


# LAS FRONTERAS DE LA JUSTICIA

Consideraciones sobre la exclusión

PAIDÓS ESTADO  
Y SOCIEDAD 145



MARTHA C.  
NUSSBAUM

Las teorías de la justicia social son abstractas, pues prescinden de lo particular e inmediato para ocuparse de lo general e intemporal. Sin embargo, estas teorías, que tratan del mundo y sus problemas, deben responder a los dilemas reales de nuestros días. Y ésta es precisamente la tarea que afronta, en un brillante ejercicio de filosofía práctica, *Las fronteras de la justicia*. Al abordar tres problemas candentes de justicia social que las teorías al uso no contemplan y que, por ello mismo, son más difíciles de plantear en términos prácticos y en la vida cotidiana, Martha C. Nussbaum se propone elaborar una teoría de la justicia social que nos ofrezca una comprensión más rica y receptiva de la cooperación social.

La idea del contrato social —sobre todo, tal como John Rawls la plantea— es una de las propuestas más válidas de justicia social de la tradición occidental. No obstante, como Nussbaum demuestra, ni siquiera la teoría rawlsiana, que propone un contrato de beneficio mutuo entre personas más o menos iguales, puede resolver los problemas de justicia social que se plantean entre personas en situación de desigualdad. Por ejemplo, ¿cómo hacer extensiva la igualdad de derechos a las personas que padecen discapacidades físicas y mentales? ¿Cómo procurar unas condiciones de vida dignas y justas a todos? Y, por último, ¿cómo adecuar el trato que damos a los animales no humanos a nuestras nociones de justicia social? Nussbaum explora las limitaciones del contrato social en estas tres áreas y elabora una teoría alternativa basada en la idea de las «capacidades». De este modo, nos ayuda a comprender mejor los objetivos de la cooperación política y la naturaleza de los principios políticos... y a proyectar un futuro más justo para todos.

Martha C. Nussbaum

## LAS FRONTERAS DE LA JUSTICIA

«En este revolucionario libro Martha C. Nussbaum nos muestra que, pese a sus grandes contribuciones, la tradición del contrato social no puede resolver algunos de los problemas políticos más importantes de nuestros días, y sienta las bases de una concepción de la justicia más acorde con la fragilidad humana, con nuestra sociedad global y con el lugar que ocupamos en el mundo natural. Esta obra cambiará nuestra forma de pensar la naturaleza de la justicia social.»

CHARLES LARMORE, Universidad de Chicago

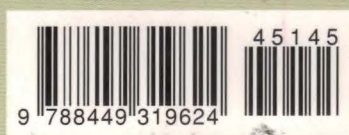
«Las teorías éticas imperantes pasan por alto tres temas importantes: el trato a las personas con discapacidades, el alcance de la justicia más allá del Estado-nación y los deberes hacia los animales no humanos. Este memorable libro aporta una perspectiva valiente y audaz sobre estas cuestiones basada en el respeto y la empatía. Reconociendo su deuda con teorías anteriores y delimitando con claridad sus nuevas propuestas, Nussbaum nos plantea con valor y elegancia el escenario de unos debates teóricos y prácticos imprescindibles.»

MARTHA MINOW, Escuela de Derecho de Harvard

«En esta obra innovadora, Nussbaum desarrolla su enfoque de las capacidades extendiéndolo a tres áreas problemáticas, ampliando así nuestra concepción de la reciprocidad, la dignidad y el bienestar. Los resultados de esta investigación original y erudita representan una contribución fundamental a la teoría moral y política, al estudio de las discapacidades, a la concepción de las relaciones internacionales y a la ética hacia los animales.»

DAVID DEGRAZIA, Universidad George Washington

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)



## PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

### Últimos títulos publicados:

100. U. Beck, *Libertad o capitalismo*
101. C. R. Sunstein, *República.com*
102. J. Rifkin, *La economía del hidrógeno*
103. C. Arnspenger y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social*
104. P. L. Berger y S. P. Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples*
105. N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*
106. W. Kymlicka, *La política vernácula*
107. V. Shiva, *Cosecha robada*
108. M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*
109. D. Held y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización*
110. R. Dworkin, *Virtud soberana*
111. T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*
112. D. Osborne y P. Plastrik, *Herramientas para transformar el gobierno*
113. P. Singer, *Un solo mundo*
114. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *Individualización*
115. F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas*
116. J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*
117. L. Tsoukalis, *¿Qué Europa queremos?*
118. A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*
119. V. Fisas, *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*
120. B. R. Barber, *El imperio del miedo*
121. M. Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*
122. S. P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*
123. J. Rifkin, *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*
124. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*
125. C. Bébéar y P. Manière, *Acabarán con el capitalismo*
126. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
127. Z. Brzezinski, *El dilema de EE.UU. ¿Dominación global o liderazgo global?*
128. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 1*
129. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 2*
130. H. Joas, *Guerra y modernidad*
131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
133. H. Schmidt, *Las grandes potencias del futuro*
134. T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborght y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*

Martha C. Nussbaum

# Las fronteras de la justicia

Consideraciones sobre la exclusión

303 372  
1127 F  
191



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *The Frontiers of Justice*

Publicado en inglés, en 2006, por The Belknap Press of Harvard University Press

Traducción de Ramon Vilà Vernis (caps. I-IV) y Albino Santos Mosquera (caps. V-VII)

Cubierta de Jaime Fernández

*A la memoria de John Rawls*

AL93103

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2006 by the President and Fellows of Harvard College  
© 2007 de la traducción, Albino Santos Mosquera y Ramon Vilà Vernis  
© 2007 de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,  
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona  
<http://www.paidos.com>

ISBN: 978-84-493-1962-4

Depósito legal: B-38.200/2006

Impreso en A&M Gràfic, S.L.  
08130 Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión que ha realizado la naturaleza para las necesidades de éstos.

DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*

Y es bien raro pensar en una persona feliz como una persona solitaria, pues el ser humano es una criatura social y está naturalmente dispuesta a vivir junto a otros.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, IX, 9

## SUMARIO

Abreviaturas . . . . .	15
Agradecimientos . . . . .	17
Introducción . . . . .	21
I. Los contratos sociales y tres problemas no resueltos de la justicia. . . . .	29
1. El estado de naturaleza . . . . .	29
2. Tres problemas no resueltos . . . . .	34
3. Rawls y los problemas no resueltos . . . . .	42
4. Libres, iguales e independientes . . . . .	44
5. Grocio, Hobbes, Locke, Hume, Kant . . . . .	53
6. Tres formas contemporáneas de contractualismo. . . . .	69
7. El enfoque de las capacidades . . . . .	82
8. Las capacidades y el contractualismo . . . . .	93
9. En busca de la justicia global . . . . .	102
II. Las discapacidades y el contrato social . . . . .	107
1. Necesidades asistenciales, problemas de justicia . . . . .	107
2. Versiones prudenciales y morales del contrato; lo público y lo privado . . . . .	115
3. El contractualismo kantiano de Rawls: bienes primarios, personalidad kantiana, igualdad aproximada y beneficio mutuo . . . . .	119
4. La posposición de la cuestión de la discapacidad. . . . .	120
5. Personalidad kantiana y deficiencia mental . . . . .	138
6. La asistencia y la discapacidad: Kittay y Sen . . . . .	150
7. ¿Una reconstrucción del contractualismo?. . . . .	155
III. Capacidades y discapacidades . . . . .	163
1. El enfoque de las capacidades: una teoría no contractualista de la asistencia . . . . .	163
2. Las bases de la cooperación social . . . . .	164
3. Dignidad: aristotélica, no kantiana . . . . .	166
4. La prioridad del bien, la función del acuerdo . . . . .	168

5. ¿Por qué capacidades? . . . . .	171	3. El utilitarismo y el «floreamiento» de los animales . . .	333
6. La asistencia y la lista de capacidades. . . . .	174	4. Tipos de dignidad, tipos de florecimiento: una extensión del enfoque de las capacidades . . . . .	342
7. ¿Capacidad o funcionamiento? . . . . .	177	5. Metodología: teoría e imaginación. . . . .	347
8. La acusación de intuicionismo . . . . .	179	6. Especie e individuo. . . . .	352
9. El enfoque de las capacidades y los principios de la jus- ticia de Rawls . . . . .	182	7. Evaluación de las capacidades animales: no al culto a la naturaleza . . . . .	361
10. Tipos y niveles de dignidad: la norma de especie . . . .	184	8. Positivo y negativo, capacidad y funcionamiento . . . .	366
11. Políticas públicas: la cuestión de la tutela . . . . .	198	9. Igualdad y adecuación . . . . .	374
12. Políticas públicas: educación e inclusión . . . . .	202	10. Muerte y daño . . . . .	378
13. Políticas públicas: el trabajo de asistencia. . . . .	215	11. ¿Un consenso entrecruzado? . . . . .	381
14. El liberalismo y las capacidades humanas. . . . .	219	12. Hacia unos principios políticos básicos: la lista de las ca- pacidades . . . . .	385
IV. Beneficio mutuo y desigualdad global: El contrato social trans- nacional. . . . .	227	13. La ineliminabilidad del conflicto . . . . .	394
1. Un mundo de desigualdades . . . . .	227	14. Hacia una justicia verdaderamente global . . . . .	398
2. <i>Teoría de la justicia</i> : presentación del contrato en dos ni- veles . . . . .	232	VII. Los sentimientos morales y el enfoque de las capacidades. .	401
3. <i>El derecho de gentes</i> : el contrato en dos niveles, reafirma- do y modificado . . . . .	239	Bibliografía . . . . .	409
4. Justificación e implementación . . . . .	256	Índice analítico y de nombres. . . . .	421
5. Evaluación del contrato en dos niveles. . . . .	263		
6. El contrato global: Beitz y Pogge . . . . .	265		
7. Perspectivas para un contractualismo internacional . . . .	270		
V. Las capacidades más allá de las fronteras nacionales. . . . .	273		
1. La cooperación social: la prioridad de los derechos. . . .	273		
2. ¿Por qué capacidades? . . . . .	280		
3. Capacidades y derechos. . . . .	283		
4. Igualdad y suficiencia. . . . .	289		
5. El pluralismo y la tolerancia. . . . .	293		
6. ¿Un «consenso entrecruzado» internacional? . . . . .	295		
7. La globalización del enfoque de las capacidades: el papel de las instituciones . . . . .	302		
8. La globalización del enfoque de las capacidades: ¿qué ins- tituciones? . . . . .	307		
9. Diez principios para la estructura global. . . . .	311		
VI. Más allá de «compasión y humanidad»: justicia para los ani- males no humanos . . . . .	321		
1. «Seres que tienen derecho a una existencia digna» . . . .	321		
2. Perspectivas desde el contrato social kantiano: deberes in- directos, deberes de compasión . . . . .	323		



## ABREVIATURAS

A lo largo de este libro, los trabajos de John Rawls se han abreviado del siguiente modo.

- DL «Kantian Constructivism in Moral Theory» (Dewey Lectures), *Journal of Philosophy*, nº 77 (1980), págs. 515-571.
- IPRR «The Idea of Public Reason Revisited», en *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999) (trad. cast.: *El derecho de gentes* y «Una revisión de la idea de razón pública», Barcelona, Paidós, 2001).
- JF *Justice as Fairness: A Restatement*, edición a cargo de Erin Kelly (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001) (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002).
- LHE *Lectores on the History of Ethics*, edición a cargo de Barbara Herman (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000) (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001 [de próxima aparición en la colección Surcos]).
- LP *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999) (trad. cast.: *El derecho de gentes* y «Una revisión de la idea de razón pública», Barcelona, Paidós, 2001).
- «LP» «The Law of Peoples», en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, edición a cargo de Stephen Shute y Susan Hurley (Nueva York, Basic Books, 1993).
- PL *Political Liberalism*, edición ampliada (Nueva York, Columbia, University Press, 1996) (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

1] *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971) (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).

*Nota de traducción*

A menos que se indique lo contrario, las citas siguen la paginación de las ediciones originales aquí detalladas.

AGRADECIMIENTOS

Este libro comenzó siendo las Conferencias Tanner en Valores Humanos de la Universidad Nacional Australiana, Canberra, en noviembre de 2002. Las conferencias fueron subsiguientemente presentadas como las Conferencias Tanner en Valores Humanos de Clare Hall, Universidad de Cambridge, en marzo de 2003. Mi primera deuda de gratitud es, pues, con la Fundación Tanner, por su gran generosidad al permitirme ofrecer dos veces estas conferencias, y, por lo tanto, recibir una cantidad inusual de comentarios y observaciones. Debo también un agradecimiento a los siete comentaristas, por su detallada lectura de mi borrador y sus muy valiosas aportaciones: Lenore Manderson, Leslie Francis y Eva Kittay sobre cuestiones de discapacidad, Zoya Hasan y Amartya Sen sobre cuestiones de justicia transnacional, y Peter Singer y David DeGrazia sobre los derechos de los animales no humanos. También estoy agradecida a otros que estuvieron presentes en los seminarios y debates por sus valiosas aportaciones, sobre todo a Robert Goodin y Michael Smith.

El material sobre discapacidades fue sometido también a un simposio de la Asociación Filosófica Americana, División Pacífico; estoy muy agradecida a Lawrence Becker, Eva Kittay, Andrews Reath y Anita Silvers por sus muy útiles comentarios. La misma conferencia fue ofrecida también en la Escuela de Crítica y Teoría de la Universidad de Cornell, donde recibí valiosos comentarios de numerosos participantes, en especial de Dominick La Capra, Mary Jacobus, Magda Romanska y Michael Steinberg.

El material sobre justicia transnacional fue presentado como la Conferencia Olaf Palme, organizada por la Queen Elizabeth House, en Oxford. Le estoy agradecida a Frances Stewart por su amable invitación, y a Frances Stewart, Sudhir Anand, Barbara Harriss y otros por sus estimulantes comentarios.

Por último, el material sobre animales fue presentado en un simposio en honor del noventa aniversario de Alan Gewirth; por desgracia, el simposio tuvo lugar menos de un año antes de su muerte, en la primavera de

2004. Estoy agradecida a Gewirth, Michael Kremer y Michael Green por sus exigentes comentarios en aquella ocasión.

Agradezco a John Deigh, Craig Duncan, Elizabeth Emens, Chad Flanders, Leslie Francis, Sherri Irvin, Charles Larmore, Martha Minow, Henry Richardson, Cass Sunstein y Candace Vogler la lectura de borradores y la aportación de valiosos comentarios. Sé que no he respondido a todas sus preguntas.

Joyce Seltzer ha hecho su excelente trabajo habitual de edición, y debo un agradecimiento muy especial a Ann Hawthorne por su meticulosa edición del manuscrito, y a Jennifer Johnson y a Rachel Goodman por la lectura e indexación de las pruebas.

Las siguientes son publicaciones de versiones anteriores de este material:

- Versiones tempranas de los tres argumentos aparecen en las Conferencias Tanner de Derechos Humanos, volumen 24 (Salt Lake City, University of UTA Press, 2004), págs. 413-508.
- Una versión temprana del material de los capítulos II y III ha sido publicada como «Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens», *Philosophical Topics*, n° 2 (2002), págs. 133-165.
- Una versión temprana del material de los capítulos IV y V aparece como «Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice», *Oxford Development Studies*, n° 32 (2004), págs. 3-18.
- Una versión temprana del material del capítulo VI aparece como «Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Non-Human Animals», en Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum (comps.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (Nueva York, Oxford University Press, 2004), págs. 299-320.

Todo el material que publico aquí es por cortesía de la Fundación Tanner. Ninguna de las versiones anteriores es en ningún sentido definitiva; de hecho, mis formulaciones en este volumen son en muchos aspectos muy diferentes de las anteriores, y espero también más correctas.

Mi proyecto es crítico con John Rawls. He escogido la teoría de Rawls para someterla a este examen crítico porque es la teoría política más poderosa que tenemos en la tradición del contrato social, y sin duda una de las teorías más notables en la tradición occidental de filosofía política. Me concentro en algunas áreas que el propio Rawls veía como pro-

blemas no resueltos, problemas que arrojan dudas sobre su teoría en sentidos que no estaba seguro de poder resolver. Es correcto dedicar la atención a estas áreas porque resolvió muchas otras magníficamente. Mi propósito último es extender las ideas básicas de su teoría para que pueda dar respuesta a estas nuevas cuestiones. Creo que esta extensión no puede realizarse sin introducir importantes alteraciones en las partes de su teoría que derivan de la tradición contractualista, pero estoy convencida de que la teoría en sí, sus principios y sus fundamentos intuitivos, ofrece una guía excelente para nuestra investigación de estas nuevas y difíciles cuestiones. Con el mayor respeto, amistad y tristeza, dedico este libro a su memoria.

## INTRODUCCIÓN

Las teorías de la justicia social deben ser abstractas. Es decir, deben poseer un grado de generalidad y una fuerza teórica que les permita ir más allá de los conflictos políticos de su tiempo, aunque tengan su origen en dichos conflictos. Incluso una justificación política requiere este grado de abstracción: no podemos justificar una teoría política a menos que podamos mostrar que es capaz de perdurar en el tiempo y ganarse el apoyo de los ciudadanos por razones que no sean exclusivamente instrumentales o autoprotectoras.<sup>1</sup> Y no podemos mostrar que son perdurables si no tomamos distancia de los hechos más inmediatos.

Por otro lado, las teorías de la justicia social también deben ser sensibles al mundo y a sus problemas más urgentes, y estar abiertas a modificar su formulación e incluso su estructura para dar respuesta a un nuevo problema o a uno viejo que había sido culpablemente ignorado.

La mayoría de las teorías de la justicia de la tradición occidental, por ejemplo, han ignorado culpablemente las demandas de igualdad de las mujeres, así como los muchos obstáculos que se han interpuesto, y siguen interponiéndose, en el camino de esta igualdad. Aunque pudiera ser valiosa en algunos sentidos, esta ignorancia escondía un rechazo a confrontar uno de los problemas más serios del mundo. Dar una respuesta adecuada al problema de la justicia de género tiene importantes consecuencias teóricas, pues supone reconocer que la familia es una institución política y no parte de una «esfera privada» inmune a la justicia. Corregir esa deficiencia de las teorías anteriores no supone, pues, simplemente aplicar las viejas teorías a un nuevo problema; supone corregir la estructura teórica.

En la actualidad persisten tres problemas no resueltos de justicia social cuya escasa presencia en las teorías existentes resulta especialmente problemática. (Sin duda habrá también otros problemas del mismo tipo que todavía no hemos detectado.) En primer lugar, encontramos el pro-

1. Para una exposición detallada de mi posición en relación con la justificación política, véase Nussbaum (2000a), capítulo 2; y (2004d).

blema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales. Se trata de personas como todas las demás, pero hasta ahora las sociedades existentes no las han tratado en un plano de igualdad con los demás ciudadanos. El problema de extender a estas personas la educación, la asistencia médica, los derechos y las libertades políticas, y en general la igualdad como ciudadanos, parece un problema de justicia, y un problema urgente. Para resolver este problema hace falta una nueva forma de pensar la ciudadanía, y un nuevo análisis de la finalidad de la cooperación social (ya no basada en el beneficio mutuo), así como también un mayor énfasis en la asistencia como bien social primario, por lo que cabe esperar que su solución no va a consistir en una nueva aplicación de las viejas teorías, sino en una reformulación de las propias estructuras teóricas.

En segundo lugar, encontramos el problema urgente de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo, de desarrollar un modelo teórico de un mundo justo en su totalidad, donde los accidentes de nacimiento y de origen nacional no vicieran desde el principio y en todos los sentidos las opciones vitales de las personas. En la medida en que todas las grandes teorías occidentales de la justicia social parten del Estado-nación como unidad básica, es probable que necesitemos también nuevas estructuras teóricas para pensar de forma adecuada este problema.

Por último, debemos afrontar las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humanos. A menudo se ha reconocido que el dolor o la indignidad que sufren los animales a manos de los seres humanos es una cuestión ética; es más raro que se reconozca como una cuestión de justicia social. Si lo hiciéramos así (y los lectores de este libro deberán juzgar por sí mismos si damos buenas razones para ello), tampoco hay duda de que este nuevo problema exigiría cambios teóricos. Habría que revisar, por ejemplo, las imágenes de la cooperación y la reciprocidad social que requieren que todas las partes implicadas sean racionales, y construir imágenes nuevas que propusieran una forma diferente de cooperación.

La tradición occidental ha producido muchas teorías de la justicia social. Una de las más poderosas y duraderas ha sido la idea del contrato social, según la cual un conjunto de individuos racionales se unen en busca de un beneficio mutuo, y acuerdan abandonar el estado de naturaleza para gobernarse a sí mismos a través de la ley. Dichas teorías han tenido una enorme influencia histórica, y recientemente han encontrado un desarrollo de gran profundidad psicológica en la importante obra de John Rawls. Son probablemente las teorías de la justicia más poderosas que tenemos. En todo caso, Rawls ha dado buenas razones para demostrar que

son más útiles que las diversas formas de utilitarismo para articular, explorar y organizar nuestros juicios acerca de la justicia.

Sin embargo, una teoría puede ser realmente magnífica y tener importantes limitaciones en una o varias áreas. Las teorías clásicas que dependían de la distinción público-privado tenían graves problemas cuando debían enfrentarse a la cuestión de la igualdad de las mujeres, e incluso el astuto enfoque de este problema que propone Rawls tiene sus limitaciones.<sup>2</sup> El propio Rawls reconoció que los tres problemas apuntados resultan especialmente difíciles de resolver para su teoría contractualista. Rawls pensaba que debía haber un modo de resolver el segundo, y dedicó buena parte de su trabajo al final de su vida a buscarlo; respecto al primero y al tercero decía que eran problemas en los que «la justicia como equidad fracasa» (*PL*, pág. 21). Su propuesta consistía en examinar más detalladamente estas cuestiones para ver hasta qué punto eran problemas graves, y qué medios podían hallarse para resolverlos (*PL*, pág. 21). Aunque mi proyecto en este libro no tuvo su origen en esta declaración auto-crítica de Rawls, es una forma útil de articular mis intenciones.

Estoy convencida de que nos encontramos ante tres problemas graves de justicia que no han recibido todavía respuesta. Y pienso defender que la teoría contractualista clásica, incluso en su mejor versión, no puede darnos esa respuesta. Por este motivo centraré mi atención a lo largo de todo el libro en Rawls, quien da en mi opinión la mejor versión de la idea clásica del contrato social, y muestra del mejor modo su superioridad respecto a otras teorías. Si una teoría como la de Rawls demuestra tener graves limitaciones en estas tres áreas, tal como espero mostrar, otras versiones menos desarrolladas o menos atractivas de la doctrina del contrato tendrán, *a fortiori*, mayores probabilidades de encontrar problemas parecidos.<sup>3</sup> Espero demostrar que la clase de dificultades a las que nos enfrentamos no pueden resolverse mediante la mera aplicación de la vieja estructura teórica al nuevo caso; estas dificultades se hallan implícitas en la propia estructura teórica y nos invitan, por lo tanto, a buscar una nueva, aunque algunos elementos importantes de la teoría de Rawls puedan aún tener cabida en ella y servirle de guía.

2. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 4.

3. En el capítulo I argumentaré que la teoría de Locke evita algunos de los problemas que afectan a Rawls, pero sólo porque Locke propone una teoría híbrida, que mantiene un fuerte compromiso con los derechos naturales prepolíticos y con los deberes naturales de benevolencia.

Ninguno de estos problemas es meramente académico. Las doctrinas del contrato social tienen una influencia amplia y profunda en nuestra vida política. La imagen que tenemos de quiénes somos y por qué vivimos juntos configura nuestras ideas sobre los principios políticos que deberíamos elegir y las personas que deberían participar en su elección. La idea corriente de que algunos ciudadanos «pagan su parte» y otros no, de que algunos ciudadanos son unos parásitos y otros son «normalmente productivos», traducen al nivel de la imaginación popular la idea de que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio mutuo. Podríamos discutir estas imágenes en el terreno político práctico sin identificar su origen. Sin embargo, la mayoría de las veces resulta útil ir hasta la raíz del problema, por decirlo así: eso nos permite ver con más claridad por qué hemos topado con esta dificultad y qué debemos hacer para superarla. A pesar de que este libro entra bastante en el detalle de las ideas filosóficas, en las complejidades y los matices de las teorías en cuestión, también pretende ser un texto de filosofía práctica, capaz de guiarnos hacia concepciones más ricas de la cooperación social (tanto viejas como nuevas) que nos permitan evitar aquellas dificultades. Por supuesto, se puede participar también en el debate político práctico acerca de todas estas cuestiones sin entrar en una investigación filosófica tan detallada, pero creo que una investigación de este tipo resulta útil, por un lado porque es una muestra de respeto hacia aquellos a quienes se critica, y por el otro porque ayuda a ver exactamente dónde está el problema y a introducir, por lo tanto, los cambios necesarios sin tocar nada más. De hecho, soy escéptica respecto a la posibilidad de que una investigación filosófica menos detallada pueda ser demasiado útil en la práctica, cuando las cuestiones debatidas son complejas y las estructuras teóricas que las rodean sofisticadas. Si corremos a decir la «última palabra», perdemos la clase de iluminación que la filosofía podría aportarnos. Los grandes trabajos prácticos en filosofía política no son grandes precisamente por una falta de atención al detalle. *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, es un gran libro a pesar de su frustrante falta de detalle y habría sido aún mejor si hubiera elaborado más sus fundamentos, como la noción de daño, o la relación entre la libertad y las preferencias, o la libertad y los derechos. Los dos grandes libros de Rawls resultan especialmente útiles como guía práctica porque tratan de responder a difíciles preguntas fundamentales con rigor y un encomiable grado de detalle.

Mi proyecto es a la vez crítico y constructivo. En relación con los tres problemas bajo consideración, pretendo defender que la versión del «en-

foque de las capacidades» que llevo largo tiempo desarrollando aporta ideas prometedoras, superiores a las ideas que propone la tradición del contrato social en relación con estos problemas en particular. (Tal como veremos, también sostengo que mi versión converge en gran medida con otro tipo de contractualismo, basado puramente en las ideas éticas kantianas y extraño a la noción de beneficio mutuo.) En *Las mujeres y el desarrollo humano* esboqué las líneas generales de mi versión del enfoque de las capacidades, hablé sobre algunas cuestiones de método y de justificación y traté con detalle desde esta perspectiva dos problemas particularmente difíciles: el problema de la religión y el problema de la familia. También concluí que el enfoque era superior al utilitarismo basado en las preferencias, tras una detallada confrontación de ambas teorías.

El siguiente paso lógico en este proceso, que con el tiempo podría llevar a un «equilibrio reflexivo»,<sup>4</sup> consiste en comparar el enfoque con otro enfoque teórico poderoso y mostrar que es también superior, al menos en algunas áreas. Este libro da, en parte, este nuevo paso al mostrar que el enfoque de las capacidades es mejor en relación con los tres problemas no resueltos. No pretendo haber mostrado que es mejor en todos los sentidos, ya que puede haber otras cuestiones a las que dé peor respuesta que las teorías del contrato social. Si centro mucho mi atención en la teoría de John Rawls es porque creo que las respuestas que da a las cuestiones que trata son básicamente correctas (aunque difiero en algunos detalles relativos a la articulación de la teoría de los bienes primarios), y resulta interesante, por lo tanto, descubrir por qué encuentra dificultades, según reconoce el propio Rawls, con los tres problemas no resueltos. No voy a entrar, pues, en la cuestión de si el enfoque de las capacidades en conjunto es mejor que la teoría de Rawls; eso requeriría un examen más amplio y extenso; por el momento, la decisión dependerá del lector (que es de quien depende siempre en último término).

Los lectores comprobarán que tomo varias ideas centrales de John Rawls para articular mi propia versión del enfoque de las capacidades, como ya hice en *Las mujeres y el desarrollo humano*: la idea del liberalismo político (una forma de liberalismo no basada en principios metafísicos o religiosos capaces de crear división) y la idea del consenso entrecruzado (la idea de que personas con diferentes concepciones metafísicas y religiosas pueden aceptar dicha concepción política en lo fundamen-

4. Sobre mi apropiación de esta noción rawlsiana/aristotélica, véanse Nussbaum (2000a), capítulo 2, y Nussbaum (2004d).

tal). Rawls insistió siempre, y cada vez más hacia el final de su vida, en que *El liberalismo político* no tenía que ver únicamente con su concepción de la justicia, sino más bien con una familia de concepciones liberales entre las cuales la suya era sólo una más. Espero que se vea que mi enfoque de las capacidades es otro miembro de esta familia, y, por lo tanto, que mi propuesta de incorporarla a la concepción rawlsiana pretende desarrollar, no desplazar, el proyecto más general de Rawls.

El proceso de argumentar que el enfoque de las capacidades puede dar respuesta a estos tres problemas específicos de justicia me lleva también a desarrollar y modificar dicho enfoque, en especial en los capítulos V y VI, donde lo amplí para incluir cuestiones de justicia transnacional y de justicia hacia los animales no humanos. Sin embargo, a lo largo del libro voy introduciendo otras modificaciones y elaboraciones más sutiles, sobre las que aquellos lectores interesados en el desarrollo de este enfoque tal vez querrán estar sobre aviso:

1. El punto de partida intuitivo del enfoque, y el criterio que emplea para establecer si una determinada capacidad debería estar en la lista, se abordan en los capítulos I, III y V; véase en especial el tratamiento del ejemplo de la educación en V.1.
2. La idea de dignidad humana usada en el enfoque es el tema de III.4 y III.9; véase también V.3. Examino el lugar que ocupa la norma de especie en la reflexión sobre la dignidad, y sostengo que la dignidad no se funda en ninguna propiedad de las personas, como por ejemplo la razón u otras habilidades específicas; la versión que presento aquí se aparta de algunas de mis exposiciones anteriores acerca de las «capacidades básicas». También sostengo que la dignidad no es un valor independiente de las capacidades, sino que los diversos principios políticos relacionados con las capacidades constituyen articulaciones (parciales) de la noción de una vida digna desde el punto de vista humano.
3. La relación entre el enfoque de las capacidades y el utilitarismo es tratada (de nuevo) en el capítulo I, y también en V.2 y VI.3. Ninguna de estas exposiciones contiene material sorprendente, pero incluyen algunos argumentos nuevos y nuevas formas de organizarlos.
4. La relación entre las capacidades y los derechos se discute en V.3. Dejo claro allí que el enfoque de las capacidades es una variante del enfoque de los derechos humanos, y explico mejor por qué el

lenguaje de las capacidades me parece superior al lenguaje de los derechos humanos (por sí solo).

5. La relación del enfoque de las capacidades con cuestiones de pluralismo y variedad cultural se examina (de nuevo, pero tal vez más concisamente) en V.5 y I.6.
6. El papel del concepto de igualdad en el enfoque de las capacidades es el tema de V.4 y VI.9. Tratándose de dos argumentos nuevos y complejos, no intentaré resumirlos aquí.
7. La idea rawlsiana de un «consenso entrecruzado» en relación con el enfoque de las capacidades aparece en III.4, V.6, y VI.11. Trato allí de responder a la cuestión de si puede darse un consenso entrecruzado entre naciones con diversas historias y tradiciones, y a la cuestión aún más difícil de si podemos esperar un consenso entrecruzado acerca de la extensión de algunos derechos básicos a los animales.
8. La relación entre las capacidades en cuanto a derechos y en cuanto a deberes para hacer efectivos esos derechos es el tema de V.1.

