appears to be authorizing a trade-off between it and the primary social goods which are indexed, since he claims that the lesser worth of liberty of the worst-off is compensated for by maximization of their index.” (Daniels: 2003, 270).

más efectiva. La meta de la justicia sería nivelar el campo de juego para la justa competencia entre los ciudadanos. En el caso concreto de la salud, se trataría de lograr el mayor acercamiento posible a algo conocido: el funcionamiento normal de los seres humanos. Las capacidades entran a juego con un referente común, la salud como condición de posibilidad del desarrollo.

Esta postura me parece más cercana a lo que en la práctica lograría una reconciliación entre igualdad y la libertad. La postura de Rawls, llevada de tal modo que pueda evitar la pobreza y atender las demandas de salud, lograría, en efecto, reducir las desigualdades sociales con el paso del tiempo.

Creo, sin embargo, que las dos críticas principales aquí presentadas deben ser parte fundamental de una teoría de la justicia. Los bienes sociales primarios no bastan para el apoyo de los grupos más desprotegidos. Por otro lado, me parece central que una sociedad considere la oportunidad como una de las principales libertades a proteger. Una forma de hacerlo es elevando el lugar del derecho a la salud dentro de las libertades básicas y, consecuentemente, atendiendo las demandas de justicia de los grupos peor situados a este respecto, es decir, satisfaciendo las necesidades de Igualdad de oportunidad de los enfermos y discapacitados.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I. 1998. *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Madrid, Alianza.
- DANIELS, N. 1989. "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" en *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*, California, Stanford University Press.
- DANIELS, N. 2003. "Rawls's Complex Egalitarianism" en Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Cambridge University Press.
- RAWLS, J. 1995. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SEN, Amartya. 2004. "Discapacidad y Justicia." *Segunda Conferencia Internacional sobre Discapacidad y Desarrollo Inclusivo*. Banco Mundial en http://latinamerica.dpi.org/1SENAMARTYA-DISCAPACIDADYJUSTICIA_001.doc

RÉPLICA A “ALGUNOS LÍMITES AL PRIMER PRINCIPIO DE LA JUSTICIA EN LA “TEORÍA DE LA JUSTICIA” DE J. RAWLS” DE MONTSERRAT SALOMÓN FERRER

Regina Luévano Cayón
Instituto Universitario Ortega y Gasset,
Universidad Complutense
areginalc@yahoo.com.mx

Resumen

La Teoría de la justicia de John Rawls ha suscitado un sinfín de críticas y, con ello, nuevas propuestas. Precisamente el objetivo de este estudio es hacer un análisis de la investigación hecha por Montserrat Salomón en torno a las dificultades que se desprenden entre el primer principio de la justicia y el principio de la diferencia de Rawls, siguiendo la crítica que Amartya Sen hace de los bienes primarios como indicadores de justicia dentro de una sociedad, la cual da pie a la Teoría de las capacidades.

Palabras clave: Principios de justicia, Bienes primarios, Libertades, Capacidades, Rawls

Abstract

John Rawls' Justice Theory has motivated a number of critics and hence, the origin of new proposals. Precisely, the intention of this work is to make an analysis of the research carried out by Montserrat Salomón regarding the difficulties that arise from the first justice principle and the difference principle of Rawls, by following the critic made by Amartya Sen to the primary goods as justice indicators within a given society, which leads to the Capabilities Theory.

Keywords: Justice Principles, Primary Goods, Freedoms, Capabilities, Rawls

Es un hecho innegable que John Rawls se ha consolidado como uno de los filósofos más importantes de nuestro tiempo. Sus contribuciones han marcado, sin lugar a dudas, un antes y un después en la reflexión política. Su pensamiento, dentro del ámbito político, podría calificarse como imprescindible, ya que es necesario pasar por él —bien sea para criticarlo o apoyarlo— dentro del desarrollo de los temas de justicia.

En el trabajo presentado por Montserrat Salomón se expone de manera clara y precisa una de las críticas más fuertes que se han hecho en torno a los principios de justicia de Rawls en los últimos tiempos. Crítica que ha dado lugar al desarrollo de la Teoría de las Capacidades de Amartya Sen (posteriormente ampliada por Martha Nussbaum), la cual se ha convertido en la actualidad en un referente obligado al hablar de la justicia social, el desarrollo humano, la pobreza y la equidad de género.

El punto clave sobre el cual se centra la crítica de Sen es la aproximación de los bienes primarios como garante de la justicia dentro de la sociedad. Rawls define a los bienes primarios como un conjunto de condiciones sociales y medios necesarios de uso universal que se requieren para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente. La manera en la que se distribuyen dichos bienes toma importancia en la medida en que éstos servirán como indicadores para poder determinar quiénes son los menos aventajados en un esquema de cooperación social.

Precisamente uno de los objetivos de los principios de justicia es evaluar las condiciones de la estructura básica de la sociedad para hacer un reparto de los bienes primarios entre los ciudadanos y es ante este aspecto que las observaciones hechas por Montserrat Salomón se tornan relevantes. Tal y como ella apunta existe una dificultad para reconciliar la pretensión del primer principio de justicia, partiendo de la demanda de igualdad en las libertades básicas, con las consecuencias del segundo principio: el reparto desigual de los bienes primarios con el fin de ayudar a los menos aventajados de la sociedad.

Si bien es cierto que este no es un problema menor para el desarrollo práctico de la teoría de la justicia de Rawls, es preciso hacer

ciertas observaciones al respecto para intentar resolver y así responder la objeción planteada por Sen.

Al analizar el contenido de los principios de justicia es necesario tener en cuenta dos cuestiones básicas que Rawls toma como punto de partida para su análisis. En primer lugar, es indispensable tener en cuenta que la justicia como equidad está pensada para una sociedad con determinadas características: liberal, democrática y bien ordenada (esta última característica, paradójicamente, implica la aplicación de los principios de justicia). Por sociedad debe entenderse un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como personas libres e iguales. No hay que olvidar esta cuestión pues algunas de las críticas hechas a Rawls se podrían resolver —o incluso evitar— si restringimos su teoría al margen de las sociedades democráticas modernas y desde un punto de vista normativo, mas no descriptivo en su totalidad.

La segunda cuestión es que la justicia como equidad hace de la estructura básica de la sociedad el objeto principal de la justicia política, es decir, sus principales instituciones políticas y sociales y el modo en que encajan unas con otras en un sistema unificado de cooperación. Suponemos que los ciudadanos nacen en la sociedad y que normalmente pasarán su vida entera dentro de sus instituciones básicas.

Según lo dicho anteriormente se pueden contestar aquellas críticas hechas a Rawls en las cuales se le imputa un individualismo radical dentro de su teoría. Según algunos, Rawls sitúa al sujeto como un ser fuera de la sociedad que después de elegir los principios de justicia ingresa a ésta, como si de cierta manera hubiera una prioridad del individuo sobre la sociedad, lo cual no es posible sostener desde los argumentos de Rawls. Tal y como ya se mencionó toda persona nace y permanece dentro de una sociedad que está establecida bajo una serie de estructuras e instituciones que permiten su desarrollo y que además demanda que dicho orden se mantenga de una generación a la otra. Sin embargo, no hay que perder de vista que precisamente la naturaleza de la estructura básica determina —en gran medida— las desigualdades sociales y económicas. Dichas desigualdades afectan las expectativas razonables que las personas tienen para el desarrollo de su plan de vida. Después de las modificaciones hechas por Rawls

a los principios de justicia en la última versión expuesta en *Justice as Fairness. A restatement*, los principios rezan así:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos, y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2002: 74).

Cabe mencionar que estos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Según esto se puede decir, entonces, que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales¹ y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Es decir, es necesario establecer primero (a través del primer principio) las condiciones necesarias a nivel estructural para poder entonces hacer una distribución del ingreso y la riqueza (a través del segundo principio). Distribución que puede aceptar ciertas desigualdades siempre y cuando éstas sirvan para ayudar a los menos aventajados.

1 Las libertades básicas que considera Rawls son: 1. la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión, 2. la libertad de conciencia y de pensamiento, 3. la libertad de la persona, que incluye la libertad frente a la libertad psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona), 4. el derecho a la propiedad personal y 5. la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el estado de derecho.

Sin embargo, tal y como señala Montserrat Salomón, la pregunta es si esta diferencia permitida por los principios de justicia no resulta una merma en las libertades básicas que se deben asegurar desde el primer principio. Las carencias económicas podrían derivar en una limitación importante de las opciones vitales de los ciudadanos, es decir, ¿tenemos derechos y libertades si no somos capaces de ponerlos en práctica?

Parece ser que este es el centro del problema, pues puede pensarse que si no tenemos la capacidad para ejercer un determinado derecho y hacer uso pleno de nuestra libertad es como si no tuviéramos ninguno de los dos. Es decir, si no se tienen las condiciones mínimas, económicas y sociales así como la capacidad física para ejercerlos es como si no los tuviéramos. Esto afecta directamente al desarrollo del plan de vida y las expectativas razonables de las personas provocando así una desigualdad diferente a la planteada por Rawls en la segunda parte del segundo principio (la cual queda expresada mediante el principio de diferencia).

Es preciso recordar que así como el primer principio es previo al segundo, en el segundo la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esta prioridad significa que, al aplicar un principio asumimos que los principios previos están plenamente satisfechos.

La primera parte del segundo principio (la igualdad equitativa de oportunidades) se relaciona estrechamente con el sistema de la libertad natural. La igualdad equitativa de oportunidades es una idea difícil de entender y no del todo clara; sin embargo, Rawls la utiliza y la introduce en su teoría con un fin específico, a saber: para corregir la igualdad formal de oportunidades, la carrera abierta al talento y las capacidades, en lo que se llama el sistema de libertad natural.

En este sentido, se dice que la igualdad equitativa de oportunidades no exige meramente que los cargos públicos y las posiciones sociales estén abiertos en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos. Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: *suponiendo que hay una distribución de*

*dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición de hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón (Rawls, 2002: 75).*²

De la cita anterior se puede desprender una posible crítica a la igualdad equitativa de oportunidades concebida por Rawls. Se parte del hecho de que existe una repartición natural de dotaciones, la cual obviamente no es objeto de un análisis moral debido a su origen –por decirlo de alguna manera– azarosa o bien contingente y por ende no es posible considerarla como injusta.

Ahora bien, según Rawls, independientemente de la clase social de origen o de la clase en donde una persona se desarrolló y creció hasta la edad de la razón, las personas que tengan el mismo nivel de talento y habilidad deberían tener las mismas perspectivas de éxito bajo un sistema de igualdad equitativa de oportunidades. Esto me parece que no es posible cumplirlo, pues el desarrollo de determinadas habilidades se alcanza siempre y cuando se tengan las condiciones necesarias para ello, como son una buena alimentación y gozar de salud, y éstas dependen directamente del nivel o clase social a la que se pertenezca. Una persona que viva en condiciones de pobreza el desarrollo de sus habilidades naturales se verá más limitado y con ello sus perspectivas de vida y de éxito serán diferentes a las de la persona que cuenta con las condiciones necesarias para el desarrollo de sus habilidades. Esto, en términos de Sen, puede entenderse como un obstáculo para las capacidades, entendiendo por “capacidades” el desarrollo de oportunidades. Para Rawls los derechos y libertades básicas que se plantean en el primer principio y se consideran en los bienes primarios son la condición necesaria y suficiente para tener una igualdad equitativa de oportunidades. Sin embargo, no llega a contemplar el hecho de que las capacidades y habilidades se modifican y dependen directamente de las condiciones sociales y económicas en las que viven las personas, punto de vital importancia para la teoría de Sen.

2 Las cursivas son mías.

Por otro lado, en relación al principio de diferencia, el cual queda expresado en la segunda parte, es considerado por Rawls como un principio de justicia distributiva. Parte del hecho de que la cooperación social es siempre productiva y que sin cooperación no se produciría nada y que por tanto no habría nada que distribuir. Un esquema de cooperación viene dado en gran medida por el modo en el que las reglas públicas organizan la actividad productiva, especifican la división del trabajo, asignan diversos papales a los que participan en ella, y así sucesivamente. Estos esquemas incluyen programas de sueldos y salarios que se pagan en función de la cantidad producida (cfr. Rawls, 2002: 95).

Justamente el principio de diferencia toma como punto de partida las desigualdades en cuanto a los ingresos y riquezas en relación a la producción. El principio de diferencia requiere que, cualesquiera puedan ser las desigualdades de riqueza e ingreso y por muy dispuesta que esté la gente para ganarse una parte mayor del producto, las desigualdades existentes deben contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados. De lo contrario, las desigualdades no son permisibles. Ahora bien, el principio de diferencia al permitir las desigualdades, solo en cuanto representen un mayor beneficio para los menos aventajados, se le puede considerar como un principio de reciprocidad.

Es necesario tener en cuenta al hablar del principio de diferencia ciertos puntos que nos sirven para poder determinar su aplicación y finalidad dentro de la teoría de Rawls. En primer lugar se parte de la concepción de justicia como parte de una sociedad bien ordenada. Esto es a lo que Rawls llama la teoría ideal:

En la teoría ideal los dos principios de justicia se tienen que aplicar a la estructura básica evaluándola desde determinados puntos de vista convencionales, a saber: los puntos de vista del ciudadano parigual representativo (cuyas libertades básicas iguales y oportunidades equitativas están aseguradas) y los de los representantes de diversos niveles de ingreso y riqueza (Rawls, 2002: 99).

Además de la teoría ideal, es preciso considerar que: a) el principio de diferencia está pensado para ser aplicado solo cuando los principios previos de justicia han quedado satisfechos; b) que presupone un continuo aproximado de estructuras básicas practicables; c) que los ejemplos arbitrariamente numéricos pueden ser engañosos a menos que prestemos cuidadosa atención al trasfondo institucional que nos dicta el sentido común; d) que el principio de diferencia es un principio de justicia y no una apelación al interés egoísta de ningún grupo particular; y, por supuesto, finalmente e) que las posiciones relevantes deben estar correctamente definidas. Si aplicamos el principio como un principio único en sí mismo, ignorando estos aspectos, se puede desembocar en un disparate (Rawls: 2002, 106).

Rawls es muy claro y cuidadoso al poner las restricciones necesarias y las condiciones indispensables para la aplicación del principio de diferencia y con ello evita muchas de las posibles críticas que se le pudieran hacer en cuanto a su uso. Es evidente que no se podría aplicar un principio como este en una sociedad que no fuera bien ordenada. Al analizar el principio de diferencia además de considerar las desigualdades en cuanto a los ingresos y riquezas en relación a la producción y permitir en determinados casos dichas desigualdades en un mayor beneficio para los menos aventajados, este principio también contempla el papel de las dotaciones innatas en el desarrollo del proyecto de vida de las personas que integran una sociedad y las diferencias que se pudieran derivar de éstas. Una estructura básica que satisfaga el principio de diferencia recompensa a las personas no por su lugar en la distribución, sino por adiestrar y cultivar sus capacidades y por ponerlas a trabajar en aquello que contribuya al bien de los demás y al suyo propio.

En su *Teoría de la justicia* Rawls explica que el principio de diferencia representa un acuerdo para concebir la distribución de las dotaciones innatas como un activo común y para compartir los beneficios de esa distribución. Cabe aclarar que las dotaciones innatas *per se* no son un activo común, sino la distribución de éstas. Esto quiere decir que las diferencias entre las personas, en cuanto a sus dotaciones innatas, son consideradas como un activo común. Esta variedad hace posibles

numerosas complementariedades entre los talentos cuando se organizan de manera que permiten sacar ventajas de esas diferencias. Ahora bien, se utiliza el término activo común para expresar cierta actitud, o punto de vista, respecto del hecho natural de la distribución de dotaciones. Precisamente al ser la distribución de dotaciones un hecho natural no se le puede considerar como injusto.

Según la última versión expuesta por Rawls de los principios de justicia las modificaciones más significativas las encontramos en el segundo principio (los cambios del primero pueden considerarse más como estilísticos). Hasta este punto se han analizado los aspectos que explican o justifican —hasta cierto punto— las desigualdades sociales y económicas, considerando dos aspectos, a saber: la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia; sin embargo, falta analizar uno de los puntos más importantes de la segunda parte en el cual se explica que las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados. La pregunta que aparece de modo inmediato es: ¿quiénes son para Rawls los menos aventajados en una sociedad?

Para responder a esta interrogante Rawls recurre a los bienes primarios como los indicadores para detectar a los menos aventajados.³ Rawls vincula a los menos aventajados con los bienes primarios, pues ante la falta de uno de éstos el desarrollo o las oportunidades dentro de la sociedad de los ciudadanos se ven limitadas y es por esta razón también por lo que las desigualdades económicas y sociales deben representar un mayor beneficio para ellos. Las cinco clases de bienes primarios son:

3 Es necesario hacer notar que los individuos que pertenecen al grupo menos aventajado no son identificables al margen de, o independientemente de sus ingresos y su riqueza. Los menos aventajados nunca son identificados, digamos, como hombres o mujeres, o como blancos o negros, o como indios o británicos. No son individuos identificados mediante rasgos naturales o de otra índole (raza, género, nacionalidad y cosas por el estilo) que nos permitan comparar su situación en todos los demás esquemas de cooperación social que es factible considerar. Los menos favorecidos en un esquema cualquiera de cooperación son sencillamente los individuos menos favorecidos en ese esquema particular. Tal vez no sean los más desfavorecidos en otro esquema.

i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás. Estos derechos y libertades (contemplados en el primer principio) son condiciones institucionales esenciales requeridas para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales

ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.

iii) Los poderes y prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio) que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos.

v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara la conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza.