El propósito de este libro no se limita, pues, a recapitular la propuesta constructiva de *Las mujeres y el desarrollo humano* y extenderla a nuevas áreas. Introduce planteamientos nuevos en varias áreas, estructura de forma más adecuada viejas distinciones y trata de responder a varias cuestiones planteadas por los lectores y los críticos. No es ninguna sorpresa que sea así, tanto por la imperfección de las articulaciones previas del enfoque como por su receptividad ante el mundo: la aparición de nuevos problemas lleva a la introducción de alteraciones en la estructura teórica. Mis argumentos deberían ser, pues, de interés también para personas que no estén particularmente interesadas en los tres problemas sobre los que trata principalmente el libro, aunque sería extraño que una persona interesada en cuestiones de justicia no estuviera interesada en todos ellos.

## Capítulo I

### LOS CONTRATOS SOCIALES Y TRES PROBLEMAS NO RESUELTOS DE LA JUSTICIA

Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio *consentimiento*. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y *se somete a las ataduras de la sociedad civil* es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, y disfrutar sin riesgo de sus propiedades respectivas y estar mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.

JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

#### 1. EL ESTADO DE NATURALEZA

Imaginemos una época sin gobiernos políticos, sin soberanos, ni leyes, ni tribunales, ni derechos de propiedad establecidos, ni contratos. Los seres humanos podrían vivir en una situación así, pero la vida no sería agradable. Según la famosa descripción de Thomas Hobbes, en un texto que marca el inicio de la tradición clásica del contrato social en Occidente:

En una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y consecuentemente no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la Tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un miedo constante y un peligro constante de perecer de muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.<sup>1</sup>

1. Hobbes (1651/1991), capítulo 13. Es probable, sin embargo, que Hobbes recibiera la influencia de Epicuro y Lucrecio (véase especialmente Lucrecio, *De rerum natura*, 5). Sobre la historia de las teorías del contrato social en la Antigüedad, véase Goldschmidt (1977).



De modo que las personas establecen un contrato entre ellas, en virtud del cual renuncian al uso privado de la fuerza y al derecho a arrebatarse su propiedad a otro hombre a cambio de la paz, la seguridad y la expectativa de un beneficio mutuo. La idea de un contrato acordado en una situación inicial imaginaria por personas «libres, iguales e independientes»,<sup>2</sup> según propuso John Locke, nos da una mejor perspectiva sobre la justificación de los principios políticos. Pensar la estructura de la sociedad política como el resultado de un contrato sellado en una situación inicial equitativa o equilibrada en ciertos aspectos cruciales nos abre una comprensión más profunda de los requerimientos de la justicia.<sup>3</sup> De este modo logramos extraer un conjunto de reglas capaces de proteger adecuadamente los intereses de todos por un procedimiento que no presupone ninguna ventaja antecedente por parte de ningún individuo.

La idea de que los principios políticos básicos son el resultado de un contrato social es una de las grandes contribuciones de la filosofía política liberal a la tradición occidental. En sus diversas formas, dicha tradición realiza dos contribuciones señaladas. En primer lugar, demuestra de forma clara y rigurosa que los intereses del ser humano —aunque partamos de una concepción artificialmente simplificada de dichos intereses— quedan bien servidos a través de la sociedad política, una sociedad en la que todos renuncian al poder en favor de la ley y de la autoridad debidamente constituida. En segundo lugar, y aún más importante, nos hace ver que si eliminamos algunas de las ventajas artificiales que ostentan algunos seres humanos en las sociedades existentes —riqueza, rango, clase social, educación y demás—,<sup>4</sup> todos se pondrán de acuerdo en un contrato de cierto tipo, que las diversas teorías proceden luego a detallar. En la me-

2. Locke (1679-1680/1960), *Segundo tratado*, capítulo 2, párrafo 4, capítulo 8, párrafo 98. A menos que vayan especificados con el numeral I, todas las referencias a Locke son al *Segundo tratado*. Las fechas del *Primer* y el *Segundo tratado* todavía son discutidas, pero Peter Laslett ha argumentado convincentemente que fueron compuestos mucho antes de lo que antes se pensaba; véase Locke (1679-1680/1960), págs. 15-135, especialmente, págs. 66-79.

3. No todos los exponentes de la tradición hablan de su proyecto en términos de la idea de justicia política. Espero que el lector perdonará el anacronismo, teniendo en cuenta que me centraré en la versión rawlsiana de la tradición, que por supuesto atribuye un lugar central a esa idea.

4. Qué más queda incluido en «y demás» es, por supuesto, uno de los puntos más debatidos dentro de esta tradición. Para Rawls, tal como veremos, la raza y el género son partes importantes de la lista, pero no las discapacidades físicas y mentales. Véase el capítulo II.

clida en que el punto de partida fuera equitativo en aquel sentido, los principios resultantes de dicha negociación serán también equitativos. Dicha tradición nos ofrece así una concepción procedimental de la sociedad política<sup>5</sup> donde la igualdad de las personas y el valor de la reciprocidad ocupan un lugar central.

Esta concepción de la sociedad política es un elemento importante del ataque del liberalismo clásico contra las tradiciones feudales y monárquicas.<sup>6</sup> El hecho de que todos seamos básicamente iguales en el estado de naturaleza trae consigo profundas críticas a los regímenes que convierten la riqueza, el rango y el estatus en fuente de diferencias en el poder social y político. Así pues, la idea de un contrato acordado en un estado de naturaleza no sólo nos proporciona una descripción del contenido de los principios políticos, sino también un criterio para su legitimación política. Cualquier sociedad basada en unos principios que se alejen de los que escogerían un conjunto de personas libres, iguales e independientes en el estado de naturaleza resulta cuestionable en esa misma medida.

Esta tradición nos proporciona una forma vívida, rigurosa e iluminadora de concebir la justicia entre personas iguales, y por ello se ha mantenido filosóficamente fértil. La teoría de la justicia de John Rawls, sin duda la más poderosa e influyente del siglo xx, se enmarca claramente en esta tradición; Rawls ha desarrollado las implicaciones de la idea del contrato tal vez de forma más completa y rigurosa que ningún otro pensador.

Rawls subraya su compromiso con la tradición del contrato social desde las primeras páginas de *Teoría de la justicia*, cuando dice: «Mi idea es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel mayor de abstracción la conocida teoría del contrato social, tal como se encuentra, por ejemplo, en Locke, Rousseau y Kant».<sup>7</sup> «La idea directriz es que los principios de la justicia [...] son los principios que unas personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad» (*TJ*, pág. 11). En defensa de su uso del término «contrato» frente a posibles objeciones, con-

5. Argumentaré, sin embargo, que la tradición histórica no emplea la idea rawlsiana de la «justicia procedimental pura», sino que parte en cambio de una sólida teoría de los títulos o los derechos naturales.

6. Hobbes, por supuesto, no la usa del mismo modo; aunque estaba profundamente influido por la tradición liberal, no era ningún liberal; véase la sección 4.

7. Una nota al pie afirma que la versión de Hobbes, a pesar de sus logros, presenta problemas especiales.

cluye: «Por último, está la larga tradición de la doctrina contractualista. Hacer explícito el vínculo con esta línea de pensamiento ayuda a definir las ideas y es una muestra de natural deferencia» (pág. 16; véase pág. 121). (La extraña mención de la «natural deferencia» es un ejemplo del respeto que manifestó siempre Rawls hacia las teorías de sus predecesores, una marca propia tanto de sus enseñanzas como de sus escritos.)

Las vinculaciones históricas de Rawls son mucho más complejas de lo que sugieren estos comentarios. Por poner un ejemplo, toma muchos elementos de la visión humeana de las «Circunstancias de la justicia», aunque David Hume no sea un contractualista, para completar aspectos que son menos explícitos en los pensadores contractualistas clásicos. Este factor de complejidad no plantea, sin embargo, ningún problema, pues las ideas de Hume sobre estas cuestiones encajan bien con las de Locke y Kant. Rawls explica su elección diciendo que la exposición humeana de las circunstancias de la justicia es «especialmente perspicaz» (*TJ*, pág. 127), y más detallada que las de Locke y Kant.

La teoría de Rawls difiere, sin embargo, de todas las concepciones previas del contrato social en dos aspectos cruciales. Rawls se aparta de la tradición histórica al no atribuir ningún derecho natural a los seres humanos en el estado de naturaleza, pues su objetivo es generar unos principios políticos básicos a partir de un conjunto muy reducido de premisas y ofrecer un ejemplo de lo que llama «justicia procedimental pura», en la cual el procedimiento correcto define el resultado correcto. Su propuesta supone, pues, una ruptura más radical que las de Locke y Kant con las doctrinas del derecho natural de Grocio y Pufendorf.

Una segunda diferencia tiene que ver con el papel que juegan los elementos morales en el procedimiento contractual. La situación elegida por Rawls incluye supuestos morales que no aparecen en las de Hobbes, Locke e incluso Kant (en sus escritos políticos).<sup>8</sup> El velo de ignorancia aporta una representación de la imparcialidad moral estrechamente relacionada con la idea kantiana de que ninguna persona debe servir como medio para los fines de otra.

Esta doble dependencia de Rawls —respecto a la doctrina clásica del contrato social y respecto a las ideas centrales de la filosofía moral kan-

8. Es interesante que en *TJ*, pág. 11, n. 4, Rawls menciona el *Segundo Tratado* de Locke y *El contrato social* de Rousseau en la lista de textos que considera sus antecedentes históricos primarios, pero en lugar de citar los escritos políticos de Kant, cita sus «obras éticas, comenzando por la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*».

tiana — es a la vez fuente de iluminación y de una profunda tensión dentro de la teoría de Rawls. No hay duda, sin embargo, de que a pesar de su profundo compromiso con las ideas morales de la reciprocidad y la igualdad de respeto, Rawls nunca deja de concebir su proyecto como una parte de la tradición del contrato social, reconstruida e interpretada desde su perspectiva.<sup>9</sup> Incluso allí donde existen, en apariencia, importantes divergencias, Rawls se preocupa de indicarle al lector las conexiones subyacentes. Así, aunque no parezca recurrir a la ficción de un estado de naturaleza, informa a sus lectores de que en realidad sí lo hace. «En la justicia como equidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.» (*TJ*, pág. 12). Y en general, tal como veremos, buena parte de sus ideas se entienden a partir de estas conexiones. El trabajo de Rawls constituye, pues, la contribución más sofisticada de aquella tradición a nuestra forma de entender lo que requiere la justicia si partimos de la idea del valor, las capacidades y la igualdad de las personas.

La parte más importante de mi argumentación se centrará en Rawls y, en menor medida, en otros pensadores contractualistas modernos (David Gauthier, por ejemplo). No abordaré otras formas de contractualismo más puramente kantianas que se apartan completamente de la tradición del contrato social y de su enfoque centrado en el beneficio mutuo, aunque en el capítulo II exploraré la posible convergencia entre mi enfoque de las capacidades y algunas doctrinas contractualistas de este tipo, como la de Thomas Scanlon en ética y la de Brian Barry en política. En nuestro tiempo, la tradición del contrato social ha adquirido un perfil distintivo, en parte debido a la influencia de la concepción económica de la negociación sobre el conjunto de nuestra cultura política. Por más que los contractualistas critiquen estas ideas en el terreno filosófico, también influyen en cierta medida sobre sus reinterpretaciones y reformulaciones

9. Un signo de esto: en una discusión de clase (h. 1976) sobre los estadios de la conciencia moral descritos por el teórico de la educación Lawrence Kohlberg, que los trata como estadios piagetianos del desarrollo por los que pasan todos los niños —entre los cuales las doctrinas del contrato social representan el cuarto estadio; el utilitarismo, el quinto, y el kantismo el sexto—, Rawls dijo que las ideas de Kohlberg sobre el desarrollo moral implicaban que él (Rawls) no podía criticar el utilitarismo, cosa que claramente había hecho, porque se encontraba por definición en un nivel de desarrollo inferior, y Kohlberg establece que la crítica exige haber superado el estadio que se está criticando. Recuerdo que me sorprendió que Rawls se situara a sí mismo en el cuarto estadio en lugar del sexto.

de la idea clásica del contrato social. Los argumentos de Rawls se oponen al utilitarismo que domina en el campo de la economía, y a través de la economía también en el campo de las políticas públicas; pero utiliza la idea clásica del contrato social para convencer al lector (en la mayoría de los casos de orientación económica) de que la forma correcta de pensar los principios políticos debe ser más rica y moral.

Vemos, pues, que los factores que influyen sobre el contractualismo moderno son complejos. A excepción de Rawls, no daré una interpretación detallada de ninguna otra figura histórica en particular, aunque sí trataré de mostrar las principales líneas de influencia que conectan a los principales pensadores con la estructura teórica rawlsiana. Pienso que es justo decir, sin embargo, que más allá de las sutilezas y las complejidades de cada pensador individual, el conjunto de esta tradición nos ha legado una imagen general de la sociedad como un contrato orientado al beneficio mutuo (las personas obtienen algo de su vida en común que no obtendrían viviendo por separado) entre personas «libres, iguales e independientes». Ésta es la idea, profundamente enraizada en nuestra cultura política, que pretendo hacer objeto de mi estudio.

## 2. TRES PROBLEMAS NO RESUELTOS

1. *Deficiencia y discapacidad.*<sup>10</sup> A pesar de las grandes contribuciones que ha realizado esta tradición y del valor que conserva actualmente, sus ejemplos modernos se revelan insuficientes para responder a tres de los problemas de justicia más acuciantes del mundo actual. Los teóricos clásicos asumieron en todos los casos que los agentes contratantes eran hombres más o menos iguales en capacidad y aptos para desarrollar una actividad económica productiva. Por esta razón excluyeron de la posición negociadora a las mujeres (consideradas no «productivas»), a los niños y a las personas mayores, aunque sus intereses podían quedar representados por las partes presentes.<sup>11</sup> Las doctrinas contemporáneas del

10. Sobre el uso de «deficiencia», «discapacidad» y «minusvalía», véase el capítulo II, nota 5.

11. Hobbes no omitió a las mujeres, y constituye en muchos aspectos una sorprendente excepción en cuestiones de género. Kant omite a muchas más personas, pues su condición de la independencia requiere la tenencia de propiedades y lleva al establecimiento de una distinción entre la ciudadanía «activa» y la «pasiva»: véase la sección 4.

contrato han rectificado en cierta medida estas omisiones, que ya resultaban llamativas en los siglos xvii y xviii, aunque la idea de que la familia es una esfera privada inmune a la ley y al contrato no ha recibido siempre la crítica frontal que merece.<sup>12</sup>

No hay ninguna doctrina del contrato social, sin embargo, que incluya a las personas con graves y raras deficiencias físicas y mentales en el grupo de los que deben escoger los principios políticos básicos. Como es sabido, en la mayoría de las sociedades modernas se consideraba hasta hace poco que estas personas simplemente no formaban parte de la sociedad. Eran excluidas y estigmatizadas; ningún movimiento político las representaba. Las personas con graves deficiencias mentales, en particular, no recibían ningún tipo de educación. Eran escondidas en instituciones o abandonadas a la muerte por falta de asistencia;<sup>13</sup> nunca fueron consideradas parte de la esfera pública.<sup>14</sup> No es ninguna sorpresa, pues, que los pensadores clásicos del contrato social no imaginaran que pudieran participar en la elección de los principios políticos, ni tampoco que estuvieran dispuestos a suscribir ciertas premisas fundacionales (por ejemplo, una igualdad aproximada de poder así como de capacidad física y mental) que excluían por principio a estas personas del estadio fundacional inicial.

En el caso de muchas personas con deficiencias y discapacidades, pero plenamente capacitadas para participar en una elección política, esta exclusión de la situación de elección básica aparece ya como una carencia desde el punto de vista de la justicia. No se las trata como iguales a los demás ciudadanos; sus voces no son escuchadas cuando se eligen los principios básicos. El problema resulta aún más grave si pensamos que muchos

12. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 4.

13. La situación empeoró aún más en el siglo xix, tal como ha documentado Michel Foucault en el caso de la locura; anteriormente, las exclusiones eran menos severas y muchas personas con discapacidades sustanciales podían desempeñar papeles relevantes en la vida pública. Consideremos el caso de Julio César, que padecía epilepsia; el emperador Claudio, con una capacidad de movimientos muy deficiente y con otras discapacidades de naturaleza incierta; el filósofo Séneca, que padecía varias dolencias crónicas y discapacitantes, tal como él mismo explica, y que era, sin embargo, regente de un imperio. Sin duda podrían encontrarse ejemplos paralelos en otras épocas y culturas.

14. Charles Dickens se sitúa como siempre en la vanguardia de la crítica con su complejo retrato de Mr. Dick en *David Copperfield*: véase Cora Diamond, «Anything but Argument?» en Diamond (1995). Deberíamos mencionar también a Wilkie Collins, tan radical como siempre: en *Sin nombre*, una mujer con graves deficiencias mentales constituye el centro moral de la novela.

de los factores que excluyen a las personas con deficiencias de la participación en la elección política son de carácter social y ni mucho menos inevitables. No existen, pues, razones de principio para no incluirlas en una situación de elección que supuestamente no prejuzga ningún diseño particular para las instituciones sociales. Sin embargo, hay personas con graves deficiencias mentales que no podrían ser directamente incluidas en el grupo de los electores políticos, por más generosos que fuéramos en la evaluación de su posible contribución. En el caso de estas personas, la no inclusión en la situación de elección no aparece como una injusticia, siempre que haya otro modo de tomar en consideración sus intereses.

La exclusión de las personas con deficiencias y discapacidades de la situación del contrato resulta más perniciosa todavía si consideramos un sorprendente rasgo estructural que comparten todas las teorías del contrato social. La tradición del contrato social confunde dos cuestiones que son en principio distintas: «¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad?» y «¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?»<sup>15</sup> Las partes contratantes y los ciudadanos que van a vivir en comunidad, y cuyas vidas van a quedar reguladas por los principios elegidos, son tratados como una y la misma cosa. La noción moral básica dentro de la tradición es el beneficio mutuo y la reciprocidad entre las personas que establecen el contrato. Los principios elegidos regulan, en primer lugar, los tratos entre ellos. Otros intereses y personas (u otras criaturas) pueden quedar incluidos de forma derivada, a través de los compromisos y los intereses propios de las partes, o bien en un estadio ulterior, una vez que los principios han sido ya elegidos. Pero los sujetos primarios de la justicia son los mismos que escogen los principios. Así, cuando la tradición especifica ciertas capacidades (racionalidad, lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes) como requisitos previos para la participación en el proceso de elección de los principios, dichos requisitos tienen también importantes consecuencias para el trato que reciben las personas con deficiencias y discapacidades como receptores o sujetos de la justicia en la sociedad resultante. El hecho de no estar incluidos en el grupo de los electores significa que no están incluidos (como no sea de un modo derivado o en un estadio ulterior) entre aquellos para quienes se eligen los principios.

La teoría de Rawls es más sutil en este punto, porque distingue explícitamente las partes que se encuentran en la Posición Original de los ciu-

dadanos que forman parte de la sociedad diseñada en último término por aquéllos. (Los ciudadanos carecen de las limitaciones informacionales del velo de ignorancia; en lugar de aquella información poseen una amplia educación moral dirigida a generar sentimientos orientados a fomentar la estabilidad de la sociedad.) Pero en lo relativo a las cuestiones que planteamos sobre la discapacidad y la pertenencia de especie, esta diferencia no es significativa. Las partes escogen los principios como si fueran para una sociedad en la que ellos mismos fueran a vivir, como si hicieran planes por adelantado. Los ciudadanos viven de acuerdo con los principios escogidos por las partes, en virtud de aquel experimento mental. De este modo, aunque puedan adoptar disposiciones prácticas para responder a las necesidades de seres humanos y animales que no estaban incluidos en el grupo contratante original, no tienen libertad para rediseñar los propios principios de justicia a la luz de su perspectiva sobre estas cuestiones. En *El liberalismo político*, Rawls enfoca las cosas desde un ángulo ligeramente distinto y que deja claro el vínculo básico que le une a la tradición histórica: las partes en la Posición Original son ahora los «representantes» o los curadores de los ciudadanos. La caracterización de estos ciudadanos de quienes son curadores, sin embargo, incorpora ahora explícitamente justo aquellos rasgos que caracterizaban a las partes en *TJ* y que planteaban problemas desde el punto de vista de la discapacidad: se dice que sus capacidades mentales y físicas, igual que las capacidades de las partes en *TJ*, se sitúan dentro del margen de lo «normal». De modo que, en último término, las partes diseñan principios para ciudadanos que, al igual que ellos mismos, son seres humanos que no padecen deficiencias graves a nivel mental o físico.

Pero el «por quién» y el «para quién» no tienen por qué ir ligados de este modo. Se podría proponer una teoría en la cual muchos seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos. Si partimos de la idea de que hay muchos tipos distintos de seres vivos dotados de dignidad y merecedores de respeto, existen poderosas razones para ensayar una teoría de este tipo y separar las dos cuestiones. Cualquiera que piense así reconocerá desde el principio que la capacidad para establecer un contrato, y la posesión de las capacidades que hacen posible el beneficio mutuo en la sociedad resultante, no son condiciones necesarias para ser un ciudadano dotado de dignidad y que merece ser tratado con respeto en un plano de igualdad con los demás.

15. Debo a Barbara Herman esta forma de plantear la cuestión.

Así pues, la exclusión de las personas con discapacidades de la elección inicial de los principios políticos básicos tiene importantes consecuencias para su igualdad como ciudadanos en sentido más general, en virtud de la estructura característica de las teorías del contrato social. Ahora que la cuestión de la justicia hacia las personas con discapacidades ocupa un lugar destacado en la agenda de todas las sociedades decentes, su exclusión de la situación de la elección política básica resulta problemática dada la evidente capacidad de muchos de ellos, si no de la mayoría, para realizar elecciones; y más problemática aún resulta su exclusión del grupo de personas para quienes se eligen los principios básicos de la sociedad. Por más que sus intereses puedan tomarse en consideración de modo derivado o en un estadio ulterior, resulta natural preguntarse si tal posposición es necesaria, y si no es probable que afecte a su plena igualdad como ciudadanos (aunque esto no constituya por sí mismo una forma de trato desigual). Tal como veremos, Rawls reconoce que su teoría tiene una laguna preocupante en este punto. Por mi parte, argumentaré que todo el tratamiento rawlsiano del problema de la discapacidad es inadecuado, y, sin embargo, difícil de rectificar. La plena inclusión de los ciudadanos con deficiencias físicas y mentales plantea cuestiones que van al corazón mismo de la visión contractualista clásica de la justicia y la cooperación social.

2. *Nacionalidad.* Una segunda área de dificultades para la tradición del contrato social tiene que ver con la influencia de la nacionalidad o del lugar de nacimiento sobre las oportunidades vitales básicas de las personas. En un mundo cada vez más interdependiente, no podemos ignorar los problemas de justicia planteados por las desigualdades entre los países ricos y pobres, que afectan a las oportunidades de vida de sus ciudadanos. El modelo del contrato sirve típicamente para construir una sociedad que se pretende autosuficiente y no interdependiente con otras sociedades. Tanto Kant como Rawls reconocen la importancia de abordar también las cuestiones de justicia entre naciones. Pero la lógica de sus teorías les lleva a plantear esta cuestión en un segundo nivel, y de modo derivado. Imaginan que una vez establecidos los Estados, las relaciones entre ellos se parecerán a las del estado de naturaleza; será preciso entonces escoger nuevos principios de justicia para regular las relaciones entre Estados.

En este enfoque en dos niveles, los Estados son considerados, pues, isomórficos con las personas «libres, iguales e independientes» del primer nivel del argumento. De modo que si queremos concebir la supera-

ción del estado de naturaleza en este segundo estadio en términos de un contrato, habremos de preguntar de nuevo quién queda incluido en el grupo que establece el contrato y qué condiciones de independencia, libertad e igualdad aproximada deben suponerse para que el modelo del contrato funcione. Pero es dudoso que tenga sentido partir de la independencia y la igualdad aproximada de los Estados en un mundo marcado por una poderosa economía global que vuelve interdependientes todas las elecciones económicas, y que a menudo impone a los países pobres condiciones que refuerzan y agravan las desigualdades existentes. Más aún, aquellas premisas suponen que las naciones muy desiguales en poder respecto a las naciones dominantes, en especial aquellas que se encuentran en un estadio de desarrollo total o parcialmente preindustrial, deberán quedar fuera del grupo contratante inicial. Sus necesidades serán atendidas en una fase ulterior, una vez que se hayan escogido y fijado ya unos principios básicos que afectarán profundamente a la vida de sus ciudadanos, y serán atendidas como una cuestión de caridad, no de justicia básica. (La situación de los países pobres se parece en este sentido a la de las personas con discapacidades en el primer estadio del contrato social.)

Ya en el siglo xvii, Hugo Grocio desarrolló una teoría detallada de la interdependencia de las naciones y sostuvo que las normas morales limitan las acciones de todas las naciones e individuos en la «sociedad internacional». Grocio sostenía que los derechos humanos de los individuos justifican en ciertas circunstancias la interferencia en los asuntos internos de otro país. Más significativamente aún, sostuvo que incluso la determinación de los derechos de propiedad está en función de un pleno examen de las necesidades y los excedentes de cada cual, pues los pobres de un país ostentan en ciertos casos derechos sobre los excedentes de otro país.<sup>16</sup> Pero Grocio no era ningún teórico del contrato social, y no podría haber llegado a estas conclusiones si hubiera partido de las ideas que puso luego en circulación la tradición del contrato social. La lógica misma de un contrato orientado al beneficio mutuo sugiere la exclusión de aquellos agentes cuya contribución al bienestar social general será con toda probabilidad muy inferior a la de los demás. Si hablamos de un contrato entre países, esta posición corresponderá a los países más necesitados: ¿por qué habrían de querer incluirlos en el grupo contratante unos paí-

16. Estoy desarrollando actualmente un estudio de esta tradición en Nussbaum (próxima aparición).

ses prósperos que buscan el beneficio mutuo, cuando pueden resolver las relaciones con ellos de otro modo, una vez escogidos los principios básicos? Por otro lado, en la medida en que los Estados implicados han establecido internamente los derechos de propiedad mucho antes de entrar en contratos de segundo nivel con otros países, y se entiende que dichos principios son inamovibles, no cabe plantear siquiera propuestas radicales como la de Grocio sobre la propiedad y la necesidad.

La cuestión de la justicia entre naciones era en cierto modo imposible de esquivar en el mundo de las doctrinas clásicas del contrato social. Los principales teóricos estaban demasiado familiarizados con las guerras entre Estados y con los fenómenos del comercio y la expansión colonial. Pero entonces parecía posible adoptar un enfoque débil sobre las relaciones internacionales, centrado en las cuestiones relativas a la guerra y la paz, y negarse a entrar en cuestiones de redistribución económica o de protección de los derechos humanos básicos. (Nótese, sin embargo, que Grocio ya había sostenido que una paz no sería duradera si ignoraba la necesidad de una redistribución económica.) Este enfoque débil caracteriza hoy las prácticas de los países ricos y nuestros sistemas de derecho internacional, y cada vez se demuestra más inadecuado para el mundo donde vivimos. Existen grandes diferencias entre países ricos y pobres en todas las áreas que definen las oportunidades vitales básicas: mortalidad, salud, educación, etc. Incluso si ponemos entre paréntesis las cuestiones de justicia retrospectiva generadas por el legado del colonialismo, una reflexión crítica sobre las operaciones del sistema económico global, que es controlado por un reducido número de países, pero tiene un impacto decisivo sobre todos los demás, plantea cuestiones de justicia urgentes de cara al futuro. Incluso los mejores intentos de resolver estos problemas desde la tradición del contrato social—como *El derecho de gentes*\* de John Rawls y la obra de Thomas Pogge y Charles Beitz— demuestran ser una guía insuficiente ante las complejas situaciones planteadas. El enfoque de las capacidades, que revive en cierto modo la tradición grociana del derecho natural, ofrece una guía más útil.

3. *Pertenencia de especie*. Cuando reflexionamos sobre el concepto de justicia global, pensamos típicamente en extender nuestras teorías de la justicia en el plano geográfico para incluir una mayor proporción de los seres humanos que hay sobre el planeta. También pensamos muchas veces en extenderlas en el plano temporal para atender a los intereses de personas futuras (aunque en estas páginas sólo haré una breve mención

de este conjunto de cuestiones, por razones que pronto trataré). Es menos frecuente que pensemos—aunque no tan poco como las generaciones anteriores— en la necesidad de extender nuestras teorías de la justicia más allá del reino de lo humano, de abordar cuestiones de justicia relativas a animales no humanos. Las teorías del contrato social tienen obvios defectos en este terreno. Su imagen central para explicar el origen de los principios de la justicia es la de un contrato establecido entre seres humanos racionales y adultos, y, por lo tanto, no dejan espacio, al menos en su descripción de la justicia social básica, para los intereses de las criaturas no humanas (ni siquiera aquellas que son en ciertos aspectos racionales). De nuevo, el hecho de que tales teorías confundan la cuestión de «¿Quién diseña los principios de justicia?» con la de «¿Para quién se diseñan estos principios?» significa que no pueden incluir a ningún animal en el grupo de los sujetos para quienes se diseña la teoría, en la medida en que los animales no toman parte en la elaboración de los contratos.

Los teóricos de esta tradición sostienen típicamente que no tenemos deberes morales directos hacia los animales (Kant) o que, si los tenemos, son deberes de caridad o de compasión más que de justicia (Rawls). Esta posición parece insuficiente (aunque tendré que trabajar más la distinción entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de caridad, y decir por qué los males que sufren los animales deberían verse como injusticias). Nuestras decisiones afectan diariamente a la vida de las especies no humanas, y a menudo les causan grandes sufrimientos. Los animales no son sólo parte del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino. Eso tiene todo el aspecto de ser un problema de justicia, y no sólo una ocasión para la caridad. La teoría revela, pues, otra grave carencia si es incapaz de plantear siquiera la relación entre los humanos y los animales como el tipo de relación que parece ser y de implicarla en los problemas que claramente parece implicar.

Las tres cuestiones de justicia que he planteado son diferentes. Cada una requiere un tratamiento separado, y cada una impone una presión diferente sobre la doctrina del contrato. Todas ellas tienen, sin embargo, un importante rasgo en común: suponen una grave asimetría de poder y de capacidad entre los seres cuyos derechos centrarán mi atención y algún grupo dominante. Dicha asimetría será importante para explicar, en cada caso, por qué el enfoque tradicional del contrato no puede responder adecuadamente a las cuestiones planteadas.

La importancia de estas tres cuestiones es hoy ampliamente reconocida. Lo que antes parecían limitaciones menores dentro de la tradición

\* Barcelona, Paidós, 2001.

del contrato social, comienzan hoy a parecer graves. Nos empujan a explorar más allá del contrato social para ver de qué otras formas podemos articular los fundamentos de una justicia auténticamente global.

### 3. RAWLS Y LOS PROBLEMAS NO RESUELTOS

El propio Rawls reconoce que su teoría choca con problemas difíciles en estas mismas áreas. En *El liberalismo político* menciona cuatro problemas difíciles de tratar desde su concepción de la justicia: lo que se les debe a las personas con discapacidades (tanto temporales como permanentes, y tanto mentales como físicas); la justicia más allá de las fronteras nacionales; «lo que se les debe a los animales y al resto de la naturaleza» (tal como veremos, Rawls no concede que éstas sean cuestiones de justicia); y el problema del ahorro para las generaciones futuras. En todos los casos concluye que «aunque deseáramos dar una respuesta a todas estas cuestiones, dudo mucho que eso sea posible en el marco de la justicia como equidad como concepción política» (PL, pág. 21). Luego dice que está convencido de que es posible extender esta concepción para dar respuestas plausibles al problema de las generaciones futuras (estoy de acuerdo con Rawls, y por eso no he tratado esta cuestión aquí). De modo parecido, sostiene que su concepción puede extenderse para dar respuesta al problema de la justicia internacional; *El derecho de gentes*, su último libro, constituye un intento de hacer buena esa afirmación. Sin embargo, no da una respuesta satisfactoria a estas cuestiones. En relación con los otros dos problemas que se plantea, Rawls dice que son «problemas para los que la justicia como equidad podría no tener respuesta». En relación con estos casos para los que la justicia como equidad «podría no tener respuesta», ve dos posibilidades. Una es «que la idea de la justicia política no cubre todos los casos, ni deberíamos esperar que lo hiciera». La otra posibilidad es que el problema sea en efecto un problema de justicia «pero que la justicia como equidad no sea correcta en este caso, por bien que funcione en los demás. Cuán grave sea esta falta es un asunto que no puede dirimirse hasta que no se haya examinado el problema» (pág. 21).<sup>17</sup>

17. Véase también TJ, pág. 17, donde Rawls afirma que las doctrinas contractualistas, incluida la suya, «no dan cuenta de cómo deberíamos conducirnos en relación con los animales y el resto de la naturaleza [...] Debemos reconocer el alcance limitado de la justicia como equidad y del tipo general de perspectiva que ejemplifica. No podemos deci-

Aunque mi proyecto no nació realmente de este comentario de Rawls, resulta útil concebirlo como un intento de dar respuesta al reto que se plantea Rawls a sí mismo y a los demás. Para ello examinaré uno por uno estos problemas, con objeto de ver hasta qué punto puede dárles respuesta una teoría como la de Rawls, a la vez kantiana y contractualista. Mi conclusión será que la teoría rawlsiana no puede dar respuestas satisfactorias a ninguno de estos tres problemas, y en particular (tal como él mismo reconoce) que no puede tratarlos como problemas de justicia básica; para ello es mejor utilizar una versión del enfoque de las capacidades como la que desarrollé en *Las mujeres y el desarrollo humano*.<sup>18</sup>

Esta conclusión tiene un interés especial porque la teoría de Rawls es, en mi opinión, la mejor teoría de justicia política que tenemos. Dentro de las cuestiones que trata, ofrece conclusiones extremadamente sólidas y atractivas. Los dos principios de justicia que propone resultan plausibles. Más adelante plantearé algunas críticas a la teoría de los bienes primarios que emplea Rawls para formular sus principios, pero considero que son básicamente correctos, y que mi teoría converge en gran medida con ellos, aun partiendo de puntos de origen distintos. Es importante tener presente desde el principio, sin embargo, que la teoría de la justicia de Rawls *no ofrece principio alguno* en relación con los tres problemas no resueltos. Es cierto que Rawls aborda más tarde la cuestión de la justicia internacional, partiendo de unos principios distintos. Pero las premisas de su teoría suponen que nuestras otras dos cuestiones simplemente no quedan cubiertas por los principios tal como están formulados y no se pretende que queden cubiertas. Rawls invita a examinar más a fondo estos dos casos, y sugiere que si este examen ulterior dejara claro que se trata de problemas de justicia no resueltos, se requeriría algún suplemento y/o reformulación de su teoría. Espero aportar aquí tanto el examen como el suplemento que propone Rawls.

Al comienzo de TJ, Rawls apunta que todas las doctrinas contractualistas se dividen en dos partes, que pueden abordarse de forma separada.

dir por adelantado hasta qué punto habrán de revisarse sus conclusiones una vez dilucidadas estas otras cuestiones»; y TJ, pág. 512, donde establece que «deberíamos recordar aquí los límites propios de una teoría de la justicia», y señala que una teoría de este tipo no trata cuál es la conducta correcta hacia los seres que carecen de capacidad para desarrollar un sentido de la justicia. En esta categoría parecen entrar no sólo los animales no humanos, a los que se refiere directamente Rawls, sino también los seres humanos con graves discapacidades mentales.

18. Nussbaum (2000a).

Una parte es el diseño de la situación de elección originaria; la otra es el conjunto de principios resultantes. «Es posible aceptar la primera parte de la teoría (o alguna variante), pero no la otra, y al revés» (*TJ*, pág. 15). Mi conclusión será que los principios en sí (o alguna versión muy próxima) son buenos, y no sólo para los casos en los que piensa Rawls, sino para otros casos en relación con los cuales no propone principio alguno (véase el capítulo III, sección 9). Es más, las ideas de equidad y reciprocidad que estos principios encarnan y concretan son en sí mismos muy atractivos como ideas éticas (si dejamos de lado ciertas dificultades derivadas de la forma específicamente kantiana que les da Rawls). Sería bueno extender esos principios y esas ideas a los problemas de justicia que aún nos quedan por resolver. La situación de elección originaria, sin embargo, plantea graves problemas en relación con los tres problemas particulares que pretendo examinar, por muy bien que funcione en las áreas a las que Rawls la aplicó. Si pudiéramos llegar a principios próximos a los de Rawls por una ruta distinta, como tengo intención de hacer, partiendo de una concepción debidamente ampliada de la reciprocidad y la dignidad, podríamos extender esos principios a casos que Rawls consideraba intratables para una teoría como la suya. Mi conclusión no es que debemos rechazar la teoría de Rawls o cualquier otra teoría contractualista, sino que debemos seguir trabajando para desarrollar teorías alternativas capaces de mejorar nuestra comprensión de la justicia y de ayudarnos a ampliar aquellas mismas teorías.

#### 4. LIBRES, IGUALES E INDEPENDIENTES

La tradición del contrato social es compleja. Incluye figuras como la de Jean-Jacques Rousseau, que no plantea el contrato entre individuos independientes. Mi argumento no tiene nada que decir directamente sobre una teoría no liberal como la de *El contrato social*, basada en el concepto de Voluntad General y en una relativa falta de interés por las libertades de los individuos. Considero que los elementos de la teoría de Rousseau que han influido sobre Rawls y sobre otros contractualistas modernos están presentes también en teóricos liberales como Locke y Kant; lo que tiene de *sui generis* Rousseau en esta área en particular nos apartaría del estudio de una tradición marcadamente liberal. Las figuras históricas que aportan los elementos propios de esta tradición liberal son Locke y, en ciertos aspectos, Kant. Thomas Hobbes es un gran precursor, que también es importante para las doctrinas contemporáneas del contrato social,

en especial la de David Gauthier.<sup>19</sup> Pero Hobbes no es un liberal, y considerar su teoría de la soberanía nos apartaría mucho de nuestro tema; por otro lado, sus doctrinas son notoriamente oscuras en cuanto a los detalles. En consecuencia, mi examen de Hobbes se limitará a su penetrante descripción de algunos rasgos de nuestro contrato social, que ha interesado mucho a otros pensadores más directamente integrados en la tradición que pretendo estudiar. David Hume es importante también para el proyecto, aunque no sea un contractualista, porque Rawls toma prestada la descripción humeana de las circunstancias de la justicia y construye a partir de ella importantes aspectos de su propia doctrina contractualista.

Este libro no es un estudio histórico, y no pretendo ofrecer en él una interpretación exhaustiva o siquiera detallada de ninguna figura precontemporánea. Me ocupo de un conjunto de premisas muy generales que han marcado profundamente el pensamiento sobre la justicia en la tradición occidental, no sólo en filosofía sino también en las políticas públicas y en las relaciones internacionales. Pero como hablo de una tradición, y me refiero a menudo a las opiniones de sus principales representantes, me parece importante abstraer los elementos constitutivos del modelo de teoría sobre el que voy a tratar.

Estos elementos incluyen una descripción de las circunstancias de la justicia, o de la situación en la cual tiene sentido establecer por contrato unos principios políticos; una descripción de los atributos de las partes en el contrato; una descripción de lo que estas partes esperan obtener a través del contrato o de la finalidad de la cooperación social; y una descripción de los sentimientos morales de estas mismas partes. Tener una visión más clara de estos elementos nos ayudará más adelante a identificar y contrastar los elementos correspondientes en el enfoque de las capacidades.

1. *Las circunstancias de la justicia.*<sup>20</sup> Según el teórico del contrato social, el proyecto de establecer unos principios políticos básicos no surge en cualquier circunstancia. Es preciso que las personas se encuentren en un cierto tipo de situación para que piensen que tiene sentido ponerse de acuerdo sobre unos principios para crear una sociedad política. La descripción de esta situación es absolutamente central para Rawls, quien la introduce al co-

19. Gauthier (1986).

20. La expresión no siempre se usa en contextos relacionados con el contrato social, pero las ideas a las que alude sí parecen ser centrales para el pensamiento tanto de Locke como de Kant, así como para la teoría (bien diferente) de Hume.



mienzo de su discusión de la Posición Original. En línea con la tradición, sostiene que estas circunstancias consisten en «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es a la vez posible y necesaria» (*TJ*, pág. 126); si no se dieran estas circunstancias, «no habría ocasión para la virtud de la justicia, del mismo modo que no habría ocasión para la valentía física en ausencia de amenazas contra la vida y la integridad» (pág. 128).

Siguiendo a Rawls (que sigue a Hume en este punto), podemos dividir estas circunstancias en dos tipos: objetivas y subjetivas. Las circunstancias objetivas de las partes en la negociación son básicamente aquellas que vuelven a la vez posible y necesaria la cooperación entre las partes. Rawls estipula que estas circunstancias deben coexistir «al mismo tiempo sobre un territorio geográfico definido» (*TJ*, pág. 126). Deben ser aproximadamente iguales en capacidad física y mental, de modo que ninguna pueda dominar sobre las demás. Deben ser vulnerables a las agresiones, y la fuerza combinada de todos debe poder frustrar los proyectos de cualquiera de ellos por separado. Por último, deben darse unas condiciones de «escasez moderada»: los recursos no deben ser tan abundantes como para volver superflua la cooperación ni imponer «condiciones tan duras que cualquier empresa haya de fracasar inevitablemente» (págs. 126-127).

En términos subjetivos, las partes deben tener más o menos las mismas necesidades e intereses, o al menos deben tener intereses complementarios, para que la cooperación entre ellos sea posible; pero también deben tener diferentes planes de vida, lo que incluye diferencias de religión o de doctrina ética o social comprensiva, potencialmente capaces de generar conflictos entre ellos. Deben poseer un conocimiento y un juicio limitados, aunque es importante para Rawls que estas limitaciones queden dentro de un «margen normal» (*PL*, pág. 25).

Los teóricos de la tradición del contrato social creen que los seres humanos se encuentran típicamente en esas circunstancias, al menos si sustraemos las ventajas artificiales que otorgan la riqueza y la clase social y la influencia de las estructuras políticas existentes. De acuerdo con esto, la ficción del estado de naturaleza es explícitamente reconocida como una hipótesis imaginaria, no como una descripción de un tiempo histórico remoto,<sup>21</sup> y, sin embargo, se considera una descripción verídica de ciertas pro-

piecidades especialmente relevantes de la interacción humana en el mundo real. Pero la descripción excluye a personas cuyas capacidades mentales y físicas son muy diferentes de las que poseen los «seres humanos normales»; por motivos análogos, parece abocada a excluir a los países (y a los habitantes de los mismos) cuyos poderes y recursos sean muy diferentes de los del país o la nación dominantes; por último, y con toda evidencia, excluye a los animales no humanos. Los teóricos de esta tradición son conscientes de estas omisiones. Simplemente consideran que no son un problema importante para estas teorías al nivel de la elección de los principios básicos.

2. «*Libres, iguales e independientes.*» La exposición de Rawls sobre las circunstancias de la justicia incluye tres atributos de los participantes en el contrato que tienen una importancia especial para la tradición; son atributos que toman relevancia incluso cuando el pensador no ofrece ninguna exposición sistemática de las circunstancias de la justicia, como hace Rawls. Por este motivo los aísló para un estudio especial. Las partes en el contrato social son, ante todo, *libres*: es decir, nadie es dueño de nadie, nadie es esclavo de nadie. El postulado de la libertad natural es un aspecto muy importante del ataque de esta tradición hacia diversas formas de tiranía y jerarquía. Tal como insisten Locke y otros pensadores, eso implica que nadie puede quedar sometido al poder de otro si no es con su consentimiento.<sup>22</sup> Para Kant, que da tal vez la descripción más detallada de esta condición, implica que las personas tienen derecho a perseguir su propia concepción de la felicidad, en la medida en que ésta no interfiera en «la libertad de otros de perseguir un fin parecido compatible con la libertad de todos de acuerdo con una posible ley general».<sup>23</sup> En otras palabras, está mal obligar a las personas a ser felices de acuerdo con tu propia forma de entender lo que es ser feliz, por más que seas un déspota benevolente. Lo que cabe exigir es que cada persona limite su libertad en función de la libertad de los demás. La tradición entiende que este derecho es prepolítico. «Este derecho a la libertad pertenece a cada miembro de la comunidad como ser humano, en la medida en que cada uno es un ser capaz de poseer derechos.»<sup>24</sup> (Tal como veremos, Rawls se aparta

22. Locke (1679-1680/1960), capítulo 8, párrafo 95.

23. Kant, «Teoría y Práctica», en Kant (1970), pág. 74.

24. *Ibid.* Esta sección del texto de Kant lleva el subtítulo «Contra Hobbes», otro recordatorio de que no deberíamos entender como algo simple la pertenencia de Hobbes a esta tradición (aunque también deberíamos insistir en la complejidad de la teoría hobbesiana de los derechos en el estado de naturaleza).

21. Entre las principales figuras de esta tradición, Locke parece ser el más preocupado por encontrar paralelos históricos a los diversos elementos del estado de naturaleza; pero lo hace para demostrar que se trata de un modelo realista, no porque piense que la verdad literal histórica sea un elemento importante dentro de la teoría.

aquí de la tradición, pues no considera que haya derechos naturales prepolíticos. Sí sostiene, sin embargo, que la igualdad se funda en ciertas capacidades naturales, en particular la capacidad de albergar un sentido de la justicia; *TJ*, pág. 504 y sigs.).

Este aspecto de la tradición no parece muy destacable, pero tiene una sorprendente importancia moral y política. Sin embargo, se vuelve potencialmente problemático cuando preguntamos cuáles son las capacidades que presupone esta libertad natural, y las confrontamos con la vida de los ciudadanos que padecen graves deficiencias mentales, y en un sentido muy distinto, con la vida de los animales no humanos. La tradición alienta la idea de que ciertas habilidades positivas son un requisito previo para poder reclamar el derecho a no ser esclavo de nadie, y esas habilidades incluyen, al menos, la capacidad de realizar elecciones morales racionales. ¿Significa eso que puede esclavizarse a un ser que carezca de estas capacidades? No necesariamente, pero no es fácil encontrar en la doctrina del contrato, según su formulación clásica, alguna razón para decir que la esclavitud sería en un caso como éste una violación de la libertad natural. Los teóricos tampoco cuestionan la esclavitud de los animales. (Bentham hizo la famosa comparación del trato que reciben los animales no humanos con la esclavitud mientras Kant todavía estaba vivo.) De modo que deberíamos ser conscientes de que tal vez necesitemos una concepción nueva y más expansiva de la libertad y sus requisitos para dar una respuesta adecuada a estas cuestiones.

El segundo atributo, de una importancia especial, es que según las doctrinas del contrato social las partes entran en la negociación en una situación de relativa *igualdad* (no sólo una igualdad moral, sino una igualdad aproximada de poderes y recursos). Se trata de imaginar que no existen las ventajas y las jerarquías creadas entre los seres humanos por la riqueza, el nacimiento, la clase y demás, para quedarnos por decirlo así con el ser humano al desnudo. Tal como acostumbra a señalar los pensadores de esta tradición, no existen grandes diferencias entre los seres humanos en cuanto a poderes, capacidades y necesidades básicas. Según la influyente descripción de Hobbes:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar que un individuo reclame para sí cualquier be-

neficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él.

En lo que se refiere a las facultades de la mente [...] creo que hay mayor igualdad entre los hombres que en lo referente a la fuerza corporal [...]. Lo único que podría hacer quizás increíble esa igualdad es la vanidad con que cada uno considera su propia sabiduría, pues casi todos los hombres piensan que la poseen en mayor grado que los vulgares.<sup>25</sup>

De modo parecido, Locke subraya que en el estado de naturaleza es evidente «que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras».<sup>26</sup> Esta insistencia en que las grandes diferencias entre las personas son producto de las actuales condiciones sociales se convertirá en un tema omnipresente en la filosofía del siglo XVIII. Adam Smith, por ejemplo, subraya que la diferencia entre un filósofo y un portero consiste ante todo en sus hábitos y su educación; Rousseau sugiere que una reflexión sobre las debilidades y vulnerabilidades comunes a todos los seres humanos revela un profundo parecido por debajo de las distinciones de rango y clase.<sup>27</sup>

Es importante distinguir esta igualdad aproximada en poderes y capacidades de la igualdad moral, aunque los pensadores de esta tradición raramente marcan esta distinción con claridad. Cabe sostener que todos los seres son iguales desde el punto de vista moral sin sostener que mantienen una igualdad aproximada en poderes y capacidades. También cabe sostener lo contrario. Y cabe establecer una conexión entre las dos igualdades: si los seres humanos son realmente más o menos iguales en poderes y capacidades, parece más bien arbitrario que unos tengan muchas más potestades y oportunidades que los otros. (Locke, en particular, parte de una conexión de este tipo.) Pero es posible conceder esta idea sin reconocer que la desigualdad natural de poderes y capacidades otorga el derecho a un trato desigual entre seres humanos en áreas moralmente esenciales de la vida humana (lo mismo cabría decir, *mutatis mutandis*, en el caso de otros seres sentientes.) Es,

25. Hobbes (1651/1991), capítulo 13.

26. Locke (1679/1680/1960), capítulo 2, párrafo 4.

27. Smith (1776/1784/1981), págs. 28-29; Rousseau (1762/1979), libro 4.

pues, un gran mérito de Rawls haber distinguido claramente estos dos tipos de igualdad. Sin embargo, no deberíamos olvidar que su teoría los requiere a ambos.

La presunción de igualdad (en poderes y capacidades) tiene por finalidad subrayar una verdad importante acerca de los seres humanos, que debería empujarnos a una crítica de las jerarquías existentes. Pero también realiza una función crucial en el interior de cada teoría del contrato social, que consiste en explicar por qué los principios políticos toman la forma que toman. La igualdad aproximada entre las partes es crucial para entender cómo contratan entre ellas, por qué habrían de establecer un contrato social, y qué esperan obtener del mismo. No es ocioso, pues, mostrar que dicha presunción de igualdad nos obliga a dejar entre paréntesis algunas cuestiones importantes de justicia. En particular, no es plausible que una situación de contrato estructurada de este modo pueda dar respuesta a las cuestiones de justicia relativas a las personas con graves deficiencias mentales y a los animales no humanos. Rawls también lo reconoce, como veremos, y es algo que tiene consecuencias problemáticas para su teoría de la justicia como equidad en estas áreas.

No es sorprendente que los pensadores clásicos del contrato social aceptaran poner entre paréntesis estos problemas. Cabe dudar si llegaron a preocuparse en algún momento por ellos. Pero incluso aunque fuera así, la necesidad imperiosa de socavar la base de las concepciones monárquicas y jerárquicas de la justicia explica y en gran medida justifica su decisión de centrarse en aquellos seres humanos que son relativamente iguales en poderes y capacidades. No vivimos en el mismo mundo ahora, y no tenemos tal excusa para no abordar estos problemas de frente en el proceso de elaboración de los principios políticos básicos.

Por lo que respecta a los países pobres, la jerarquía de riqueza y poder que existe hoy entre los países es en cierto sentido tan artificial como las jerarquías de nacimiento y riqueza que la tradición del contrato trataba de eliminar. La tradición del contrato aporta en este aspecto una perspectiva muy importante para pensar críticamente las desigualdades globales. Sin embargo, una crítica adecuada de las jerarquías entre países requiere una reconsideración radical de las fronteras nacionales y de las estructuras económicas básicas que es imposible lograr si nos limitamos a imaginar una segunda aplicación de la misma doctrina del contrato, es decir, si imaginamos un contrato entre países ya constituidos, a modo de personas virtuales caracterizadas por una igualdad relativa, para buscar el mejor modo de cooperar entre ellos.

En tercer lugar, las partes en el contrato social imaginario son *independientes*, es decir, son individuos que no se encuentran en una situación de dominación ni de dependencia asimétrica en relación con otros individuos. En algunas versiones, esta premisa incluye la idea de que sólo están interesados en promover su propia concepción de la felicidad, no la de otros. En otras se presume que todos sus intereses son benévolos, o incluso (en Locke) que existe un deber natural de benevolencia. Pero la idea central es que imaginamos a todos los individuos en una situación parecida de independencia, y que cada uno es una fuente separada de pretensiones y proyectos. Locke pone ejemplos de pueblos que han vivido de este modo, y piensa que los nativos americanos son uno de ellos. Cada parte es también una fuente independiente de cooperación social, o en palabras de Rawls, «un miembro plenamente cooperante de la sociedad a lo largo de una vida completa». Rawls modela este rasgo de la tradición a partir de la premisa de que las partes en la Posición Original no tienen interés en los intereses de los otros. No son necesariamente egoístas, pero persiguen su propia concepción del bien, no la de los otros (*TJ*, pág. 13).

Podríamos comenzar por señalar la ausencia de los niños y de las personas mayores en la descripción que hacen estas teorías del espacio político, e incluso de las mujeres adultas, que son vistas por la mayoría de estos pensadores como dependientes de los hombres (pues no consideraban el trabajo doméstico como trabajo productivo). Incluso si asumimos que estas omisiones no son un problema grave para estas teorías, observamos que no dejan espacio para aquellos que durante largos períodos de su vida, o incluso durante su vida completa, son muy desiguales de los demás en su contribución productiva, o viven en una condición de dependencia asimétrica. Tales personas están claramente ausentes del grupo contratante (y dada la confusión antes subrayada, se hallan *ipso facto* ausentes del grupo de ciudadanos para quienes se diseñan los principios). Es posible que sus intereses sean atendidos en un estadio ulterior. Pero sus necesidades no modelan la elección que puedan realizar las partes de los principios políticos básicos, o incluso su concepción de los bienes primarios de una vida humana, pues se pretende que contratan pensando en el beneficio mutuo con otros individuos que se encuentran en una situación similar. De este modo, algunas cuestiones que parecen extremadamente importantes para la justicia social —cuestiones relativas a la distribución de la asistencia, del trabajo destinado a la asistencia y de los costes sociales de promover una mayor inclusión de los ciudadanos discapacitados— no llegan a entrar en el planteamiento o son explícitamente remiti-

das a una fase ulterior. (Rawls permite que sus partes representen líneas continuas para resolver cuestiones de ahorro relacionadas con las generaciones futuras. Pero no relaja en ningún otro sentido la presunción de desinterés mutuo en la *Posición Original*.)

Igual que sucede con la presunción de igualdad, no resulta fácil alterar la presunción de independencia sin alterar también toda la concepción de lo que es y para lo que sirve el contrato social. La imagen básica es que todas las partes son individuos productivos dispuestos a sacrificar algunas prerrogativas para obtener las recompensas de la cooperación mutua.

3. *El beneficio mutuo como finalidad de la cooperación social.* Se supone que las partes cooperan unas con otras para obtener un beneficio mutuo, un beneficio que no podrían obtener sin tal cooperación social. Rawls descarta toda presunción de altruismo o de benevolencia por parte de los que establecen el contrato social, aunque otros aspectos de la estructura general de su doctrina prefiguran aquellos rasgos. Esta complejidad plantea cuestiones difíciles acerca de la relación de Rawls con la idea de la ventaja mutua, por lo que dejaré el examen de esta cuestión para la sección 6. Otros contractualistas, como Gauthier, excluyen completamente el altruismo. Incluso Locke, que centra su atención en la benevolencia, describe la finalidad del contrato social como la obtención de una vida «confortable, segura y pacífica, y disfrutar sin riesgo de las propiedades respectivas y estar mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad».<sup>28</sup> Hasta aquí, aunque no en otros aspectos, su posición es parecida a la de Hobbes, para quien la única cosa que podría mover a una persona a declinar las ventajas que disfruta en el estado de naturaleza es algún tipo de ventaja relacionada con su propio bienestar.<sup>29</sup> No se requiere ningún apego por la justicia en cuanto tal, ni tampoco ningún respeto intrínseco y no instrumental por el bien de los demás.

4. *Los motivos de las partes.* Poco queda por añadir aquí a lo que ya se ha observado. Se supone que las partes en la negociación social poseen motivos acordes con su búsqueda del beneficio: pretenden alcanzar sus fines y proyectos, sean cuales sean. La hipótesis de la búsqueda del beneficio según cada cual lo concibe no implica que los filósofos en cuestión sean egoístas en cuanto a los sentimientos morales, por más que Hobbes probablemente lo sea. Las partes pueden mantener diferentes concep-

ciones de lo que es su propio beneficio, y en algunos casos (en particular Locke) pueden incluir un firme compromiso con el bien de los demás. Es más, en algunos casos (por ejemplo, el de David Gauthier) la introducción de motivos y sentimientos centrados en uno mismo en la posición de negociación puede ser sólo un instrumento para derivar resultados orientados hacia otros desde un punto de partida menos generoso. Rawls omite los motivos benevolentes por una razón parecida. Pero cabe plantear aquí algunas cuestiones. No está claro que este punto de partida menos generoso apunte en la misma dirección que un punto de partida más empático y comprometido con los demás. La búsqueda del beneficio mutuo y la realización de los propios proyectos no es inferior a un compromiso empático con el bienestar de todos los seres humanos, es simplemente distinto. Va en otra dirección, a menos que estipulemos que todas las partes entienden que la promoción del bienestar de los demás forma parte de la promoción de su propio bienestar. Locke parte ciertamente de una premisa de este tipo, aunque sus resultados suscitan algunas dudas sobre la consistencia general de su teoría. Rawls y la mayoría de los contractualistas consideran que no debe establecerse ninguna presunción fuerte de benevolencia; los principios políticos deben surgir de un punto de partida a la vez menos exigente y más determinado.

## 5. GROCIO, HOBBS, LOCKE, HUME, KANT

Ahora que ya hemos esbozado los rasgos generales de la tradición del contrato social sobre los que girarán los próximos capítulos, parece útil añadir una exposición algo más completa de las contribuciones de cada pensador, dado que estas cuestiones históricas quedarán fuera de los argumentos posteriores. Me centraré en las partes de la doctrina de cada pensador que parecen más relevantes para un estudio de las teorías contractualistas modernas, siguiendo un orden cronológico.

Comenzaré por Hugo Grocio, ya que mi intención es revivir su enfoque basado en el derecho natural de los principios básicos de las relaciones internacionales; pero el planteamiento de Grocio sugiere también un modelo general aplicable a las cuestiones de política interna, aunque no lo aplique en este sentido. En *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625), Grocio ofrece una exposición de los principios básicos de las relaciones internacionales que remite a los griegos y a los estoicos romanos (principalmente Séneca y Cicerón). Muy simplificado, su idea es

28. Locke (1679-1680/1960), capítulo 8, párrafo 95.

29. Hobbes (1651/1991), capítulo 14.

que el punto de partida para pensar los principios fundamentales es concebir al ser humano como una criatura caracterizada a la vez por la dignidad o el valor moral y por la sociabilidad: por «un deseo imperioso de compañerismo, es decir, de vida en común, y no cualquier tipo de vida, sino una vida pacífica y organizada a la medida de su inteligencia, junto a aquellos que son sus semejantes». Grocio considera que estos rasgos son profundamente naturales, y los asocia a una teoría metafísica de la naturaleza humana. Sin embargo, también podemos verlos (como Cicerón, que era agnóstico en metafísica) como simples tesis éticas a partir de las cuales construir una concepción política de la persona que pueda ser aceptada por personas que mantienen posiciones distintas en metafísica y religión.

La idea general de la teoría del derecho natural de Grocio es que estos dos rasgos del ser humano, con el valor ético que tienen, nos dicen mucho del trato que todo ser humano tiene derecho a exigir. La teoría política parte de este modo de una idea abstracta de lo que son los derechos básicos, fundada en las ideas de la dignidad (del ser humano como fin) y de la sociabilidad. A continuación argumenta que ciertos derechos específicos se desprenden de aquellas ideas, como condiciones necesarias para una vida humanamente digna.

Grocio no pregunta cómo podrían usarse estas ideas para pensar la estructura justa de un Estado individual. Centra su atención en las relaciones entre Estados, y sostiene que aunque el espacio internacional es un espacio sin soberano, constituye una esfera moralmente ordenada donde las interacciones humanas vienen regidas por una serie de principios muy específicos. (Grocio se opone enérgicamente a la idea proto-hobbesiana de que el espacio internacional sea un espacio dominado únicamente por la fuerza y el poder donde es legítimo que los países persigan por encima de todo la seguridad nacional.) De estas ideas dedujo Grocio su famosa doctrina neociceroniana del *ius ad bellum* y del *ius in bello*.<sup>30</sup> La guerra es justa sólo si se declara en respuesta a una agresión ilegítima; toda forma de guerra preventiva es rechazable, pues es una forma de usar a seres humanos como instrumentos para los propios intereses. Las mismas ideas imponen limitaciones muy estrictas sobre la conducta en caso de guerra: no deben imponerse castigos excesivamente duros, el daño causado sobre la propiedad debe ser mínimo, al término de la guerra hay que restituir con la mayor prontitud posible la sobe-

ranía y la propiedad, no debe haber bajas civiles. (Cicerón añadía una prohibición del engaño en la guerra, ya que supone usar a otros como medios y viola, por tanto, la dignidad humana; Grocio no va tan lejos en este punto.)

Lo que me interesa subrayar de la teoría de Grocio es que comienza por un cierto resultado, es decir, por una descripción de los derechos básicos de los seres humanos que exige la justicia; si una sociedad (en este caso la «sociedad internacional») respeta estos derechos, cumple con las condiciones mínimas de la justicia. La justificación del catálogo de derechos no es procedimental, sino que parte de una idea intuitiva de la dignidad humana y de la argumentación de que ciertos derechos se encuentran implícitos en la idea de la dignidad humana. Grocio sostiene explícitamente que *no* debemos tratar de derivar nuestros principios fundamentales únicamente de la idea del beneficio mutuo; la sociabilidad humana indica que el beneficio no es la única razón por la cual los seres humanos actúan de forma justa. Grocio cree evidentemente que una sociedad basada en la sociabilidad y el respeto tiene más capacidad de mantenerse estable en el tiempo que otra basada en el beneficio mutuo.

Hay algunos aspectos de la doctrina de Grocio que no voy a emular. En particular, su concepción política de la persona es marcadamente racionalista, y confía, como los estoicos, en una distinción muy fuerte entre los humanos y los animales. Más tarde criticaré estas ideas. Pero la estructura básica de su posición es parecida a la que voy a defender.

Nótese que para Grocio la clase importante de igualdad entre personas es la igualdad moral, que supone igualdad de respeto y de derechos. La igualdad de facultades no juega ningún papel significativo en su argumento. Una persona cuyas facultades físicas sean muy diferentes a las de los seres humanos «normales» recibe exactamente el mismo trato que cualquier otro ser humano. (El racionalismo de la teoría hace que la desigualdad en las facultades mentales sí pueda suponer un trato diferencial: Grocio no comenta esta cuestión. No sabemos, pues, si existen requisitos empíricos para la igualdad de dignidad o si Grocio sostiene, como voy a hacerlo yo, que cualquier hijo de padres humanos es plenamente igual en dignidad a cualquier otro ser humano.) No hay, pues, lugar en esta teoría para las circunstancias de la justicia de Hume, ni para premisas similares como las que encontramos en las teorías de Hobbes, Locke y Kant. Allí donde haya seres humanos vivos, se dan las circunstancias de la justicia, sólo porque son humanos y sociables.