Al ver esta lista nos damos cuenta de que todos estos bienes apelan a condiciones muy generales o universales y dejan de lado aquellos aspectos particulares de las personas que involucran sus capacidades para realizar efectivamente cada uno de estos bienes. Precisamente este es el punto sobre el cual Sen construye su crítica.

Si aceptamos las desigualdades económicas previstas en el segundo principio —según el análisis de Montserrat Salomón, que a su vez sigue la crítica de Sen— éstas afectarán directamente el desarrollo de las habilidades de las personas, así como sus oportunidades, a pesar de que el primer principio se haya cumplido previamente y las personas gocen de una libertad garantizada.

Ante estas críticas hechas a Rawls y los problemas que se pueden derivar de las exigencias planteadas en el primer principio y el principio de diferencia, encontramos una solución, tal y como lo señaló acertadamente Montserrat, en el planteamiento del funcionamiento normal de Norman Daniels. Si bien el enfoque de Daniels se orienta y está pensado para aplicarse a los problemas de salud, el análisis hecho por él a la teoría de Rawls toma cierta importancia dentro de la discusión entre bienes primarios y capacidades.

Daniels hace hincapié en la importancia de la salud como aquello que garantiza al segundo de los bienes primarios enfocado a la oportunidad. Lo que Daniels hace es extender la teoría de los bienes primarios sin violentar la postura original de Rawls, para así cubrir, poco a poco, las áreas que no fueron cubiertas por él como es el área de la salud. Para Daniels, la teoría de Rawls es atinada y no debe ser desechada en tanto que está fincada en una postura original hipotética y general. Según el enfoque de Daniels, Rawls —deliberadamente— no tomó en cuenta las condiciones de enfermedad y discapacidad porque quería desarrollar primero una teoría general. Mediante la extensión hecha por Daniels, a través de su modelo biomédico,⁴ se puede hacer frente a algunas críticas hechas a la *Teoría de la justicia*.

Según lo anterior podemos decir entonces, a manera de conclusión, que el planteamiento de los bienes primarios de Rawls, a pesar de ser una teoría mucho más general y con una concepción política de la persona, es más preciso y objetivo al hablar de justicia, pues

4 Se debe considerar un modelo biomédico en donde la idea básica es que la salud es la ausencia de enfermedad y las enfermedades son desviaciones de la organización normal funcional de un miembro típico de la especie. Este modelo biomédico obedece no solo a una estimación estadística sobre la noción de salud, sino también a una consideración teórica del diseño del organismo humano. En el caso del diseño del organismo del ser humano es necesario desarrollar una noción que obedezca a la organización funcional de un ser humano que nos permita perseguir fines biológicos como seres sociales, es decir, nuestras funciones cognitivas y emocionales deben incluirse. Asimismo, debemos tomar en cuenta las enfermedades mentales y salud mental dentro de nuestra consideración. Sobre la base de este modelo biomédico, señala Daniels, se puede establecer una línea entre lo que es necesario para que las personas tengan un funcionamiento normal de manera tal que las instituciones sepan qué servicios proporcionar para prevenir y curar las enfermedades, así como aquellas necesidades que cubren otros fines sociales o individuales.

establece las condiciones necesarias para mitigar las desigualdades dentro de la sociedad, (sin garantizar que éstas desaparecerán); asimismo la extensión hecha por Daniels a la teoría de Rawls logra completar aquellos aspectos no considerados por él. Del mismo modo es posible tomar la teoría de las capacidades como un complemento a los bienes primarios.

No hay que olvidar que la elección de los principios de justicia es fruto de un constructivismo político expuesto en la posición original. Estos principios fueron elegidos por ciudadanos que se conciben como personas libres e iguales. La exigencia de la igualdad en la libertad planteada en el primer principio surge, creo yo, de la manera en la que se conciben las personas a ellas mismas dentro de una sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- DANIELS, N., 1995, *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Tr.) María Dolores González, *Teoría de la justicia*, México: FCE, primera reimpresión, 1985.
- RAWLS, J., 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Traducción, Andrés de Francisco, Barcelona: Paidós, 2002.

Estudios

EL DOLOR CORPORAL REFLEXIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A MICHEL HENRY

Vanessa Itzigueri Larios Robles
Posgrado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
vanessa_larios@yahoo.com.mx

Resumen

El ‘dolor corporal’ o ‘dolor físico’, para diferenciarlo del ‘dolor emocional’, es sin ninguna duda un fenómeno experimentado a lo largo de la vida de cada uno, en tanto seres, sin excepción alguna. El dolor es intrínseco a la vida; la vida misma comienza con un grito de dolor que nos acompaña hasta la muerte. ¿Cuál es el sentido del dolor? ¿Por qué está tan entrelazado con la vida? El dolor sentido en la propia carne es puramente auto-afectivo, en cuanto que no necesita ninguna otra referencia más que sí mismo. En este sentido, el dolor muestra que la vida no es más que la experiencia de sí mismo, como se aventura a decir Michel Henry.

Palabras clave: Dolor corporal, Carne, Fenomenología de la vida, Afectividad, Michel Henry

Abstract

'Body pain' or let us say 'physical pain' to differentiate it from the 'emotional pain', is with no doubt, a phenomenon experienced along everyone's existence as a living beings without any exception. Pain is intrinsic to life; life itself begins with a scream of pain, which accompanies us until death. What is the sense of pain? Why is it so tightly bonded to life? The pain which is felt in one's flesh is purely self-affective since it doesn't need any other reference but itself and therefore, pain proves that "life is nothing but experiencing oneself" as Michel Henry ventures to say.

Keywords: Body Pain, Flesh, Phenomenology of Life, Affectivity, Michel Henry

*Dichosos los que sufren,
los que quizás no tengan
nada más que su carne*
Michel Henry

Si bien es cierto que uno de los fenómenos más difíciles de abordar es justamente el del dolor, más complicado se vuelve aún hablar de éste de manera “positiva”, por llamarlo de algún modo. Escasas experiencias en la vida nos son tan conocidas, profundas, decisivas, y a la vez tan aterradoras como la experiencia del dolor propio. El “dolor corporal” o “físico”, es decir, aquel que se siente *en y desde* el cuerpo propio, para diferenciarlo del “dolor emocional”, es sin duda un fenómeno que hemos experimentado y experimentaremos a lo largo de nuestra existencia todos y cada uno sin excepción alguna, en tanto seres vivientes y carnales. El dolor es intrínseco a la vida, es parte elemental de ella. La vida misma comienza en un grito de dolor y nos acompaña durante toda la existencia. Esto es algo que sabemos con certeza, es una verdad ineludible y es por eso mismo que alrededor del fenómeno del dolor giran una serie de preguntas: ¿cuál es el sentido del dolor?, ¿de dónde viene la necesidad de sufrir desde el nacimiento hasta la muerte?, ¿por qué está tan estrechamente vinculado a la vida si en cierta medida atenta contra ella? Éstas y muchas otras preguntas más confirman que el dolor es uno de los fenómenos de más difícil acceso para el análisis filosófico. No obstante, me parece que ha sido la fenomenología el camino más acertado en la descripción del fenómeno del dolor corporal.

En el presente estudio analizaré concretamente la concepción que del dolor corporal tiene el fenomenólogo francés Michel Henry, pensador muy controversial debido a su propia idea de la fenomenología, la cual dio un giro radical para distanciarse de los principios de la fenomenología clásica, es decir, la fenomenología de Husserl. Por ello, antes de tocar el tema del dolor, abordaré brevemente algunas claves de su pensamiento para comprender por qué es el dolor un ejemplo irrefutable de que vivir no es más que experimentarse a uno mismo.

En algo que podríamos denominar una “segunda etapa” del pensamiento filosófico de Michel Henry encontramos una de las nociones más importantes de su fenomenología: el concepto de *carne*, principalmente expuesto en su texto *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000), publicado dos años antes de su muerte. En él se deja ver una de las grandes peculiaridades de su filosofía, la cual ha sido motivo de múltiples incomprensiones en torno a su pensamiento: la fenomenología de Henry no sigue los pasos de uno de los postulados básicos de la fenomenología clásica:¹ la intencionalidad, a saber, la correlación entre la conciencia y los objetos del mundo. Como sabemos, el núcleo de la intencionalidad se resume bajo la idea de que la conciencia es siempre “conciencia-de-algo”: en lo amado es amado algo, en lo deseado es deseado algo, en lo representado es representado algo y así sucesivamente. De esta manera, es por razón de la intencionalidad que las cosas del mundo se muestran a la conciencia; la conciencia, por su parte, no es un ente psíquico aislado sino un acto que encuentra su realización solo en la relación con el objeto que constituye. Así, el mundo se configura a partir de las vivencias intencionales de la conciencia. Es éste uno de los principios de la fenomenología intencional. Pero en ello encuentra Michel Henry una aporía y he aquí el punto de conflicto. Nos dice:

La intencionalidad es el “referirse a” que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros. De esta forma nos descubre el inmenso imperio del ser. Pero este “referirse a”, ¿cómo se refiere, no ya a todo objeto posible, a todo ser “trascendente”, sino a sí mismo? *La intencionalidad que revela toda*

¹ El término que utiliza Henry es el de “fenomenología histórica”, término que a mi parecer causa confusiones del tipo de si se estará refiriendo a una “fenomenología de la historia”. Para evitar esta confusión me ha parecido mejor el término “fenomenología clásica” porque creo que lo que quiere hacer notar Henry es que la fenomenología a lo largo de su historia, se ha preocupado más por la apariencia que por el aparecer mismo. Así, Henry discute con la fenomenología de Husserl principalmente, aunque también se opone con fuerza a las fenomenologías de Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger en principio por ser fenomenologías “del ente en el mundo”.

cosa, ¿cómo se revela a sí misma? ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquella que conoce —en este caso una segunda intencionalidad tras aquella que se intenta arrancar a la noche? (2001, 52).

De acuerdo con Michel Henry, una fenomenología intencional arrastra consigo el carácter reduccionista de la noción misma de *fenomenología*, es decir, queda reducida al puro *fenómeno*, problema que de acuerdo a nuestro autor fue originado por la indeterminación de uno de los supuestos básicos de la fenomenología clásica tomado por Husserl de la escuela de Marburgo, el cual se enuncia así: “Tanta apariencia, tanto ser”. Dicha proposición posee, según Henry, un equívoco debido a la doble significación del término *apariciencia*: “O bien se entiende por apariencia el contenido que aparece, o bien su aparición en cuanto tal: el aparecer mismo. Según la lógica de nuestro análisis formularemos el principio de tal modo que nos libremos de toda ambigüedad y diremos: “Tanto *aparecer*, tanto ser” (2001: 40).

Tenemos entonces que Michel Henry cambia el término *apariciencia* por el de *aparecer* y con esta nueva manera de concebir la fenomenología no solo evita la ambigüedad del término sino que también realiza un giro rotundo dentro de la propia estructura de la fenomenología. Considerar la fórmula “tanto aparecer, tanto ser” que se enuncia ahora, es ocuparse del *aparecer mismo*, es decir, de aquello que hace que las cosas aparezcan, mientras que la fenomenología clásica se ha preocupado más bien por el *fenómeno*. Dicha crítica dirigida a la fenomenología clásica se basa pues en que ésta al encontrarse de lleno preocupada por el *fenómeno*, es decir, por lo que aparece, se ha olvidado del *fundamento*, es decir, del *aparecer mismo* en tanto aquello que posibilita que las cosas aparezcan. O para decirlo de otra forma: la fenomenología clásica se ha olvidado de la *fenomenicidad* del fenómeno.

Pero ¿de qué ha de tratar entonces la fenomenología si no es de los fenómenos del mundo? ¿Qué clase de fenomenología nos habla más bien del *fundamento de los fenómenos*? La respuesta es algo que

Michel Henry ha llamado “fenomenología material”, cuya *materia*, es decir, cuya *sustancia* o *esencia* trata justamente de la vida. No la vida como concepto, sino la vida real; no la vida de la que habla la biología sino la vida que se siente en cada poro de nuestra carne.

Fenomenología de la Vida

Para Michel Henry, la originalidad de la fenomenología consiste en el objeto que se asigna a sí misma. La fenomenología no debería ocuparse solo de *fenómenos*, como se ocupa, por ejemplo, la física de objetos físicos, y así sucesivamente. El verdadero objeto de la fenomenología deberá ser la *fenomenicidad pura*, ella es sin más el *fundamento* de todo fenómeno, es el *principio* de toda cosa. Pero ¿a qué podemos asignarle dicho estatuto tan enteramente primordial y pleno de ser el fundamento y principio de todo cuanto aparece? Pregunta que apunta a una sola y misma dirección: *la Vida*, nuestra propia vida que se desborda en nuestra carne, en nuestra carne viviente. La vida que portamos en la carne es una vida que se siente, que sentimos en una increíble gama de afecciones: se siente unas veces angustiada, entristecida o eufórica, otras veces se siente sufriente o gozosa. En realidad habría que decir con todas sus letras que *la Vida es afectividad*. Afectividad que se manifiesta en cada una de las modalidades de nuestra carne. Ésta es sin duda una de las tesis principales de Michel Henry, a saber, que la *materia* o *sustancia*, es decir, de lo que está hecha la vida, es precisamente la afectividad o, para decirlo más correctamente, la *auto-afectividad*, porque la esencia de la vida es experimentarse a sí misma, sentirse a sí misma.

La vida revela de tal modo que lo que revela no permanece nunca fuera de ella, no siendo nunca nada externo a ella, otra cosa distinta de ella, diferente, sino precisamente ella misma. De suerte que la revelación de la vida es una auto-revelación, el originario y puro “experimentarse a sí-mismo” donde el que experimenta y lo experimentado son uno. Pero esto es solo posible porque el modo fenomenológico de revelación en que la vida consiste es un *pathos*, ese

abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne (Henry, 2001: 159).

Estas palabras de Henry nos muestran una concepción de la vida como pura auto-afección y por eso mismo como pura *inmanencia*. Esto quiere decir que la vida se siente a sí misma en nuestra carne, o, para decirlo en otras palabras, que el modo que tenemos de sentir nuestra propia vida, es decir, el modo que tenemos de sentirnos vivos, es justamente a través de nuestra propia carne y sus afecciones, porque la vida aunque esté naturalmente presente, parece muchas veces ausente, como si nos olvidáramos de ella, como si se ocultara tras las sombras de la cotidianidad. Y sucede entonces que vivimos sin notar siquiera la vida misma. Tal estado de aletargamiento, de somnolencia, de oscuridad en el que la vida no se nos hace patente, desaparece violentamente con la súbita aparición de una afección tal que, como un balde de agua fría, nos haga despertar haciéndonos presente nuestra propia vida; algo que llega con tal contundencia como ninguna otra cosa y que es imposible de ignorar: esto es precisamente *el dolor*, un dolor que se imprime en nuestra carne y se funde hasta el grado de confundirse con ella y hacer de nuestra carne una *carne adolorida*. De aquí la afirmación de que el dolor corporal es de suyo una experiencia de absoluta inmanencia. Michel Henry lo llama *dolor puro* porque “no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo, aplastado por su propio peso. El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia en sí de este sufrimiento —un sufrimiento sin horizonte, sin esperanza, totalmente ocupado de sí porque ocupa todo lugar, de tal modo que para él no existe otro lugar más que el que ocupa” (2001: 79).

El dolor de la carne: prueba de la vida

La experiencia de un dolor corporal intenso es prueba irrefutable de la inmanencia radical de la conciencia porque, en efecto, no hay

nunca un dolor que no duela y esto significa que nunca ocurre que un dolor no sea notado conscientemente, o lo que es lo mismo: si un dolor no es notado por la conciencia ni mínimamente es simplemente porque el dolor, en realidad, no está ocurriendo, no existe. El “dolor puro”, como ha llamado Michel Henry al dolor que se sufre en la carne, posee la característica esencial de no necesitar referencia alguna a otra cosa que no sea él mismo, esto quiere decir que *no es intencional*, que no requiere de ningún objeto porque él mismo es “lo doloroso como tal”. El dolor es un fenómeno que se siente, que se sufre, pero más que eso, es el sí mismo sufriendose a través de él, soy yo sufriendo-me.

Franz Brentano, quien inició la fenomenología a finales del siglo XIX, describe el dolor como un *fenómeno psíquico*,² situado en el mismo plano que el amor o el odio, por ejemplo; esto significa que va más allá de ser un fenómeno físico como lo es, por ejemplo, la percepción de los colores o los sonidos; el dolor no es meramente una sensación corporal, es más bien una experiencia vivida en su totalidad.

Supongamos que me quemó la mano en la fogata. Lo que sufro no es, por supuesto, el fuego, sino al contrario, a mí misma a través del fuego; el fuego en tanto objeto que me ha hecho daño pasa a un segundo plano, dejando el dolor en mi propia mano; es ahora mi propia carne la que me hace sufrir y la que está sufriendo a la vez. Es como si mi propia mano de repente se hubiese vuelto contra mí y ya no es directamente el fuego lo que me daña sino mi propia mano. La estudiosa estadounidense Elaine Scarry, en su texto *The body in pain*, analiza dicha cuestión y expone que cuando, por ejemplo, un cuchillo o un clavo entra en el cuerpo, no sentimos el cuchillo o el clavo sino el cuerpo propio haciéndole daño a uno (1985: 52-53) Es nuestro propio cuerpo haciéndonos sufrir y no el objeto externo que lo ha provocado en un principio. En términos de fenomenología, esto significa que, al menos el fenómeno del dolor, es *no-intencional*

2 Al ser el dolor un fenómeno psíquico, para Brentano, a diferencia que para Henry, el dolor sí es un acontecimiento intencional en tanto que tiene lugar en un yo y una referencia a cierto rasgo del mundo.

porque no hay distancia fenomenológica entre lo afectado (la mano quemada o cortada) y lo afectante (también la mano, y no el fuego o el cuchillo). Esta característica tan peculiar de ser una misma cosa el objeto y el sujeto, acción y pasión, es en realidad para Michel Henry un ejemplo clarísimo de la *auto-afección de la vida*, porque el dolor muestra con más fuerza que ninguna otra cosa la inmanencia pura de la conciencia, como si nada hubiera fuera de ella; porque así como sentimos el dolor tan fundido en nuestra carne que parecen uno solo, también así sentimos nuestra vida tan amalgamada que nos sentimos vivos. Ahora, este *sentirnos vivos* no es otra cosa que *la vida sintiéndose ella misma*.