30. Para una exposición del planteamiento de Cicerón, véase Nussbaum (1999b).

La teoría de Grocio fue muy influyente, igual que lo fue la teoría del derecho natural de Samuel Pufendorf, muy parecida a la suya.<sup>31</sup> No voy a tratar la teoría de Pufendorf aquí, porque los principales rasgos que me interesan están ya presentes en la teoría de Grocio, y es la teoría de Grocio, deducida a partir de modelos estoicos romanos, la que ha tenido mayor influencia sobre mi pensamiento.

Al acercarnos a las diferentes teorías del contrato social, debemos evitar establecer contrastes demasiado simples entre los diferentes tipos de teorías. Si las teorías modernas tratan de deshacerse de toda idea de derechos naturales o de derecho natural, las doctrinas contractualistas clásicas contienen siempre importantes elementos de derechos y derecho natural, y consideran que el estado de naturaleza genera normas morales exigibles y atribuye derechos moralmente justificados a las personas, sean o no suficientes para organizar la conducta. La necesidad de establecer un contrato procede de la inseguridad de los derechos, no de la ausencia de derechos prepolíticos o preprocedimentales. Es más, los dos tipos de doctrina apuntados no difieren demasiado en su descripción de la inseguridad de los seres humanos en ausencia de ley. Pufendorf, por ejemplo, describe el estado de naturaleza en términos muy parecidos a la peyorativa descripción de Hobbes, y subraya también la perniciosa influencia de la competición. Desde el punto de vista del debate moderno, resulta sorprendente la proximidad de los diversos tipos de doctrina en el período clásico.

Podría pretenderse que el *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes es la antítesis de todo lo que defiende Grocio, pero eso sería un claro error. Lo que más sorprende a quien estudia la tradición del contrato social partiendo de la tradición del derecho natural es el grado de acuerdo de estos teóricos con Grocio y los demás pensadores del derecho natural. Hobbes sostiene que existen leyes naturales, entre las que se cuentan «la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia y (en suma) el tratar a los demás como querríamos que nos trataran a nosotros» (XVII). Pero considera que estas leyes morales no pueden dar lugar nunca a un orden político estable, porque son «contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y demás» (*ibid.*). Observamos una forma de sociabilidad natural en las abejas y las hormigas, pero en los seres humanos no hay ninguna sociabilidad fiable sin coerción. Debido a que nuestras pasiones naturales son fundamentalmente competitivas y

31. La obra de Pufendorf *De iure naturae et gentium* fue publicada en 1672, y *De officio hominis et civis* en 1673.

egoístas, con el miedo como motivación central, el estado de naturaleza el estado en el que se encuentran las relaciones humanas en ausencia de la coerción de un soberano poderoso— es un estado de guerra. Es famosa la descripción que hizo Hobbes de la miseria de este estado.

En el estado de guerra existe una igualdad aproximada de poderes y recursos. En lo que se refiere a la fuerza física, los débiles pueden matar a los fuertes mediante el engaño; en lo que se refiere a la capacidad mental, sólo aquellos que poseen un «vano orgullo» a propósito de su propia sabiduría (*ibid.*) pondrán en duda aquella igualdad. (No dice nada de las personas con discapacidades.) Hobbes parece pensar que los seres humanos son iguales también en el terreno moral (en todo caso, así lo sugiere la parte dedicada al derecho natural en su teoría), pero lo relevante para su argumento es la igualdad de poderes y capacidades. La igualdad de capacidades tiene mucho que ver con lo indeseable del estado de naturaleza: genera una igualdad de expectativas, las cuales enardecen a su vez la competición entre individuos.

Dada la igualdad natural de poderes, nuestras pasiones nos inclinan a buscar la paz unos con otros para poder vivir nuestra vida en una situación tolerable de seguridad. «Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo» (XIII).

Hobbes no dice que el contrato social sea el origen de los principios de justicia. Resulta difícil conciliar sus afirmaciones sobre la justicia, pues unas veces sostiene que no hay justicia allí donde no hay poder coercitivo (XV) y otras que existen unos principios naturales de justicia, aunque nuestras pasiones naturales los vuelven ineficaces.<sup>32</sup> Pero el contrato social sí es el origen de los principios fundamentales de la sociedad política. El contrato es un acuerdo recíproco de transferencia de los derechos naturales (XIV). Su objeto es el «bien para sí mismo» de cada hombre y el beneficio mutuo del conjunto de los seres humanos, «es decir, sacarlos de aquella miserable situación de guerra» (XVII). Al asociar la fundación de la sociedad política al modelo del contrato, Hobbes cae en la confusión fundamental sobre la que antes llamaba la atención, es decir, entre aquellos que contratan y aquellos para quienes y sobre quienes es el contrato. (En el proceso, Hobbes observa que es imposible establecer un

32. Para un excelente análisis de estas tensiones, véase Green (2003).

contrato con las «bestias»; XIV.) Las personas establecen el contrato para llevar una existencia segura unos junto a otros.

Para Hobbes, a diferencia de sus sucesores liberales, la única forma plausible que puede tomar un contrato de este tipo es la de atribuir todo el poder a un soberano, sin que sus súbditos se reserven ningún derecho para sí. La función del soberano consiste en mantener bajo control las pasiones de los individuos mediante el miedo al castigo y preservar, de este modo, la seguridad que les permite convivir. Allí donde no existe un soberano fuerte —como, por ejemplo, en el espacio internacional—, se impone el estado de guerra. A diferencia de los realistas modernos de las relaciones internacionales, que se inspiran en muchos sentidos en su doctrina, Hobbes mantiene que el estado de guerra es inmoral, además de inseguro e infeliz. La naturaleza impone unas normas morales que resultan violadas en el estado de guerra. Pero desde su punto de vista la moral es un factor completamente impotente en las relaciones humanas. No puede ser la base sobre la que se construyan los principios políticos de una sociedad política estable y viable.

La teoría del contrato social de John Locke, la más influyente dentro de esta tradición, es también la más exasperante. Contiene elementos tan heterogéneos que resulta difícil combinarlos en una imagen coherente, en parte porque las ideas de Locke sobre el contrato y los derechos aparecen en obras de diferente fecha, y no está claro hasta qué punto cambió de posición, pero en parte porque el propio *Segundo tratado sobre el gobierno*, nuestra fuente principal para su doctrina del contrato social, contiene ya elementos heterogéneos y numerosos problemas de interpretación. Por otro lado, es imposible comprender plenamente las doctrinas de Locke sin atender a su contexto polémico. En consecuencia, lo que voy a decir ahora son poco más que una serie de conjeturas. Espero, sin embargo, que sirvan para subrayar algunos aspectos de su teoría del contrato que son relevantes para lo que vendrá después.

La principal preocupación de Locke es dejar sentado que en el estado de naturaleza, es decir, en una situación hipotética en la que no existe ninguna sociedad política, los seres humanos son «libres, iguales e independientes». Libres, en el sentido de que nadie es el gobernante natural de nadie y todos tienen un derecho natural a gobernarse a sí mismos; iguales, en el sentido de que nadie tiene derecho a situarse por encima de nadie y toda jurisdicción es «recíproca, es decir, que nadie la disfruta en mayor medida que los demás» (pág. 4); e independientes, en el sentido de que como seres libres todos tienen derecho a llevar adelante sus propios

proyectos, sin someterse a ninguna relación jerárquica. Igual que Hobbes, Locke sostiene claramente que los seres humanos tienen más o menos las mismas facultades físicas y mentales. Pero a diferencia de Hobbes, establece un estrecho vínculo entre esta igualdad y los derechos morales: «habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros» (pág. 6). Locke parece pensar que la similitud de facultades entre los seres humanos basta para justificar su categoría de fines en sí mismos, y la injusticia de tratar a otro como un medio. Podría considerarse incluso una condición necesaria para acceder a esta categoría, pues Locke parece pensar que nuestras facultades (supuestamente) superiores nos dan licencia para usar a los animales como meros medios.

En el contexto polémico de Locke, donde había personas que defendían el derecho natural de ciertos seres humanos al gobierno, es comprensible que estableciera una conexión entre la igualdad de facultades y la igualdad moral; pero eso plantea para nosotros problemas difíciles de resolver. Ciertamente no deberíamos estar de acuerdo con Locke en que una gran desigualdad de facultades supone una licencia para tratar a otros como si fueran simples medios. Y no está nada claro que debamos concederle que la igualdad de facultades supone una igualdad moral. La forma correcta de fundamentar la igualdad moral no pasa, casi con toda seguridad, por ninguna supuesta igualdad de facultades.

Tampoco es ninguna sorpresa que Locke no entre en la cuestión de las personas con discapacidades; dado su contexto polémico, su presencia en el argumento sólo serviría para restarle claridad.

En el estado de naturaleza de Locke existen ciertos deberes morales, entre ellos del deber de preservarse a uno mismo y, dada la natural igualdad y reciprocidad, el deber de preservar a los demás, el deber de no quitar la vida a otro y el deber de no hacer nada que tienda a lesionar la libertad, la salud o la propiedad de los demás. (Todos estos deberes parecen derivar de una ley fundamental de la naturaleza: la preservación de la humanidad.)<sup>33</sup> Locke sostiene que el reconocimiento de la igualdad moral también origina deberes positivos de benevolencia y beneficencia, y

33. Véase Simmons (1992), para quien la idea de Locke adopta una forma consecuencialista.

cita en este sentido a Richard Hooker. Al comprender que los otros son mis iguales, comprendo que tengo el deber de amarlos como a mí mismo. Esto significa que no puedo reclamar la satisfacción de mis deseos sin reclamar al mismo tiempo la satisfacción de deseos parecidos de otros seres humanos (pág. 5). En este sentido la reciprocidad moral y los sentimientos que subyacen a ella no precisan el contrato social para su establecimiento. Se supone que ya están presentes en la naturaleza. (Las opiniones de Locke sobre la subordinación de las mujeres son difíciles de conciliar con el sentido general de su argumentación.)

En combinación con estas ideas sobre nuestros deberes naturales surge otra idea estrechamente relacionada con la tradición grociana del derecho natural. Los seres humanos poseemos una dignidad natural. Como seres creados por Dios, estamos investidos de «dignidad y autoridad» (I.44); somos obras «extrañas y maravillosas» de «artesanía» (I.86).<sup>34</sup> Siendo así, es justo que queramos una vida «acorde con la dignidad del hombre» (pág. 15, donde Locke cita a Hooker), una vida «acorde con la dignidad y la excelencia de una criatura racional».<sup>35</sup> Pero nos encontramos en una situación de necesidad; ninguno de nosotros puede lograr regularmente una vida así por sus propios medios. Por lo tanto, «nos vemos naturalmente inclinados a buscar la comunicación y la compañía de otros. Ésta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas» (*ibid.*, Hooker otra vez). En otras palabras, nuestra dignidad es una fuente legítima de derechos, y estos derechos sólo pueden hacerse efectivos mediante la cooperación; afortunadamente, poseemos sentimientos morales cooperativos que hacen posible una vida productiva en común, y la principal meta de una vida así debería ser garantizar que todos tengamos la oportunidad de vivir de acuerdo con la dignidad humana.

Locke no entra a discutir la relación que existe entre los sentimientos morales que empujan a las personas a crear sociedades políticas y los deberes de reciprocidad que derivan de la igualdad natural. Los primeros van ligados a la necesidad y la debilidad, en combinación con el deseo de una vida acorde con la dignidad humana; los segundos a los derechos na-

34. He evitado voluntariamente tomar posición en relación con los debates sobre el papel de Dios en el argumento de Locke; para un tratamiento valioso de esta cuestión, véase Simmons (1992).

35. *Pensamientos sobre la educación*, pág. 31. Véase el excelente tratamiento del último punto en Simmons (1992), pág. 44.

turales asociados a la igualdad natural. En ambos casos Locke se apoya en Hooker para algunos de los pasajes cruciales, por lo que nunca queda del todo claro cómo se relacionan estos conceptos tan dispares. Pero parece que Locke conserva muchos elementos de la teoría grociana de los orígenes de la sociedad política, sobre todo cuando se mantiene más cerca de Hooker: nos unimos empujados por sentimientos positivos de benevolencia y por deberes morales positivos de reciprocidad derivados del reconocimiento mutuo de la dignidad humana; nos unimos en una sociedad en busca de una vida acorde con la dignidad humana. Si éste fuera el razonamiento central de la teoría de Locke, estaría muy cerca tanto de la teoría de Grocio como de la teoría que pretendo desarrollar.

Sin embargo, Locke toma una dirección distinta cuando articula concretamente la idea del contrato social. El estado de naturaleza no es para él un estado de guerra —Locke insiste en que es mucho más rico—, pero a falta de una sociedad política nada impide que se convierta en un estado de guerra. Y por este motivo su articulación del contrato se centra en el beneficio mutuo como el objetivo en virtud del cual las partes acuerdan aceptar la autoridad de las leyes y las instituciones. Acuerdan poner límites a su libertad para «convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, y disfrutar sin riesgo de sus propiedades respectivas y estar mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad» (pág. 95). Y más adelante: «El gran y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad» (pág. 124). No se dice nada en estos pasajes de la benevolencia y del apoyo mutuo a la dignidad humana.

En este sentido, Locke es un importante predecesor tanto de la teoría que pretendo defender como de la que pretendo criticar. Si hubiera desarrollado sus ideas (y las de Hooker) sobre el origen de la sociedad en un deseo compartido de hacer posible una vida acorde con la dignidad humana, podría haber producido una teoría de los derechos que no necesitara (o al menos no necesitara del mismo modo) un contrato social basado en la idea del beneficio mutuo. La justificación de los derechos a partir de la dignidad humana sería la fuente de los principios políticos, y la ficción contractual sería innecesaria. En lugar de eso, la estrategia argumentativa que más fama ha dado a su teoría parte del beneficio mutuo, en combinación con la igualdad y la inseguridad natural, para generar los principios políticos. La forma final de su sociedad, muy protectora de los derechos individuales a la vida, la libertad, la propiedad y la libertad religiosa (todos ellos fundados, según sostiene, en derechos naturales



prepolíticos) revela, sin embargo, la influencia de las partes de su doctrina más próximas a la perspectiva de los derechos, y rechaza frontalmente cualquier explicación hobbesiana del Estado a la vez como inadecuada e innecesaria.

Nunca se insistirá lo bastante en que los contractualistas modernos se inspiran sólo en un aspecto de la teoría de Locke, a saber, la ficción de un contrato para el beneficio mutuo en el estado de naturaleza, y dejan de lado tanto su doctrina de los derechos naturales como su énfasis en la benevolencia y la dignidad humana.

Dos fuentes muy importantes para Rawls son el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (primera edición, 1751; edición póstuma, 1777), de David Hume, pues establecen lo que considera las condiciones bajo las cuales la justicia es a la vez posible y necesaria (*TJ*, pág. 127). Hume no es ningún contractualista; su concepción de la justicia se basa en la convención. Pero tiene mucho en común con los contractualistas (sobre todo con los contractualistas modernos, todos los cuales han abandonado los derechos naturales lockeanos) en su forma de entender por qué la justicia emerge de un estado donde no hay justicia, y qué es lo que la vuelve atractiva. (Rawls puede combinar a Hume con la tradición del contrato social porque los derechos naturales no juegan ningún papel en su propia concepción de la justicia, y se encuentra en este sentido próximo al convencionalismo de Hume.) Igual que los contractualistas, Hume ve en el beneficio mutuo la clave de la emergencia y del mantenimiento de la justicia. Y formula con excepcional claridad las condiciones bajo las cuales cabe esperar un beneficio mutuo. Llega incluso a aplicar sus ideas explícitamente al problema de la discapacidad. En lo que sigue me centraré en la *Investigación* (III.1), que es donde articula de forma más explícita los factores relevantes.

Hume comienza por imaginar una Edad Dorada clásica, en la cual no hay escasez, ni necesidad de trabajo, ni ocasión para la competición, pues cada individuo tiene todo cuanto necesita para satisfacer incluso sus deseos más «voraces». En una situación así, no habría necesidad de justicia, argumenta Hume, porque no habría ninguna necesidad de distribuir los bienes entre las personas: todo sería común, igual que lo son el agua y el aire en nuestros días.

Imaginemos luego una situación en la cual escasean los mismos bienes que escasean hoy, pero donde los seres humanos son diferentes: su generosidad no tiene límites, y la persona «no se preocupa más por su propio interés que por el de sus congéneres». Una «benevolencia [tan]

extensiva» también volvería innecesaria la justicia, pues todos estarían encantados de proveer para las necesidades de los demás.

A continuación, Hume examina los extremos opuestos de ambas situaciones. Supongamos que la situación de los seres humanos fuera tan miserable, y su necesidad tan extrema, que nada pudiera ganarse con la cooperación. En tal estado, de nuevo, no habría lugar para la justicia: cada cual se quedaría razonablemente con lo que pudiera para su propia supervivencia. Si, en una cuarta posibilidad, imaginamos que los seres humanos fueran completamente malvados y traidores, completamente incapaces de adecuar su conducta a la moralidad y a la ley, la justicia tampoco podría conseguir nada.

En resumen, la justicia sólo tiene sentido cuando se da una escasez moderada pero no extrema, y cuando los seres humanos son egoístas y competitivos, sólo limitadamente generosos, pero también son capaces de controlar su conducta. Ésa es según Hume nuestra situación actual (véase también el *Tratado*, III.II.ii). También insiste en que el egoísmo no es absoluto: es más, en la mayoría de personas, «los afectos benévolos tomados en conjunto superan al egoísmo», aunque es raro «encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma» (*Tratado, ibid.*).<sup>36</sup> Pero la generosidad es parcial y desigual, más fuerte hacia la propia familia y sólo esporádica hacia personas que se encuentran a distancia. Todo eso significa que la justicia puede resultar útil en los asuntos humanos. «Así pues, las reglas de la equidad o la justicia dependen completamente del estado o condición particulares en que se encuentran los hombres, y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante» (*Investigación*).

Una vez instauradas las reglas de la justicia, surgen con ella nuevos sentimientos, a medida que las personas se dan cuenta de la utilidad de estas reglas, y a medida que «el artificio de los políticos» promueve «el aprecio de la justicia y el aborrecimiento de la injusticia» (*Tratado*).

La justicia es, pues, una convención cuya utilidad está directamente relacionada con las circunstancias, físicas y psicológicas, en las cuales nos encontramos. Hume subraya también que entre estas circunstancias figura una igualdad aproximada de facultades entre los seres humanos. En un pasaje de gran importancia para mi exposición ulterior, Hume observa:

36. En el *Tratado*, Hume critica a los filósofos que dan una excesiva importancia a esta característica, y dice que están «tan lejos de la naturaleza como las descripciones de monstruos que encontramos en las fábulas y las novelas».

Si, entremezclada con los hombres, hubiera una clase de criaturas que, a pesar de ser racionales, poseyeran una fuerza tan inferior, tanto corporal como mental, que fueran incapaces de toda resistencia, y nunca pudieran hacernos sentir ante la provocación más extrema los efectos de su resentimiento, creo que la consecuencia necesaria sería que estaríamos obligados por las leyes de la humanidad a tratar con amabilidad a estas criaturas, pero que, hablando con propiedad, no estaríamos sometidos a ninguna restricción de justicia con respecto a ellas, ni podrían tener ningún derecho o propiedad, que serían exclusivos de sus arbitrarios señores. Nuestra relación con ellas no podría llamarse sociedad, pues ésta supone un cierto grado de igualdad, sino dominio absoluto por un lado y obediencia esclava por el otro. Deberían renunciar de inmediato a cualquier cosa que nosotros codiciáramos. El único título por el que conservarían sus posesiones sería nuestro permiso. El único freno por el que podrían controlar nuestra voluntad sin ley sería el recurso a nuestra compasión y bondad. Y como jamás resulta ningún inconveniente del ejercicio de un poder que está tan firmemente establecido en la naturaleza, las restricciones de la justicia y la propiedad, al ser completamente inútiles, nunca tendrían lugar en una relación tan desigual.

Hume afirma a continuación que ésta es, de hecho, nuestra situación en relación con los animales: tal vez posean cierta inteligencia, pero son claramente inferiores a nosotros. Algunos, añade, han pensado que ésta es también nuestra situación en relación con los pueblos de las partes colonizadas del mundo, pero Hume da a entender al menos que fue un error motivado por la tentación de la codicia. En lo referente a las mujeres, Hume observa que la gran desigualdad que supone su debilidad física parece implicar que no son sujetos de justicia; sin embargo, las mujeres logran por medio de la seducción que los hombres les dejen «tomar parte en todos los derechos y privilegios de la sociedad».

Hume no es un contractualista, y, por lo tanto, no establece la premisa de que aquellos que diseñan las reglas de la justicia deben pertenecer al mismo grupo que las personas para quienes diseñan estas reglas. Su exclusión de las personas con graves discapacidades, y de las mujeres (que no pueden reclamar nunca *justicia*, aunque puedan obtener ciertas ventajas por la vía de la seducción), deriva únicamente de su insistencia en la relativa igualdad de facultades como una de las circunstancias de la justicia. A pesar de su énfasis en los buenos afectos de los seres humanos, considera que el comportamiento de los muy fuertes respecto a los muy débiles carecerá siempre de la decencia más básica: el mero despotismo de

la fuerza, a menos que las seducciones de la sexualidad intervengan para evitar el uso de la fuerza. (Y no hay duda de que Hume debía de ser muy consciente de que el atractivo sexual de las mujeres no siempre es una razón suficiente para impedir que los hombres usen la fuerza contra ellas; de hecho, a menudo les aporta un incentivo añadido.)

En resumen, los muy débiles, ya sea de mente o de cuerpo, simplemente no forman parte de la sociedad política ni son sujetos de la justicia. Por más que las mujeres obtengan ciertas ventajas, no quedan protegidas como iguales por las reglas de la justicia, igual que sucede con los animales domésticos, que escapan también a los malos tratos en virtud de sus gracias. El papel fundamental que atribuye Hume a la igualdad aproximada de facultades tiene importantes consecuencias para su teoría de la justicia. No hay base para el tratamiento justo y decente de las personas con discapacidades o de las mujeres. Es más, en el caso de los primeros, su teoría parece dar por supuesto que los trataremos de forma despótica. En lo que se refiere a los animales, el despotismo que ejercemos actualmente —que recibía ya en la época de la *Investigación* críticas enérgicas por parte de Bentham y del incipiente movimiento contra la crueldad hacia los animales— queda validado como simplemente inevitable, a menos que lo eviten los buenos sentimientos en el caso particular. Pero Hume ya ha dicho que estos sentimientos son a menudo parciales, desiguales y poco fiables. (Así, su teoría predice que seguiremos tratando a nuestras mascotas razonablemente bien, pero que no tendremos ninguna consideración hacia los animales que comemos; ninguna convención surgirá nunca para cambiar esa situación.) Da la impresión de que los teóricos clásicos del contrato social no pueden sino llegar a la misma conclusión, en la medida en que parten de una igualdad aproximada como condición necesaria para la justicia entre las personas.

La versión rousseauiana del contrato social no es, en muchos sentidos, una teoría liberal, y ya he dicho que por este motivo no va a formar parte de mi argumento, excepto en la medida en que converge con las teorías de Locke y Kant, pero vale la pena señalar que en *El contrato social* (1762), casi contemporáneo de la *Investigación* de Hume, Rousseau acepta la premisa de la igualdad aproximada que figura tanto en la doctrina de Hume como en la tradición del contrato social. Rousseau sostiene que el contrato social pone una «igualdad moral y legítima» en el lugar de «cualquier desigualdad física que la naturaleza pudiera haber impuesto a los hombres» (Lix), aunque inmediatamente matiza esta afirmación en una nota al pie donde dice que «el estado social sólo es venta-

joso para los hombres en la medida en que todos tienen algo y ninguno tiene demasiado». Y aunque no hace más comentarios sobre esta cuestión, está claro que en su opinión las mujeres no deben ser consideradas ciudadanas por razón de su diferencia física respecto a los hombres.

La teoría kantiana del contrato social encuentra sus formulaciones más importantes en el artículo «Teoría y práctica» (1793) y en *La metafísica de las costumbres* (1797). La relación de la filosofía política de Kant con su filosofía moral es compleja y controvertida; cualquier exposición que hagamos de sus rasgos más relevantes para nuestros propósitos habrá de ser, pues, muy esquemática. John Rawls se remite primariamente a la filosofía moral de Kant, y a su idea central de que los seres humanos deben ser tratados siempre como fines, nunca como medios. La idea de la inviolabilidad humana constituye así el punto de partida intuitivo de todo el proyecto teórico de Rawls (véase *TJ*, pág. 2), aunque Rawls deja claro que hacen falta principios políticos para dar un contenido determinado a esta idea. Pero la filosofía política de Kant no consiste simplemente en la implementación de aquella idea moral clave en el terreno político, sino que se integra firmemente en la teoría clásica del contrato social. Su teoría política tiene, pues, un carácter mixto: su tratamiento de la libertad natural establece un fuerte vínculo entre la filosofía política y la filosofía moral, pero hay otros elementos que apuntan en una dirección algo distinta. (Las tensiones que podría encontrar a través de un análisis más sistemático de la filosofía política de Kant no difieren mucho de las que encontraré en la teoría mixta de John Rawls, que combina nociones éticas kantianas con la doctrina clásica del contrato social.)

En esencia, la teoría kantiana del contrato social es muy parecida a la de Locke (aunque Dios no desempeña en ella la misma función, un aspecto que no traté en mi exposición anterior). La libertad natural, concebida como igual para todos, es el atributo básico de los seres humanos en el estado de naturaleza, y el contrato social surge cuando los seres humanos eligen salir del estado de naturaleza (que es más lockeano que hobbesiano, es decir, no es siempre un estado de guerra) y «entrar, junto a todos los demás, en un estado jurídico, es decir, en un estado de justicia distributiva legal» (*La metafísica de las costumbres*, Akademie, pág. 307). La teoría de Kant remite, pues, una vez más a los derechos naturales, y no es, por lo tanto, una teoría contractualista pura en el sentido moderno, es decir, una teoría «puramente procedimental»; el contrato sólo es necesario porque los derechos son inseguros en el estado de naturaleza.

Kant parece pensar que sumarse al contrato no sólo es ventajoso, sino también moral. Por un lado, en el estado de naturaleza nada impide que unas personas se apropien de las posesiones de otras (*ibid.*); por otro, parece pensar que está mal que las personas quieran permanecer en un estado en el que nadie está seguro contra la violencia (pág. 308). La razón por la que Kant sostiene esto parece ser que la decisión de permanecer en el estado de naturaleza equivale a la decisión de «dejarlo todo en manos de la violencia [...] y de este modo subvertir todos los derechos de los seres humanos» (pág. 308, n.). ¿Supone esto una diferencia entre el contrato de Kant y el de Locke? Tal vez, aunque la propia actitud de Locke hacia el contrato es compleja. En todo caso, ambos insisten en el carácter mutuamente beneficioso del contrato, y el beneficio mutuo constituye un motivo suficiente para entrar en él.

En el contrato de Kant, el grupo de las partes contratantes, imaginadas como libres, iguales e independientes, coincide con el grupo de los ciudadanos para quienes se escogen los principios políticos. Kant reconoce sin embargo, a diferencia de Locke, que habrá ciudadanos en la sociedad que no sean partes contratantes activas y que no se caractericen por la independencia. Tales personas son las mujeres, los menores y cualquier otra persona que no pueda mantenerse por su propia industria, incluyendo a todas las personas empleadas por otras que dependen de éstas para su subsistencia (por ejemplo, los aparceros, a diferencia de los propietarios). Todas estas personas «carecen de personalidad civil», porque no son independientes. Esta línea de reflexión lleva a la distinción kantiana entre ciudadanos «activos» y «pasivos». Los ciudadanos activos (que según entiendo son el grupo que participa también en la elaboración del contrato) tienen derecho a votar en razón de su independencia. Los miembros del otro grupo todavía conservan algunos derechos como seres humanos; como tales son libres e iguales, pero son sólo «los subordinados de la comunidad» (pág. 315). No tienen derecho al voto, a presentarse a cargos políticos, o siquiera «a organizarse o a trabajar para la introducción de leyes particulares» (*ibid.*). Kant sostiene claramente, pues, que la dependencia es una condición que no se aplica a la mayoría de los hombres adultos de la sociedad, y que en justicia descalifica para la mayoría de los derechos políticos. Sólo su doctrina de los derechos prepóliticos concede algún derecho a estos individuos.

De este modo entra en la teoría de Kant la igualdad aproximada de las partes en el estado de naturaleza, responsable de la existencia de dos categorías de ciudadanos. La desigualdad de las facultades de ciertas per-

sonas las condena a un estatus pasivo: no pueden mantenerse por su propia industria. La categoría de Kant es compleja: algunos de los miembros del grupo de los «ciudadanos pasivos» pueden salir de tal estatus con el tiempo, un punto en el que Kant insiste (pág. 315). Queda claro, sin embargo, que las mujeres y los discapacitados<sup>37</sup> se encuentran permanentemente en la categoría pasiva. Eso no significa que sus necesidades no sean atendidas en alguna medida; pero no participan en plano de igualdad en la creación de las instituciones políticas, ni siquiera una vez que han sido creadas por el contrato inicial.

Hemos concluido nuestro rápido repaso a las ideas formativas de la tradición histórica. Una exposición tan esquemática únicamente puede aspirar a señalar algunas áreas de dificultad dentro de la tradición: la equiparación del grupo de los contratantes con el grupo de los futuros ciudadanos; su dependencia de una idea de igualdad aproximada de fuerza y capacidad, extrañamente combinada a veces con la idea enteramente distinta de la igualdad moral; la importancia atribuida al beneficio mutuo como finalidad del contrato; la consiguiente dificultad para integrar la ciudadanía de las mujeres y de las personas con desigual capacidad física y mental. Todas estas dificultades persisten en las teorías contractualistas modernas. Por otro lado, también podemos ver que la tradición contiene algunos elementos poderosos e iluminadores que han sido descartados por los contractualistas modernos: en particular, la idea de los derechos y los deberes morales en el estado de naturaleza, y la idea de que todos los seres humanos deben reconocer y respetar el derecho de los demás a vivir vidas acordes con la dignidad humana. Estas ideas desaparecen del punto de partida del pensamiento contractualista moderno, que trata de derivar los principios políticos por la vía procedimental, partiendo de la propia situación del contrato. (Rawls restaura algunos de estos elementos morales en el planteamiento procedimental a través del velo de ignorancia.)

37. Aunque Kant no menciona explícitamente esta categoría, habla «de cualquier persona en general que dependa para su mantenimiento (subsistencia y protección) no de su propia industria sino de acuerdos con otros». Este grupo incluye necesariamente a todas las personas con graves deficiencias mentales y a muchas con graves deficiencias físicas también, dadas las circunstancias de la época. ¿Cabe entender la indicación de que el Estado debe hacer posible «pasar del estado pasivo a uno activo» en el sentido de que debe introducir importantes adaptaciones para las personas con deficiencias, para que puedan ser realmente productivas a nivel económico? Un kantiano moderno podría usar el texto en este sentido; pero la idea está claramente lejos del pensamiento de Kant.

Queda todavía por tratar otro rasgo de la tradición que recorre todos estos textos: su fuerte racionalismo. Las partes contratantes —y, por lo tanto, los ciudadanos de la sociedad resultante— se caracterizan imaginariamente por su racionalidad, y por una racionalidad más o menos equivalente. Es obvio que no podemos establecer un contrato sin algún tipo de racionalidad, y, por lo tanto, hay una buena razón para que la tradición insista en la racionalidad como atributo de la ciudadanía, en la medida en que asocia la ciudadanía a la capacidad de participar en un contrato. Pero no había razón para asociar la racionalidad a la capacidad de ser un *sujeto* primario y no derivado de la justicia: sólo la confusión que vengo señalando empuja a la tradición hacia esa posición. Sólo Hume, que no emplea la estrategia del contrato, plantea la posibilidad de que otras criaturas con conciencia o inteligencia, como por ejemplo los animales no humanos, puedan ser beneficiarios primarios de la justicia, aunque la idea del beneficio mutuo termina por anular esa posibilidad. Cuando tratemos la cuestión de la discapacidad mental, veremos que la equiparación del estatus de ciudadano con la racionalidad (prudencial y moral) constituye un obstáculo incluso para las mejores teorías contemporáneas, a menos que renuncien a su vínculo formativo con la tradición del contrato social.

## 6. TRES FORMAS CONTEMPORÁNEAS DE CONTRACTUALISMO

Pasamos ahora a las versiones contemporáneas de la doctrina del contrato social, o más en general del contractualismo, que son el verdadero centro de interés de este estudio. La tradición filosófica reciente contiene varias formas bien diferenciadas de contractualismo, con implicaciones muy distintas en relación con los problemas que nos ocupan.<sup>38</sup> Comenzaré por describir tres formas de contractualismo. La primera es una forma puramente egoísta, donde los principios políticos con contenido moral se fundan exclusivamente en el beneficio mutuo, sin premisas morales. La teoría política de David Gauthier es el ejemplo más destacado de este enfoque. La teoría de John Rawls es una teoría mixta, que combina elementos del contrato social clásico con elementos de la moral kantiana que imponen limitaciones importantes sobre los principios políticos elegibles. Finalmente, hay contractualismos modernos de tipo puramente kantiano,

38. Para un excelente tratamiento de algunas de las distinciones importantes dentro de esta tradición, véase Stark (2000).

que parten de las ideas kantianas de equidad y mutua aceptabilidad sin remitirse a la idea del beneficio mutuo. Tales teorías han sido desarrolladas en el campo de la ética por Thomas Scanlon, mientras que Brian Barry ha aplicado la teoría moral de Scanlon a la teoría política.

Las tres formas son procedimentales; es decir, imaginan una situación de elección inicial estructurada de cierto modo, y suponen que esa estructura genera principios que son válidos por definición. No es preciso contrastar los principios con ninguna noción previa o independiente de los derechos. (En este sentido, todos se apartan de forma harto sorprendente de la tradición del contrato social.)

*La moral por acuerdo*, de Gauthier, parte del supuesto de que las partes en el contrato social ocupan el lugar de los seres humanos reales, y que la finalidad de la cooperación social, tanto para los seres humanos como para las partes contratantes, es el beneficio mutuo, entendido en un sentido más bien estrecho, que no va más allá de la seguridad y la propiedad. Esta clase de doctrina contractual tiene algunos puntos fuertes, si se logra que funcione: necesita muy pocas premisas. Si podemos derivar principios razonables de justicia de un punto de partida que sólo implica premisas o metas prudenciales, no morales, cabría argumentar *a fortiori* que obtendríamos principios parecidos o aún más exigentes si incorporáramos premisas morales. De este modo, la elección de una descripción prudencial, o incluso egoísta, de los fines de la cooperación social parece dar un fundamento más sólido a la teoría de la justicia que un punto de partida con más contenido moral. Eso es al menos lo que piensan algunas de las personas que razonan en este sentido, entre ellas Gauthier.

Desde esta perspectiva no deberíamos criticar estas teorías por asumir, de forma harto implausible, que los seres humanos son seres egoístas o que sólo se guían por el propio interés (a menos que tengamos razones para pensar que los teóricos en cuestión creen efectivamente que las personas son así). Pues cabe la posibilidad de que sólo traten de comprobar hasta dónde podemos llegar partiendo de un reducido número de premisas no controvertidas. Pero esta forma de proceder tiene cierto riesgo. Más allá de la cuestión de si funciona realmente —Rawls y otros críticos consideran que no—, la estrategia da publicidad en el campo de la teoría de la justicia a todos aquellos principios políticos que *pueden* justificarse por remisión al egoísmo racional. No es del todo extraño, pues, que Gauthier piense que la teoría política tiene dificultades para resolver el problema de la deficiencia física y mental. Después de todo, ha definido el punto de partida y la meta final del contrato de un modo que hace

realmente difícil resolverlo. En este punto, Gauthier podría haber dicho: «Por supuesto, las personas reales no son así, y las sociedades reales incluirán principios dictados por otros fines». Pero el hecho de que sus principios fundamentales tengan su origen en una imagen de la cooperación social centrada en el beneficio mutuo hace difícil volver atrás: ¿no debería decir más bien que en este terreno operan principios distintos, tal vez igual de fundamentales? ¿Y no alteraría eso la pretensión de la teoría de haber generado un conjunto de doctrinas políticas relativamente completo a partir de materiales no controvertidos?

Por otro lado, no podemos dar por sentado que la premisa del egoísmo sea menor, por decirlo así, que un conjunto de premisas diferentes, más cargadas moralmente. Es decir, no podemos asumir que si podemos derivar los principios X, Y y Z por vía prudencial, un punto de partida más rico desde el punto de vista moral nos daría X, Y, Z, y más. Pues el punto de partida más rico desde el punto de vista moral podría arrojar dudas sobre X o Y, o sugerir una forma completamente distinta de pensar la sociedad. Es más razonable no partir de una versión tan pobre de la cooperación social a menos que la consideremos verdadera, es decir, a menos que creamos, como Hobbes y quizá como Gauthier, que las personas no se pondrán de acuerdo sobre ningún principio político si no previenen alguna ventaja para ellos mismos —entendiendo ventaja en un sentido más bien estricto y material— como resultado de la colaboración.

Por esta clase de razones, John Rawls define de modo muy distinto su punto de partida. Las partes en la Posición Original de Rawls persiguen también su propio beneficio por vía prudencial. No persiguen la justicia como un fin en sí misma; se supone que tratan de alcanzar su propia concepción del bien, y en ningún lugar se estipula que esta concepción deba incluir ningún elemento altruista. Pero tal como señala Rawls una y otra vez, la descripción de las partes es sólo una primera fase en un modelo de la persona que incluye dos. La otra es el velo de ignorancia, que supone la imposición de una serie de restricciones informacionales sobre las partes: no conocen su propia raza, su clase, su nacimiento, su sexo o su concepción del bien. Las restricciones informacionales tienen por objeto modelar la imparcialidad moral que las personas reales pueden alcanzar si se esfuerzan en ello. Rawls concluye su *Teoría de la justicia* con la afirmación de que las personas reales pueden asumir en cualquier momento la posición característica de las partes bajo el velo de ignorancia, y que es un modelo de pureza moral: «La pureza de corazón, si fuera posible alcanzarla, consistiría en tener una perspectiva clara y actuar con gracia y auto-

dominio de acuerdo con ella» (*TJ*, pág. 587). Se entiende que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada suscriben los principios sociales desde un punto de vista que incluye tanto el interés por su propia felicidad como la noción de la equidad modelada por el velo de ignorancia. De este modo se introduce en el contrato social el compromiso con la imparcialidad como algo bueno en sí mismo. Las partes persiguen su propio beneficio; pero el velo garantiza que sólo lo harán en unos términos que sean equitativos para todos.

Éste parece el mejor modo de desarrollar la tradición del contrato social, si lo que buscamos son principios de justicia. A lo largo de este libro me centraré en la teoría de Rawls porque pienso que es la más poderosa y convincente de la tradición, en gran medida como resultado de la mayor riqueza moral de su situación original de elección (y de las intuiciones morales que encarna esta situación). No me parece plausible que se pueda derivar la justicia de un punto de partida que no la incluya en alguna forma, y pienso que el punto de partida puramente prudencial nos llevará probablemente en una dirección distinta de la que tomaríamos si nos centráramos desde el principio en normas éticas. Sin embargo, Rawls sigue perteneciendo a la tradición del contrato social, y más adelante argumentaré que su concepción de la cooperación social se ve limitada en muchos sentidos por su profunda adherencia a la idea del contrato.

La teoría de Rawls es híbrida. Por un lado, los juicios morales comunes que la teoría pretende capturar, en especial a través del diseño de la situación inicial de elección, son profundamente kantianos, y ponen en un lugar destacado la idea intuitiva de que «toda persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como conjunto puede anular» (*TJ*, pág. 3). Ésta es una idea muy parecida a la intuición que sirve de punto de partida para mi propio enfoque de las capacidades. Una vez iniciado el hipotético proceso de formación del contrato, la equidad requiere que cada persona sea respetada como igual y como fin en sí misma. Por otro lado, el compromiso de Rawls con la tradición clásica del contrato social, y con su énfasis en el beneficio mutuo como meta de la cooperación social, influye mucho en la configuración de la situación inicial del contrato y en la determinación de aquellos que quedan incluidos en ella (no sólo como diseñadores de los principios, sino también, dada la estructura de la doctrina del contrato, como aquellos para quienes se diseñan ante todo los principios). Mi estudio de Rawls irá dirigido a mostrar las tensiones que crean estos elementos heterogéneos dentro de su teoría desde la perspectiva de los pro-

blemas que me interesan. ¿Por qué habrían de establecer las personas un contrato social entre ellas? Para Rawls, el amor a la justicia por sí misma no responde ni puede responder a esta pregunta. Por más que esté presente en las intuiciones subyacentes a la teoría, el amor a la justicia sólo entra en la situación de elección una vez que el proyecto ya está en marcha, en la forma de limitaciones formales al conocimiento de las partes, que restringen y configuran sus elecciones.<sup>39</sup> Pero a la pregunta de por qué habría de llegarse a algún acuerdo, la respuesta sigue siendo, básicamente, el beneficio mutuo, y no la benevolencia, el amor o la justicia.<sup>40</sup>

Dada la complejidad de esta cuestión, y de los sutiles cambios que experimenta a lo largo del tiempo la posición de Rawls en relación con la cooperación social, parece necesario realizar un examen más detallado de los textos en este punto. En *TJ*, Rawls define la sociedad como «un proyecto cooperativo orientado al beneficio mutuo» (págs. 4, 126). Rawls desarrolla esta idea diciendo que «la cooperación social hace posible una vida mejor para todos de la que tendrían gracias a sus propios esfuerzos» (pág. 4; encontramos casi las mismas palabras en pág. 126). Para caracterizar la idea principal de su teoría, afirma: «La idea central es que si una serie de personas se unen en un proyecto cooperativo mutuamente beneficioso regido por unas reglas, y limitan, por lo tanto, su libertad en la medida necesaria para que todos obtengan un beneficio, aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aquiescencia similar por parte de aquellos que se han beneficiado de su sumisión» (pág. 112). No es éste el único aspecto de su teoría que apunta hacia el interés de las partes en el beneficio mutuo como motivo detrás de su decisión de cooperar (véase por ejemplo la pág. 128, donde Rawls niega cualquier vínculo moral previo entre las partes; y la pág. 119, donde observa que su capacidad para obtener aquello que quieren se ve limitada por la existencia

39. En este sentido, tan importantes son «Las restricciones formales del concepto de lo justo (*TJ*, págs. 130-136) como el propio «velo de ignorancia».

40. Podría conjeturarse que el diálogo de Rawls con los economistas neoclásicos influyó en este aspecto de su teoría. Rawls estaba muy preocupado por convencer a los economistas, y a todos aquellos influidos por los economistas, de que una teoría comprometida con la equidad podía tener un fundamento riguroso y convincente. Puede que este contexto argumentativo explique sus concesiones a las descripciones clásicas del contrato en su diseño de la situación de elección. Más tarde el centro de atención polémico de Rawls cambió, y su interés principal pasó a ser convencer a los creyentes religiosos de que una sociedad pluralista y liberal podía tener un fundamento plausible; pero nunca rechazó ni alteró significativamente los elementos formativos de *TJ*.

de otros). Rawls establece también un estrecho vínculo entre su teoría y la conocida teoría de la elección racional, e insiste en que la diferencia entre ambas es que la suya incorpora premisas morales.

En *El liberalismo político*, sin embargo, la expresión «un proyecto cooperativo orientado al beneficio mutuo» se ve reemplazada por «la sociedad como sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo» (pág. 14 y otros lugares), sin mención alguna del beneficio mutuo. Más aun, en un extraño pasaje Rawls vuelve sobre *TJ* y niega lisa y llanamente que el beneficio mutuo sea la mejor forma de entender su teoría anterior: «Por último, de estas observaciones se desprende que la idea de reciprocidad no coincide con la idea de beneficio mutuo» (pág. 17, en referencia a una disputa entre Gibbard y Barry a propósito de *TJ*). No es sólo la nueva obra, pues, la que está en cuestión: también lo está la concepción que tuviera Rawls de su obra anterior. Cabía esperar, pues, que Rawls reconociera haberse expresado mal en los importantes pasajes de *TJ* que acabo de citar, o bien que había cambiado de idea; pero lo extraño del pasaje es que guarda silencio ante esta patente contradicción.

Por mi parte, pienso que en realidad no existe ninguna contradicción, y, por lo tanto, que no es ningún error por parte de Rawls no haber señalado y resuelto el problema. La razón es que Rawls está hablando de dos cuestiones distintas. En el pasaje de *PL*, Rawls se refiere a las actitudes de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada: éstos no esperan que todos salgan ganando con una cooperación equitativa, cuando comparan su propio modelo con otros modelos imaginables de cooperación no equitativa. (No lo esperan porque han tenido la educación moral propia de la sociedad bien ordenada.) A una persona que fuera a hacer la transición desde una sociedad no ordenada según los principios de la justicia hasta la sociedad bien ordenada, según Rawls, no podríamos indicarle lo que iba a ganar con el cambio, porque tal vez no ganaría nada; haría falta que esa persona entendiera la reciprocidad de un modo que no implicara que todas y cada una de las personas ganaran algo por entrar en la sociedad bien ordenada.

Ésta es una tesis muy distinta de la que plantea Rawls en *TJ*, en relación con la tradición clásica del contrato social. Allí, su idea es que la cooperación es preferible a la no cooperación por motivos que van ligados al beneficio mutuo. Se trata de comparar un conjunto razonable de principios con la ausencia de todo principio, no de comparar una sociedad existente (las partes en el contrato no saben cuál es la suya) con alguna otra sociedad. Para ver que la cooperación es preferible a la no cooperación, no

es preciso que las partes tengan ninguna educación moral especial. Sólo necesitan saber que entre ellos se dan las circunstancias de la justicia.

Así pues, lo que Rawls está diciendo en *PL* es que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada deben desarrollar y mantener, *ex post*, una concepción de la reciprocidad que refuerce la continuada adhesión a unos principios que no son tan ventajosos a nivel personal para algunos de ellos como podrían serlo otros principios más igualitarios. Pero eso no significa que la formación de la situación inicial de elección no implique consideraciones de beneficio mutuo en comparación con la situación de no cooperación. Rawls no muestra tanto interés por la doctrina del contrato social en *PL* como en *TJ*. Pero insiste en que trabaja a partir de los argumentos de *TJ*, y que sólo los cambia allí donde lo dice explícitamente.

Tal como subrayan todos los teóricos clásicos, la meta del beneficio mutuo va estrechamente asociada a la restricción del grupo inicial de las partes contratantes que Hume defendió tan elocuentemente. Tal como dice Hume: si hay un grupo muy desigual en poder y recursos respecto al grupo mayoritario, no está claro que cooperar *con ellos* en términos equitativos sea ventajoso (en comparación con dominarlos o tratar con ellos en términos de caridad personal). No veo razón alguna para pensar que Rawls se ha apartado de Hume en este punto. Rawls afirma repetidamente que su concepción de la Posición Original y de sus restricciones asociadas no ha cambiado entre *TJ* y *PL*, y en *PL* reafirma explícitamente las restricciones humeanas al insistir en que los ciudadanos posean unas capacidades «normales». Concluyo, pues, que el beneficio mutuo, en el sentido que los teóricos clásicos dan a este concepto, sigue ocupando el mismo lugar en la teoría, por más que la noción kantiana de la reciprocidad pase a tener un papel dominante en la sociedad bien ordenada, una vez escogidos los principios de la justicia.

Pero la situación inicial de elección es una ficción. Las personas nunca se encuentran realmente ante una elección entre la cooperación y la no cooperación. ¿Qué sentido tiene, pues, decir que existe reciprocidad entre los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, pero que la reflexión sobre el origen de los principios básicos de la sociedad está presidida por las circunstancias de la justicia? Hume captó muy bien cuál era la realidad que había detrás de la ficción: no *necesitamos* cooperar con personas que son mucho más débiles de lo normal, pues podemos dominarlas sin problema, igual que dominamos actualmente a los animales no humanos. La dominación no implica crueldad: podemos tratarlos bien, como a ve-

ces hacemos. Es más, una teoría de este tipo puede incluso sostener que la crueldad es moralmente rechazable: entran en juego aquí otras virtudes morales, con sus propios principios. Sin embargo, la *justicia* no describiría adecuadamente nuestra relación hacia ellos, dada su gran debilidad en comparación con el caso «normal». Tanto para Rawls como para Hume, la idea de la justicia sigue asociada a la idea de que la cooperación nos permite ganar algo que no ganaríamos con la dominación.

De acuerdo con la perspectiva y los conocimientos de los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, existen límites al compromiso con la reciprocidad que se reclama de ellos. Se les pide que acepten, sobre la base de la justicia, una situación que podría ser menos ventajosa para ellos de la que podrían conseguir en una sociedad no igualitaria. Pero aceptan esas «cargas del compromiso» convencidos de que sus conciudadanos son «miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa». No aceptan la carga adicional de extender su compromiso para incluir a ciudadanos que no tienen una capacidad productiva parecida a la suya, y a los que podrían, por lo tanto, dominar (aunque otras virtudes éticas pudieran sugerir que no deberían hacerlo). Dentro del marco definido por las condiciones humanas, se trata de darle a cada uno lo que le corresponde en justicia, nada más.

Este punto de partida hace muy difícil que Rawls pueda incluir plenamente los intereses de las personas con deficiencias físicas y mentales atípicas en la fase de configuración de los principios básicos de justicia. Rawls es perfectamente consciente de este problema e incluso insiste sobre él, tal como hemos visto, pero no considera que deba empujarnos a rechazar la teoría. Su concepción de la cooperación social genera problemas parecidos cuando tratamos de usar su teoría para pensar la justicia transnacional, y para pensar nuestros deberes hacia los animales no humanos. Y aunque Rawls afirma que el velo de ignorancia quita todo sentido a que las partes «negocien en el sentido usual» (*TJ*, pág. 139), nunca niega —y el propio comentario lo indica— que las partes negocian, aunque sea en un sentido inusual. Cada uno «se ve forzado a escoger por todos» (pág. 140) como resultado de las inusuales limitaciones que impone la ignorancia; pero su propósito sigue siendo el beneficio mutuo, aunque sea bajo las limitaciones de la equidad.

A pesar de estas limitaciones, las propias ideas de equidad y reciprocidad que dominan la caracterización rawlsiana de los ciudadanos en este problemático pasaje de *PL* nos ayudan a comprender por qué deberíamos querer *nosotros* resolver estos problemas a través de una extensión

de la teoría de Rawls basada en el desarrollo de sus ideas de inviolabilidad y reciprocidad. Está claro que Rawls considera que estas ideas intuitivas no son independientes de los principios de la justicia, y no ofrece ningún principio de justicia para los tres casos que nos ocupan (aparte de su acercamiento a las cuestiones internacionales en *El derecho de gentes*). Pero aun si mantenemos el vínculo de estas ideas intuitivas con los principios de justicia, tal vez podamos tratar de extender tanto los principios como las intuiciones, al tiempo que cuestionamos la otra parte de la teoría (que según Rawls es independiente), es decir, la situación original de elección. Si partimos de la idea básica de que toda persona posee «una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede anular», descubrimos poderosas razones para buscar unos principios de justicia que garanticen un trato plenamente justo y equitativo hacia las personas con discapacidades, hacia los ciudadanos de todas las naciones y hacia los animales no humanos (los cuales pueden considerarse también personas en un sentido amplio, aunque Rawls no los considerara así). Los puntos de partida intuitivos de Rawls, y los principios que emergen de ellos, se revelarán como una buena guía para dar respuesta a estos problemas no resueltos y nos ayudarán a ver por qué es importante resolverlos, a pesar de la carga económica que pueda suponer eso para los ciudadanos «normalmente productivos».

En el terreno de los sentimientos morales, la teoría de Rawls es de nuevo sutil y compleja. Por un lado, el velo de ignorancia se presenta como un modelo abstracto de la benevolencia. Rawls dice explícitamente que con la combinación del egoísmo y la ignorancia espera obtener unos resultados que se aproximen a los que obtendríamos de la benevolencia con plena información (*TJ*, págs. 148-149; en el capítulo II discutiremos con más detalle esta cuestión). Pero, entonces, ¿por qué no incluir directamente sentimientos benevolentes? Rawls dice que eso llevaría a un resultado más indeterminado: con la introducción de restricciones informacionales espera obtener principios políticos precisos y específicos. Aunque las partes no se caractericen por los sentimientos benevolentes en la Posición Original, éstos siguen presentes en el modelo como conjunto; y se supone que los ciudadanos de la sociedad bien ordenada poseen tales sentimientos. De hecho, la sección de *TJ* dedicada a los sentimientos morales y a su educación es una de las más ricas y fascinantes del libro. Pero el motivo por el cual las partes se reúnen para diseñar los principios políticos no es la benevolencia, pues ésta sólo entra en escena cuando el ejercicio ya ha comenzado.



En lo que sigue deberíamos tener presentes cuatro aspectos de la situación inicial de elección de Rawls, puesto que son en cierta medida independientes unos de otros, y voy a tener dificultades con todos ellos. Estoy convencida de que si queremos extender los principios de Rawls y las ideas intuitivas que hay detrás de ellos a los nuevos casos que me interesan, tendremos que modificarlos todos. En primer lugar, habremos de examinar la teoría rawlsiana de los bienes primarios, y su opción de medir las posiciones sociales relativas (una vez fijada la prioridad de la libertad) por referencia a los ingresos y la riqueza, en lugar de usar un conjunto de índices más heterogéneo y plural, como las capacidades. Esta opción es importante para Rawls; constituye un elemento clave en su argumento en favor del Principio de la Diferencia (el principio según el cual las desigualdades serán aceptables sólo si mejoran las condiciones de los menos favorecidos), y lo defiende enérgicamente frente a la insistencia de Sen en las capacidades. Pero no es un elemento esencial para una teoría kantiana/contractualista como la de Rawls. Los problemas que identificaré en esta área de la teoría no plantean, pues, serios problemas al contractualismo como tal, aunque sí se los planteen a Rawls, según defenderé.

La segunda área problemática en la teoría de Rawls es su concepción política kantiana de la persona, que es clave para muchos aspectos de su teoría; sus análisis de la libertad y la reciprocidad están relacionados con ella, igual que la descripción del papel que juegan los bienes primarios. En la medida en que Rawls considera que esta concepción de la personalidad requiere un elevado grado de racionalidad (moral y prudencial), resulta imposible concebir como ciudadanos iguales a las personas con graves deficiencias mentales, o los derechos de los animales no humanos. La concepción también plantea problemas, según defenderé, para comprender adecuadamente el proceso de crecimiento, madurez y decadencia en las personas «normales».

Todos estos elementos kantianos de la teoría de Rawls adquieren una relevancia especial en *PL*, pero la idea de que ciertas capacidades naturales son el fundamento de la igualdad de los ciudadanos está ya presente en *TJ*. En la importante sección titulada «La base de la igualdad» (págs. 504-512), Rawls argumenta que muchas versiones del fundamento de la igualdad humana en filosofía política han perdido el rumbo por sostener que diferentes grados de inteligencia o de capacidad moral fundan diferentes derechos políticos. Sin abandonar el proyecto de usar las capacidades naturales para explicar la base de la igualdad, cabe sostener que la propiedad relevante es una «propiedad variable»: es decir, que se da efectiva-

mente en grados, pero que para establecer la igualdad basta su posesión en un grado mínimo y esencial. «No estamos interesados en buscar diferencias en los rasgos naturales que influyan sobre ciertos maximandos y, por lo tanto, sirvan como posibles bases para establecer distintos grados de ciudadanía» (pág. 509). Sin embargo, sí se requiere un grado mínimo de capacidad, concebida como la capacidad para tener una mínima noción de la justicia, o la capacidad de «participar en la comprensión pública de la situación inicial, y actuar de acuerdo con ella» (pág. 505). La condición no se plantea en términos muy severos. «Doy por supuesto que la inmensa mayoría de los seres humanos posee la capacidad de albergar un sentido de la justicia, por lo que esta cuestión no plantea un problema práctico grave [...] No hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Sólo algunos individuos dispersos no gozan de esta capacidad o de su realización en un grado mínimo» (pág. 506).

Las personas con graves discapacidades mentales, sin embargo, son exactamente esos «individuos dispersos» a los que se refiere Rawls. No queda claro por qué el hecho de que sean una minoría relativamente escasa implica que no sean un problema serio. Rawls sólo dice que la posesión de una mínima capacidad es condición suficiente para la igualdad, no que sea necesaria. Pero más adelante, cuando aborda el caso de los animales, sí dice: «Aunque no he sostenido que la capacidad de albergar un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a un trato acorde con los deberes de la justicia, no parece que estemos obligados a tratar de acuerdo con una justicia estricta a los seres que carecen de esta capacidad» (*TJ*, pág. 512). En esta importante sección (sobre la que vuelve en *PL*, pág. 19), Rawls deja claro que establece un estrecho vínculo entre la idea de la justicia política y la capacidad de establecer y cumplir un acuerdo. Sin duda puede haber otros deberes morales que no requieran esta capacidad básica, pero no es el caso de los deberes de justicia.

Esta concepción de la persona, al igual que el énfasis en los ingresos y la riqueza, es un elemento importante para Rawls, pero no para las teorías contractualistas en general. Todas las teorías contractualistas deben basarse en alguna teoría sobre la racionalidad del proceso negociador, y todas asumen que los participantes en el diseño del contrato social son el mismo grupo de ciudadanos para quienes se diseñan los principios. En consecuencia, ninguna teoría de este tipo puede incluir plenamente a las personas con graves deficiencias mentales entre aquellas para quienes se diseñan los principios en primera instancia. Sin embargo, un pensador de la tradición del contrato social podría haber adoptado una teoría de la

persona que concibiera la racionalidad en términos más estrechamente asociados a la necesidad y la animalidad que la de Kant. Una concepción así no resolvería todos los problemas que voy a señalar, al menos no sin una reformulación más completa del planteamiento del contrato social. Pero sí apuntaría al menos hacia una solución.

Por último, hay dos tesis que sí se encuentran en la base de toda la tradición del contrato social: la idea de que las partes en el contrato social son más o menos iguales en poderes y capacidades, y la idea asociada del beneficio mutuo como objetivo buscado al optar por la cooperación en lugar de la no cooperación. Por más elementos morales que añade Rawls a su teoría para volverla más rica y útil, nunca abandona el punto de partida del contrato social. Por eso tiene dificultades, tal como él mismo reconoce, con los problemas que centran nuestro interés. Éstas son las principales tesis que debemos rechazar, en mi opinión, si queremos extender a estos nuevos casos las ideas intuitivas de su teoría y los principios generados a partir de ellas.

Hay otra forma de contractualismo<sup>41</sup> que no incluye estos dos rasgos problemáticos. Partiendo de la idea kantiana de que si los principios han de ser equitativos deben ser racionalmente aceptables para todos los afectados, este enfoque desarrolla una teoría sistemática de inspiración kantiana sobre la aceptabilidad de los principios morales. *Lo que nos debemos unos a otros*,\* de Thomas Scanlon, es el ejemplo reciente más importante de esta clase de enfoque.<sup>42</sup> El libro de Scanlon trata sólo con principios éticos y no entra en cuestiones de teoría política. No tiene ninguna necesidad, por lo tanto, de elaborar una teoría sobre los bienes que deben distribuirse en la esfera política, o enfrentarse a cuestiones de pluralismo y diferencias religiosas o culturales. Si lo hiciera, debería incluir en su teoría una descripción relativamente específica sobre los bienes básicos, tal como hace la teoría de Rawls; sólo a partir de este punto tendría sentido compararla con la teoría que voy a considerar.

Los argumentos que desarrollo en este libro no tienen nada que criticar a la teoría de Scanlon (aunque las cuestiones que planteo en relación con la concepción kantiana de la persona también son aplicables a su teoría, en especial a su crítica del deseo).<sup>43</sup> Scanlon no introduce ninguna

premisa acerca de las circunstancias que empujan a las personas a buscar conjuntamente unos principios políticos (como, por ejemplo, la igualdad aproximada), pues no se ocupa propiamente de la producción de estos principios. Tampoco introduce la premisa de que las personas que diseñan los principios lo hacen pensando en ellos mismos (es más, plantea preguntas interesantes acerca del papel de la tutela en relación con las personas con graves deficiencias mentales, cuyos intereses no tienen por qué posponerse en ninguna medida). Por último, no introduce la premisa de que la meta del contrato ético sea el beneficio mutuo, lo cual resulta sin duda muy poco plausible como explicación de todas nuestras opciones éticas. Su propuesta resulta, pues, iluminadora en sí misma, y no es vulnerable a las críticas que plantearé contra la tradición del contrato social y contra los aspectos de la teoría de Rawls que remiten a ella.

En *La justicia como imparcialidad*,\* Brian Barry desarrolla el planteamiento ético de Scanlon como fuente de principios políticos.<sup>44</sup> Barry critica explícitamente la remisión al beneficio mutuo tanto en la doctrina clásica del contrato social como en la teoría de Rawls. Señala el tratamiento que reciben las personas con discapacidades como un problema que hace aún más acuciantes los defectos de esa clase de planteamientos, aunque no desarrolla esta idea con ningún detalle. Me ocuparé de las teorías de Barry y de Scanlon al final del capítulo II, y apuntaré que tales formas de contractualismo son en principio atractivas como fuentes de principios políticos y que tienen mucho en común con el enfoque que propongo, aunque éste se centra en primera instancia en la articulación de una teoría del bien (como derechos fundamentales), y sitúa la aceptabilidad racional en un punto diferente y posterior de la teoría. En cualquier caso, nos hemos alejado mucho de la doctrina clásica del contrato social y de sus exponentes modernos. La versión Scanlon/Barry del contractualismo comparte con las doctrinas clásicas el compromiso con la igualdad *moral* de las personas, pero no su énfasis en la similitud de capacidades y poderes en el estado de naturaleza, y, por lo tanto, no arrastra los problemas de este enfoque.

Los modelos de justicia basados en el contrato social tienen sus puntos fuertes. Su concepción de los principios políticos como resultado de un contrato entre adultos racionales e independientes subraya el valor de cada ser humano y la irrelevancia, para fines políticos (normativos), de las

\* Barcelona, Paidós, 2003.

41. Scanlon (1999) usa el término «contractualismo».

42. Se ha sugerido que Fichte anticipa este enfoque, aunque no pretendo tener conocimiento de que sea así.

43. Véase también Nussbaum (2000a), capítulo 2.

\* Barcelona, Paidós, 1997.