Para Michel Henry la esencia de la vida, es decir, su *materia*, es precisamente una *auto-afección*: es la vida que se experimenta a sí misma en el *pathos* de la carne. El término griego *pathos* (*paqoj, paqh-ma*) es utilizado por Henry para describir la vida justamente porque podemos encontrar en su significado una pluralidad de sentidos que a mi parecer aciertan verdaderamente en la descripción de la vida. El diccionario define *pathos* como “todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia; suceso, coyuntura; castigo, sufrimiento, desgracia, infortunio; enfermedad, muerte; estado de alma, disposición moral como piedad, amor, odio, aflicción, pena; afecto, pasión; también la Pasión de Cristo”, de aquí que difícilmente encontremos una traducción adecuada para dicho término porque si nos detenemos en la primera definición: “*pathos es todo lo que uno experimenta o siente*”, nos percatamos de que esto es necesariamente la vida. La vida es todo lo que experimentamos o sentimos, la vida es *pathos*. Ahora bien, nuestra carne es esencialmente este *pathos* gracias al cual sentimos la vida. Diremos entonces que es por mor del *pathos* de la carne, es decir, de todos aquellos modos que ella toma (dolor, gozo, tristeza, alegría, etcétera) que la vida se revela a ella misma.

Hemos visto entonces que el *pathos* a través del cual la vida se revela, bien puede encarnar distintas formas, por ejemplo, el *gozo* o el *dolor* por poner los casos más paradigmáticos, ya que en ambos se nos muestra con tal contundencia que *la vida se experimenta a sí misma* en la carne gozosa o sufriente. Para Michel Henry el gozo y dolor son ejemplos indiscutibles de la auto-afección de la propia vida. No

obstante, considero que es el dolor corporal el modelo más claro de la auto-afectividad de la vida y un ejemplo de la inmanencia pura de una vivencia de la conciencia. El dolor nos muestra con su crudeza insoportable que es absolutamente inmanente a la conciencia, porque la experiencia del dolor es ya a la vez su objeto o, mejor dicho, que no hay como tal objeto alguno del dolor *fuera* del dolor mismo por el hecho de que cuando el dolor se sufre, sencillamente se sufre, o para decirlo aún más redundante: el dolor duele, se deja sentir y se reconoce como tal desde el instante en el que aparece repentinamente. Esta peculiaridad del dolor físico, a saber, su auto-impresión, su auto-revelación, lleva a Michel Henry a la afirmación de que todo aparecer originario de una impresión se revela como la *auto-donación de la vida*.

Pero ¿cómo es que la irrupción de un dolor en nuestra carne nos muestra la aparición de la vida? Para comprender la íntima relación que existe entre la vivencia del dolor y el aparecer de la vida, cosa que puede parecernos a primera instancia muy extraño y paradójico, debemos señalar brevemente que para Michel Henry la vida en su inmanencia absoluta es por esencia no mundana (porque el mundo es pura trascendencia); y el mundo, por su parte, en tanto el orden de toda exterioridad, se opone por lo mismo a la inmanencia que es la vida. La vida para Henry no puede definirse más que a partir de su total y absoluta inmanencia consigo misma en tanto que ella se siente a sí misma, se experimenta a sí misma, se afecta a sí misma, se abraza ella misma. Y todas estas auto-referencias se ven plasmadas ya de manera concreta en la carne, en “la carne propia”, una carne que nunca es *neutral* por decirlo de algún modo, sino que está siempre sintiendo, siempre experimentando, siempre padeciendo la vida misma y cuya auto-afección más originaria es, según nuestra tesis, justamente el dolor por ser éste absolutamente inmanente tal y como la vida misma lo es; pues ¿qué es el dolor sino sufrimiento puro que se vive en la inmanencia en sí de ese sufrimiento? Sufrimiento que se padece sin poder escapar a él mientras se da; fuerza que nos ocupa por completo, que nos ciega, que nos impide pensar y sentir cualquier otra cosa que no sea el dolor mismo que se está impresionando como un sello en nuestra carne.

Michel Henry muestra que hay una identificación total entre el dolor puro y la inmanencia de auto-afectividad de la vida. El dolor muestra el carácter de *pathos* que es la vida, pues ¿cómo dudar de ser portadores de la vida mientras se tiene con tal fuerza la prueba de su *pathos*?, ¿cómo dudar del dolor mientras éste ocurre tan dentro de nosotros? Es una verdad insoslayable que todos sin excepción hemos sentido en algún momento de nuestras vidas, un dolor tan intenso que el sufrimiento de soportarlo en nuestra carne se vuelve una especie de absoluto, es decir, que nada hay para nosotros que sufrimos más que ese sufrimiento, nada se reduce a él, nada sale fuera de él, el tiempo transcurre de otra manera: los segundos se alargan, casi parecieran detenerse; el corazón, por el contrario, se acelera, la respiración se entrecorta, los párpados se aprietan con fuerza y en esa oscuridad solo aparece algo con total claridad: el dolor mismo. No puedo estar padeciendo un dolor tremendo y dudar al mismo tiempo de si éste es real o no lo es, ya que es en efecto más real que el mundo entero externo a mí, y es en este sentido que concuerdo con Michel Henry al decir que “el sufrimiento no es afectado por otra cosa que por sí mismo, es una *auto-afección* en el sentido radical de que es él quien es afectado, pero es a su vez por sí por quien lo está. Es a la vez lo afectante y lo afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente” (2001: 80).

Sufrimos el dolor que nos hace sufrir. No nos duele cierta parte del cuerpo objetivo, por ejemplo, la mano cortada con un cuchillo, sino justamente el cuerpo vivo, es decir, la propia carne. Me duele la mano herida pero nunca como algo separado del *yo*, sino que soy yo misma quien se duele en su mano, es mi carne sufriente la que se ve sangrando y la que se lamenta. Lo que nos duele es el cuerpo dolorido. Sufrimos el cuerpo sufriente, la vida lastimada.

De esta manera, notamos una clara imposibilidad para referirnos al dolor distanciándonos de él; éste se define solo a partir de su identidad consigo mismo, de su absoluta inmanencia a sí mismo. Por ello se decía antes en consonancia con Henry que el dolor en tanto sufrimiento de sí es una *auto-afección* pura porque nada propiamente externo al dolor lo padece, es decir, nada que no sea mi propia carne sufriente se ve afectado por el dolor más que la carne propia que lo

sufre, nuestra propia carne sufriente. Y hay aún algo más en esa carne que se lamenta, que se duele, que sufre: ella es una carne *pasiva*. El elemento de pasividad queda emparentado a todas luces con las nociones de *sufrir, padecer, verse-afectado-por*. Cuando sufrimos, padecemos o nos vemos afectados por algo, nuestro ser se vuelve un ser pasivo y tal pasividad significa que ninguna impresión surge de manera activa, es decir, que ninguna impresión se provoca ella misma sino que sencillamente se recibe sin opción de rehuir a ella. Todo nos es *donado*, hemos recibido la vida en nuestra carne, simplemente no hemos podido rehuir a su *donación*, así como tampoco podemos rehuir a la posibilidad de sufrir dolor que nos acecha a cada instante, nuestra carne está tan expuesta al dolor como al sol de cada mañana; es el llamado de la vida, aquello que llama nuestra atención tan brutalmente que nos es imposible ignorar. El dolor nos devuelve a la vida al mismo tiempo que atenta contra ella, es el límite ante el cual tambalea toda nuestra existencia, la sacude cruelmente, nos retorremos, nos quejamos, a veces lloramos o gritamos, nos desesperamos, queremos salir huyendo de nuestra carne, quisiéramos no estar conscientes de nuestra existencia, de nuestra vulnerabilidad, nuestra debilidad.

De repente, el dolor pasa y nos reconciamos con la vida, incluso nos aferramos más a ella. El terror ante el dolor es terror ante el sentimiento de que la vida es dolorosa, frágil, ante la certeza de que la existencia es sufrimiento; pero es justo ante esta certeza que la vida se revela para cada uno como aquello máspreciado, como aquello a lo que atendemos con más cuidado. Y en este punto hemos llegado ya al fondo del asunto, a saber, que el dolor corporal es la prueba de que la vida, más que un escorzo teórico, es una totalidad vivida desde nuestra carne propia, es una realidad sentida, es un *pathos* que se auto-afecta. La Vida no es un concepto ni una idea, sino un Afecto.

BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2006. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca, Sígueme.
- HENRY, Michel. 2001. *Encarnación*. Salamanca, Sígueme.
- HENRY, Michel. 2009. *Fenomenología material*. Madrid, Encuentro.
- HENRY, Michel. 2003. “Fenomenología de la vida”, en García-Baró, M. y Pinilla, R. (coordinadores). *Pensar la vida*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- MARION, Jean-Luc. 2005. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires, UNSAM.
- SCARRY, Elaine. 1985. *The body in pain*. New York, Oxford University Press.
- SERRANO, Agustín. 2008. “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, en García-Baró, M. y Villar, A. (coordinadores). *Pensar la compasión*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- SERRANO, Agustín. 2008. *¿Forma el dolor parte del mundo de la vida? Pro y contra Michel Henry*. Madrid, CSIC Instituto de Filosofía.

EXPLORING COSMOPOLITAN COMMUNITARIANIST EU CITIZENSHIP – AN ANALOGICAL READING¹

Pablo Jiménez Lobeira

Centre for European Studies/Australian National University

pablo.jimenez@anu.edu.au

Abstract

Postnationalists like Habermas have suggested EU citizenship as a way to overcome nationalisms, grounding political belonging on the body of laws that members of the post-national polity generate in the public sphere. Cosmopolitan communitarianists like Bellamy think that EU citizens should form a mixed-commonwealth, with political belonging based on their nations. I will argue that the second option is more desirable and submit the analogical character of the ensuing ideas of citizenship, identity and polity. Cosmopolitan communitarianist citizenship promises to better foster the great richness of European national cultural, religious, historical, political, legal and linguistic diversity while still maintaining a certain unity to form a ‘mixed’ polity.

Keywords: Analogical Language, Cosmopolitan Communitarianism, Citizenship, European Identity, Postnationalism

¹ I am grateful to Lina Eriksson and John Besemeres for very valuable comments to both the text and the content.

Resumen

Algunos posnacionalistas, como Habermas, han sugerido la ciudadanía europea como un camino para superar los nacionalismos, fundamentando la pertenencia política en el cuerpo de las leyes que los miembros de la política pos-nacional generen en el espacio público. Comunitaristas cosmopolitas como Bellamy, piensan que los ciudadanos de la UE deberían formar una mancomunidad mixta, en la que la pertenencia política esté basada en las naciones. Argumentaré que la segunda opción es más deseable, y presentaré el carácter análogo de algunas ideas posteriores de ciudadanía, identidad y política. El comunitarismo cosmopolita promete fundar de mejor manera la riqueza de la diversidad europea: cultural, religiosa, histórica, política, legal y lingüística y, al mismo tiempo, mantener una cierta unidad para formar una política mixta.

Palabras clave: Lenguaje analógico, Comunitarismo cosmopolita, Ciudadanía, Identidad europea, Posnacionalismo

Lack of EU identity in the context of Europe's existential crisis

The European motto² established in year 2000 is: “[Europe] united in diversity”. In political terms, this means that Europe—or more precisely, the European Union (EU)—wishes to be one polity while maintaining and respecting the rich diversity of its members (states and citizens). Diversity is evident in aspects like culture, language, history, religion, geography, political traditions and so forth. But what can give Europe³ unity?

The European Political Community failed in 1954. In 1970, European Political Cooperation was introduced. In 1992 the European Community became part of the European *Union*. However enthusiasm for political integration among the population of the nascent EU was not great. Europe as a political project seemed to be ‘in crisis’ (Weiler: 1999, Cerutti: 2005). Some argued then and argue today that the crisis was not only political, but existential as well — threatening the very foundations of Europe (Weiler: 1999, 238-263; 2003; Weigel: 2005, Ratzinger & Pera: 2006, Ratzinger: 2007).

These discussions posed questions such as ‘What is Europe?’, ‘Where does Europe end?’, ‘Who can be considered a European?’, ‘What do Europeans have in common?’ Questions of ‘European identity’.

For Ratzinger, the work of European integration had two goals. The first one was to overcome the divisive nationalistic movements and hegemonic ideologies that had precipitated the II World War (Ratzinger: 2007, 35-46). The second was to present a unified front that

2 Very similar to the mottos of Ghana, Indonesia, South Africa and Papua New Guinea, as well.

3 Often in the present exposition I will have to follow the practice of mixing ‘Europe’ with ‘European Union’ as if they were interchangeable. I do not endorse this confusion. Yet some authors and even official documents use it. The European Union certainly encompasses more than half of the European countries, but still ‘European Union’ is not a synonym of ‘Europe’. Ukraine, Iceland and Croatia are as European as any member-state of the EU. Some scholars have used the term ‘EUrope’ or ‘EUropean’ when they are referring to EU matters. The term is accurate but a little awkward.

served as a political counterbalance to the two great powers of the Cold War.

The way of peace (first goal of integration) as the common identity of Europeans and the common path towards the future, was grounded on the common cultural, moral and religious heritage of Europe (ibid). They were seeking

...a European identity that would not dissolve or deny the national identities, but rather unite them at a higher level of unity into one community of peoples (Ratzinger: 2007, 36).

Central to that cultural, moral and religious heritage were Christianity and the Enlightenment:

There is no doubt that among the founding fathers of European unification the Christian heritage was considered the nucleus of this historical identity—of course, not in its denominational forms; what was common to all Christians, however, seemed to be discernible beyond the denomination boundaries as a unifying force for action in the secular world. It did not even appear to be incompatible with the great moral ideals of the Enlightenment, which had given prominence, so to speak, to the rational dimension of the Christian reality and, transcending all the historical oppositions, certainly seemed to be compatible with the fundamental ideals of the Christian history of Europe (Ratzinger: 2007, 36).

This intuition, Ratzinger recognizes, has never been made clear and it demands a deeper study. Yet, reconciliation and unification of enemies would have not been possible without a common moral background, essential part of which, he claims, is Christianity.

The second goal of integration, to create a political counterbalance in the world stage, demanded that Europeans became an economic power. This was where the common identity—founded on the moral

background that all Europeans shared—met with an affirmation of common interests *as well* (not *only*). However,

...[o]ver the course of the developments in the last fifty years, this second aspect of European unification has become ever more dominant, almost exclusively influential. The common European currency is the clearest expression of this orientation in the work of European unification: Europe appears as an economic and monetary union, which as such participates in the formation of history and lays claim to a space of its own (Ratzinger: 2007, 37).

In sum, Ratzinger is bringing to discussion two ideas. The first one is that the common heritage shared by Europeans is based on Christianity and the Enlightenment together. Both are components of European identity, which is—if my interpretation is correct—not a national, strong identity of ‘the people’ of Europe, but a weaker form of identity of ‘the peoples’—the nations—of Europe. His second idea is that the project of European integration had, at the outset, two aims: reconciliation and reconstruction—peace and prosperity. Whenever one of the components of the common moral background (Christianity and Enlightenment) or one of the aims of integration (peace and prosperity) is forgotten, the project will suffer a crisis. We will return to these ideas later on.

The debate, approached from disciplines as varied as sociology, social psychology, anthropology, history, theology or cultural studies, has become important to political philosophy too: the European project had from the start some form of political integration as one of its goals, and for many the EU is a new kind of polity.⁴ In 1973 foreign ministers of the ‘Nine’ member states of the European Communities issued the ‘Copenhagen Declaration on European identity’. In 1999 the Forward Studies Unit of the European Commission issued

4 Chrysoschoou (2009, 6-14) calls it a ‘social scientific puzzle’. Former president of the European Commission, Jacques Delors, once called it an ‘unidentified political object’ (Müller: 2004).

a Working Paper with ‘Reflections on European Identity’ (Jansen: 1999). In 2001 the ‘Laeken Declaration on the future of the European Union’ was issued: it would lead to the ‘European Convention’ (2002-2003) that drafted the ‘Constitutional Treaty’ (rejected in 2005).

Efforts to foster an EU identity—often perceived as lacking—have included the creation of ‘symbols’ such as a European Flag, a European Anthem, a ‘Europe Day’, a European currency (the euro), a European motto and a ‘European citizenship’ (Jacobs & Maier, 1998). In this paper I will focus on the last element.

EU citizenship & political identity: the demos and telos problems

Citizenship is the cornerstone of a democratic polity (Weiler: 1999, 332). It provides a sense of belonging in a political community, rights derived from membership, and duties of participation in it (Leydet: 2006). It has thus three dimensions: identitarian—sense of belonging—, legal—rights (and duties)—and political—participation (Bellamy: 2008b, 599).