44. Barry (1995).

ventajas artificiales de la clase, la riqueza, el estatus y las jerarquías existentes de poder. La versión moralizada del punto de partida de Rawls evita algunas de las trampas de otras versiones más simples al introducir la imparcialidad y el respeto mutuo en la base desde la que se generan los principios políticos. Mis argumentos parten de la idea de que las teorías de la justicia en la tradición del contrato social son algunas de las teorías de la justicia más poderosas que tenemos actualmente. Sin embargo, pretendo mostrar que aportan soluciones inadecuadas para los tres problemas urgentes que hemos señalado. Para extender dichas teorías a estos casos debemos cuestionar algunas de sus premisas centrales.

## 7. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Sin duda no es muy productivo criticar una tradición sin ofrecer una alternativa, sobre todo cuando es fértil y está profundamente arraigada. El segundo objetivo de mi proyecto, su aspecto constructivo, consiste en sostener que existe un enfoque de las cuestiones de justicia básica que puede llevarnos más lejos que las doctrinas del contrato social, en particular en las tres áreas bajo discusión. En la medida en que este enfoque alternativo comparte algunas ideas intuitivas con la versión rawlsiana del contractualismo, y en la medida en que los principios que genera conservan un estrecho parentesco con sus principios de justicia, podríamos verlo como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls, en relación con aquellos problemas nuevos. Este enfoque alternativo posee ventajas importantes, y creo que deberíamos reconocerlas; deberíamos estudiarlo y desarrollarlo más, y resucitar con ello teorías políticas más antiguas dentro de la tradición grociana del derecho natural (al tiempo que seguimos desarrollando las teorías contractualistas ortodoxas). Nada podría alejarse más del espíritu de este proyecto que un rechazo frontal de unas teorías que han contribuido mucho a iluminar las cuestiones centrales de la justicia social. La esperanza sería que si seguimos trabajando en ambos tipos de teorías y derivamos de ellas unos resultados parecidos en un amplio abanico de cuestiones, la armonía resultante nos dará mayor confianza en que estamos en el buen camino. Por lo que se refiere a las tres áreas bajo discusión, sin embargo, creo que quedará claro que el enfoque de las capacidades aporta una guía más sólida para la legislación y las políticas públicas.

La alternativa es, pues, el «enfoque de las capacidades», el cual ha sido desarrollado en sentidos algo distintos por mí misma, en filosofía, y

por Amartya Sen, en economía. Sen centra el enfoque en una evaluación comparativa de la calidad de vida, aunque también le interesan las cuestiones de justicia social. Yo lo he usado, en cambio, como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana. En *Las mujeres y el desarrollo humano* y otros textos sostuve que la mejor forma de plantear la idea de un mínimo social básico es un enfoque basado en las *capacidades humanas*, es decir, en aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano.

Las capacidades se presentan así como la fuente de los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista; su contexto es un tipo de liberalismo político que los convierte en fines específicamente políticos y los formula de un modo que evita toda fundamentación metafísica específica. Así presentadas y defendidas argumentativamente, las capacidades pueden dar lugar en mi opinión a un consenso entrecruzado entre personas que de otro modo tendrían unas concepciones comprehensivas del bien muy distintas.<sup>45</sup>

También argumentaré, de nuevo confiando en la idea intuitiva de la dignidad humana, que las capacidades en cuestión deberían atribuirse a todas y cada una de las personas, para tratarlas así como fines y no como medios para los fines de otros. (Este aspecto del enfoque tiene una aplicación evidente al terreno de la igualdad sexual, pues las mujeres han sido tratadas demasiadas veces como colaboradoras para los fines de otros más que como fines por derecho propio.) Por último, mi enfoque introduce la idea de un *umbral para cada capacidad*, por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano; la meta social debería entenderse en el sentido de lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de este umbral de capacidad. (Ésa no sería la única meta social importante: en esta medida, sólo pretendo ofrecer una versión parcial y mínima de la justicia social.)

En lo que sigue iré señalando las discrepancias entre el enfoque de las capacidades y los enfoques contractualistas modernos, en especial el de Rawls. Pero en realidad existe una gran proximidad y afinidad entre ellos. El enfoque de las capacidades surgió originalmente como alternativa a los

45. En *PL*, Rawls usa los términos «liberalismo político», «consenso superpuesto» y «concepción comprehensiva».

enfoques económico-utilitaristas que dominaban, y en algunos sentidos siguen dominando, los debates sobre la calidad de vida en los círculos políticos y del desarrollo internacional, en especial los que entienden la meta del desarrollo en términos estrechamente económicos. Sería bueno detenernos un momento para describir este aspecto del contexto.

El principal criterio para la evaluación de la calidad de vida en el campo de la economía del desarrollo y la política internacional consistía hasta hace poco en clasificar a los países simplemente en función del producto nacional bruto (PNB) per cápita. Hoy se considera evidente que este enfoque no resulta demasiado iluminador, pues no plantea siquiera la cuestión de la distribución de los ingresos y la riqueza, cuando países con cifras globales parecidas pueden ocultar grandes variaciones en su distribución. Este criterio catapultaba a Sudáfrica hasta los primeros lugares de la lista de los países en vías de desarrollo, a pesar de las enormes desigualdades que existen en ese país. A diferencia tanto del enfoque de las capacidades como de las formas kantianas de contractualismo, esta clase de enfoques no consideran a cada persona como un fin, sino que consideran válido promover un bien social conjunto por vías que supongan en la práctica usar a ciertas personas como medios para el enriquecimiento de otras.

Tal como revela el ejemplo de Sudáfrica, el enfoque del PNB cae también en un error de otro tipo. No se plantea cuáles son los elementos esenciales de la vida humana —los elementos que implican derechos básicos, según diría el enfoque de las capacidades—, los cuales no siempre pueden correlacionarse con los ingresos y la riqueza, aunque estén distribuidos: elementos como la expectativa de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades educativas, las oportunidades laborales, las libertades políticas y la calidad de las relaciones raciales y de género. Países con buenos indicadores de PNB per cápita salen notablemente mal parados en alguno de estos otros bienes, tal como dejan claro los *Informes de Desarrollo Humano* del Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, que clasifican a los países en función de una amplia variedad de parámetros.

Algunas veces los economistas de la tradición utilitarista se centran en la utilidad total o media, evaluada en función de las expresiones de satisfacción de la población. También aquí nos encontramos con el problema del respeto hacia la persona individual: una cifra agregada no nos dice dónde se sitúan el máximo y el mínimo. En este sentido, no muestra más respeto hacia la persona individual que el limitado enfoque del PNB. La utilidad media es una cifra imprecisa, que no nos dice lo suficiente sobre

los diferentes tipos de personas y sobre su situación social relativa. Esta imprecisión lo convierte en un enfoque especialmente inadecuado cuando pretendemos seleccionar principios políticos básicos orientados a tratar a cada persona como un fin.

Más aún, los economistas utilitaristas no sólo acostumbran a dar cifras agregadas entre distintas vidas, sino también entre los distintos elementos de una vida. Así, la utilidad media o total incluirá información sobre la libertad, el bienestar económico, la salud y la educación. Pero los tratará como bienes separados, que varían con cierta independencia unos de otros.<sup>46</sup> Es más, hay razones para pensar que todos son importantes y que no deberíamos renunciar a uno simplemente para alcanzar un índice especialmente alto de otro. Un argumento central de John Rawls contra el utilitarismo fue decir que su defensa de las compensaciones entre diversos bienes lleva a una protección insuficiente de la libertad política y religiosa. El utilitarismo alienta las compensaciones entre estos y otros bienes para producir el mayor total (o media) social.<sup>47</sup> Pero la objeción también puede plantearse a un nivel más general: en el mismo sentido, no deberíamos renunciar a la salud emocional para obtener mayores oportunidades de empleo, o renunciar al autorrespeto para obtener mayores índices de salud. De nuevo, el compromiso del utilitarismo con las cifras agregadas genera problemas para pensar de forma adecuada la situación de las personas marginadas o desfavorecidas, para quienes algunas de las oportunidades que el utilitarismo pone en peligro pueden tener una urgencia especial.

Todavía hay otro problema con esta confianza en la utilidad, y es que ni siquiera incluye toda la información relevante. Una de las cosas que queremos saber es cómo se sienten los individuos, si están satisfechos o no acerca de su situación. Pero también queremos saber qué es lo que son realmente capaces de ser y de hacer. Las personas ajustan sus preferencias a lo que piensan que pueden conseguir, y también a lo que su sociedad les dice que es una meta adecuada para alguien como ellos. Las mujeres y otras personas desfavorecidas muestran a menudo esta clase de «preferencias adaptativas», formadas en el contexto de unas condiciones injustas. Esta clase de preferencias validan típicamente el *statu quo*.<sup>48</sup>

46. Para un argumento convincente, véanse las comparaciones regionales en Drèze y Sen (1995) y (1997).

47. *TI*, págs. 156-173, al tratar la utilidad media y sus problemas.

48. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 2.

La satisfacción es muy importante; pero sin duda no es lo único que importa.

Por último, el hecho de que el utilitarismo centre su atención en el estado de satisfacción le impide reconocer adecuadamente la agencia. El contento no es lo único que importa en una vida humana; la agencia efectiva también es importante. Robert Nozick introdujo en este punto el famoso ejemplo de la «máquina de experiencias», en el que una persona está conectada a una máquina que produce experiencias agradables, aunque él o ella no haga nada en realidad.<sup>49</sup> La mayoría de las personas estarían de acuerdo en que poder conectarse a la máquina no es suficiente en términos de bienestar. Sería mejor ser un agente activo en el mundo, aunque fuera al precio de algunas frustraciones. Ésta es una idea que tiene importancia política, pues habrá que tomar decisiones en relación con el tipo de agencia que puedan tener las personas en un país. Algunas formas de gobierno promueven la satisfacción sin dar demasiado margen de actividad y elección a las personas; algunos promueven la actividad y la elección, aunque dicha libertad de elección supondrá probablemente que las personas cometan errores y experimenten frustraciones. Parece que el utilitarismo desvía nuestra atención de la elección democrática y la libertad personal.

Reflexionar sobre los defectos de los enfoques utilitaristas del desarrollo nos ha empujado, pues, hacia una concepción más sustantiva de ciertas oportunidades y capacidades básicas, entre las que ocupan un lugar desatacado las oportunidades de elegir y de actuar, como espacio relevante para realizar comparaciones de calidad de vida entre distintas sociedades, y como criterio relevante para establecer si una sociedad dada ofrece un nivel mínimo de justicia a sus ciudadanos. Nuestra crítica sugiere que una lista así incluirá una pluralidad de elementos, y que no tratará estos elementos como ofrecimientos en diversas cantidades de un bien único y homogéneo. Tampoco se centrará sólo en cómo se sientan las personas en relación con esos bienes; también preguntará qué es lo que son efectivamente capaces de ser y de hacer esas personas.

La idea intuitiva básica de mi versión del enfoque de las capacidades es que debemos partir de una concepción de la dignidad del ser humano, y de una vida acorde con esa dignidad; una vida que incluye un «funcionamiento auténticamente humano», en el sentido descrito por Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. (Uso la doctrina marxista

ta únicamente para fines políticos, no como base para una doctrina comprensiva de la vida humana; Marx no establece ninguna distinción de este tipo.) Marx considera que el ser humano se halla «necesitado de una totalidad de actividades vitales humanas», y el enfoque también parte de esta idea, e insiste en que las capacidades a las que tienen derecho todos los ciudadanos son muchas, no una sola, y que son oportunidades para actuar, no sólo cantidades de recursos.<sup>50</sup> Los recursos son un índice inadecuado del bienestar, puesto que los seres humanos poseen diversas necesidades de recursos, y también diversas capacidades de convertir los recursos en funcionamientos. De este modo, dos personas con parecidas cantidades de recursos pueden mantener importantes diferencias en los aspectos que más importan para la justicia social. Esta cuestión adquirirá una importancia especial cuando confrontemos la teoría con cuestiones relacionadas con las deficiencias y las discapacidades.

Partiendo de esta idea básica, pretendo justificar una lista de diez capacidades como requisitos básicos para una vida digna. Sucede aquí lo mismo que con los principios de Rawls: los principios políticos dan forma y contenido a la idea abstracta de la dignidad (véase *TJ*, pág. 586). Se entiende que estas diez capacidades son metas generales que luego podrán ser especificadas por cada sociedad, en el proceso de elaborar una versión de los derechos básicos que esté dispuesta a reconocer. Pero de un modo u otro se afirma que todos forman parte de una teoría mínima de la justicia social: una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, en un nivel mínimo adecuado, no llega a ser una sociedad plenamente justa, sea cual sea su nivel de opulencia. Y aunque es posible que a nivel práctico sea necesario fijar prioridades temporales, se entiende que las capacidades se refuerzan mutuamente y que todas tienen una importancia básica para la justicia social. Una sociedad que desatienda alguna de ellas para promover las otras está en falta con sus ciudadanos, y esta falta atenta contra la justicia.

El enfoque de las capacidades no pretende ofrecer una teoría completa de la justicia social. No dice nada, por ejemplo, sobre cuál sería el trato justo para las desigualdades que se sitúan por encima del umbral. (En este sentido no responde a todas las cuestiones que responde la teoría de Rawls.) Es una descripción de los derechos sociales mínimos, y es compatible con diferentes respuestas para las cuestiones de justicia y distribución que se plantearían una vez que todos los ciudadanos se hallaran

49. Nozick (1974), págs. 42-45.

50. Marx (1844/1978), págs. 88, 91; traducción modificada.

por encima del umbral mínimo. Tampoco insiste en que la justicia política se agote en esta lista de derechos; puede haber otros valores políticos importantes, estrechamente conectados con la justicia, y que no queden recogidos en ella.<sup>51</sup>

La lista en sí misma está abierta y ha experimentado cambios con el tiempo; no hay duda de que experimentará nuevas modificaciones como resultado de la crítica. Pero ésta es la versión actual.

#### LAS CAPACIDADES HUMANAS BÁSICAS

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar adecuado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «auténticamente humano», un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.
5. *Emociones*. Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado.

51. La estabilidad es claramente uno de estos valores, pero mi justificación de la lista de capacidades incorpora ya este elemento, al establecer que sólo podemos justificar un modelo de los compromisos políticos básicos si puede mantenerse estable: véase Nussbaum (2000a), capítulo 2.

Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.)

6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida. (Esto implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)
7. *Afiliación*.
  - A. Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política.)
  - B. Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.
8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. *Control sobre el propio entorno*.
  - A. *Político*. Poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.
  - B. *Material*. Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

La idea básica es que en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana.<sup>52</sup> El argumento se

52. En Nussbaum (1995b) doy una versión detallada de este argumento para la afiliación y la razón práctica.

basa en cada caso en imaginar una forma de vida; es intuitivo y discursivo. Sin embargo, creo que este proceso, y esta lista, pueden concitar un amplio acuerdo intercultural parecido a los acuerdos internacionales alcanzados en relación con los derechos humanos básicos. De hecho, el enfoque de las capacidades es en mi opinión una especificación del enfoque de los derechos humanos, los cuales han sido a menudo asociados también, en un sentido parecido, a la idea de la dignidad humana.

El enfoque de las capacidades es enteramente universal: la idea es que las capacidades en cuestión son importantes para todos los ciudadanos, en todos los países, y que toda persona debe ser tratada como un fin. En este sentido, se parece al enfoque de los derechos humanos internacionales; es más, veo el enfoque de las capacidades como una especificación del enfoque de los derechos humanos.<sup>53</sup> Una dimensión importante del enfoque ha sido argumentar en favor de un conjunto de normas interculturales y en contra de las posiciones de los relativistas culturales.<sup>54</sup> Pero también es preciso insistir en que reserva un lugar importante para la norma del respeto al pluralismo, en seis sentidos distintos.<sup>55</sup>

En primer lugar, considero la lista abierta y sujeta a una revisión y un replanteamiento constantes, del mismo modo que la descripción de los derechos más fundamentales en cualquier sociedad está siempre sujeta a añadidos (o eliminaciones).

También insisto, en segundo lugar, en que los elementos de la lista deberían recibir una formulación en cierto modo abstracta y general, precisamente para dejar espacio para la especificación y la deliberación de los ciudadanos, sus parlamentos y sus tribunales. Es perfectamente adecuado que diferentes países lo hagan de forma distinta, dentro de ciertos parámetros, en atención a su historia y a sus especiales circunstancias. Por ejemplo, la interpretación alemana del derecho a la libertad de expresión, en virtud de la cual el discurso antisemita y la organización política pueden estar fuertemente regulados legalmente, es hartamente distinta de la interpretación estadounidense, que protege esta clase de expresiones a menos que exista una amenaza inminente para el orden público. Ambas interpretaciones parecen correctas, dadas las diferentes historias de los dos países.

En tercer lugar, considero que la lista es una «concepción moral parcial», por usar la expresión de Rawls, y también independiente, es decir,

53. Véase el capítulo III y Nussbaum (2003b).

54. Véase, por ejemplo, Nussbaum (2000a), capítulo 1.

55. Véase también Nussbaum (2003b).

se introduce única y explícitamente para fines políticos y sin recurrir a ideas metafísicas que puedan dividir a las personas en función de su cultura y religión. Tal como dice Rawls, podemos ver esta lista como un «módulo» (*PL*, págs. 12, 145) susceptible de obtener el acuerdo de personas que sostengan por lo demás concepciones muy diferentes del sentido y la finalidad últimos de la vida; las diferentes personas lo vincularán de muchas formas con sus doctrinas comprensivas, ya sean religiosas o seculares.

En cuarto lugar, también protegemos el pluralismo al insistir en que la finalidad política debe ser la capacidad y no el funcionamiento.<sup>56</sup> Muchas personas que estarían dispuestas a apoyar una cierta capacidad como derecho fundamental se sentirían agraviadas si se instaurara como básico el funcionamiento asociado. Así, el derecho a votar puede suscitar el acuerdo de ciudadanos religiosos que se sentirían profundamente agraviados si se instaurara el voto obligatorio, pues va contra su concepción religiosa. (Los amish norteamericanos entran en esta categoría: creen que es malo participar en la vida política, pero parecen estar de acuerdo en que los ciudadanos tengan derecho a votar.) La libertad de expresión religiosa puede recibir el apoyo de personas que se opondrían a cualquier instauración de la religión que implicara la sumisión de todos los ciudadanos a algún tipo de funcionamiento religioso. En el terreno de la salud, los defensores del enfoque de las capacidades discrepan sobre si la finalidad debe ser la capacidad o el funcionamiento. Mi opinión es que debería darse un amplio margen a las personas para llevar un estilo de vida saludable, pero que la elección debería corresponderles siempre a ellos; no se les debería penalizar por tomar decisiones contrarias a su salud.<sup>57</sup>

En quinto lugar, las principales libertades que protegen el pluralismo son elementos centrales de la lista: la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de conciencia. Incluirlas en la lista supone darles un papel básico e innegociable.

En sexto y último lugar, insisto en una separación fuerte entre las cuestiones relativas a la justificación y las cuestiones relativas a la implementación. Creo que podemos justificar que esta lista es una buena base para establecer unos principios políticos para todo el mundo. Pero esto no significa que demos licencia a la intervención en los asuntos de un Es-

56. Véase mi tratamiento de esta cuestión en Nussbaum (2000a), capítulo 1.

57. Véase Nussbaum (2000f), en respuesta a una defensa del funcionamiento por parte de Richard Arneson.

tado que no los reconozca. La lista sirve como base para la persuasión, pero considero que las sanciones militares y económicas sólo están justificadas en ciertas circunstancias muy graves, tradicionalmente reconocidas como crímenes contra la humanidad. Parece menos objetable recomendar algo a todo el mundo si antes se señala que la soberanía estatal, fundada en el consentimiento del pueblo, es una parte muy importante del paquete.

Éste es el eje central del enfoque. Mantiene estrechos vínculos con las teorías contractualistas, en especial con la teoría de Rawls, y su crítica del utilitarismo es la misma en sus aspectos esenciales. En particular, las ideas de dignidad humana e inviolabilidad de la persona son las ideas intuitivas básicas de ambas teorías, y de ellas surgen los argumentos de ambas contra ciertos tipos de agregación social que ignoran el valor separado de cada vida. Ambos enfoques se unen para oponerse a la persecución de un total o una media gloriosos por vías que signifiquen una subordinación de ciertos grupos o individuos; el extraordinario bienestar de una persona no puede compensar la miseria de otra. En ambos enfoques, además, desempeñan un papel central las ideas de respeto mutuo, reciprocidad y las bases sociales del autorrespeto.

El enfoque de las capacidades y el contractualismo rawlsiano son aliados en buena parte del territorio de la justicia, y parece una buena noticia que dos teorías con premisas y procedimientos en cierto grado distintos lleguen a resultados tan próximos. En *Las mujeres y el desarrollo humano* sostengo que la convergencia entre los mejores enfoques del deseo informado y el enfoque de las capacidades deberían darnos confianza en que nos hallamos en el buen camino. Lo mismo puede decirse en este caso: si dos enfoques que comparten algunos puntos de partida profundamente intuitivos pero que mantienen diferencias importantes de procedimiento y estructura convergen en un gran espectro de recomendaciones, esa convergencia debería darnos confianza. Otra forma de expresar esta misma idea sería decir que el enfoque de las capacidades puede ayudarnos a extender el enfoque rawlsiano a tres áreas que Rawls no estaba seguro de poder cubrir con su teoría. Con este espíritu examinaremos ahora más detalladamente algunas de las diferencias entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo moderno.

## 8. LAS CAPACIDADES Y EL CONTRACTUALISMO

La diferencia más profunda entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo rawlsiano reside en su estructura teórica básica. El enfoque de Rawls, como la mayoría de las doctrinas del contrato social, es un enfoque procedimental de la justicia. En otras palabras, no va directamente a los resultados para evaluar su validez moral. En lugar de eso, diseña un procedimiento que modela ciertos elementos clave de la equidad y la imparcialidad, y confía en esos procedimientos para generar un resultado justo.<sup>58</sup> Si el diseño de la situación es el adecuado, los principios que surjan de él serán por definición justos. Para ilustrar este aspecto de su concepción, Rawls usa el ejemplo de la división de un pastel (*TJ*, pág. 85). En una concepción de la justicia orientada al resultado, comenzamos por identificar un resultado correcto (podemos estipular que este resultado consiste en dividirlo en partes iguales), y luego diseñamos un procedimiento que lleve a este resultado.<sup>59</sup> Nuestra forma de diseñar un juicio penal es parecida. Partimos de un resultado correcto (los culpables deben ser condenados, y sólo los culpables), y diseñamos unos procedimientos capaces de producir ese resultado con la máxima frecuencia posible. En la concepción de Rawls, en cambio, no existe ningún criterio independiente para determinar cuál es el resultado correcto: «En lugar de eso hay un procedimiento correcto o equitativo en virtud del cual el resultado es también correcto o equitativo, sea cual sea, en la medida en que el procedimiento haya sido correctamente seguido» (pág. 86). Todo el trabajo moralmente controvertible se concentra en el diseño mismo del procedimiento. (Tal como ha mostrado nuestro repaso histórico, las doc-

58. Me refiero aquí únicamente al procedimiento seguido por el propio Rawls en *TJ*. Rawls ofrece también una descripción harto distinta del procedimiento a través del cual la persona examina socráticamente todas las teorías en relación con los propios «juicios reflexivos», en un intento de alcanzar un «equilibrio reflexivo» (*TJ*, págs. 40-43). No se trata de un planteamiento puramente procedimental, y se acerca mucho más al mío; véase Nussbaum (2000a), cap. 2, sobre el uso del método rawlsiano de justificación en el enfoque de las capacidades.

59. No utilizo una terminología rawlsiana porque considero que lleva a confusión. Rawls contrasta su propia «justicia procedimental pura» con la «justicia procedimental perfecta» (la división del pastel) y la «justicia procedimental imperfecta» (el juicio penal). Pero no parece muy acertado llamar «procedimentales» a ninguna de estas dos teorías. Prefiero, pues, llamarlas «teorías orientadas al resultado», de acuerdo con la intención del propio Rawls.



trinas históricas del contrato social son sólo parcialmente procedimentales: Locke, en particular, incluye una importante doctrina de la dignidad humana y de los derechos humanos en función de los cuales deberá medirse la justicia del resultado.)

El enfoque de las capacidades es más parecido al juicio penal. Es decir, parte de un resultado, o de una comprensión intuitiva de un contenido particular, que considera necesariamente vinculado a una vida acorde con la dignidad humana. Luego busca una serie de procedimientos políticos (una constitución, una separación de los poderes, un cierto tipo de sistema económico) que se acerquen tanto como sea posible a ese resultado, aunque parece probable que tales procedimientos cambiarán con el tiempo y también con las circunstancias de la historia de los diferentes países.<sup>60</sup> La justicia está en el resultado, y el procedimiento es bueno en la medida en que promueve ese resultado.

Los defensores de las teorías procedimentales de la justicia consideran a menudo que las perspectivas orientadas al resultado no son lo bastante complejas, que les faltan piezas. Los defensores de las teorías orientadas al resultado consideran en general que las doctrinas procedimentales ponen el carro delante del caballo: está claro que lo más importante para la justicia es la calidad de vida de las personas, y, por lo tanto, vamos a rechazar cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones acerca de la dignidad y la equidad. (La teoría de Rawls va tan cargada, por decirlo así, tiene tanto contenido moral integrado en el procedimiento mismo que evita en cierta medida esta crítica; pero sigue pareciendo extraño que debamos confiar más en el procedimiento que en el resultado.)<sup>61</sup> Aunque la analogía pueda parecerles injusta a algunos partidarios de la justicia procedimental, para el teórico orientado al resultado es como si un cocinero les dijera a sus invitados que tiene una máquina sofisticadísima para hacer pasta, la mejor

60. Rawls distingue también entre teorías de la justicia orientadas al resultado «perfectas» e «imperfectas». La división del pastel ejemplifica las primeras, pues tenemos un método fiable para obtener el resultado correcto; el juicio penal ejemplifica las segundas. El enfoque de las capacidades sólo parece capaz de ofrecer una justicia imperfecta, simplemente porque ninguna institución que podamos imaginar es capaz de garantizar todos los derechos a todos los ciudadanos (por más correcciones que introduzcamos para compensar a aquellos que han visto recortados sus derechos).

61. Rawls responde a esta cuestión con su descripción general de la justificación orientada al equilibrio reflexivo: el resultado (y el procedimiento) deberán contrastarse con nuestros juicios reflexivos, igual que las demás teorías que consideremos.

del mercado, y que, por lo tanto, producirá una pasta buena por definición. El teórico del resultado responderá que los invitados querrán probar la pasta y comprobarlo por ellos mismos; se decidirán a favor o en contra de la máquina en función de la pasta que produzca.<sup>62</sup> Al final del capítulo II consideraré el contractualismo ético de Scanlon y expresaré una considerable simpatía hacia su teoría, pero seguiré preguntando si la mera idea procedimental de la aceptabilidad racional puede hacer todo el trabajo que Scanlon pretende, a falta de una teoría antecedente e independiente sobre el bien humano. Parece claro que al menos en el caso de la teoría política hace falta una teoría de este tipo.

Esta respuesta, sin embargo, revela un aspecto del enfoque de las capacidades que puede parecer problemático, a saber, que parece depender más de la intuición que los enfoques procedimentales. Probamos la pasta y vemos si nos gusta. ¿Tenemos bastante con eso, o necesitamos confiar en un mecanismo poderoso, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestras intuiciones se forman en unas condiciones de fondo no ideales y pueden arrastrar graves distorsiones? Podemos admitir ciertamente que el enfoque de las capacidades confía más en la intuición, pero en ningún caso en preferencias acrílicas, tal como demuestra su crítica al utilitarismo. Dicho de otro modo, la teoría atribuye un papel central a una serie de intuiciones morales profundas y de juicios ponderados acerca de la dignidad humana, pero no los considera nunca inmunes a las críticas procedentes de otros elementos de la teoría.<sup>63</sup> Y es obvio que los contractualistas también confían en ciertas intuiciones y juicios ponderados para diseñar el procedimiento. De modo que no está tan claro que sea una diferencia tan significativa. (Deberíamos tener presente que Rawls usa un método altamente intuitivo, aunque evite las preferencias acrílicas, cuando discute nuestro modo de evaluar las teorías en función de nuestros juicios ponderados.)

Rawls se opone al intuicionismo por recurrir a la intuición *como método para sopesar los diferentes fines*: de este modo los principios políticos nunca serán concluyentes, pues la evaluación intuitiva siempre dejará un margen para la compensación entre fines. Rawls considera que una teoría que deja un margen tan amplio a la evaluación no puede ofrecer principios lo bastante estables, precisos o concluyentes. (Ésta es también una

62. Obviamente esto tampoco es así, pues el cocinero podría haber dejado la pasta demasiado tiempo en la máquina, etc.

63. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 2.

de las razones por las que se esfuerza en encontrar un método preciso para medir las posiciones sociales relativas, por referencia a los ingresos y la riqueza, un aspecto de su teoría que causa muchas dificultades.) Podemos admitir ciertamente que el enfoque de las capacidades se basa e incluso insiste en una pluralidad de fines, todos cualitativamente distintos entre sí, como metas de la planificación social. ¿Significa eso que la teoría es intuicionista en un sentido brumoso e indefinido? Nos encontramos ante una cuestión de principio. El enfoque de las capacidades insiste en que los elementos de una vida digna para un ser humano son plurales y no únicos, y, por lo tanto, que los derechos sociales básicos son también plurales. Sería un grave error tomar uno de los diez por separado y usarlo como criterio para determinar las posiciones sociales relativas: todos son requisitos mínimos para una vida digna, y todos son cualitativamente distintos. En realidad, reconocer la diferencia cualitativa que existe entre ellos aporta más precisión, no menos, y más especificidad, no menos, a nuestra idea de lo que una sociedad decente debe ofrecer a sus ciudadanos. Una concepción compleja de los fines sociales sólo será más indefinida que una concepción simple si los fines en sí se mantienen indefinidos, o si no son los que deben ser. Si una pluralidad de aspectos de la vida mantienen una relación necesaria con lo que debe ser una vida acorde con la dignidad humana, señalarlo así es una muestra de precisión, no lo contrario.

¿Significa eso que nuestro enfoque impide que los principios políticos sean lo bastante estables, precisos y concluyentes? Más adelante volveremos sobre esta cuestión. Pero la interpretación de la propia lista de capacidades sugiere ya una primera respuesta, que consiste en insistir en que *todos* los derechos deben ser garantizados como requisitos básicos de la justicia. La idea es que el conjunto de todos los derechos, debidamente definidos, son requisitos de la justicia, y que ninguno puede sustituir a otro. El enfoque no invita, sino que prohíbe positivamente cualquier compensación cuando se trata del umbral mínimo de cada uno de estos requisitos. (Por ejemplo, sería un terrible deformación del enfoque pretender obtener más libertad de expresión a cambio de un recorte en las oportunidades laborales o de la libertad de asociación. Todos son requisitos de la justicia.)

Ahora que ya hemos visto los rasgos generales del enfoque de las capacidades, podemos realizar algunas observaciones preliminares sobre la relación que mantienen con los principales rasgos de los enfoques contractualistas, según los hemos esbozado en la sección 4.