Citizens constitute the polity’s *demos*—its ‘people’—, which often coincides with a *nation* (Weiler: 1999, 337). Now, while EU citizenship was introduced⁵ with the purpose of enhancing ‘European identity’ understood as the Europeans’ sense of belonging to their political community (Weiler: 1999, 333), such citizenship originated at least two problems.

The first problem was: What *demos* is EU citizenship based on? Is there a European *demos*, ‘People’? What happens then with the nations—peoples, *demoi*—of the member-states? Was there not supposed to be an ‘ever closer union’ among the *peoples* of Europe (Preamble of the Charter of Fundamental Rights of the Union 2004)?

The second problem was this: If citizens are by definition members of a political community, of what kind of polity do the new

⁵ Treaty on European Union (Maastricht: 1992).

European citizens become members? And how does that polity relate to the existing member-states? Does it substitute them or assume them as in a federation? Is it a new kind of polity? Some have called this the *telos* problem.⁶

In the beginning: national identity and citizenship

There were voices of concern about the creation of a European citizenship (Miller: 1998, Smith: 1992, Kymlicka: 2001, Offe: 2006, Grimm: 2005) reminding that citizenship had its place in nation-states, which are about the largest communities within which the identitarian (membership, belongingness) aspect of citizenship still makes sense. EU citizenship implied the creation of another *demos* whose *telos* (a super-nation) either threatened European nation-states or simply was not going to work (Miller 1998, 49). This position is insightful of the way in which citizenship has been devised and has worked in contemporary democracies (Miscevic: 2005). There is a strong link between national identity and citizenship.

Membership in a polity confers rights, implies duties of participation and makes citizens 'part of the club'. Citizenship creates a bond of unity between the members of the political community: all of them possess equal rights, are ruled and rule through political participation, and can develop a sense of belonging among strangers without threat to what makes each of them different (Leydet: 2006). In other words, citizenship successfully allows the fulfillment of unity in diversity. Yet there are certain elements that contribute to the political community's shared identity: a language that everybody speaks, a common history, a landscape, perhaps a religious tradition, and others.

But Europe is too big and its member states (and peoples) are too diverse to make citizenship workable. For people across Europe 'the nation remains [the] primary focus of political identity

6 As we shall see towards the end of the paper, Weiler (1999, 238-263) has in mind a *third* and no less important problem, that of the *ethos* of integration.

and allegiance' (Miller: 1998, 49). Democracy will only be possible where all sections of society have a voice in public discussion. This is very difficult without a common language (English is spoken as a second language by the elites, not by all Europeans). Besides,

for democratic decision making to work successfully, each participating group must be willing to moderate its own demands in order to reach a compromise that everyone can accept... when a decision has been reached, those...in... minority...must be willing to comply with the outcome, knowing that their point of view has at least been taken seriously, and that on future occasions they may find themselves on the winning side. All this requires confidence in, and understanding of, those one disagrees with politically. Trust of this kind is much more likely to exist among people who share a common national identity, speak a common language, and have overlapping cultural values (Miller: 1998, 48).

At the same time, social justice requires people to restrain their own demands, be fair in their dealings with, and make sacrifices for, other members of the political community. But

what can motivate people to make the sacrifices that social justice requires, whether this takes the form of supporting parties that promise redistribution, or simply behaving in a fair way in their everyday lives? There is a wealth of evidence that shows that people are more willing to make such sacrifices the more closely they feel themselves tied to the likely beneficiaries of their actions... , people are more likely to afford equal treatment to others with whom they share a common identity or common values... From this point of view, nationhood is a very important source of common identity... (Miller: 1998, 48).

From this perspective, EU citizenship presents poor prospects. But these reflections deserve attention since they are based on what has

been the experience of citizenship so far, much more successful in national states than in multi-national ones.

Two approaches argue for citizenship beyond the nation-state. They involve different ideas about the *demos* and the *telos* questions. We will look first at the one that seems to have more adherents in the academic literature.

Postnational citizenship

Postnationalists (Habermas, Fossom: 2003, Delanty: 1997, 2007; Longo: 2008)⁷ see EU citizenship as a new, cosmopolitan form of belonging, which protects Europe from the dark risks of nationalism—all too evident in its recent history—and sets the conditions for ‘the people of Europe’—its *demos*—to build a post-national polity (*telos*) through deliberation and attachment to civic values. EU citizenship ought to be enhanced from its present form into a fully-fledged post-national citizenship (Habermas: 2001a, 2001b, 2006).

For Habermas the emergence of a ‘Federal States of Europe’—a post-national polity on the way to global governance—is possible only if political communities can form a collective identity beyond national borders, thus grounding the conditions of legitimacy for a ‘post-national democracy’ (2001b, 90). European citizens will have to learn ‘to mutually recognize one another as members of a common political existence beyond national borders’ (Habermas: 2001b, 98) in such a way that ‘Swedes and Portuguese are prepared to stand up for each other’, exercising a ‘civil solidarity that leads to the setting of—for example—roughly equivalent minimum wages’ (Habermas: 2003, 97). Against sceptics signalling to the impossibility of a ‘European people’ being created, Habermas points out that such an enterprise is difficult only if ‘people’ depends on a ‘pre-political community of fate’ (a nation), who are solidary to each other because a state

7 Or procedural cosmopolitans.

authority imposes on them that duty which they place above their own preferences (2001b, 101). For Habermas, however, there is

...a remarkable dissonance between the rather archaic features of the 'obligation potential' shared by comrades of fate who are willing to make sacrifices, on the one hand, and the normative self-understanding of the modern constitutional state as an uncoerced association of legal consociates, on the other... This picture fits poorly with an enlightenment culture whose normative core consists in the abolition of a publicly demanded *sacrificium* as an element of morality. The citizens of a democratic legal state understand themselves as the authors of the law, which compels them to obedience as its addressees. Unlike morality, positive law construes duties as something secondary; they arise only from the compatibility of the rights of each other with the equal rights of all (Habermas: 2001b, 101).

Habermas recognizes the nation as 'the first modern form of collective identity' (2001b), yet the different paths that the emergence of nation-states took in Europe—from state to nation (for example France) or from nation to state (for example Germany)—attest 'to the constructed character of this new identity formation' (Habermas: 2001b, 101). Civic solidarity among strangers was generated thanks to 'a highly abstractive leap from the local and dynastic to national and then to democratic consciousness': so...

...why shouldn't this learning process be able to continue?
...different expectations would mutually stimulate and support each other in a circular process. The legitimation process has to be supported by a European party system that can develop to the degree that existing political parties, at first in their own respective national arenas, initiate a debate on the future of Europe and in the process articulate interests that cross national borders. And this debate, in turn, has to find resonance in a pan-European political public sphere that

presupposes a European civil society complete with interest groups, non-governmental organizations, citizens' movements, and so forth. . . . The normative impulses that first set these different processes in motion from their scattered national sites will themselves only come about through overlapping projects for a common political culture. But these projects can be constructed in the common historical horizon that the citizens of Europe already find themselves in (Habermas: 2001b, 103).

Habermas sees in the experiences of overcoming particularisms and conflicts among Europeans, successful forms of social integration that have shaped 'the normative self-understanding of European modernity into an egalitarian universalism' and can ease the transition to postnational democracy for 'all of us—we, the sons, daughters, and grand-children of a barbaric nationalism' (Habermas: 2001b, 103).

Cosmopolitan communitarianist citizenship

Cosmopolitan communitarianists (Bellamy, Castiglione, Weiler, Walreigh) take a middle position between nationalism and postnationalism. To them EU citizenship should be perfected in its present form but not substantially changed. Existing alongside the national one, EU citizenship allows citizens to maintain their main source of political identification—belonging to their respective nations—and at the same time opens for them the benefits of a supranational atmosphere.⁸

If Europe is to maintain the richness of its diversity it should continue on the path of a 'mixed commonwealth' (MacCormick: 1997)—neither an intergovernmental organisation, like in the past, nor a federation, as some envisage its future (Bellamy & Walreigh: 1998b, 447)—with several *demoi*, drawing from the different cultural, linguistic and legal traditions of the member-states and, at the

8 Bellamy's cosmopolitan communitarianism is inspired on neorepublicanism (Pettit) and different from Habermasian proceduralism and Rawlsian contractarianism.

same time, keeping each other in check as a way to avoid the dangers of nationalism. EU citizenship should be kept and perfected in its present form (Bellamy: 1998 & 2008b).

Bellamy argues that the EU's 'hybridity can be sustained and developed by supplementing the elite-driven process and granting a greater political role to EU citizens' (ibid). As the normative foundation of this multilevel polity he proposes an '*ethics of participation*... [n]either supranationally cosmopolitan nor communitarianly state-centric' (Bellamy & Walreigh: 1998b, 448) but a 'cosmopolitan communitarianism' (ibid), attending to the original inspiration contained in the Preamble of the Treaty of Rome, that of 'an ever closer union among the *peoples* of Europe'.⁹ In other words, he proposes 'to leave the distinct peoplehood of the various Member States intact' (Bellamy: 2006, 118).

He was against the 'creation' of a constitution in 2003 because it already existed (in the *acquis communautaire* or body of treaties), combining 'a neo-republican form of governance with the evolution of a European common law, better suited to the EU's character as an evolving polity' that 'ought to be improved and enhanced, not replaced' (Bellamy: 2006, 118).

For Bellamy, the degree of belonging necessary

...to create an EU-wide demos is lacking, and rights provide an inadequate basis to fill this gap... How can then democratic participation on EU matters be meaningfully created? The answer, I suggest, lies in grasping the nettle posed by the EU's poly-centric polity and multi-levelled regime. They provide the basis for shifting from *demos*-cracy to... *demosi*-cracy... For a *demosi*-cracy to work, far more European policies should be debated at the national and, where appropriate, sub-national level and mechanisms created that give these bodies the ability to review the allocation of competences. In other words, we need European politics to be

9 My italics.

brought down to the levels that make sense for people—to where they belong... After all... European politics currently works in this fashion, with European issues being framed by national political debates rather than becoming the focus of transnational movements (Bellamy: 2008b, 608).

Political participation of EU citizens should be seen as ‘nested in, rather than autonomous from, national citizenship’, since ‘democratic legitimacy is largely lent to the EU through the old forms of democratic citizenship that prevail in the member states’:

Given that there is no prospect in the foreseeable future of the EU developing adequate... mechanisms of its own, European citizenship must continue to be but an adjunct to national citizenship. Bringing the one more firmly under the scrutiny of the other, particularly with regard to decisions by the Court and other unelected bodies, and to some degree limiting the scope for European integration itself, provides the only viable way to enhance democracy within the EU (Bellamy: 2008b, 609).

A truly common dimension will grow only if the European project respects and works in nations, not if it tries to do away with them:

Paradoxically, the EU will only be treated seriously by ordinary citizens if they see it as an intrinsic part of domestic politics—as nested within the polities and regimes of Member States, rather than attempting to become a polity in its own right (Bellamy: 2006, 128).

In clear disagreement with Habermas regarding the *demos* question, Bellamy points out that there is no common European language and hence no pan-European media. Partially because of that, there is no shared political culture: in fact, concepts such as ‘democracy’, ‘liberty’, ‘equality’, and others are understood differently in each member-state. Finally, within a vast electorate, ‘in the absence of a

common language and culture of politics and hence of any meaningful European public sphere' citizens feel disempowered: 'size matters' (Bellamy: 2006, 123-124).

The 'EU quasi-polity' characterised as a 'mixed-commonwealth' means for Bellamy, the ongoing interaction between the polities and regimes of the member-states reflected in an EU that is, at the same time, national, supranational and transnational (Bellamy: 2006, 126). For him, 'the post-national' position

...is of itself too thin to generate allegiance to any polity in particular and, hence, once it moves beyond a general humanitarianism most communitarians would accept, it will always have a tendency to merge into supranationalism...this is what happens in Habermas' case. In seeking to flesh out his argument as a distinctively 'European' [one]...his thesis loses certain of its postnational [cosmopolitan] credentials... Habermas has greatly exaggerated both the degree of system and value convergence within the European Union and the extent to which 'political' and 'national' values can be separated... (Bellamy & Castiglione: 2004, 189-190).

Whatever the concept used to talk about citizenship and the related polity, Bellamy abides always in the realm of the 'national' (e.g. 'supra-national', 'trans-national'), whereas Habermas shifts attention towards a 'post-national' kind of citizenship and polity. Which of them is more desirable for Europe? Given that a European citizenship and a polity of sorts already exist, what colour ought they to take, cosmopolitan communitarianist or postnational? That depends on the key criterion one applies. To this I turn in the following section.

EU citizenship: an analogical reading

The criterion I suggest for assessing the normative value of the two contending proposals is the desire of the great majority of Europeans—synthesised in the EU motto—of having a 'Europe united in

diversity'.¹⁰ But how should it be interpreted? How is it different, for instance, from an apparently similar motto, *e pluribus unum*, adopted by the United States of America? In order to find out, I would like to suggest a reading of the EU motto—and consequently also of citizenship and the polity—that is 'analogical', in the sense in which Mauricio Beuchot uses this adjective.

Beuchot's proposal has sprouted in the field of interpretation (hermeneutics) of linguistic and non-linguistic (Ramberg & Gjesdal: 2005) expressions. Based among others on certain classical and contemporary thinkers (Aristotle, Augustine, Aquinas, Heidegger, Pierce, Wittgenstein, Paz, Gadamer, Eco, Ricoeur), Beuchot has sought to offer a middle ground between two opposing theories of interpretation: 'univocism' and 'equivocism' (Beuchot: 2005a, 21). Univocist interpretation would have been used in classical positivism—John Stuart Mill—, neo-positivism—Carnap—and logical positivism—Quine, Hilary Putnam. Equivocist interpretation would be found in romanticism—Schleiermacher—and relativism—Nietzsche, Foucault, Rorty, and Derrida (Beuchot: 2004, 63; 2005a, 22-25, 97; 2005b, 243-247; 2006, 22-24). Beuchot's position lies in between. Against univocism, he denies that there is a unique and absolute interpretation of 'the text'. But against equivocism, he does not concede that all interpretations are incommensurable and equally valid. He claims that certain interpretations are closer to the true meaning of the text than others, and that such interpretations can be ordered accordingly in a hierarchy—by analogy (Beuchot: 2006, 15-17).

For the nearly five hundred million EU citizens today, their national cultures, languages, history, and political, religious and legal traditions, are a treasure that the European project ought to cherish and respect. From the outset they joined the common enterprise on this assumption. The overwhelming majority of them identify first with their own nations and only secondarily—if at all—with 'Europe' or (even less) 'the EU'. Most of them are happy with the EU as an enhancement of their national spheres, but never *as a substitute*. The

10 For the historical account on how it was created, see Curti Gialdino (2005).

European motto, if it is to mean anything to EU citizens, ought to reflect this fact and therefore should not be read as proposing to make ‘one out of many’¹¹ a melting pot—with the stress on the side of unity; but rather to create a weaker unity, one befallen ‘in diversity’, with the stress on the latter.

Borrowing from Beuchot’s insights, I would like to submit that EU unity, citizenship and polity should be regarded as ‘analogical’. Analogical to what? To the national referent. In other words, the unity of the EU polity should be analogical to the one of the nations, though weaker. EU citizenship should provide a collective identity, a sense of belonging, but subordinated or added to national citizenships. The EU polity should be less defined, centralised and important than the national polities. A model of citizenship and political unity for Europe ought to have an analogical character in this sense.

Having this in mind, what kind of EU citizenship (and associated concept of polity) ought to be promoted, postnational or cosmopolitan communitarianist? In the next section I will try to show that the cosmopolitan communitarianist option agrees better with what Europeans want and the EU motto expresses, and is therefore more desirable than the postnational alternative.

Cosmopolitan communitarianist citizenship: the lesser evil?

Postnational citizenship is aimed at ridding Europe of nationalism—often root of bloody conflicts in the region—and at creating a common *demos* with the related postnational polity. Under a cosmopolitan communitarianist citizenship, nationalism is allowed to continue existing, while its excesses are kept in check through a balance between the different *demoi* of the mixed polity. Which one is more desirable?

Departing from the premise that Europe cherishes its diversity and that national traditions and values must be preserved as elements not only of cultural richness, but also as the see of the citizens’ main political identity, the cosmopolitan communitarianist option

11 As the American motto would appear to suggest.

seems better. It does not destroy or ‘overcome’ national identities—Europe’s diversity—in the name of a postnational situation which not only does not correspond with the reality of Europe, but promises very weak allegiances—if any—from ordinary Europeans.

Nationalism—the exaggeration of nationality—with the pretence that it makes a people not only particular (as in ‘different’) but *superior* to others, ought of course to be rejected. But does that render nations—and nation-states—a thing of the past? Not necessarily. Nationality—let us distinguish it from ‘nationalism’—carries with itself a great richness expressed in many ways: language, legal and religious traditions, history, political systems and so on. Furthermore, nation-states have proved to be an effective form of political organisation.

Postnationalists run the risk of pursuing unity by cancelling diversity. Because nationality has had excesses, they purport to uproot it altogether. Cosmopolitan communitarianism proceeds from the fact that nations are a reality in Europe. Most Europeans (except maybe for small elites) draw their collective identity (political and otherwise) much more from their nation than from ‘Europe’. A project that understands diversity and looks for ways to coordinate such diversity politically, promises to be hard and messy, but so has European integration been from its beginnings. That is the price of preserving diversity.¹²

True, the kind of unity that can be derived from postnationalism would be stronger and clearer than the one coming from cosmopolitan communitarianism: ‘postnational federation’—even if grounded on an identity perceived as thin—sounds a lot more defined than ‘mixed-commonwealth’ or—still worse—‘quasi-polity’. Yet this corresponds better with the reality of the European project as it has unfolded, and—more importantly—with the great richness of the European nations—‘the peoples of Europe’.