1. *Las circunstancias de la justicia.* Típicamente, las teorías del contrato social estipulan que la justicia sólo tiene sentido cuando las personas se encuentran en una situación tal que les sale a cuenta abandonar el estado de naturaleza y establecer un acuerdo para el beneficio mutuo. Las diversas condiciones específicas esbozadas por Rawls (siguiendo a Hume) y por los teóricos clásicos —escasez moderada, igualdad aproximada, etc.— derivan siempre de esta idea general. El enfoque de las capacidades, en cambio, parte de la concepción aristotélica-marxista del ser humano como un ser social y político, que se realiza a través de sus relaciones con otros seres humanos. Los contractualistas piensan típicamente que la familia es «natural» y el cuerpo político artificial en cierto sentido relevante,<sup>64</sup> mientras que el enfoque de las capacidades no establece ninguna distinción de este tipo. Aunque sea también un tipo de liberalismo político, y evite, por lo tanto, remitirse a cualquier metafísica profunda de la naturaleza humana, el enfoque de las capacidades parte de una concepción de la persona desarrollada especialmente para fines políticos, una concepción que espera sea objeto de un amplio consenso entrecruzado. Esta concepción política de la persona incluye la idea del ser humano como un ser político «por naturaleza», es decir, un ser que encuentra una profunda realización en las relaciones políticas, sobre todo las relaciones caracterizadas por la virtud de la justicia. Tal como dice Aristóteles en el pasaje que sirve de epígrafe a este libro, costaría imaginar que el ser humano pudiera realizarse fuera de esa red de relaciones; la idea podría considerarse incluso una contradicción en los términos, pues parece como si estas relaciones formaran parte de la realización propiamente humana. Si los contractualistas imaginan al ser humano como un ser cuyo bien es apolítico, aunque sea capaz de respetar las limitaciones de la ley, la doctrina aristotélica insiste en que el bien del ser humano es político y social. Esta idea está presente también en la doctrina rawlsiana de la reciprocidad, aunque la estructura del contrato social le impide extenderla a los casos difíciles en los que se centra mi estudio.

Pero si esto es así, entonces la justicia tiene sentido allí donde haya seres humanos. Los seres humanos quieren vivir conjuntamente, y quieren vivir bien, lo que incluye desde su perspectiva vivir de acuerdo con la justicia. No tienen por qué encontrarse en situaciones parecidas para que

64. Aunque Hume es el único que usa la palabra «artificial», todos los teóricos contractualistas clásicos parecen pensar que podemos imaginar a unos seres humanos que viven una vida plenamente humana y reconocible en ausencia de una sociedad política.

surjan estas intenciones, y no tienen por qué encontrarse en una situación de escasez moderada. Tal vez sea cierto que en unas condiciones desesperadas es imposible alcanzar la justicia; pero eso no significa que no sea concebible, y que no sea posible preguntar por qué surgieron unas condiciones que impiden la realización de la justicia. De modo parecido, en una situación de gran opulencia, como la Edad de Oro clásica, la justicia parecerá tal vez menos urgente. Sin embargo, seguiría siendo importante contemplarla, pues la naturaleza misma de ciertos bienes centrales hace que su distribución sea importante: el alimento, la propiedad y los derechos políticos, por ejemplo, no son nunca simples posesiones comunes como puedan serlo el agua y el aire en ciertas circunstancias. (Incluso los dioses griegos tienen necesidad de justicia, pues entre ellos surgen conflictos sobre derechos conyugales, posesiones y diversas prerrogativas y poderes.) En resumen, las cuestiones de justicia están siempre sobre la mesa. Una gran asimetría de poder, como la que existe por ejemplo entre los seres humanos y otros animales, no hace en cierto modo sino volverlas aún más urgentes en lugar de restarles importancia, como pretende el contractualismo.

Nótese que esta relación más flexible con las cuestiones de justicia es posible en parte porque el enfoque de las capacidades es una teoría orientada al resultado y no una teoría procedimental. Los teóricos procedimentales deben estructurar la situación del contrato en términos rígidos y relativamente determinados, para que genere un determinado conjunto de resultados; de ahí surge la necesidad de especificar con cierta precisión la situación de las partes. El enfoque de las capacidades va directamente al contenido del resultado, lo examina y se pregunta si parece compatible con una vida acorde con la dignidad humana (o, en un estadio ulterior, la dignidad animal). Esta estructura le permite contemplar un amplio abanico de problemas y situaciones que podrían ocultar problemas de justicia.

2. «*Libres, iguales e independientes.*» En la medida en que el enfoque de las capacidades no necesita la teoría humeana de las circunstancias de la justicia, no tiene ninguna presión para introducir la hipótesis de que las partes en el contrato social son «libres, iguales e independientes». Esto significa que puede recurrir a una concepción política de la persona más ajustada a la vida real, lo cual puede ser una ventaja para tratar con nuestros tres problemas no resueltos. La concepción aristotélica ve al ser humano como un «animal político», es decir, no sólo como un ser moral y político, sino como un ser que tiene un cuerpo animal, y cuya dignidad

humana, en lugar de oponerse a su naturaleza animal, es inherente a ella y a su trayectoria temporal. Los seres humanos nacen siendo bebés, crecen lentamente y necesitan mucha asistencia durante su crecimiento. Sólo cuando están en la plenitud de su vida tienen las necesidades «normales» que incorpora típicamente el modelo del contrato social, pero también pueden tener otras necesidades derivadas de accidentes o de enfermedades que los sitúen en una posición de dependencia asimétrica durante un período más o menos largo de tiempo. Si viven hasta una edad avanzada, necesitan típicamente mucha asistencia otra vez, y es probable que desarrollen discapacidades, ya sean físicas, mentales o de ambos tipos. Es más, muchos seres humanos padecen discapacidades durante toda su vida. En algunas especies, discapacidades como la ceguera, la sordera, la parálisis o una severa limitación cognitiva condenan con toda probabilidad a la criatura que las padece a una vida corta y penosa, pero no es así en el caso de la especie humana, o al menos no tiene por qué ser así. Uno de los dividendos del considerable control que ha logrado nuestra especie sobre su entorno es la capacidad de disponer los medios para que estos miembros de la especie puedan participar en la vida social.

La concepción de la persona como un animal político incluye también una idea próxima a la idea contractualista de «libertad»: la persona tiene por hipótesis un profundo interés en la capacidad de elección, incluida la elección de una forma de vida y de los principios políticos que deben gobernarla. Ésta es una de las vías por las que el enfoque de las capacidades se integra en la tradición liberal. Sin embargo, su concepción de la libertad es sutilmente distinta de la concepción propia de la tradición contractualista, pues insiste en las raíces animales y materiales de la libertad humana, y reconoce también un espectro más amplio de seres capaces de ser libres.

Como resultado de su concepción variable y temporalmente compleja de la persona, el enfoque de las capacidades no incluye nada parecido a la concepción contractualista de las personas como «iguales» en poderes y capacidades. Las necesidades de asistencia y recursos varían notablemente de una persona a otra, y la misma persona puede tener necesidades muy distintas en un momento y otro de su vida. La posibilidad que ofrece el enfoque de las capacidades de reconocer esta diversidad fue uno de los primeros aspectos que me llamó positivamente la atención. Tampoco supone que las personas sean «independientes». En la medida en que son animales *políticos*, sus intereses están completamente entrelazados con los intereses de otros a lo largo de sus vidas, y sus fines son fi-

nes compartidos. Como son *animales* políticos, dependen asimétricamente de otros durante ciertas fases de sus vidas, y algunos permanecen en una situación de dependencia asimétrica durante toda su vida.

3. *La finalidad de la cooperación social.* Tal como hemos observado, las teorías del contrato social insisten en la idea de que la única finalidad del acuerdo para establecer unos principios políticos es el beneficio mutuo, un bien que es visto como analíticamente distinto de las condiciones de justicia y reciprocidad que las partes acuerdan respetar. Aunque los ciudadanos en la sociedad bien ordenada de Rawls posean un sentido de la justicia, y la conciban como parte de su propio bien, este sentido de la justicia sigue apareciendo como algo claramente distinguible tanto de la búsqueda de un cierto bien personal como de los medios que han de hacerlo posible. De hecho, la lista de bienes primarios es vista como una lista de medios para realizar proyectos personales. Aun tratándose de una lista heterogénea, no es extraño que Rawls optara por determinar las posiciones sociales relativas únicamente en función de los ingresos y la riqueza.

El enfoque de las capacidades tendrá críticas particularmente insistentes que hacerle a las doctrinas clásicas del contrato social en este terreno, y tratará de poner presión sobre la teoría de Rawls para que rechace algunos aspectos clave de dichas doctrinas. El enfoque de las capacidades niega que los principios de la justicia deban garantizar el beneficio mutuo. Incluso cuando la no cooperación es posible y hasta habitual (porque la dominación es más fácil), la justicia sigue siendo un bien para todos. La justicia sólo se funda en la justicia, y la justicia es una de esas cosas que los seres humanos aman y persiguen por sí mismas. Está muy bien poder mostrar que la justicia es compatible con el beneficio mutuo, pero el argumento en favor de los principios de justicia no debería basarse en esta expectativa. Es muy probable que los cambios que debemos introducir para llevar la justicia a los países en vías de desarrollo, y a las personas con graves deficiencias que viven en nuestro propio país, sean caros y no se puedan justificar desde la perspectiva del beneficio mutuo, desde una estrecha interpretación económica del beneficio. Peor para nosotros. La justicia es uno de nuestros fines, y la reducimos demasiado cuando la concebimos como el resultado de un contrato para el beneficio mutuo, por más especificaciones y condiciones morales que introduzcamos. También nos reducimos a nosotros mismos cuando imaginamos la reciprocidad como algo que sólo puede darse entre seres aproximadamente iguales, capaces de ofrecerse un beneficio mutuo.

La forma que tiene Rawls de integrar aspectos morales en su descripción del punto de partida hace pensar que su teoría no cae en este problema. Pero el problema está presente también en su forma de establecer quién está dentro y quién está fuera, quién puede ser parte en el contrato y quién no verá reconocidos sus intereses hasta una fase ulterior, si es que llegan a ser reconocidos. Rawls es muy consciente de esta limitación. Por mi parte, defenderé que es posible dar respuesta a estos problemas, pero no sin alterar la descripción de la situación inicial de elección.

4. *Las motivaciones de las partes.* Los teóricos clásicos del contrato social ofrecen descripciones muy distintas de los sentimientos morales que subyacen a la sociedad política. Tal como hemos visto, Locke da un papel particularmente importante a la benevolencia. Por otro lado, todos confían en alguna medida en la idea del beneficio mutuo para generar principios políticos, y todos parecen sostener que los sentimientos benevolentes son insuficientes en sí mismos para dar estabilidad a la sociedad política. Hume desarrolla esta idea de forma mucho más completa y explícita que ninguno de los contractualistas. La posición de Rawls en este punto es compleja, y las diferencias entre su versión del contractualismo y el enfoque de las capacidades son pequeñas y sutiles. Tal como hemos dicho, Rawls imagina típicamente la elaboración del contrato como un proceso en el cual cada uno persigue sus propios intereses, y los sentimientos de las partes son descritos en correspondencia con este objetivo. Las partes no conocen propiamente la benevolencia ni un amor intrínseco por la justicia; estos sentimientos quedan representados, sin embargo, por el velo de ignorancia. En la sociedad bien ordenada, en cambio, las personas aprenden sentimientos y motivaciones basados en los principios de la justicia.

El enfoque de las capacidades puede incluir sentimientos benevolentes desde el principio en su descripción de la relación de las personas con su bien. Esto es así porque su concepción política de la persona incluye las ideas de una sociabilidad fundamental y de la presencia de fines compartidos entre los fines de la persona.<sup>65</sup> (Esta concepción de los fines es correlativa al rechazo de la «independencia» como cualidad de las partes en el proceso de formación de los principios sociales.) Entre los sentimientos morales de estas personas ocupará un lugar destacado la compasión, la cual incluye en mi opinión el convencimiento de que el bien de

65. Sobre la concepción aristotélica de la amistad y los fines compartidos, véase Sherman (1989).

los demás es una parte importante de mis propios fines y objetivos.<sup>66</sup> Cuando otras personas sufran un recorte en sus capacidades, el ciudadano que imagino no experimentará únicamente los sentimientos propios de la imparcialidad moral, concebidos como una limitación sobre la persecución del propio interés. En lugar de eso, sentirá compasión hacia estas personas *como parte de su propio bien*. La diferencia con la fórmula rawlsiana para modelar la benevolencia es muy sutil, pero estoy convencida de que existe una diferencia. En la vida de las personas reales encontramos por todas partes esta clase de sentimientos benevolentes; el problema es que simplemente no los extendemos de forma razonable o consistente. Pero un modelo adecuado de educación moral pública podría contribuir a resolver esa situación.<sup>67</sup>

Ahora bien, este planteamiento tiene el problema que Rawls señalaba antes: la benevolencia puede dar resultados indeterminados. Por eso los principios políticos del enfoque de las capacidades se apoyan en argumentos independientes basados en la dignidad humana. No pretendemos derivar los principios de la mera benevolencia, sino que buscamos darles fundamento y estabilidad mediante el desarrollo de un tipo de compasión acorde con los principios políticos que hemos defendido. Eso no quita, sin embargo, que uno de los méritos de este enfoque sea la capacidad de explotar lo que hay de bueno en los seres humanos reales, del mismo modo que el enfoque de Rawls explota su capacidad para la reciprocidad y su deseo de una cooperación equitativa.

## 9. EN BUSCA DE LA JUSTICIA GLOBAL

Los tres problemas no resueltos de justicia que constituyen el tema central de este libro remiten en todos los casos, aunque en sentidos distintos, al problema de globalizar la teoría de la justicia, es decir, al problema de extenderla a todos aquellos que merecen ser tratados con justicia. Las teorías de la justicia basadas en el contrato social han hecho un magnífico trabajo en relación con los problemas de dominación y exclusión tradicionales. Son muy adecuadas para dar respuesta a las desigualdades de riqueza, clase y estatus, y pueden extenderse con relativa faci-

66. Véase Nussbaum (2001a), capítulos 6 y 8. Este último examina la relación de la compasión con el enfoque de las capacidades.

67. Véase el capítulo VII y Nussbaum (2003c).

dad a las desigualdades de raza y, en algunos aspectos, a las de género (aunque nuestro repaso histórico ha mostrado lo difícil que resulta llegar hasta la igualdad de género desde un punto de partida que insiste en la igualdad de poderes).<sup>68</sup>

Nuestros tres problemas no resueltos, sin embargo, se resisten a estas teorías porque implican en todos los casos, aunque en diversos sentidos, grandes asimetrías de poderes y capacidades, y en algunos casos de racionalidad moral. Una teoría satisfactoria de la justicia humana debe extender la reciprocidad y el respeto a las personas con deficiencias, incluidas aquellas que padecen graves deficiencias mentales. Un buen análisis debe comenzar por reconocer las muchas deficiencias, necesidades y dependencias que experimentan los seres humanos «normales», y, por lo tanto, la continuidad que existe entre la vida «normal» y la vida de aquellos que padecen discapacidades mentales durante toda su vida. Partiendo de una concepción de la persona como un animal social, cuya dignidad no deriva únicamente de una racionalidad idealizada, el enfoque de las capacidades puede ayudarnos a diseñar una concepción más adecuada de lo que sería una ciudadanía plena e igualitaria para las personas con discapacidades mentales.

Las teorías del contrato social toman como unidad básica el Estado-nación. Por razones internas a la estructura de dichas teorías, no pueden hacer otra cosa. Esta clase de teorías no pueden dar una respuesta adecuada a los problemas de la justicia global, es decir, a los problemas de justicia que plantea la desigualdad entre países ricos y países pobres, y entre seres humanos con independencia de cuál sea su país. Para resolver estos problemas debemos comenzar por apreciar la compleja interdependencia entre los ciudadanos de diferentes países, las obligaciones mo-

68. La cuestión de la igualdad de género, sin embargo, no puede abordarse adecuadamente sin una crítica completa de la familia que ningún teórico de esta tradición ha querido abordar, por razones que probablemente no son ajenas del todo a su vínculo con la doctrina contractualista. Sobre esta cuestión, véase el capítulo II, y para una descripción más detallada, véase Nussbaum (2000a), capítulo 4. Las desigualdades derivadas de la orientación sexual se revelan poco abordables desde teorías basadas en la negociación por dos motivos muy distintos: porque darles respuesta requiere una crítica radical de la familia en su forma actual; y porque la presencia de gays y lesbianas en la sociedad, que no tienen problemas en el terreno de los ingresos y la riqueza pero están peor en relación con las bases sociales del autorrespeto, supone una gran presión para la teoría rawlsiana de los bienes primarios y para su uso de los ingresos y la riqueza para evaluar las posiciones sociales relativas. Véase el capítulo II.

rales que tienen tanto los países como los individuos hacia otros países y la importancia de las entidades transnacionales (corporaciones, mercados, organizaciones no gubernamentales, acuerdos internacionales) para la garantía de las oportunidades más básicas de llevar una vida plenamente humana. El enfoque de las capacidades en alguna de sus versiones es la mejor ayuda para pensar adecuadamente cuál debe ser el objetivo de las políticas internacionales.

Las teorías del contrato social parten de la importancia presuntamente crucial de la racionalidad humana, y definen tanto la reciprocidad como la dignidad en términos de esta racionalidad, lo cual supone negar que tengamos ninguna obligación de justicia hacia los animales no humanos, y concebir cualesquiera obligaciones de este tipo como derivadas y posteriores. Es preciso corregir esta posición en dos sentidos: debemos reconocer la inteligencia que poseen los animales no humanos, y debemos rechazar la idea de que sólo aquellos que pueden participar en la formación del contrato social pueden ser sujetos plenos de una teoría de la justicia. El énfasis en la continuidad de las capacidades y de los funcionamientos convierte al enfoque de las capacidades en una guía muy superior tanto a las teorías contractualistas como a las utilitaristas cuando se trata de dar respuesta a estas urgentes cuestiones de justicia.

Hasta ahora nos hemos limitado a aplicar el enfoque de las capacidades, sin introducir grandes modificaciones en él. De hecho, sólo se requieren algunas modificaciones menores en la teoría ya desarrollada para dar respuesta a las dos primeras cuestiones que nos interesan. Dar respuesta a las necesidades de justicia de los animales no humanos exige ya un mayor desarrollo del enfoque. Sin embargo, defenderé que un enfoque de espíritu básicamente aristotélico puede ser una buena guía en este terreno, mejor en todo caso que la aportada por los enfoques kantianos o utilitaristas. El enfoque está animado por la idea aristotélica de que hay algo maravilloso y digno de respeto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales.

Partiendo de esta idea general, el enfoque de las capacidades puede argumentar que la idea del desarrollo característico de una criatura de un cierto tipo debería iluminar los debates públicos en este difícil terreno. La mera sentenciencia es un criterio demasiado simple: olvida la variedad de las capacidades y las actividades de los animales, y, por lo tanto, ciertos perjuicios a su desarrollo que no se traducen en un daño. Encontraremos muchas cuestiones difíciles de resolver; en particular, el uso de la norma

de especie en el caso humano está marcado moralmente, y evalúa capacidades en lugar de validar todo cuanto existe, por lo que resulta muy difícil saber cómo debería llevarse a cabo una evaluación parecida en el caso de las especies no humanas. El enfoque de las capacidades no propone una veneración acrítica de la naturaleza, sino que insiste en la evaluación de las capacidades básicas de una criatura para determinar cuáles tienen una importancia central para su bien. Se trata de una tarea difícil. En este terreno tropezamos inevitablemente con conflictos y compensaciones que en apariencia podemos evitar en el caso humano, gracias a nuestra insistencia en un conjunto coordinado de todas las capacidades básicas como objetivo social mínimo. En todo caso, el debate se beneficiará al menos con el estudio de este nuevo enfoque teórico y de los frutos que puede ofrecer.

Es preciso subrayar una vez más que este proyecto no propone un rechazo frontal de la teoría del contrato social, y menos aún de la gran teoría de Rawls, que en muchos sentidos no hace sino extender y desarrollar. Se trata de ver qué se requiere para extender unos principios de justicia en sí mismos atractivos y unas ideas intuitivas en sí mismas atractivas a unos problemas que Rawls no creía poder abordar con sus argumentos. Desde mi punto de vista, esta extensión exige adoptar un nuevo punto de partida y rechazar algunos elementos característicos de la tradición del contrato social. Pero las teorías contractualistas, en especial las que toman una forma kantiana moralizada, son aliados naturales del enfoque de las capacidades. Y son teorías a tener en cuenta cuando reflexionamos sobre justicia social, sean cuales sean las limitaciones que veamos en ellas. Sin embargo, los propios defensores de estas teorías afirman o dan a entender que hay problemas que no son capaces de resolver, o que les resultan inusualmente difíciles de resolver. En esta etapa de la historia humana, esos problemas no resueltos están adquiriendo cada vez más importancia. Parece que ha llegado el momento de ver qué puede enseñarnos el estudio de estos problemas sobre la justicia social, y qué podría ofrecernos una teoría alternativa.

## Capítulo II

### LAS DISCAPACIDADES Y EL CONTRATO SOCIAL

El problema aquí no es la asistencia a la tercera edad, que han pagado por ella a través de su anterior actividad productiva. Las terapias capaces de alargar la vida tienen, sin embargo, un odioso potencial redistributivo. El problema primario es la asistencia a los minusválidos. Hablar en términos eufemísticos de permitirles vivir una vida productiva, cuando los servicios que eso requiere exceden cualquier posible producción por su parte, esconde una cuestión que, comprensiblemente, nadie quiere afrontar.

DAVID GAUTHIER, *La moral por acuerdo*

#### 1. NECESIDADES ASISTENCIALES, PROBLEMAS DE JUSTICIA

Sesha, hija de la filósofa Eva Kittay y de su marido, Jeffrey, es una mujer joven de veintitantos años. Es atractiva y cariñosa, le encantan la música y los vestidos bonitos. Reacciona con entusiasmo al afecto y la admiración de otros. Sesha se mueve al ritmo de la música y le gusta abrazar a sus padres. Pero nunca podrá andar, hablar o leer. Por causa de una parálisis cerebral congénita y de un severo retraso mental, siempre será profundamente dependiente de los demás. Necesita que la vistan, la laven, le den la comida y la paseen por Central Park. Más allá de esos cuidados mínimos también necesita compañía y amor, una respuesta visible para las capacidades de afecto y entusiasmo que son su mejor modo de conectar con los demás y realizarse a su manera. Sus padres le dedican todas las horas que les permiten sus ocupaciones profesionales y pagan a un cuidador a tiempo completo, además de los que se requieren durante las frecuentes enfermedades y ataques de Sesha, pues ella tampoco puede ayudar diciendo dónde le duele.<sup>1</sup>

Mi sobrino Arthur es un niño guapo y fuerte de 10 años. Le encantan las máquinas de todo tipo, y ya sabe mucho sobre cómo funcionan. Podría hablar con Arthur todo el día sobre la teoría de la relatividad, si la

1. Véase Kittay (1999). Mi descripción de Sesha corresponde a la época tratada en aquel libro.

entendiera tan bien como él. Mis conversaciones telefónicas con Art van directamente del «Hola tía Martha» a la última novedad mecánica, científica o histórica que le tenga fascinado en aquel momento. Pero Art no ha ido nunca a clase en una escuela pública, y no puede quedarse solo ni un minuto cuando va de compras con su madre. Tiene pocas competencias sociales, y parece incapaz de aprenderlas. Es un niño cariñoso en casa, pero siente pánico cuando entra en contacto con algún extraño. Inusualmente desarrollado para su edad, también es muy torpe, y es incapaz de jugar a juegos que no suponen ningún problema para la mayoría de los niños de su edad o más jóvenes. También tiene llamativos tics corporales y hace ruidos extraños.

Arthur tiene el síndrome de Asperger, que es probablemente un tipo de autismo leve, combinado con el síndrome de Tourette.<sup>2</sup> Sus padres trabajan a jornada completa y no pueden serle de mucha ayuda. Afortunadamente, el empleo de su madre como organista de iglesia le permite practicar en casa, y a la gente de la iglesia no le importa que lleve a Arthur al trabajo. Lo que es más importante, el Estado donde viven ha aceptado, tras un litigio, hacerse cargo de la educación de Arthur en una escuela privada equipada para atender su singular combinación de talentos y discapacidades. Nadie sabe si Arthur será capaz de vivir algún día por su cuenta.<sup>3</sup>

A Jamie Bérubé le encantan B. B. King, Bob Marley y los Beatles. Sabe imitar a un camarero trayéndole sus platos preferidos, y tiene un agudo sentido del humor. Jamie nació con el síndrome de Down, y ha recibido siempre la asistencia de una amplia variedad de médicos y terapeutas, por no mencionar la asistencia continuada de sus padres, los críticos literarios Michael Bérubé y Janet Lyon. En los primeros días de su vida, Jamie tenía que recibir alimento a través de un tubo insertado en su nariz; una máquina controlaba sus niveles de oxígeno. En la época en la que su padre le describe,<sup>4</sup> Jamie tiene 3 años. Un logopeda trabaja para desarrollar los músculos de su lengua; otro le enseña el Lenguaje Americano de los Signos. Un masajista trabaja en los músculos de su cuello para que pueda poner la cabeza más recta. Varios terapeutas del movimiento trabajan para mejorar el bajo tono muscular que es el principal

2. También tiene numerosas discapacidades físicas, entre las que destacan un grupo de alergias muy fuertes a la comida.

3. Éste es un retrato de Art en 2000; tal como veremos, las cosas han cambiado mucho desde entonces.

4. En Bérubé (1996); mi descripción de Jamie deriva de la suya.

obstáculo que encuentran los niños con síndrome de Down para hablar y moverse. También es importante que una buena escuela preescolar de Champaign, Illinois, lo haya incluido en una clase normal; de ese modo se estimula su curiosidad y una confianza muy importante en sus relaciones con otros niños, los cuales reaccionan bien ante su cariñosa personalidad. Por encima de todo, su hermano, sus padres y sus amigos le construyen un mundo donde no es «un niño con síndrome de Down», y menos aún «un mongólico». Es Jamie, un niño especial. Es probable que Jamie pueda vivir algún día de forma relativamente independiente y tener un trabajo. Pero sus padres saben que los necesitará durante toda su vida más que la mayoría de los otros niños.

Los niños y los adultos con graves deficiencias mentales son también ciudadanos.<sup>5</sup> Cualquier sociedad decente debe responder a sus necesidades de asistencia, educación, respeto, actividad y amistad. Sin embargo, los teóricos del contrato social imaginan a los agentes encargados de diseñar la estructura básica de la sociedad como «libres, iguales e independientes», y a los ciudadanos cuyos intereses representan como «miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa».<sup>6</sup> También acostumbran a atribuirles una razón idealizada. Esta clase de

5. Un apunte sobre terminología: en la literatura sobre la discapacidad, «deficiencia» es la pérdida de una función corporal normal; «discapacidad» es algo que no puedes hacer en tu entorno como resultado de una deficiencia; «minusvalía» es la desventaja competitiva resultante. En lo que sigue trataré de observar estas distinciones, aunque la frontera entre la deficiencia y la discapacidad resulta difícil de precisar, sobre todo si consideramos que el contexto social no es algo fijo, sino debatible. Tal como argumentaré, no podemos prevenir todas las discapacidades: algunas deficiencias seguirán afectando al funcionamiento incluso en un entorno social justo. Lo que debemos hacer es prevenir la minusvalía en relación con los derechos básicos.

La literatura distingue típicamente entre «enfermedad mental», entendida como un desorden primariamente emocional, y «deficiencias cognitivas» o «discapacidades intelectuales», que afectarían únicamente a la razón y no a las emociones. Creo que esta distinción lleva a confusión: los casos básicos de enfermedad mental, como la esquizofrenia, implican deficiencias tanto cognitivas como emocionales; «deficiencias cognitivas» como el autismo y el Asperger tienen un importante efecto sobre las emociones. Es más, todos aquellos que sostienen (como yo) que las emociones van asociadas a la cognición preferirán no utilizar un lenguaje que incite a separarlas. Por todas estas razones uso el término «deficiencia mental» y «discapacidad mental» para cubrir el terreno propio tanto de la discapacidad «cognitiva» como de la «discapacidad física» (aunque por supuesto eso no quiere decir que las deficiencias mentales no tengan una base física).

6. Locke es la fuente de la primera frase, Rawls de la segunda (*PL*, págs. 20, 21, 183, y otros lugares); véase la exposición de la sección 2, y sobre Locke el capítulo I.



planteamientos no funcionan ni siquiera en los casos de graves deficiencias y discapacidades físicas. Y es claro que sólo pueden abordar la cuestión de las deficiencias mentales graves y las discapacidades asociadas en una fase ulterior, una vez diseñadas ya las instituciones básicas de la sociedad. En la práctica, eso significa que las personas con deficiencias mentales no se cuentan entre las personas para las cuales y en reciprocidad con las cuales se estructuran las instituciones básicas de la sociedad.

La incapacidad de dar una respuesta adecuada a las necesidades de los ciudadanos con deficiencias y discapacidades es un grave defecto en las teorías modernas que derivan los principios políticos básicos de un contrato para el beneficio mutuo. Es un defecto profundo, que afecta también a la validez de la teoría como descripción de la justicia humana en un sentido más general.<sup>7</sup> Una teoría satisfactoria de la justicia humana debe reconocer la igualdad de los ciudadanos con deficiencias, incluidas las deficiencias mentales, y proveer adecuadamente para su asistencia y educación, de un modo que dé respuesta también a las discapacidades asociadas. También debe reconocer las muchas deficiencias, discapacidades, necesidades y dependencias que experimentan los seres humanos «normales», y, por lo tanto, la continuidad que existe entre las vidas «normales» y las de aquellas personas que padecen deficiencias permanentes. En el capítulo III defenderé que el enfoque de las capacidades está mejor preparado para hacerlo. En la medida en que parte de una concepción de la persona como animal social, cuya dignidad no depende de una racionalidad idealizada, puede ofrecer una concepción más adecuada de lo que debe ser una ciudadanía plena e igualitaria para las personas con deficiencias físicas y mentales, y para las personas que cuidan de ellos.

En lo que sigue me referiré tanto a las deficiencias físicas como a las mentales, pero dedicaré una atención especial a estas últimas, ya que suponen un cuestionamiento más fundamental para las teorías que pretendo examinar. Por este motivo me remito a tres ejemplos de deficiencia mental, aunque más adelante mostraré también las implicaciones de mi argumento para las deficiencias físicas. También me centraré en los niños, pues el eje práctico de mi argumento será la educación; pero naturalmente es un argumento plenamente general, y posee implicaciones prácticas para el trato con adultos.

7. Una vez más, hablo únicamente de teorías para las que el objetivo del contrato es el beneficio mutuo.

Las deficiencias y las discapacidades plantean dos problemas claramente distinguibles de justicia social, ambos de carácter urgente. En primer lugar, se plantea la cuestión de cuál sería un trato justo para las personas con deficiencias, muchas de las cuales necesitan disposiciones sociales atípicas, entre ellas formas asistenciales atípicas, para vivir una vida plenamente integrada y productiva. En otra época, Sesha y Jamie habrían muerto probablemente en la infancia; si hubieran sobrevivido, habrían sido internados en instituciones donde apenas recibirían los cuidados básicos, y nunca habrían tenido ocasión de desarrollar su capacidad para el amor, la alegría y, en el caso de Jamie, unos logros intelectuales considerables, y probablemente una ciudadanía activa.<sup>8</sup> Hace quince años, antes de que el síndrome de Asperger fuera reconocido como una enfermedad, Arthur habría sido tratado como un chico inteligente con problemas emocionales por culpa de los padres. Es probable que hubiera terminado internado en una institución, sin ninguna oportunidad de aprender, y los padres habrían vivido siempre con un terrible sentimiento de culpa. Una sociedad justa, en cambio, no estigmatizaría a estos niños ni bloquearía su desarrollo; promovería su salud, su educación y su plena participación en la vida social, e incluso, cuando fuera posible, en la vida política.<sup>9</sup>

Cabe pensar también que una sociedad justa tomaría en consideración la otra cara del problema, es decir, las cargas que todo eso supone para los cuidadores de las personas dependientes. Estos cuidadores necesitan muchas cosas: reconocimiento de que están haciendo un trabajo; asistencia, tanto humana como financiera; oportunidades para encontrar un empleo satisfactorio y para poder participar en la vida política y social. Esta cuestión está estrechamente asociada a la justicia de género, pues la mayoría de las veces la asistencia a las personas dependientes va a cargo de las mujeres. Más aún, la mayor parte del trabajo de asistencia a las personas dependientes no está retribuido y no es reconocido como tal por el mercado. Sin embargo, tiene una enorme influencia sobre el resto de la vida del trabajador que se encuentra en esta situación. Mi hermana no podía realizar ningún trabajo que no le permitiera estar muchas horas en casa. Sólo la gran flexibilidad de los horarios de la ense-

8. Las cosas no han sido siempre así: la institucionalización comenzó en Estados Unidos en la época de la Guerra Civil, y algo antes en Europa y Gran Bretaña.