However if collective identity is a problem in the case of postnationalism, which proposes to create a postnational *demos*, it becomes an even more acute difficulty in the case of cosmopolitan communitarianism. How can unity exist among different peoples without

12 ‘There is virtue in living with mess if we can make it ours’ (Bellamy & Walreigh: 1998a, 10).

them fusing into a single people? How can the national citizen remain such and still have some allegiance to a larger political community? How can a mixed commonwealth that encompasses several peoples still be *one*? And what kind of identity would it have? This problem is considered in the next and last section.

Challenges: identity, unity and the common language

The cosmopolitan communitarianist option, as we have seen, is messy and imperfect. It does not create a clear-cut polity with a proper name ('federation' for example). It is not 'univocal'—extrapolating Beuchot's terms. Neither does it, however, renounce to some kind of European unity, to a possible commonality among diverse members. It is not completely 'equivocal'. Bellamy's 'cosmopolitan communitarianism' (Bellamy & Castiglione: 2004) respects diversity, but it still proposes some kind of unity. Not overriding ('univocal' unity) or completely relativised and dissolved ('equivocal' unity), but analogical, with an analogical citizenship and identity (not strong but still existent) and an analogical polity (polycentric and multilevelled, but still a polity—or at least a 'quasi-polity').

One of the challenges is to specify how unity can be created and maintained, and if the cohesion of the mixed (or could we say, analogical?) commonwealth requires some shared values or culture, even if in very basic terms. Unity in this polity relies on certain sacrifices of national sovereignty. But are those sacrifices not made under the assumption that others will do the same, that 'we' (each European nation) can trust 'them' (the other European nations)? And can that be grounded only on a body of treaties (the 'mobile constitution' of the EU) or do they rely on deeper, pre-political moral suppositions? Friese & Wagner (2002, 335) wonder if Bellamy 'and others' are not taking agreement about Europeanness for granted, disregarding thus the question of any substantive orientation of the polity: because if that is true, '...they may indeed join Habermas' (ibid).

This could be one of the strongest objections to the cosmopolitan communitarianist proposal: if a *demos* is not created, if the *demoi*

are maintained in their valuable diversity, what is going to unite Europeans? What will make them trust each other for the necessary arrangements and sacrifices of sovereignty that even this mixed-commonwealth implies?

Certainly the first step for the emergence of the most basic collective identity and unity in contemporary democratic polities is the presence of a common language. But due to its nature, the EU cannot have a common language because national languages are part of the diversity citizens want to maintain. Here Beuchot's concepts might come handy. How about a common ground for communication that is not a proper language, but a language of sorts, an 'analogical language', which therefore does not threaten the existence of the European national languages?

Due to lack of space I cannot fully explore that idea here. All I can do is to hint to a possibility that could serve as an example of potential candidates for that common language of sorts.¹³ For this, I would like to recall a few of the thoughts alluded to at the beginning of this paper.

Ratzinger referred to the moral, pre-political common ground provided in Europe by Christianity, not in its denominational form but in its principles. This common ground is shared by all of the member-states in the EU. Christianity could be an analogical 'language' since it is already there, embedded in the national mentalities; it would not have to be created. In the words of atheist philosopher Marcello Pera,

I agree that we must commit to defending certain basic values, principles, and institutions, such as human dignity (a Christian concept), heterosexual marriage and the family (a biological and natural concept), and respect for other religions (a cultural concept that gained ground in Europe especially after the religious wars)... This is not enough,

¹³ This is an interesting avenue of research, but by no means the only one. Elsewhere I have investigated other possible sources of European identity, for instance welfare (the 'European Way of Life'), the international image of the EU (as a 'normative power') or even a 'composed identity' (Jiménez: 2010).

however. We need to search for a broader and deeper spirit, a general conceptual framework for these values, principles and institutions, and a common feeling that gives them breathing room, cultural weight, and the force of custom (Ratzinger & Pera: 2007, 94-95).

Pera continues to suggest that the work of making that common language more evident should be done ‘by Christians and secularists together’:

What we need today is a *civil religion* that can instill its values throughout the long chain that goes from the individual to the family, groups, associations, the community, and civil society, *without* passing through the political parties, government programs, and force of states, and therefore without affecting the separation, in the temporal sphere, between church and state. In Europe and in the West so enriched by Europe, such a religion would already be Christian by nature... What I am suggesting is therefore a *non-denominational Christian religion*... (Ratzinger & Pera: 2007, 95-96).

Pera’s ‘civil religion’ is ‘natural to the state’:

The modern democratic and social state is especially paternalistic and moral. In its desire to care for its citizens (from cradle, if not sooner, to grave), it must necessarily adopt and safeguard within its own public sphere many values that are widespread in the private sphere of individuals, groups, or categories. A non-denominational Christian religion is therefore both private and public. Private, because of the faith of the individuals who profess it. Public, because it is the common spirit and feeling of the civil society that it sustains (Ratzinger & Pera: 2007, 97).

The concept of a ‘civil religion’ is complex and I do not intend to explain it or even less to assess it here. I just mention it as one among

many possible answers to a problem that needs to be addressed by the cosmopolitan communitarianist perspective.

Certainly, the moral background that springs from Christianity (or from a broader Biblical tradition that encompasses the three great monotheistic religions, perhaps?) is common to all of the EU countries. Pera recalls John Adams' words about the American constitution having been 'made only for a moral and religious people'. Ratzinger quotes Tocqueville as saying 'Despotism may govern without faith, but liberty cannot' (Ratzinger & Pera: 2007, 109). That in United States the existence of a basic, non-denominational religious and moral consensus based on Christianity is easier to see than in Europe is another problem (ibid) which demands a separate analysis.

For Jewish Professor Joseph Weiler, the role and possible usefulness of Christianity in the construction of 'Europe' has received surprisingly little attention in the academic literature about European integration (Weiler: 2003, 47-48). The European project has never been one concerned simply with the creation of a free-market region, but possesses the aspiration to build an 'ethical community'. The Preamble of the Constitutional Treaty declared the desire to continue a path of civility, progress and prosperity for all its inhabitants (Weiler: 2003, 45). Europe's memory, its history, that provides it with an identity, the basis for the union of its *demoi* upon an *ethos* and a *telos*, has always had the presence of Christianity (Weiler, 2003: 45). Christianity cannot be erased even from Europe's contemporary history (Weiler: 2003, 46). It has influenced Europe's political culture, ideas, values and morality (Weiler: 2003, 44).

Bellamy's conception still needs a common—even if analogical—language. Weiler coincides with Bellamy regarding the *demos* and the *telos* questions, but not the *ethos* one, which could probably offer a path to make cosmopolitan communitarianism a stronger position.

In this paper I have sought to normatively ponder two approaches to EU citizenship and argue for the one that seems more desirable. Additionally, I have suggested a new reading of that option, which might broaden the understanding of its original meaning. Finally, I have outlined challenges and suggested possible avenues of future research to face them.

REFERENCES

- BELLAMY, R & CASTIGLIONE, D. 2004. 'Debate – Lacroix's European Constitutional Patriotism: A Response'.
- BELLAMY, R & WALREIGH, A. 1998b. 'From an Ethics of Integration to an Ethics of Participation: Citizenship and the Future of the European Union' *Millenium: Journal of International Studies* 27 (3): 447-470.
- BELLAMY, R & WARLEIGH, A. 1998a. 'Cementing the Union: the Role of European Citizenship' TSER EURCIT project, University of Reading. Accessed April 2010: ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/improving/docs/ser_citizen_bellamy.pdf
- BELLAMY, Richard. 2003. 'Legitimising the Euro-polity and its 'Regime': The Normative Turn in EU Studies. *European Journal of Political Theory* 2: 7-34.
- BELLAMY, Richard. 2006. Bellamy, Richard, Which Constitution for What Kind of Europe? 'Three Models of European Constitutionalism'. *Legitimationsgrundlagen der Europäischen Union*, 117-132, F. Cheneval, ed., LIT. Viewed May 2010: <http://ssrn.com/abstract=1525473>
- BELLAMY, Richard. 2008a. 'The Challenge of European Union' (Chapter 13) *The Oxford Handbook of Political Theory*.
- BELLAMY, Richard. 2008b. 'Evaluating Union citizenship: belonging, rights and participation within the EU' *Citizenship Studies* 12, 6: 597-611.
- BEUCHOT, Mauricio. 2004. *Hermenéutica, analogía y símbolo* (Hermeneutics, Analogy and Symbol). Herder. México.
- BEUCHOT, Mauricio. 2005^a. *Perfiles esenciales de la hermenéutica (Essential Profiles of Hermeneutics)*. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- BEUCHOT, Mauricio. 2005b. *Historia de la filosofía del lenguaje (History of Philosophy of Language)*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México.
- BEUCHOT, Mauricio. 2006. *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura (Hermeneutical Bridges Towards Humanities and Culture)*. Eón-Universidad Iberoamericana. México.
- CERUTTI, Furio. 2005. 'Europe's Big Crisis' *European Review* Vol. 13, No. 4, 525-540.
- CHRYSOCHOOU, Dimitris. 2009. *Theorizing European Integration* Routledge. London & New York (second edition).
- COUTURE, J, NIELSEN, K & SEYMOUR, M, (eds.) 1998. 'Rethinking Nationalism' *Canadian Journal of Philosophy*, Supplement Volume 22.

- CURTI GIALDINO, Carlo. 2005. *I Simboli dell'Unione europea. Bandiera - Inno - Motto - Moneta - Giornata* (Symbols of the European Union. Flag, Anthem, Motto, Currency, Day. Translated by the CVCE), Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato S.p.A., 130-132. Viewed 31 May 2010. http://www.ena.lu/carlo_curti_gialdino_symbols_european_union_origin_motto-2-22837
- DELANTY, Gerard. 1997. 'Models of citizenship: defining European identity and citizenship' *Citizenship Studies* 1 (3): 285-303.
- DELANTY, Gerard. 2005. 'The Quest for European Identity' In: Eriksen, Erik (ed) *Making the European Polity. Reflexive Integration in the EU*, Routledge, London, New York.
- DELANTY, Gerard. 2007. 'European Citizenship: A Critical Assessment' *Citizenship Studies* 11 (1): 63-72.
- FOSSUM, John. 2003. 'The European Union: in Search of an Identity' *European Journal of Political Theory* 2 (3): 319-340.
- FRIESE, H & Wagner, P. 2002. 'Survey Article: The Nascent Political Philosophy of the European Polity' *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, Number 3: 342-364.
- GELLNER, Ernst. 1983. *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford.
- GRIMM, Dieter. 2005. 'Integration by Constitution' *International Journal of Constitutional Law* 3 (2-3): 193-208.
- HABERMAS, Jürgen. 2001a. *Más allá del Estado nacional* ('Beyond the nation-state', translated from German into Spanish by Manuel Jiménez Redondo). Trotta. Madrid.
- HABERMAS, Jürgen. 2001b. *The Post-national Constellation. Political Essays* (translated and edited by Max Pensky). MIT Press. Cambridge, Mass.
- HABERMAS, Jürgen. 2003. 'Making sense of the EU: Toward a Cosmopolitan Europe' *Journal of Democracy* 14 (4): 86-100.
- HABERMAS, Jürgen. 2006. *Time of Transitions* (edited and translated by Ciaran Cronin and Max Pensky). Polity. Cambridge.
- JACOBS, D & MAIER, R. 1998. 'European Identity: Construct, Fact and Fiction' In: Gastelaars, M & de Ruijter, A (eds) *A United Europe: the Quest for a Multifaceted Identity*, Shaker, Maastricht, 13-34.
- JANSEN, Thomas (ed.) 1999. 'Reflections on European Identity' Working Paper. Forward Studies Unit. European Commission.
- JIMÉNEZ, Pablo. 2010. 'What Soul for Europe? Unity, Diversity & Identity in the EU' (17 May). Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1609892>
- KYMLICKA, W. 2001. *Politics in the vernacular* Oxford University Press.
- LEYDET, Dominique. 2006. 'Citizenship' Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed April 2010: <http://plato.stanford.edu/entries/citizenship/>

- LONGO, Michael. 2008. 'The Promise of a Post-National European Citizenship' In: Bronitt, S & Rubenstein, K, *Citizenship in a Post-national World. Australia and Europe Compared*, Law and Policy Paper 29, Centre for International & Public Law (ANU College of Law) Federation Press, Canberra, 2008: 53-73.
- MACCORMICK, Neil. 1997. "Democracy, subsidiarity, and citizenship in the 'European Commonwealth'" *Law and Philosophy* Volume 16, Number 4, Springer.
- MILLER, David. 1995. *On Nationality*, Oxford University Press.
- MILLER, David. 1998. 'The Left, the Nation-State, and European Citizenship' *Dissent* Summer 1998, 47-51.
- MISCEVIC, Nenad. 2005. 'Nationalism' *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed April 2010: <http://plato.stanford.edu/entries/nationalism/>
- MÜLLER, Jan-Werner. 2004. 'Is Euro-patriotism Possible?' *Dissent* Spring 2004 Viewed 26 May 2010: <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=364>
- OFFE, Clauss. 2006. 'Is there, or can there be, a European society?' In: Keane, John (ed.) *Civil Society: Berlin Perspectives (European Civil Society)*.
- RAMBERG, B & Gjesdal, K. 2005. 'Hermeneutics' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Viewed 31 May 2010: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>
- RATZINGER, J & PERA, M. 2006. *Without Roots – The West, Relativism, Christianity, Islam* (translated by Michael F Moore) Basic Books, New York.
- RATZINGER, Joseph. 2007. *Europe, Today and Tomorrow. Addressing the Fundamental Issues* (translated by Michael J Miller) Ignatius, San Francisco.
- SMITH, Anthony. 1991. *National Identity*, Penguin, Harmondsworth.
- SMITH, Anthony. 1992. 'National Identity and the Idea of European Unity' *International Affairs* 68 (1): 55-76, Royal Institute of International Affairs.
- TAMIR, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*, Princeton University Press.
- WEIGEL, George. 2005. *Política sin Dios: Europa y América, el cubo y la catedral* ('Politics Without God: Europe and America, the Cube and the Cathedral', translated into Spanish by Dionisio Mínguez, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- WEILER, JHH. 1999. *The Constitution of Europe. "Do the New Clothes have an Emperor?" and Other Essays on European Integration*. Cambridge University Press (Second reprint 2002).
- WEILER, JHH. 2003. *Un'Europa cristiana* (a Christian Europe) BUR, Milano.

Entrevista

THEOREIN AND PRAXIS: GENDER POLITICAL TROUBLES. AN INTERVIEW WITH MARTHA NUSSBAUM

Diana Ibarra

Centro de Investigación Social Avanzada

diana.ibarra@cisav.org

Nussbaum's Capabilities Approach is one of the most meaningful perspectives towards the conflicts that come from social and cultural assumptions regarding gender. Martha Nussbaum, a prominent philosopher at the University of Chicago, proposes that philosophy should be deeply attached to the average people and their real-life problems. Since her early works: *The Fragility of Goodness* and *The Therapy of Desire*, her main concern has been to improve people's quality of life; from these works, any reader can have a better framework on what Nussbaum recognizes as the main aspects for human development and how they can be obtained.

In her intellectual quest, she has become aware that in the historic distribution of wealth and other resources, women have not been considered in the same degree that men have, as they have left aside. She has come to the conclusion that: "many women all over the world find themselves treated unequally with respect to employment, bodily safety and integrity, basic nutrition and health care, education, and political voice." (Nussbaum, 1999: 5)

The following interview presents an adjustment on the concepts of *theorein* and *praxis* in Martha Nussbaum's political thought. This interview begins with a basic question, that is: which is the most suitable method to create philosophy and, then, it follows developing other questions related to which are the most relevant ways to solve the problems related to unequal distribution between private and public initiatives.

Diana. — My interest in gender studies goes around the conception of a certain type of “essentialism”. When you told me that you had changed your perspective over the years, I began to search for those changes in your works, and try to trace them. So, in relation with these changes, my first question is: have you changed your perspective of the *phainomena* for an intuitive method more related to supporting human capabilities?

Nussbaum. —No, I haven’t changed my perspective of a method at all. My view of a method continues to be the same that Rawls’ view of it, to what he proposes as his theory framework, i.e., we search for reflective equilibrium by considering our own moral judgments and then, holding them up against the main theories of the various traditions of philosophy that we know. So, my own perspective, what I think of it, is developed in my book *Women and Human Development (WHD)* (2000); where I stick to the capabilities approach, and the arguments developed against the utilitarian tradition; moreover, in *Frontiers of Justice* (2006), I moved on to the perspective of the social contract tradition, which I think, is a more complex point of view within the academic fields. So then, I just keep going on and reviewing other type of analysis over and over, until I decide which one represents a major opponent to my own view, and if I would want to treat it in the same way.

But, that is not where my perspective has changed. For me, the change has come in what I think, the results ought to be. That is, which would be an agreement for only political purposes, that is based on moral foundations (only for political principles), but that is not a comprehensive view of human development.

I am not asking the readers to have a more comprehensive view of my earlier works. I just want to make clear that I didn’t address those issues, but it is not a contradiction. I should say that further on, I tried to make these aspects more clear.

Diana. —Is there any anthropological base to support the capabilities approach? I understand that in a pragmatic way, every human has inside himself/herself the same possibilities to function; so everyone has something in common just for being a human being. However, in *Frontiers of Justice* and in *Women and Human Development* you said that your view is free from any metaphysical references. Is there any way to conciliate both of these arguments? Could this view be a *hylemorphic* way of approaching the human soul?

Nussbaum. —The first thing to say is that the capabilities view is a normative view. It is not a descriptive view at all. There are plenty of capacities that human beings have that are not considered part of the desirable capabilities list, because they are not evaluated as valuable, i.e.: the capacity for cruelty, the capacity to discriminate and so on. But you need to know what your possibilities are; the way that an anthropological view of human nature would evaluate them, it is to say, what materials you have to work with. That is the list of your possibilities. If you can't evaluate them, you just start in the middle of nowhere. Which ones of these do you think are particularly important? Which ones of this list are the ingredients for a life worthy of human dignity?

The other way that anthropology perspective can help you is giving you a better angle to see some problems that society has; for example, the fact that you want to treat everyone with respect, but then, you have to face a strong inclination towards hierarchy. As I was studying the history of social dissatisfaction, presented in my other book, I came to the conclusion that we should learn that society has some problems that we have to solve, for example hierarchy, in order to have the society we want.

Finally, I think that Anthropology can give you a sense of what could be wasted if you don't cultivate people in a certain way. For example, if we don't realize that people have artistic skills, we might just not think about them as important. We may think that we, as society, don't have to relate ourselves to imagination or to

the artistic areas but, once we understand that imagination is such a powerful part of human nature, we should think that it would be a shame to waste this aspect.

To answer your initial question about *hylemorphism*, I think this theory is a good one considering that it makes sense if we relate it to a lot of our experiences as human beings; but let me propose another perspective: let's suppose that you are a cartesian dualist and you think that the soul is separable and immortal, and that it is not closely connected to a human being. I don't see any reason why a person can't accept this theory for political purposes. This theory is like any other perspective of the basic human requests. You may develop it in such a way that people with different religious or other conceptions of the soul and the body, could work together in accepting it.

Diana. —When I read in the *The Fragility of Goodness* (1986) about the aristotelian *orexis*, I was wondering if that perspective was, in a certain way, a beginning for the capabilities approach?

Nussbaum. —I think that perspective has a close connection because Aristotle is one of my main influences on the development of the capabilities approach. Also, this influence is presented again in the chapter II of *Women and Human Development*, where I discuss what's wrong with the complete rejection of desire from the political theory perspective. Scanlon (2008), for example, treats desire as “utterly brutish”, but the right understanding of desire suggests that it is much more selective. In this sense, I am using Aristotle again to criticize the Kantian rejection of desire, so I think there are Aristotelian ingredients that are still there.

Diana. —In your opinion, what is sex? Is it relevant in a biological way?

Nussbaum. —Once again, for political purposes, we want to present that issue in such a way that we can get consensus among people who have very different views. We have reasons to think

that the differences between men and women are biologically relevant to reproduction, consequently, a “good” society has to take those reasons into account, since a “good” society has to consider some aspects such as the treatment of infertility, the problems of unwanted pregnancy, etc. For example, if we consider an equal treatment of all citizens, you have to think about the problems that pregnancy imposes on women in their workplaces. In the United States, we used to have some laws that said that women couldn’t get any kind of insurance coverage for pregnancy. Then, the Supreme Court abrogated those laws, for considering them as a form of sex discrimination. The insurance companies replied that it wasn’t any sex discrimination, because pregnant men weren’t getting those benefits either. The Court said that it was unrealistic, but there was a difference: women can be pregnant and men cannot. So, the Court established that if you were denying those benefits to women, it was a form of sex discrimination.

To not recognize biological differences between men and women can give a blind, one side perspective, connected with discrimination against women. On the other hand, it is also very important that a society shouldn’t be built around stereotypes based on these biological differences. Let me give you another example, there was a famous case about the Virginia Military Institute, a military college that prepared people for the military service but that was open only to men. Women challenged the institution. The State of Virginia said that they had a program for women, because they don’t learn the same things, because women are different, and because they don’t need to learn the same things that men. So the Supreme Court replied that for many years women had been held back by those stereotypes about what can they do and what can’t they do, and their final response was to insist on full equality between men and women. As a conclusion, I should say that there is a very delicate balance between how to recognize the relevance of a biological difference and not taking it too far, when we build serious distinctions.

Diana. —Now, coming from this perspective, I have a question related to what you said before. From an anthropological perspective, I want to accept those differences, but I don't want to say that this is how women should be treated.

Nussbaum. —I think you should stick to what is strictly physiological, to what I related merely to the body. Let me make it clear, the fact is that it is only a woman, and not a man, who can get pregnant from unwanted sex, that fact makes a big difference. This is connected to why the woman is the only one who should have the right of decide about abortion, simply because it is not a man's issue, and because she is the one who is burdened by the consequences. So, you stick only to the biological aspects and don't allow others to move over into the stereotypes of "women are not good at math" and "women can't be lawyers". There have been so many centuries of discriminatory practices that are built on these stereotypes.

Diana. —My main concern is about the modification of structures that will enable women to have a better quality of life. I am absolutely convinced that the capabilities approach is a suitable theory to analyze how to solve the problems related to these structures, and what helps you to think about the main needs of human beings' life. So, in your opinion, how can we modify the psychic male domination that is present in our days and that makes equity a difficult goal?

Nussbaum. —You should have a lot of different strategies and combine them. One obvious thing is to work on education and on the schools, to make sure that these institutions give the same opportunities to women, and that they do not engage in male/female stereotypes. We have done a lot of studies of how women are subtly put aside from the Math and Science fields. Now, teachers are much more aware of how they behave towards these areas. There are affirmative programs that focus on getting girls more involved in Math and Science. But this is just one area, focused only

on schools. Obviously, that is not the whole picture. You also have to focus on family too, but there is a limit to what the government can do about it, that is where you run against some obstacles. So, what else can government do? Government can work, from the other end, trying to remove impediments to women's full participation in the working places, for example, by providing much more family and medical leave, support for child and elderly care. All those things make a tremendous difference because women, much more than men, are doing both child and elderly care. Our country has done very little with those issues but there are other countries where you really can get a very generous leave, not only for childcare, but also if you are caring for another relative.

Our university has been working on a new policy that will make these new and better work conditions possible. Of course, some of these benefits can be given to men under certain circumstances, but they have to prove that they are the main care providers. We have been having a lot of discussions among the members of the faculty because, now, we have a lot of young people, both men and women who have babies; but women are often more involved, dealing with the early years of their children and, because of this fact, they are much more constrained, since they are breastfeeding. The question among the faculty has been this: can we make more flexible teaching schedules? Or can we change the teaching role? Maybe, one person can teach three courses one semester, no courses on the following semester; or maybe, one can teach two days a week rather than three. We have been experimenting with all these aspects to establish the workplace as a very important part of the solution. Nowadays, with all the technology advantages that we have available, it is very easy to have people working from home during a part of the workday; but employers are not taking advantage of those aspects as much as they should. Though, I think that a suitable schedule and taking advantage from technology can make a difference for women in order to balance their role as workers as well as mothers.

Finally, I want to conclude, with the old story of role models and having women in authority positions that is quite important, that is one of the justifications for affirmative action. When people see women in an authority position, they come to perceive them differently, and this change can often happen very quickly. If you look at any religion in the United States, there were no female ministers in the Protestant churches fifty years ago; there were no female Rabbis in the Jewish tradition either. Now more than 50% of the rabbis, from the Reformed Judaism –that is my own religious tradition– are women. In the Anglican Church, where I grew up, the presiding bishop is now a woman, and there is a very large proportion of Anglican ministers who are women. This is an extremely rapid change.

It is quite counterproductive of the Roman Catholic Church, to not allow women to become priests because we have seen so many women who would like that kind of ministry. This institution has been having terrible problems recruiting priests in the United States so, why don't they see women role within the church as a part of what they should be doing?

I think the role model changes people's perception quickly. I remember that in our congregation we hired a female cantor that did most of the singing during the religious services; when she sang for the first time, people said that how could they pray with a woman who was singing. About two months later, the congregation got used to her singing. So, as we have seen, the change in people's perception within religious traditions is very important. I just hope that it is happening in politics too.

Diana. —Some of the feminist members of academic life in Mexico perceive maternity and nurturing as bad consequences of being a woman, and also as problems women should get rid of, but I do not agree with this perspective.

Nussbaum. —I think it is important to get rid of the stereotypes that only women are nurturing and providing care, because after

all, that is the main issue that holds women back. Men assume that women's nature is to be nurturing, so they use that as an excuse. Of course, they do not want to do any work. In the same way, men assume that taking care of elderly people is a part of women's nature, and that they will do that out of love, so men don't have to worry about it.

We should understand that both, men and women, can be nurturing; but, from a strictly biological point of view, pregnancy and breastfeeding impose particular demands on women, and these demands should be supported through medical insurance policies and medical leave. We should fight for a world in which it is right to recognize these aspects, in which the workplaces are arranged in order to meet women's needs.

About thirty years ago, in the law school of my university, people were afraid even to put a picture of their children on their desk because that would be considered as if people were admitting that they were not fully attached to their work. This happened not only to women; men were afraid, too.

Nowadays, it is not good if women are the only ones who want to take care of their children and ask for help to do that. It is important that young men can also say that. Fortunately, that is happening now and more frequently. Since we have career couples, men also have to be involved in their families' care because their wives are working too.

Diana. —When you speak about the “threshold of legitimacy” (2006: 259) and the adaptive preferences of women (2000: 111-161), how can we be sure that our political institutions, “when we judge an old tradition”, are not also influenced by cultural patterns?

Nussbaum. —You can never really be sure. Of course you never judge from nowhere, but the only way to do it is to learn more History and see how cultures shape people's preferences and

compare them more. Look around the world and see how different ways of doing things work in different places. Also, you should be constantly critical and self-critical.

Diana. —Sometimes we try to create measures to solve social injustice but, ironically, we get unexpected consequences. For example, in Mexico City, there is a program for single mothers. The government gives them financial support. A big problem is that a lot of men have several women, so they put the responsibility of their children in the State and in the mothers' hands. That happens especially in the low economic classes. There we can find a lot of women who live as single mothers without any support from the fathers of their children, so they stay with a minimum financial aid and with the responsibility of raising their children by themselves. What is your opinion about this?

Nussbaum. —You don't want to make it a desirable goal because, then, you will have people trying to get money that way. In the States, we have something of that problem too but from another perspective: a lot of young men in our city communities have women who get prestige from having children at a young age. This is more a cultural issue than a financial one. People do not really get any financial aid, but the incentive comes because they do not have any other source of prestige.

You have to encourage everyone, both males and females, to finish high school, and continuing to have some professional training or school. This is my main focus: education. If you make certain choices, that is fine, but the important thing is that you are educated in such a way that you will have employment options, and that you can really support yourself. So, if you need to be financially supported by some program, even if it is for a short time, this fact wouldn't turn into a form of lifelong dependency.

Diana. —I agree with you that the concept of a human being shouldn't be defined merely because of its rationality. The body

is a reality that we assume every day of our life. However, average people are more concerned with their looks and appearance and validate other people regarding their body, not their intelligence. How can we become honestly and truthfully aware of our body's dignity without becoming hedonist?

Nussbaum. —The eighteenth century perspective moved human beings to say that they were all just rational beings. People don't always understand that it was not about being cold or heartless. It was about trying to get people to pay attention to something that was deeper and that went beyond the superficial aspects of wealth and class, and who your parents were. So, you rightly ask how we can have something broader than that. Well, one way we can get this perspective, without being hedonist, is by recognizing that emotional fulfillment is very important; friendship and love, too; these are things that are deep and not merely superficial, and yet, we might think that they are not included in the rationalist account. But I also think that you don't want to be too anti-hedonist. That is to say, to avoid the list of things people like and need in life, for example "to play", that is in my list too.

Diana. —It surprises me that you include "to play" in the list of people's needs, because, when I think about the needs of life, then "play" is not the first thing I think of, but it is very true.

Nussbaum. —Play is the way that people usually express as leisure time; but what is leisure time good for? It is for pointless, purposeless forms of self-expression. However, these aspects are so important in life. I have developed in some of books like *Upheavals of Thought* (2003) a theory in which Donald Winnicott's perspective on "play" takes an important part.

My theoretical approach to this is that it is through imaginative play that we learn the difference between the self and others. We learn what it is to be attentive to the feelings of another being. This is why the arts are so important, and that is a long story. A shorter

story is that people want a life that is expressive, that is playful, and that involves joy and fun.

We were talking about these aspects the other day in a round table of the law school of my university. We were discussing, on the one hand, that you don't want people to be so conscious of fashion, so they will put down other children just because they don't have the right clothing. But, on the other hand, you don't want a society, like the one in the Maoist China, in which they were so strongly against fashion that they denied self-expression and everyone was wearing the same clothes.

As a contrast, in India, even the poorest people love to wear bright colors. They dress in ways that are personally expressive, even though they don't have much money. I think we ought to go towards encouraging self expression.

Actually, I like the fact that Michelle Obama wears clothes that are designed by young designers from different countries, because in this way, she shows the world that she can have fun and at the same time be serious.

Diana. —You speak about redesigning public spaces to allow a person in a wheelchair to be able to move. Do you think this modification, and the creation of possibilities for people with disabilities, should be made only by the State or that private initiative should be involved? What is the role of the private sector in this minority's problem?

Nussbaum. —There are lots of different views on this issue, but the basic anti-discrimination law also applies to most private institutions. It is a complicated legal aspect in the United States, because there is a concept called "public accommodation." We consider a public accommodation as a place that is large enough to be opened to a wide group of people; these places are bound by the law of non-discrimination. If you rent an apartment, if you

own an apartment building, or if you are in a one-family house, you are not bound by this anti-discrimination law. But once you have an apartment house that is of a certain size different from the law standards, or if you are going to advertise it to the public, even though this apartment is located in a private building, you cannot discriminate on a race or sexual orientation perspective; the same perspective should be true according to the law of disability.

Chicago University is a private university, but we still have to have disability access, and we do; but there are a lot of different opinions about how many access should the new constructions have or about re-building older buildings in order to have them. The basic idea is that once you are offering services that go beyond the immediate family you cannot discriminate, whether these services are private or public.

Diana. —The problem begins when we leave this responsibility only to the State, especially in countries such as Mexico, where a tradition of corrupt government institutions should be considered. How can we obtain these changes regarding capabilities? I know you mention this in *Frontiers of Justice*, but can you explain yourself a little more?

Nussbaum. —I think that what you described is a very non-ideal situation. The reason that government should take responsibility for the basic and essential capabilities is because, first of all, government depends on people; people can choose it and can change it. A second reason is that, since government implies a certain norm of impartiality, it is not going to be for women or for men; government is for everyone, and it should be treating all people in the same way. Private organizations don't have to be impartial. I mean there are Catholic and Protestant organizations that follow their own principles, and so, it is perfectly legitimate for them to think about the interests of their own members.

Of course, governments can delegate part of their function to private agencies. For example, one of our highways in Chicago was

contracted out to a private developer. They were going to maintain the highway and they were going to get fees from the highway. But, if they made mistakes, the government had to be responsible for those because they made that arrangement. Actually, the government tried to make another arrangement where some private company would be responsible for parking meters, and it just turned out that they did a very bad job and everyone was upset about this so, immediately, the mayor's office got the complaints, and that was quite right. Since it was his bad decision, he will have to fix it.

Whenever the private initiative does something that is not under the control of the government, it could be a nice supplement, but it should not be part of fulfilling central human needs. But, on the other hand, when you have a government failure like corruption, what can happen at the end is that private initiative takes in its hands some of the government tasks. For example, in India, a lot of the education is provided privately because the government schools are not doing their job. These conditions are *non-ideal*, because the minute the private initiative is doing the government tasks, we can have all kinds of preferences and unfairness, since the Hindu right wing would provide their own school systems. In this sense, someone can lose the perspective that we are all citizens and that we deserve a common treatment on the basis of equality.

Diana. — Thank you Professor Nussbaum for your time and inspiring words. From this interview I come to the conclusion that every political theory should take into account the unequal recognition of women as members of the State. That is why we need to come back to committed thinkers that acknowledge human in order to see what are their answers and how they comprehend the world. Politics should be made by people who are seeking the truth, even though they know it is not an easy task. The fruits we will harvest will provide better possibilities for our future.

BIBLIOGRAPHY

- NUSSBAUM, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha. 1999. *Sex and Social Justice*, New York, Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha. 2000. *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha. 2003. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- SCANLON, T.M. 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, Harvard University Press.

Reseñas

JÜRGEN HABERMAS,
CARTA AL PAPA. CONSIDERACIONES SOBRE LA FE,
BARCELONA, EDICIONES PAIDÓS, 2009, 266 PP.
TRADUCCIÓN DE BERNARDO MORENO.

Si hay algún filósofo vivo hijo legítimo de la modernidad, entonces ha de vérselas siempre con Jürgen Habermas quien, si bien no es su primogénito ni mucho menos, sí es uno de sus herederos predilectos. Editorial Paidós ha hecho un trabajo encomiable al editar la *Carta al Papa* de Habermas, que, para aclarar de una vez las cosas, ni es carta ni es al Papa. El volumen lleva por subtítulo *Consideraciones sobre la fe*, con lo que se intenta expresar las intenciones del propio Habermas: considerar a la fe, ponerla sobre la mesa de diálogo, y no solamente como un objeto más acerca del cual se dialoga, sino como un digno sujeto interlocutor. En otras palabras, el hijo —ahora sí primogénito— de la Escuela de Frankfurt, esgrime en este ensayo como en los otros que caracterizan a sus últimas obras, argumentos acerca de la validez, la utilidad, el valor y la importancia de la fe en el mundo moderno ya no secularizado sino ‘post-secular’. Si bien esto es una postura que muchos teístas admiran y agradecen al filósofo ilustrado, pues reivindica a la religión en el contexto de la laicidad, algunos otros creyentes lo critican y no aceptan del todo este nuevo asentimiento. Pero ya veremos, más adelante y con más cuidado, en qué consisten los argumentos de Habermas y en qué las críticas que se le hicieron. Vayamos por partes.

El volumen pone a disposición del público las reflexiones que siguieron al diálogo que tuvo Habermas en München en febrero de 2007 con algunos miembros de la Escuela Superior de Filosofía de la Compañía de Jesús. El ensayo central, presentado por Habermas en aquella ocasión se titula “La conciencia de lo que falta”, y es precedido por una introducción de Michael Reder y Josef Schmidt, jesuita el segundo y profesores ambos de la escuela mencionada, en la que se contextualiza dicho ensayo. La tesis de la secularización ha sido desconfirmada por los últimos acontecimientos político-sociales que han mostrado que el poder de la religión en la vida pública no está para nada disminuido: “En el cine, en el teatro, la publicidad o los

grandes eventos masivos se aprecian claros préstamos de las tradiciones religiosas, de modo que el potencial semántico y simbólico de las religiones se está convirtiendo en un bien general y social que deja su particular impronta en la vida pública y cultural.” (p.15), señalan Reder y Schmidt. No hay una tal muerte de la religión, como quiso pronosticar cierta modernidad ilustrada. En este sentido se plantean los nuevos teóricos de la secularización, entre ellos por supuesto, Jürgen Habermas, tres tipos de preguntas: a) ¿Qué es la secularización?, b) ¿Cómo entender la religión y su relación con el saber?, y c) ¿Existe una relación entre religión y sociedad? Para ello, los autores de la introducción sitúan el pensamiento de Habermas acerca de la religión y cómo ha girado poco a poco su posición respecto de la secularización.

Tres grandes posicionamientos pueden destacarse en el pensamiento de Habermas acerca de la religión. El primero, en la *Teoría de la acción comunicativa*, sostenía que la religión tiene como función la de generar cohesión social y que esa función había ya sido sustituida por la razón secularizada. “Habermas exige al ciudadano religioso que no convierta en absolutos sus juicios unilaterales (morales), sino que acepte las condiciones de un Estado¹ liberal” (p.24). La religión es únicamente una fase de desarrollo en el camino hacia la sociedad verdaderamente moderna. Una segunda postura sobre el tema se dio en *El pensamiento posmetafísico*. Aquí Habermas sostuvo que las religiones implican un saber sobre la historia del espíritu y portan contenidos semánticos irrenunciables para la modernidad. Sin embargo, no podían considerarse más allá de algo privado, pues no podían proveer una visión del mundo integradora. Por último, ya desde que recibió el Premio Karl Jaspers en 1995 y luego el Premio de la Paz en 2001 y en su diálogo con Ratzinger en 2005, Habermas sostuvo que la tesis de la secularización es poco o nada explicativa porque la religión y el mundo secular han vivido, en realidad, bajo un intercambio recíproco. “En su función de fundadora de sentido, la religión suministra una base moral para el discurso público, y en tal sentido desempeña una función importante en el ámbito de la vida pública” (p.29). Aunque es necesario traducir algunos contenidos religiosos,

1 Es curioso que ‘estado’ se escribía con mayúscula.

la democracia depende de presupuestos prepolíticos que, en muchos casos, son precisamente religiosos. Una vez reconocida esta premisa, hay que preguntarse: ¿cuáles son las diferencias entre las diversas relaciones: razón-fe, Estado-Iglesia, mundo secular-religión?

Habermas comienza su ensayo contando una anécdota sobre el funeral de Max Firsch —escritor agnóstico—, que se llevó a cabo al interior de una Iglesia, sin ritos ni misa alguna, y sin ministro o sacerdote alguno. ¿Por qué se llevó al interior de un templo religioso?, pregunta Habermas. “A Max Frisch, un agnóstico que renegaba de cualquier adscripción religiosa, le desagradaban los usos y las formas fúnebres no religiosos; y, con su elección de aquel lugar, dejó público testimonio de que la modernidad ilustrada carece de un lugar adecuado equivalente al espacio religioso donde se celebra el último *rîte de passage*, que pone el broche final a toda una vida” (pp.54-55). Parece claro, entonces, que a la modernidad secularizada le falta algo, que debe ser buscado y reconocido, comenzado sin embargo, por dos exigencias: a) al lado religioso se le debe pedir reconocer la autoridad de la razón natural y b) a la razón secular se le debe pedir no erigirse en juez de las verdades de la fe.

En la historia de occidente la religión no solamente ha jugado un papel proponderante sino, diríamos, protagónico. Y esto debe ser reconocido por el proyecto moderno mucho más que solamente tolerando la existencia de los rituales. Para comenzar el proceso de reintegración de lo que cierta modernidad ilustrada separó, la razón moderna debe reconocer que “solo aprenderá a entenderse a sí misma cuando aclare su postura ante la conciencia religiosa contemporánea, que se ha tornado reflexiva. ¿Cómo? Entendiendo el origen común de las dos formas complementarias del espíritu a partir del mencionado impulso cognitivo del ‘tiempo eje’. Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero solo en la forma de un pensamiento imaginante subordinado a la filosofía” (pp.61-62). Habermas devuelve el encanto, o intenta devolverlo, a la razón derrotada de la ilustración laicista, vuelve a la fe y

a la historia recuperando una cosmovisión y devolviendo cuerpo a la razón antes aislada y desincorporada del sujeto histórico.

De acuerdo con Habermas, al privilegiar la autonomía y al individuo aislado, la modernidad terminó por impugnar, en vez de fomentar, una moral de justicia. Para devolver esa moral a Occidente haría falta volver a la religión, a la fe, como elemento vinculante y dador de sentido en la existencia real de los sujetos. La razón práctica ilustrada, sostiene Habermas, ya no es capaz de mover a la solidaridad entre los seres humanos y los pueblos. “La razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo” (pp.64-65). Para volver a dibujarla, dice Habermas —bien consciente, empero, de que la razón crítica es incompatible con una visión totalizadora de la ética—, para volver a tornear esta conciencia, es necesario volver a hablar de Dios.

Más tarde, habla del nuevo resurgimiento de la religión y de que este resurgimiento es una variable importante a tomar en cuenta. Podríamos pensar que Habermas se refiere a la tolerancia de los modernos, en el sentido de que por supuesto que hay que tomar en cuenta a los grupos religiosos y darles un espacio, pues la modernidad es hasta cierto punto plural, pero, más bien, a lo que se refiere es a que “el Estado liberal no puede contentarse con semejante *modus vivendi*, y ello no por la inestabilidad que produce un arreglo impuesto, sino porque como Estado de derecho democrático que es, depende de una legitimación arraigada en convicciones” (p.69). Además de pedir a la religión aceptar la neutralidad del Estado (cosa pedida desde hace mucho tiempo), Habermas relativiza a este último —y esto sí que es nuevo— desde un punto de vista hegeliano, como solamente una forma del espíritu: le pide que no escinda a sus ciudadanos religiosos, y solicita al mundo secular que admita que la religión, por principio, puede ser racional.

El Estado secular, que con su legitimación jurídico-racional entra en escena como una forma del espíritu y no solo como una autoridad empírica, debe preguntarse si, por ejemplo,

no está imponiendo deberes asimétricos a sus ciudadanos religiosos [...] ¿Puede el Estado prescribir a estos ciudadanos una escisión de su existencia en una sección pública y en otra privada, por ejemplo, mediante la obligación de justificar sus posturas en la vida política solamente con motivos no religiosos? [...] El Estado liberal también debe esperar de sus ciudadanos seculares que, en su condición de ciudadanos del Estado, no consideren las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional (pp.71-74).

He ahí el argumento principal de Habermas. Es precisamente aquí en donde hace referencia a Benedicto XVI. Es aquí en donde las palabras del filósofo de Frankfurt se tornan más complejas. Si bien reconoce del Papa que éste niega que haya que polarizar fe y saber y su crítica a quienes sostienen que haya que volver al orden medieval, también confronta su negativa a tirar por tierra los argumentos que posibilitaban dicho orden, y a que la teología cristiana se enfrente a la razón moderna, posmetafísica, señalando que ya desde Escoto estaban las semillas de la razón moderna y que, luego, con Kant, el tema de Dios para la razón no podrá volver a ser lo mismo.

Las aportaciones de los comentaristas van en sentidos muy diversos y complementarios. Norbert Brieskon hace un comentario analítico del título del ensayo (“La conciencia de lo que falta”) preguntándose de qué falta se está hablando, a quién le falta algo y qué es precisamente aquello que falta. Brieskon señala, al más puro estilo escolástico, que existen dos tipos de falta: la *negatio* y la *privatio*, y que el sentido en el que Habermas utiliza el concepto de ‘falta’ es este segundo: se carece de algo que se debería tener, no de algo que por principio no se posee. ¿Quién es el sujeto de la falta?, se pregunta Brieskon: la razón, pero no cualquier tipo de razón, sino específicamente la razón práctica que ha surgido con la modernidad y, por último, ¿qué es aquello de lo que carece esta razón? De cuatro cosas, contesta Brieskon: 1) un rito que pueda cerrar el último paso existencial, que ponga broche final a toda una vida, 2) el factor intersubjetivo que saque a esa razón de su carácter eminentemente individualista, 3) un factor —semejante o igual al componente religioso— que dé legitimidad a las comunidades

políticas y 4) posturas con base religiosa en la vida política. En pocas palabras, Brieskon señala agudamente cómo Habermas deja ver en su ensayo una solicitud a las comunidades religiosas, de que compartan ese patrimonio de sentido que a la razón moderna le ha faltado.

Por otra parte, Michael Reder entrega un ensayo más bien expositivo, en el que explica el posicionamiento que ocupa la religión en el pensamiento de Habermas y comienza por el término 'postsecular'. "Este concepto implica, por una parte, que las sociedades modernas deben empeñarse en la supervivencia de la religión, y, por otra, que las religiones caracterizan la vida social y activa en los más distintos ámbitos y en las más variadas formas" (p.114). Sitúa el texto dentro del contexto político globalizado y es agudo al señalar que el propio Habermas instrumentaliza las posturas religiosas como servidoras de la modernidad, como el medio que puede solucionar las carencias que ésta tiene. Por otra parte, señala que la concepción habermasiana de la religión no deja de ser reduccionista, no ya por su instrumentalización, sino por la identificación que hace el pensador alemán, muy al estilo kantiano, entre religión y moralidad, por lo que se cae en un exceso no deseable: "El alegato a favor de una clara delimitación entre la fe y la razón se vuelve, por tanto, contra una sobreexplotación del concepto de fe. La religión es presentada como 'lo otro' de la razón" (p.126), a lo que más tarde añade una aclaración a los usos que el propio Habermas da a la razón práctica: uso ético, y uso moral, entregando al primero el ámbito de decisiones del individuo y los argumentos públicos que se puedan esgrimir, y al segundo el reino de las cosmovisiones, indiscutibles e inverificables, que también, en buena medida, determinan el actuar de las personas. Por último, hace algunas aclaraciones al texto de Habermas desde la filosofía de la religión de Nicolás de Cusa y de Schleiermacher, con el fin de aclarar cómo deberían de ser concebidas las relaciones entre fe y razón.

En "Razón postmetafísica y religión", tercer comentario a Habermas, Friedo Ricken, se dedica a hablar de las dos exigencias de Habermas: una a la razón moderna para que no se entienda a sí misma de manera secular y otra a la teología para que se adentre en el pensamiento postmetafísico. De interesante mención es el estudio que hace de la segunda exigencia, explicando detalladamente las

diferencias entre Habermas y Benedicto XVI respecto de la comprensión que cada uno tiene de la razón y del diálogo que puede haber entre una racionalidad religiosa y una racionalidad secular. Ricken señala, por ejemplo, y esto es quizás lo más importante, que el punto de contacto entre ambos pensadores es la exigencia de no concebir a la razón de manera cientificista y estrecha. Más tarde, y también interesante, es su desarrollo del modo como ambos pensadores han interpretado el modo como se dio históricamente el diálogo entre Atenas y Jerusalén y cómo sugieren que debería darse para que la teología entre en relación con el pensamiento postmetafísico.

El último comentario está a cargo de Josef Schmidt, quien se concentra en la tematización que hace Habermas de las condiciones necesarias para que exista un diálogo entre ambas racionalidades. “Entre los requisitos de semejante comunicación figuran, según Habermas: 1) el empleo de una lengua comprensible, 2) la referencia a una verdad en principio y en general accesible, 3) la verosimilitud propia y supuesta en el otro, y 4) el reconocimiento de las normas dadas con la reciprocidad de esta acción racional” (p. 179). Schmidt se detiene a explicar cómo estas condiciones pueden darse dentro de la lógica de la fe, y señala que justamente la fe ha sido posible por intentar cumplir con estas condiciones pues, desde sus orígenes, la teología cristiana quiso hacerse comprensible a sí misma a través del discurso de *theos* como *logos*.

El libro termina con una respuesta de Habermas a cada uno de los comentaristas de su ensayo. Sin embargo, puede percibirse un único hilo conductor en las últimas palabras de Habermas, a saber, que la democracia y el mundo moderno no pueden construirse ya al margen de los individuos creyentes, ni al margen de las creencias de esos individuos porque, a final de cuentas, hay algo que ha faltado a la racionalidad secular tan brillantemente expresada en las ciencias: una respuesta a las cuestiones últimas sobre la trascendencia y un motor para la caridad hacia los otros.

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

RAFAEL GARCÍA PAVÓN Y CATALINA ELENA DOBRE
SØREN KIERKEGAARD Y LOS ÁMBITOS DE LA EXISTENCIA
MEXICO: BONOBO EDITORES 2011, 203PP.

Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia es una colección de ensayos escrita por Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón, producto y testigo de diálogos fructíferos llevados a cabo en la biblioteca Howard y Edna Hong (Northfield, Minnesota, E.U.A) en 2004.

El volumen se compone de ocho títulos: 1. Una tentativa hermenéutica de La Repetición en Søren Kierkegaard. 2. La seducción como obra de arte en La Alternativa de Søren Kierkegaard. 3. La actualidad de la comunicación en Søren Kierkegaard. 4. Søren Kierkegaard, una propuesta de hermenéutica existencial. 5. La dignidad de la persona como poética de la libertad en el planteamiento ético de Søren Kierkegaard. 6. Haciendo Justicia a la categoría de transición. 7. Angustia y tragedia: un humanismo para apáticos. 8. Ética aplicada como hermenéutica existencial.

Cada uno de estos trabajos toca profundamente temáticas como repetición, angustia, contemporaneidad, seducción, decisión, bien, mal, comunicación, individuo singular y Dios. Si bien esta investigación tiene elementos unificadores como la noción de *páthos* o de existencia, que permiten darle cohesión a esta diversidad de temáticas abordadas, los ensayos también pueden tomarse como unidades autónomas que hacen de excelentes referentes para preguntas específicas en torno a las propuestas más relevantes de Kierkegaard.

A lo largo de este libro, la reflexión sobre Kierkegaard se acompaña de otros autores y corrientes filosóficas que permiten ver la riqueza y vigencia de este autor; tal es el caso de la hermenéutica que puede considerarse como la metodología predominante en estas investigaciones. A la luz de la propuesta gadameriana, categorías como comprensión, lenguaje y diálogo, se emplearán con la finalidad de analizar a Kierkegaard desde diversas facetas como:

1. La exégesis de un texto. En “Una tentativa hermenéutica de *La Repetición*”, esta metodología se engarza a la explicación de la

categoría de repetición y se genera una visión original sobre una de las obras más difíciles de Kierkegaard.

2. El ejercicio de interpretación de una categoría correspondiente en la obra de Kierkegaard. Aunque esta actividad se desarrolla a lo largo de todo el texto, la investigación que presenta mejor este ejercicio es “La seducción como obra de arte en *La Alternativa* de Søren Kierkegaard”. Aquí, la categoría de seducción se explica desde diversos puntos de vista: como acontecimiento para el seducido, actividad para el seductor y como una expresión literaria. Estas tres visiones configuran una definición más integral de esta categoría que permite aclarar una de las partes más importantes de la antropología kierkegaardiana: el estadio estético.

3. Hermenéutica de la actividad de Kierkegaard como autor. Uno de los problemas que, desde sus orígenes, encara la investigación sobre Kierkegaard, es el de su autoría. Kierkegaard publicó algunas de sus obras con su nombre y otras bajo pseudónimos. Cada uno de estos nombres prestados fue usado de un modo muy particular y ello constituye el principal óbice al aproximarse a su propuesta filosófica. Tanto “La actualidad de la comunicación en Søren Kierkegaard”, como “Søren Kierkegaard, una propuesta de hermenéutica existencial”, son ensayos que dan una respuesta original a esta problemática y permiten mostrar la riqueza de la particularidad perteneciente al autor kierkegaardiano en todos sus ángulos.

4. La interpretación de la figura de Kierkegaard a lo largo de la historia de la filosofía. Al leer “La dignidad de la persona como poética de la libertad en el planteamiento ético de Søren Kierkegaard”, “Angustia y tragedia: un humanismo para apáticos” y “Ética aplicada como hermenéutica existencial”, podemos observar la pertinencia de este autor en torno a cuestiones y problemáticas contemporáneas de corte estético, ético o psicológico, por solo citar algunos ejemplos.

En su totalidad, el libro trata a profundidad cada temática, contextualiza y problematiza concepciones capitales del pensamiento de Kierkegaard. Así, presenta aspectos de su propuesta que permiten establecer un diálogo con los autores y a la vez con el pensador, mediante un lenguaje claro y ágil. Gracias a todos estos elementos, esta

publicación es muestra de una genuina preocupación por difundir el pensamiento de Kierkegaard en México, tanto al público en general como entre investigadores, bajo una fuerte impronta personal.

Y así son las páginas siguientes, una colección de artículos que fueron realizados en la repetición del encuentro con la misma pasión, la pasión de existir que el danés Søren A. Kierkegaard ha dado a nuestras existencias y que ha hecho posible que en el diálogo continuado, natural y apasionante en diversas ocasiones, tengamos mayor conciencia de que nuestra existencia solo es posible por la repetición de y en el amor” (p.23).

Azucena Palavicini Sánchez
Universidad Nacional Autónoma de México
azucenapalavicinisanchez@gmail.com

JAVIER ELGUEA, 2008.
*RAZÓN Y DESARROLLO. EL CRECIMIENTO ECONÓMICO,
LAS INSTITUCIONES Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA ESPIRITUAL.*
MÉXICO: EL COLEGIO DE MÉXICO, 320 PP.

En los últimos años la literatura académica y de divulgación sobre las teorías del desarrollo ha recibido aportes interdisciplinarios importantes. Es suficiente ver la obra de Amartya Sen y su influencia en la conceptualización del desarrollo humano para mostrar que el problema del crecimiento económico y la felicidad de las personas es entendido cada vez más como un asunto complejo, que va más allá de lo económico, abarcando aspectos institucionales e individuales. Dentro de estos últimos, los valores y la calidad de la información para tomar decisiones han ganado gradualmente importancia explicativa, apareciendo cada vez más en la literatura académica como variables relevantes del desarrollo.

En el fondo, los modelos y sus teorías siguen tratando de entender qué genera las disparidades entre los países industrializados, las economías emergentes y los países en vías de desarrollo. ¿Por qué ese país tiene una población con alta expectativa de vida saludable y genera conocimientos o productos altamente especializados que le permiten integrarse a la economía mundial de manera efectiva? ¿Por qué ese otro país ha logrado bajar el número de personas viviendo en la pobreza? ¿Las diferencias se explican por variables históricas, como el colonialismo y la dependencia tecnológica? ¿Tiene que ver algo la cultura? ¿Se puede estimular y/o dirigir el desarrollo usando instrumentos de política pública?

Todas estas preguntas apuntan al hecho que, como todos los procesos complejos (es decir, no lineales), las variables que explican el desarrollo no solo son numerosas y están relacionadas, sino que se requieren mutuamente como precondiciones. Si, por ejemplo, una economía tiene una población con una expectativa de vida de 35 años, como pasa en ciertas regiones donde el VIH-SIDA es endémico, no será posible hacer fructificar la inversión en educación y las posibilidades de aumentar el ingreso *per capita* disminuyen. Para

avanzar en indicadores de desarrollo humano es necesario que haya mejoras en salud, educación e ingreso simultáneamente, de un modo coherente y que permita la acumulación de mejoras a lo largo del tiempo. Como se puede ver, esto requiere que tanto la definición de los problemas, como el diseño e implementación de las soluciones, considere un enfoque multi e interdisciplinario.

La obra de Javier Elguea que nos ocupa utiliza esa aproximación, analizando el problema del desarrollo desde una perspectiva sistémica. Usando el concepto de “riqueza espiritual”, Elguea argumenta que cuando ésta se logra articular con instituciones y políticas públicas que consideran la cultura y la historia local, “el crecimiento y el desarrollo suceden de manera acelerada” (p.19). Aunque concebida como una obra de divulgación, el libro discute de manera detallada las principales variables implícitas en el problema del desarrollo humano, cuestionando los modelos que argumentan que la maximización de la utilidad es suficiente para explicar el crecimiento y la riqueza de los individuos y las sociedades.

La obra cuenta con seis capítulos principales. En el primero se hace una revisión histórica del concepto de desarrollo, poniendo de manifiesto su multi-dimensionalidad y capacidad de cambio a lo largo del tiempo. Muy agudamente, el autor argumenta que el concepto de desarrollo imperante en la actualidad está vinculado con el de productividad, presuponiendo una racionalidad basada en la optimización de recursos escasos. Un aporte no menor de este libro es identificar la relación conceptual, casi causal, que existe entre concebir lo racional como el aumento del beneficio disminuyendo los costos, y definir el progreso como el incremento cuantificable de bienes. En el segundo capítulo, Elguea plantea el problema de las políticas públicas como instrumento (limitado) del desarrollo humano y social. De manera importante, y a contracorriente de los politólogos influidos por las teorías de la decisión racional, el autor nos recuerda acerca de la importancia de la tecnología y su relación con los modelos económicos y políticos.

En el tercer capítulo el autor argumenta sus críticas acerca del modelo de desarrollo imperante basado en la maximización de la utilidad; y en el cuarto discute el concepto de “riqueza espiritual”,

que incluye no solamente el conocimiento necesario para el uso sustentable de los recursos disponibles, sino también la capacidad para generar *nuevos* recursos sociales, como la confianza en las instituciones y en los conciudadanos. Es en este “capital social” en el que se puede encontrar la principal característica de los países desarrollados, los cuales son capaces de “integrar sus recursos espirituales en un sistema de creencias cooperativo, coherente y progresivo” (p. 18). En el quinto capítulo se considera la parte neo-institucionalista del argumento, reconociendo cómo las instituciones formales e informales (es decir, las “reglas del juego”) influyen en las decisiones individuales y en su capacidad para ser agregadas de una manera que fomenten el desarrollo humano. Por último, en el sexto capítulo Elguea propone algunas implicaciones y recomendaciones de política pública.

Dada la amplitud de los temas tratados y los alcances de esta reseña, a continuación se discuten las dos contribuciones de la obra que quizá sean las más relevantes.

La primera es que, de una manera sencilla y convincente, Elguea argumenta *la necesidad de tratar los problemas complejos desde una perspectiva multi e interdisciplinar*. Esta propuesta, que parece obvia, no lo es tanto cuando se constata que tanto en la economía como en las ciencias políticas y la sociología, se usan modelos que aspiran a explicar la totalidad de la realidad sin salir de las respectivas fronteras disciplinares. Para Elguea es necesario que la arqueología, la biología evolutiva, la sociología, la psicología, la neurociencia, la ciencia cognitiva y la filosofía de la ciencia, entre otras disciplinas, colaboren con la economía para considerar fructíferamente el problema del desarrollo humano y social.

Muy agudamente, el autor describe la carrera del típico académico profesional basada en repetir lo aprendido en el doctorado, publicando resultados dirigidos a una minoría que comparte su objeto de estudio y presupuestos teóricos, sin hacer el mínimo esfuerzo por vincular su área de interés con las contribuciones de las otras ciencias. Para Elguea, la especialización excesiva y el enfoque unidisciplinar pueden ser síntomas de “arrogancia”, de “desmesura”, de “desproporción de [...] creencias y comportamientos” (p. 82),

que pueden hacer de la economía un fundamentalismo crítico a los aportes de las otras ciencias sociales. De esta manera, el libro de Elguea comparte la preocupación de contribuciones recientes en las ciencias sociales que, reconociendo la validez de los estudios de caso basados en evidencia empírica, critican al mismo tiempo los cortos horizontes de las relaciones causales que identifican. Las teorías que aspiran a explicar relaciones causales que no son determinadas absolutamente por los contextos son indispensables, ya que lo que permite entender las implicaciones del cada vez más grande número de estudios empíricos no se alcanza por simple acumulación de resultados. El salto cualitativo que implica ver sobre la evidencia, a veces contradictoria, de los estudios de caso requiere un enfoque abierto a los aportes de otras disciplinas.

El segundo aporte importante del libro es una derivación del primero. Elguea se centra en la concepción de la racionalidad en la teoría económica moderna, tratándola como un ejemplo de la “desmesura” mencionada arriba. El autor argumenta que si definimos la racionalidad como la capacidad humana para maximizar la utilidad esperada, podremos explicar algunas decisiones en ciertos segmentos del mercado, pero nunca todas las decisiones. Esto es especialmente evidente cuando se analizan decisiones individuales en las que es relativamente fácil calcular la relación óptima entre costo y beneficio, donde el egoísmo prevalece, y se comparan con decisiones colectivas en las que la cooperación es más importante. Lo cierto es que el llamado “modelo canónico”, que presupone que la gran mayoría de la población ordena sus preferencias de manera jerárquica, escogiendo siempre la que le reporta mayor beneficio o menor pérdida, no explica las interacciones sociales complejas.

Fiel a su propia recomendación, Elguea propone que la evidencia empírica aportada por la biología evolutiva sugiere que los procesos de adaptación al medio ambiente no solo son individuales, sino que también generan patrones de aprendizaje que se conservan en la cultura. Usando un ejemplo famoso de las teorías de la complejidad, la evolución del gran tamaño del cerebro humano se puede ver como un sistema en el que intervienen tanto la gestación como una sociedad que valora a los recién nacidos. En efecto, el nacimiento no

puede ocurrir si el cerebro del bebé por nacer es más grande que el canal vaginal, por lo que es necesario que el parto se dé cuando el bebé es todavía muy dependiente de los demás. Una sociedad que esté dispuesta a dedicar una cantidad enorme de recursos para proteger y nutrir a un infante es necesaria para que existan cerebros grandes. Dicho de otra manera, la presencia de un comportamiento que resulta de la agregación de decisiones individuales es necesaria para la obtención de la utilidad individual esperada (en este caso sobrevivir). En esa misma línea de pensamiento, Elguea cuestiona la validez teórica y empírica del modelo canónico, argumentando que la cooperación es una base más sólida para el desarrollo que la competencia individual por recursos.

Como se sabe, el modelo canónico postula que un individuo se comporta racionalmente cuando es capaz de a) organizar jerárquicamente sus opciones; b) escoge entre ellas tratando de maximizar sus utilidades; c) tiene expectativas razonables sobre las consecuencias (utilidad potencial) de estas opciones, de acuerdo a la mejor información disponible; y d) se comporta de tal manera que ajusta sus expectativas de acuerdo a la oferta y la demanda. Sin embargo, aunque capaz de esclarecer algunas decisiones individuales, este modelo no puede explicar la presencia de comportamientos “irracionales” generalizados en la actividad económica. Elguea argumenta que esto en parte se debe a inconsistencias del modelo canónico mismo, que presupone una definición de racionalidad generada por el utilitarismo del siglo XIX. Para el autor, el punto de quiebre del modelo es la comparabilidad entre jerarquías de opciones ya que, como argumentaba Locke, lo que para uno es placer para otro puede ser dolor. Si suponemos que la jerarquía de opciones es un orden de preferencias establecido de acuerdo a la utilidad esperada, pero incluimos la imposibilidad de tener información perfecta, el resultado es que las jerarquías variarán. La medición numérica de la utilidad esperada es posible individualmente, pero no socialmente. El problema de la comparabilidad inter-individual disminuye si uno piensa la racionalidad como capaz de considerar referentes normativos, más allá de la relación causal entre preferencias elegidas y consecuencias medibles. En otras palabras, la convergencia de jerarquías de valores se puede

alcanzar a través de referentes socialmente aceptados, a pesar de que la utilidad esperada no se maximice en todos los casos. Elguea hace un llamado a reconocer como racionales decisiones que no buscan la optimización del beneficio individual.

Además de las inconsistencias teóricas, el autor también nos señala las de carácter empírico. En efecto, Elguea nos recuerda que el modelo canónico no ha sido capaz de incorporar el problema del conflicto y la fricción dentro de sus postulados, considerándolo como externo al proceso decisorio. La oposición de los demás a mis decisiones, o el desagrado que me causa tal oposición, pueden ser considerados para calcular la utilidad esperada y, en consecuencia, quizá pudieran ser materia de un análisis costo-beneficio. Sin embargo, dado que la mayoría de los individuos busca disminuir el riesgo en sus decisiones, enfrentados a la posibilidad de reducir una oposición molesta, la mayoría tenderá a reducirla independientemente del cálculo de la utilidad esperada. Adicionalmente, Elguea argumenta que el modelo canónico es estático, sin la capacidad de ajustarse a los contextos. Esperar que el hombre racional busque optimizar su utilidad en todo tiempo y lugar, tanto para comprar un auto y escoger su universidad, como para casarse o escuchar una sinfonía, demuestra una falta de interés descomunal por la intencionalidad de las decisiones humanas.

La racionalidad utilitarista llevada hasta sus últimas consecuencias destruye las posibilidades de la cooperación, lo que es indispensable para el establecimiento de la sociedad. Basta recordar el famoso dilema del prisionero para concluir que la convergencia de recursos, incluyendo la información, se dificultan en un ambiente de maximización de la utilidad individual. Como se sabe, en algunas versiones de este modelo se arresta a dos criminales *in fraganti* que son inmediatamente separados y mantenidos sin posibilidad de comunicación entre sí. A cada uno de ellos se le ofrece la posibilidad de declararse inocente o culpable, bajo ciertas condiciones. Si los dos se declaran culpables, la pena pedida por la fiscalía será la mínima. Si los dos se declaran inocentes, la fiscalía buscará la pena máxima en años de prisión. Pero si uno se declara inocente y el otro culpable, el que se declare inocente tendrá la pena mínima y quien

se declare culpable la máxima. Dado que ninguno puede hablar con el otro, la pregunta es si cada prisionero está dispuesto a correr el riesgo de declararse culpable, esperando que el otro hará lo mismo, para obtener el equilibrio óptimo entre costo (“debemos pagar dado que somos ladrones”) y beneficio (“pero los dos pasaremos el menor tiempo posible en la cárcel”). Como puede adivinarse, la decisión más racional de acuerdo a la visión estrecha del modelo canónico será declararse inocente, dado que si uno se declara culpable y el otro inocente, uno tendrá la pena máxima y el otro la mínima. El resultado es que, puesto que es más probable que los dos se declaren inocentes, los dos prisioneros terminarán pagando su condena en el número máximo de años.

Este tipo de decisiones “buenas” para el individuo, pero malas una vez que se ponen en contexto social, son ampliamente analizadas por el libro de Elguea. De hecho, nuestro autor llega a afirmar que no existe evidencia empírica que sustente el modelo canónico, ya que existe una gran diversidad de comportamientos que no es capaz de explicar. La evidencia empírica recopilada por Kahneman y Tversky, presentada en el libro, es especialmente devastadora. Estos autores realizaron un estudio comparativo en varios países llegando a la conclusión de que la mayoría de las personas considera la justicia y la retribución como criterios de decisión, aún cuando esto implica disminución de la utilidad recibida. Aún más, estos mismos autores argumentan que el incesante cálculo de utilidades nunca se da de hecho, ya que la memoria de largo plazo es más importante para dar forma a las decisiones. Dentro de las razones que dan sustento a esto se encuentra el hecho de que la mayoría de nosotros asignamos más valor a la pérdida que a la ganancia, aunque ambas tengan nominalmente el mismo valor. La dependencia de las decisiones pasadas (es más fácil hacer lo que ya hemos hecho antes que lo nuevo), la aversión al riesgo, y el optimismo infundado también juegan un papel en hacer que nuestras decisiones sean más funcionales que optimizadoras (“no es lo mejor, pero me soluciona el problema por ahora”).

La obra de Elguea presenta un argumento consistente y muy fuerte a favor de considerar modelos altruistas y de cooperación como una alternativa al modelo canónico. Por esta razón, este libro es lectura de referencia no solo para los economistas, sino también para todos los que estamos interesados en los estudios del desarrollo.

Francisco Porras Sánchez
Centro de Investigación Social Avanzada
francisco.porras@cisav.org

Para los colaboradores de Open Insight:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía. Publica artículos, estudios monográficos, réplicas y comentarios a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en español y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a algún área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica. No obstante, es una revista cuyo objetivo es fomentar la investigación acerca de los problemas contemporáneos de la filosofía. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados al pensamiento antiguo o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, todas las contribuciones deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en alguna otra revista.

■ Formato y modo de citar

4. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF ni ODT, ni tampoco archivos físicos.
5. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 9000 palabras, sin contar el **abstract** ni las referencias bibliográficas.
7. Las reseñas, cuya extensión máxima no podrá superar las 3500 palabras, deberán ser de libros cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial novedosa al libro reseñado. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa (autor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, edición).
8. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
9. Salvo en el caso de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional –p.ej. para los presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery–, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando al final de la cita y entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.
(Autor, año: pag.)
10. Las notas al pie quedarán reservadas exclusivamente para comentarios del autor. Si en la nota al pie el autor incluye la referencia a otra obra, habrá de incluirla del mismo modo que en el cuerpo del texto: (Autor, año: pag.)
11. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.

-
12. Al final del documento deberá aparecer una lista de las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

Habermas, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

■ Sobre la evaluación

13. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. Aunque usualmente serán los dos, al menos uno de los árbitros será externo al Centro de Investigación Social Avanzada y al Consejo editorial de la *Revista de filosofía Open Insight*. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad.
14. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros y los editores de la revista consideren pertinentes.
15. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
16. El dictamen podrá ser: a) Publicable sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Publicable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que el dictamen sea negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para someterlo a una nueva evaluación. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. De cualquier modo, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá en todos los casos del Comité de dirección.
17. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que envíe sus datos: nombre completo, institución de adscripción, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve curriculum vitae.
18. La publicación de cualquier colaboración supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C.
19. Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight* es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity: Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ **On evaluation and refereeing**

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)245-2214

www.cisav.mx
www.openinsight.mx

ISSN en trámite