9. Para un ejemplo notable de participación política de dos hombres con síndrome de Down, véase Levitz y Kingsley (1994) y Levitz (2003).

nanza y la investigación universitaria ha permitido tanto a los Bérubé como a los Kittay compartir sus responsabilidades asistenciales de forma más igualitaria de lo que es habitual entre profesionales ambiciosos. También pueden permitirse mucha ayuda retribuida en estas tareas, la mayor parte, tal como observa Kittay con cierto embarazo, por parte de mujeres que no están tampoco muy bien pagadas ni reciben el respeto social que merecerían por realizar un servicio social especializado y vital.<sup>10</sup>

No podemos ignorar ni posponer estos problemas con el argumento de que sólo afectan a un número reducido de personas. Ésa sería ya en sí misma una mala razón para posponer lo que supone un grave problema de desigualdad, del mismo modo que estaría mal posponer las cuestiones de subordinación racial o religiosa sobre la base de que afectan únicamente a una minoría. Pero también deberíamos reconocer que la discapacidad y la dependencia adoptan muchas formas distintas. No sólo los niños y los adultos con deficiencias permanentes necesitan una asistencia completa e incluso constante. Las deficiencias mentales, físicas y sociales que he descrito se parecen a grandes rasgos a la situación de las personas mayores, las cuales resultan en general más difíciles de cuidar que los niños o los jóvenes con discapacidades, pues son personas más resentidas, defensivas y amargadas, y físicamente menos agradables de tratar. Lavar el cuerpo de un niño con síndrome de Down parece una tarea mucho más amable que lavar el cuerpo incapacitado e incontinente de un padre o una madre que detesta encontrarse en esa situación, sobre todo cuando tanto el asistente como el asistido recuerdan sus mejores años. Así pues, la perspectiva que tengamos sobre las necesidades de los niños y de los adultos con deficiencias y discapacidades no queda encerrada en un apartado especial de la vida, fácil de separar de la «media». También tiene implicaciones para la perspectiva que tienen los «normales» (personas con defectos y limitaciones que entran dentro de la media)<sup>11</sup> sobre sus padres cuando se hacen mayores, y sobre las necesidades que probable-

10. Sobre la cuestión general del respeto al trabajo asistencial, véase Ruddick (1989), que cita un estudio del gobierno estadounidense de 1975 que clasificaba los distintos tipos de trabajo en términos de su «complejidad» y de la habilidad requerida. La mejor calificación correspondía al cirujano. Algunas de las peores correspondían a las niñeras y a los maestros de parvulario, que quedaban agrupados junto al «ayudante del mezclador de barro» y la persona que arroja asaduras de pollo al contenedor.

11. El término «normales» procede de Goffman (1963); sobre su teoría del estigma, véase Nussbaum (2004a).

mente tendrán ellos mismos si viven lo suficiente.<sup>12</sup> A medida que aumenta la expectativa de vida, la relativa independencia que disfrutaban muchas personas parece cada vez más una situación temporal, una fase de la vida en la que entramos lentamente y de la que muy pronto empezamos a salir. Incluso en nuestros mejores años, muchos vivimos períodos más o menos largos de dependencia extrema de los demás (después de una operación quirúrgica o de una grave herida, o durante un período de depresión o estrés agudo).<sup>13</sup> Un análisis teórico podría intentar distinguir las fases de una vida «normal» de una deficiencia permanente, pero la distinción resulta difícil de establecer en la vida real, y cada vez lo será más.<sup>14</sup>

Pero si reconocemos la continuidad entre la situación de las personas con deficiencias permanentes y algunas fases de la vida de las personas «normales», también habremos de reconocer que tanto el problema de respetar e integrar a las personas con deficiencias y discapacidades como el problema correlativo de proporcionar asistencia a estas personas son problemas importantes, que afectan prácticamente a todas las familias en todas las sociedades. La salud, la participación y el autorrespeto de muchas personas dependen de las decisiones que tomemos en este terreno. Responder a estas necesidades de un modo que proteja la dignidad de los beneficiarios parece una de las tareas más importantes de una sociedad justa.

Por otro lado, buena parte de este trabajo de asistencia se realiza habitualmente sin retribución y sin un reconocimiento público de que se trata de un trabajo. Organizar esta asistencia de un modo que no explote al cuidador también parece una de las tareas básicas de una sociedad justa.<sup>15</sup> En

12. Según la Oficina de la Mujer del Departamento de Trabajo estadounidense, en mayo de 1998 se estimaba que 22.400.000 hogares (casi uno de cada cuatro) proporcionaban asistencia a familiares o amigos de más de 50 años. Para estos y otros datos, véase Harrington (1999).

13. Del mismo modo que el aumento de la expectativa de vida significa que el matrimonio medio dura más de lo que duraba en el siglo XIX, a pesar incluso de la mayor incidencia del divorcio, el período de tiempo de discapacidad durante la vejez pronto excederá lo que era antes la expectativa de vida media.

14. Sobre esta distinción, véase *JF*, ya tratado en la sección 6; Rawls a su vez se basa en Daniels (1985).

15. Éste es un tema importante para el feminismo reciente: véase en especial Kittay (1999); Folbre (1999) y (2001). Algunas contribuciones influyentes anteriores son Fineman (1991) y (1995), Ruddick (1989), Tronto (1993), Held (1993), West (1997). Pueden encontrarse dos excelentes colecciones de artículos desde distintas perspectivas feministas en Held (1995) y Kittay y Feder (2002).

otra época se daba por supuesto que todo este trabajo iba a cargo de unas personas (específicamente, las mujeres) que no eran tampoco ciudadanos de pleno derecho y que no tenían necesidad de trabajar fuera del hogar. No se les preguntaba si querían hacer ese trabajo: era simplemente el trabajo que les correspondía, y se daba por supuesto que lo realizaban por elección, por amor, aunque en general tenían poco margen de elección en esta materia. Hoy pensamos que las mujeres son ciudadanos iguales y tienen derecho a realizar cualquier trabajo. También pensamos, en general, que tienen derecho a una elección real acerca de si están dispuestas a realizar una cantidad desproporcionada de trabajo de asistencia infantil o asumir la carga de cuidar de sus mayores. Y la mayoría de las personas tampoco respondería, si se lo preguntaran, que el accidente de dar a luz a un hijo con graves deficiencias debería significar la quiebra de todas las expectativas de vivir una vida social y personal productiva, ya sea para uno o para ambos progenitores. Pero las realidades de la vida en los países que siguen dando por supuesto (tal como siguen haciendo en alguna medida todos los países modernos) que este trabajo se llevará a cabo gratuitamente, «por amor», sigue imponiendo enormes cargas a las mujeres en todo el espectro económico, y reduce su productividad y su contribución a la vida cívica y política.<sup>16</sup> La asistencia ordinaria a los niños todavía recae de forma desproporcionada sobre las mujeres, pues las mujeres están mucho más dispuestas a asumir trabajos a tiempo parcial y las limitaciones profesionales que ello supone. Y aquellos padres que están dispuestos a colaborar en el cuidado de un hijo que pronto irá a la escuela están en general mucho menos dispuestos a asumir la dura carga a largo plazo de asistir a un descendiente o ascendiente con graves deficiencias. En algunos países, la mujer que realiza estos trabajos puede confiar en recibir alguna ayuda de la familia extensa o de la comunidad; en otros, no.

16. Véase también el Programa de Desarrollo de Naciones Unidas (1999), págs. 77-83, para el que esta clase de trabajo no retribuido es una fuente importante de discriminación de las mujeres, tanto en los países desarrollados como en vías de desarrollo, y cada vez más en la nueva economía global, que en muchos casos ha reemplazado el trabajo doméstico por el trabajo fuera del hogar.

## 2. VERSIONES PRUDENCIALES Y MORALES DEL CONTRATO; LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

¿Qué han dicho las teorías de la justicia de la tradición del contrato social acerca de estos problemas? Prácticamente nada. Tampoco resulta fácil corregir la omisión, pues está integrada en la estructura de nuestras mejores teorías.

Algunas versiones del contrato social (Hobbes, Gauthier) parten únicamente de la racionalidad egoísta; la moralidad surge (en la medida en que lo hace) de las limitaciones que conlleva negociar con otros individuos que se encuentran en una situación parecida a la nuestra. La versión de Rawls, en cambio, añade una representación de la imparcialidad moral en forma de un velo de ignorancia que consiste en una restricción de la información que tienen las partes sobre el lugar que les corresponderá en la sociedad futura. De este modo, las partes de Rawls siguen persiguiendo su propio bienestar, y no tienen interés en los intereses de los demás,<sup>17</sup> pero no se pretende que sean modelos de la persona en conjunto, sino sólo de algunas partes de la persona. La otra parte, la parte moral, viene modelada por las restricciones informacionales impuestas por el velo. Sin embargo, la idea de que las partes son aproximadamente iguales en poderes y capacidades juega un papel estructural muy importante en el establecimiento de la situación de negociación, tanto en las versiones egoístas como en las versiones moralizadas del contrato social.<sup>18</sup> Tal como vimos, Rawls describió la teoría humeana de las circunstancias de la justicia como «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es posible y necesaria» (*TJ*, pág. 126). Rawls no deja de suscribir en ningún momento las condiciones de Hume, a pesar de su preocupación

17. Las partes en la Posición Original tienen la misma concepción del bienestar, definido en términos de los bienes primarios. Saben que las personas que representan tienen diversas concepciones del bien. Algunas de estas concepciones comprensivas podrán incluir obviamente intereses y afectos dirigidos hacia otros, pero en la medida en que las partes elaboran el contrato sin conocer sus concepciones particulares, estos intereses no entran en sus consideraciones en el momento de acordarlo.

18. Es interesante observar aquí que no queda muy claro si debemos concebir estas capacidades en términos acontextuales (como una ausencia de graves deficiencias) o sobre el trasfondo de un contexto generalizado (como una ausencia de discapacidades graves en un contexto humano «normal»). Los pensadores contractualistas clásicos no tuvieron en cuenta el grado en que los cambios en el contexto social pueden afectar a la relación entre lo que llamo deficiencia y lo que llamo discapacidad.

kantiana por la equidad. Su teoría es en esta medida híbrida,<sup>19</sup> kantiana en su énfasis en las condiciones equitativas, y contractualista clásica en su énfasis en un «estado de naturaleza» y en el objetivo del beneficio mutuo.

Hay muchas formas de modelar una igualdad aproximada de poderes y capacidades. Por ejemplo, podríamos imaginar que las partes en el contrato social son seres necesitados y dependientes con lazos fuertes e irreductibles entre sí. Pero los principales pensadores de la tradición contractual prefieren imaginar las partes como adultos competentes que en el estado de naturaleza, tal como dijo Locke, son «libres, iguales e independientes».<sup>20</sup> Los contractualistas contemporáneos adoptan explícitamente una hipótesis derivada. Según David Gauthier, las personas con necesidades o limitaciones atípicas «no forman parte de las relaciones morales que se pueden fundar en una teoría contractualista».<sup>21</sup> En un sentido parecido, las partes de la Posición Original de Rawls saben que sus capacidades, tanto físicas como mentales, entran dentro de lo «normal». Y los ciudadanos de la sociedad bien ordenada de Rawls, cuyos intereses vienen representados por las partes en la Posición Original, son «miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa».

Esta tendencia está muy profundamente inscrita en la lógica de la situación contractual: la idea es que las personas sólo se reúnen y establecen por contrato los principios políticos básicos en ciertas circunstancias, unas circunstancias que puedan dar lugar a un beneficio mutuo, y en las cuales todos esperan ganar algo con la cooperación. Incluir en la situación inicial a personas con necesidades inusualmente costosas o de las que cabe esperar una contribución al bienestar del grupo muy inferior a la de la mayoría (menor que la cantidad definida por la idea de la «normalidad», cuyo papel dentro de la teoría de Rawls discutiremos a continuación), sería contrario a la lógica de todo el ejercicio. Si el acuerdo de cooperación es para obtener un beneficio mutuo, los participantes querrán juntarse con personas de cuya cooperación esperan obtener algo, no con personas que requieren unas atenciones inusuales y costosas, sin contribuir demasiado al producto social, y que, por lo tanto, reducen el nivel

de bienestar del conjunto de la sociedad. Tal como reconoce francamente Gauthier, éste es un aspecto antipático de las teorías contractualistas que muchas veces se prefiere pasar por alto.<sup>22</sup> La idea de un contrato de este tipo invita claramente a establecer una distinción entre las variaciones «normales» entre ciudadanos «normalmente productivos» y las variaciones que sitúan a algunas personas en una categoría especial de deficientes,<sup>23</sup> una distinción que Rawls suscribe explícitamente.

Ahora bien, lo primero que querríamos decir es que las personas con deficiencias y discapacidades asociadas no son improductivas. Contribuyen de muchos modos a la sociedad cuando ésta crea unas condiciones que se lo permiten. Los teóricos del contrato social están, pues, lisa y llanamente equivocados en cuanto a los hechos; y si corrigen esta falsa premisa, nada les impide incluir plenamente a las personas con deficiencias y necesidades atípicas, y mitigar de este modo las discapacidades asociadas a dichas deficiencias. Sin embargo, cualquier defensa de una teoría del contrato social en esta línea está condenada al fracaso.

Antes de pasar a una consideración más detallada de la teoría de Rawls, permítanme plantear una cuestión que no trataré en toda su extensión. La idea misma de establecer por contrato los principios que van a gobernar una cultura pública tenderá a asociarse siempre al descuido de ciertas cuestiones importantes de justicia relacionadas con la asistencia a las personas dependientes, y eso por la razón que expondré a continuación. A lo largo de toda la historia del pensamiento político en Occidente,<sup>24</sup> la esfera del contrato ha sido vista como una esfera pública, caracterizada por la reciprocidad entre individuos que mantienen una igualdad aproximada. Esta esfera es habitualmente contrapuesta a otra esfera, la llamada esfera privada, o el hogar, donde las personas hacen las cosas por amor y afecto más que por respeto mutuo, donde las relaciones contractuales están fuera de lugar, y donde la igualdad no es un valor central. Se supone que los lazos familiares de amor y los comportamientos que derivan de ellos son de algún modo precontractuales o naturales,

19. Igual que la teoría política de Kant.

20. Locke (1679-1680/1960), capítulo 8. Locke, sin embargo, tal como hemos visto, atribuye a la benevolencia un papel muy importante en su descripción de las partes; en esta medida, su teoría escapa a algunas de las objeciones que pienso plantear.

21. Gauthier (1986), pág. 18, en referencia todas las «personas que reducen el nivel medio» de bienestar en una sociedad.

22. *Ibid.*, n. 30; véase epígrafe.

23. ¿Y la discapacidad? De nuevo, no queda muy claro si las deficiencias son concebidas en relación con una idea de las circunstancias generales de la vida humana, y, por lo tanto, como generadoras de discapacidades en este contexto generalizado.

24. También en la historia del pensamiento político indio, la única tradición no occidental de la que tengo un conocimiento suficiente como para realizar comentarios: véase Nussbaum (2002a).

y que no entran dentro del marco de decisión de las partes. Incluso Rawls usa la expresión estándar «afectos naturales» para caracterizar los sentimientos que se dan dentro de la familia.

Sin embargo, hoy casi todo el mundo reconoce que la familia es en sí misma una institución política, definida y configurada en aspectos fundamentales por la ley y las instituciones sociales.<sup>25</sup> Es más, debería reconocerse (como ya reconocía el gran John Stuart Mill) que los sentimientos que contiene están lejos de ser naturales: vienen configurados en muchos sentidos por el contexto social y por las expectativas y las necesidades que éste impone. Sin embargo, ningún pensador de la tradición del contrato social va demasiado lejos en la dirección que marca esta intuición (aunque tanto Hobbes como Rawls, en diferentes sentidos, la incluyen en parte). Uno de los motivos de esta omisión, me parece, es el hecho de que su metáfora básica para la formación de los principios políticos es la idea del contrato, tradicionalmente asociada a la antigua distinción entre lo público y lo privado. No hay nada en la *idea* misma de un contrato social que nos impida usarlo para pensar la estructura de la familia y el trabajo que se realiza dentro de ella. Las teorías de la familia que usan las ideas del contrato y la negociación han demostrado ser útiles para pensar las cuestiones de equidad en las relaciones entre los miembros de la familia.<sup>26</sup> Parecía que Rawls iba a ir en esta dirección, a la vista de su reconocimiento de la familia como una de las instituciones integradas en la «estructura básica» de la sociedad, en la medida en que tiene una influencia integral sobre las oportunidades vitales de las personas desde el principio de la vida, y de su repudio al menos oficial de la distinción público/privado. Cabía pensar, pues, que estaría dispuesto a considerar el funcionamiento interno de la familia como parte de lo que debería regular el contrato social, pero por razones complejas no llega a hacerlo.<sup>27</sup> La valoración histórica de la familia como esfera de amor y afecto privado que es preciso contraponer a la esfera del contrato, sin embargo, vuelve muy difícil desarrollar de modo consistente la intuición de que la familia es una institución política. Ninguna de las teorías bajo consideración tra-

25. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 4.

26. Véase Sen (1990); Agarwal (1997).

27. Véase Okin (1989); en relación con la reformulación rawlsiana de su propia posición en *IPRR*, véase Nussbaum (2001a), capítulo 4. La familia es tratada en último término como una institución voluntaria, análoga a una iglesia o a una universidad, de modo que la justicia política sólo la afecta a nivel externo.

ta la familia como una entidad política en este sentido. Todas ofrecen, por lo tanto, una guía muy deficiente para los problemas de justicia que se plantean dentro de la vida familiar.<sup>28</sup>

### 3. EL CONTRACTUALISMO KANTIANO DE RAWLS: BIENES PRIMARIOS, PERSONALIDAD KANTIANA, IGUALDAD APROXIMADA Y BENEFICIO MUTUO

Trataremos de realizar ahora un examen más detallado de la teoría kantiana del contrato social de Rawls, que es en mi opinión la teoría más poderosa que tenemos dentro de esta tradición. La teoría de Rawls resulta especialmente convincente porque no trata de derivar la moral de la amoralidad, sino que parte de una forma muy atractiva de modelar el punto de vista moral. La combinación de la racionalidad prudencial de las partes en la Posición Original y las restricciones informacionales impuestas por el velo de ignorancia pretende darnos una representación esquemática de una posición moral que las personas reales pueden ocupar también en cualquier momento, si son capaces de ignorar suficientemente la presión de sus propios intereses. Tal como dice Rawls en la conmovedora frase final de la *Teoría de la justicia*, «La pureza de corazón, si fuera posible alcanzarla, consistiría en tener una perspectiva clara y actuar con gracia y autodominio de acuerdo con ella» (pág. 587).<sup>29</sup> La concepción de Rawls es sin duda más prometedora que la de Gauthier si lo que buscamos son buenas respuestas a nuestras preguntas sobre la justicia para los discapacitados mentales.

La teoría de Rawls, sin embargo, es también una teoría híbrida. Sus elementos kantianos entran a veces en tensión con los elementos contractualistas clásicos. Debemos estar preparados para localizar estas ten-

28. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 4; (2000c).

29. Véase también *PL*, pág. 51: en la Posición Original, las limitaciones informacionales modelan lo razonable, entendido como algo claramente separado de la racionalidad de las partes, que va asociada a su interés en perseguir sus diversas concepciones del bien. Véase también *PL*, págs. 103-105: los ciudadanos de la Sociedad Bien Ordenada poseen dos facultades morales: la capacidad de albergar un sentido de la justicia, y la capacidad de albergar una concepción del bien. La capacidad de formarse y dejarse guiar por una concepción del bien es modelada por la racionalidad de las partes en la Posición Original; la capacidad de albergar un sentido de la justicia, por la simetría aproximada entre las partes y por sus limitaciones informacionales. Podría decirse que emulan las definiciones dadas en otros lugares de lo racional y lo razonable.

siones y para preguntar en cada caso qué elemento de la teoría es la fuente del problema y qué elementos, en cambio, podrían servir para mitigarlo. Las cuatro áreas problemáticas que deberemos examinar dentro de la teoría son el uso de los ingresos y la riqueza como criterio para evaluar las posiciones sociales relativas, el uso de una concepción kantiana de la persona y de la reciprocidad, el compromiso con las circunstancias de la justicia y el compromiso con la idea del beneficio mutuo como razón por la cual la cooperación es superior a la no cooperación.

También deberíamos mencionar una quinta cuestión: el profundo compromiso de Rawls con la simplicidad y la economía metodológica. Este compromiso no sólo marca su tratamiento de los bienes primarios, sino que influye también de formas más generales sobre su versión del contractualismo, por ejemplo como motivo para excluir las motivaciones benevolentes de la Posición Original. La razón que ofrece Rawls para negarse a seguir a Locke en este punto es que nos interesa «asegurar que los principios de justicia no dependen de ninguna premisa fuerte [...] Se trata de introducir los mínimos supuestos posibles en la base de la teoría» (TJ, pág. 129). Volveré más adelante sobre este punto, cuando examine la necesidad de introducir la benevolencia.

Volvamos ahora al tratamiento explícito de la discapacidad en Rawls para ver qué papel desempeña cada uno de estos aspectos de la teoría en sus argumentos en favor de posponer la cuestión al «estadio legislativo», cuando se hayan diseñado ya los principios básicos de la sociedad.

#### 4. LA POSPOSICIÓN DE LA CUESTIÓN DE LA DISCAPACIDAD

Rawls imagina siempre a las partes contratantes como adultos racionales, con unas necesidades parecidas y capaces de un nivel «normal» de productividad y cooperación social. Tanto en *El liberalismo político* como en *Teoría de la justicia*, Rawls estipula que las partes en la Posición Original saben que sus «capacidades innatas, como la fuerza y la inteligencia» se sitúan «dentro del margen de lo normal» (pág. 25). En *PL* establece, además, que las partes representan a unos ciudadanos que son «miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa» o «miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa» (págs. 20, 21, 183 y otros lugares). De nuevo insiste: «He asumido hasta aquí, y seguiré asumiendo, que los ciudadanos no son iguales en cuanto a capacidades, pero sí poseen, al menos en un ni-

vel mínimo, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa» (pág. 183). La «cuestión fundamental de la filosofía política» dentro de su teoría es «cómo especificar los términos equitativos de la cooperación entre unas personas así concebidas» (*ibid.*). La premisa de las capacidades normales nos permite de este modo «conseguir una noción clara y distinta de lo que, para nosotros, es la cuestión fundamental de la justicia política, a saber: ¿cuál es la concepción de la justicia más adecuada para definir los términos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa?» (pág. 20).<sup>30</sup>

De acuerdo con esta concepción de las personas, Rawls omite de la situación de elección política básica las formas más extremas de necesidad y dependencia que pueden experimentar los seres humanos, ya sean físicas o mentales, y ya sean permanentes o temporales. No se trata de ningún descuido, sino de un diseño deliberado. Tal como veremos, Rawls reconoce el problema que plantea la inclusión de los ciudadanos con deficiencias atípicas, pero sostiene que este problema debería resolverse en un estadio ulterior, una vez escogidos los principios políticos básicos.

Esta posposición tiene una gran influencia sobre su teoría de la distribución política. Su teoría de los bienes primarios, siendo como es una teoría de las necesidades de unos ciudadanos caracterizados por las dos facultades morales y por la capacidad de ser «plenamente cooperantes», no deja espacio para las inusuales disposiciones sociales que deberían introducirse para conseguir la mayor integración posible de las personas con deficiencias físicas y mentales. Entre estas previsiones sociales ocupan un lugar destacado la asistencia que prestamos a las personas en períodos de una dependencia especial.<sup>31</sup> Pero también afecta a otras cues-

30. Rawls justifica la afirmación de que es una cuestión fundamental por referencia a su centralidad en la tradición del pensamiento político liberal (*PL*, pág. 22). Un argumento de este tipo podría bastar tal vez para establecer su importancia, pero difícilmente servirá para establecer que no pueda haber otras cuestiones igual de importantes que la tradición haya pasado por alto.

31. Eva Kittay ha argumentado excelentemente (1999, págs. 88-99; y también 1997) que hay cinco puntos de la teoría de Rawls que pasan por alto hechos relativos a la necesidad asimétrica: 1) su descripción de las circunstancias de la justicia asume una igualdad aproximada entre las personas; 2) su idealización de los ciudadanos como «plenamente cooperantes», etc., deja de lado la discapacidad y la dependencia; 3) su concepción de la cooperación social, de nuevo, se basa en la idea de la reciprocidad entre iguales y no re-

ciones básicas: la concepción de la libertad, de las oportunidades y de las bases sociales del autorrespeto están adaptadas a las necesidades de unos ciudadanos «plenamente cooperantes». Las necesidades especiales de los ciudadanos con deficiencias y discapacidades asociadas —necesidad de una educación especial, de una reconfiguración del espacio público (rampas para sillas de ruedas, acceso especial a los autobuses, firma táctil, etc.)— no parecen quedar incluidas en este estadio inicial donde se escogen los principios políticos básicos. Rawls deja claro que entiende el concepto de «plenamente cooperantes» en un sentido que excluye a las personas con deficiencias físicas y mentales. Por lo tanto, las necesidades especiales de las personas con discapacidades sólo serán consideradas una vez diseñada la estructura básica de la sociedad.

Ahora bien, Rawls es perfectamente consciente de que su teoría se centra en unos casos y deja otros de lado. Rawls insiste en que la necesidad de asistir a las personas que no son «plenamente cooperantes» en este sentido es «una necesidad práctica urgente», pero que es razonable posponerla al estadio legislativo, una vez que se hayan diseñado las instituciones políticas básicas:

Añadamos, pues, que todos los ciudadanos son miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa. Esto significa que todas las personas tienen suficientes facultades intelectuales para participar de forma normal en la sociedad, y que nadie sufre necesidades atípicas que resulten especialmente difíciles de satisfacer, como, por ejemplo, unas necesidades médicas atípicas y costosas. Por supuesto, la asistencia para las personas que padecen estas necesidades es una cuestión práctica urgente. Pero en este estadio inicial, el problema fundamental de la justicia social se plantea entre aquellos que participan de forma plena, activa y moralmente consciente en la sociedad, y que se asocian directa o indirectamente entre sí a lo largo de una vida completa. En consecuencia, es razonable dejar a un lado ciertas complicaciones. Si podemos elaborar una teoría que cubra el caso fundamental, podemos tratar luego de exten-

---

serva ningún espacio explícito para las relaciones de dependencia extrema; 4) su descripción de los bienes primarios, introducida como una descripción de las necesidades de unos ciudadanos caracterizados por la capacidad de ser «plenamente cooperantes», no deja espacio para las necesidades asistenciales de muchas personas reales; 5) su descripción de la libertad de los ciudadanos en términos de su capacidad para ser una fuente autoautentificadora de exigencias válidas (por ejemplo, *PL*, pág. 32) omite cualquier tipo de libertad que pudiera disfrutar alguien que no fuera así.

derla a otros casos. Está claro que una teoría incapaz de dar respuesta a caso fundamental no sirve para nada (*DL*, pág. 546).

Asimismo, en *PL*:

En la medida en que partimos de la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, suponemos que las personas, en cuanto ciudadanos, están en posesión de todas las capacidades que les permiten ser miembros cooperantes de la sociedad. Lo cual se asume con vistas a conseguir una noción clara y distinta de lo que, para nosotros, es la cuestión fundamental de la justicia política, a saber: ¿cuál es la concepción de la justicia más adecuada para definir los términos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa?

Al señalar ésta como la cuestión fundamental no queremos decir, evidentemente, que nadie sufra enfermedades o accidentes; tales desgracias son de esperar en el curso ordinario de la vida, y hay que tomar precauciones y prevenir estas contingencias. Mas, dado nuestro propósito, dejaré de lado por el momento estas discapacidades temporales, así como las discapacidades permanentes y los desórdenes mentales graves que puedan impedir a las personas ser miembros cooperantes de la sociedad en un sentido usual (pág. 20).

Poco después de este pasaje, Rawls vuelve a referirse a las personas «normal y plenamente cooperantes», tras lo cual menciona, como problema no resuelto por la concepción de la justicia desarrollada hasta allí, «la cuestión del trato debido a las personas que no cumplen esta condición, ya sea de modo temporal (por enfermedad y accidente) o permanente, lo cual abarca una amplia variedad de casos» (pág. 21). Más adelante establece también una clara distinción entre las variaciones de capacidades que sitúan a las personas «por encima» o «por debajo» de una «línea» que separa a aquellos que tienen «más» y a aquellos que tienen «menos de las capacidades mínimas requeridas para ser un miembro normalmente cooperante de la sociedad» (pág. 183). Las variaciones que sitúan a las personas por encima de esta «línea» quedan recogidas según dice por la teoría tal como ha sido desarrollada, en especial por las ideas de la igualdad equitativa de oportunidades y la libertad de competición; las variaciones que sitúan a algunas personas por debajo de esta «línea» sólo quedarán recogidas más adelante, en el estadio legislativo, «cuando se conozca la importancia y la clase de estas desgracias, y puedan deter-

minarse y evaluarse los costes de su tratamiento dentro del conjunto del gasto gubernamental» (pág. 184).

Así pues, queda claro que Rawls considera que podemos diseñar adecuadamente los principios políticos básicos sin tomar en consideración las deficiencias «anormales», ya sean físicas o mentales, y ya sean temporales o permanentes, y, por lo tanto, sin tomarlas en consideración cuando se plantea la pregunta de qué bienes primarios deben entrar en la lista de cosas a las que puede presumirse que aspira cualquier ciudadano en posesión de las dos facultades morales. También parece claro que Rawls equipara la distinción entre deficiencias «normales» y deficiencias atípicas con la distinción entre miembros que pueden ser plenamente cooperantes y miembros que no pueden ser plenamente cooperantes (aunque podría sostenerse que muchas deficiencias no se traducirían en discapacidades funcionales si se alterase suficientemente el contexto social). El terreno conceptual resulta, pues, confuso, pero parece razonable concluir que las personas cuyas especiales necesidades quedarán pospuestas incluyen las ciegas, las sordas, las que usan silla de ruedas, las que padecen graves enfermedades mentales (incluidos los casos graves de depresión), y las que padecen graves deficiencias cognitivas o problemas de desarrollo, como Arthur, Jamie y Sessa. Es más, la exclusión se extiende a aquellos que presentan sólo temporalmente esta condición.

En este punto debemos plantearnos dos cuestiones. En primer lugar, ¿por qué piensa Rawls que debemos posponer estos casos, y qué influencia tiene en esta decisión cada uno de los cuatro aspectos problemáticos de su teoría? En segundo lugar, ¿tiene razón Rawls al pensar que una teoría kantiana del contrato social como la suya debe posponer estos casos?

Aunque en último término centraremos nuestra atención en los casos de personas con deficiencias mentales, por ser los que plantean el reto más importante a la teoría de Rawls, es bueno comenzar por el caso aparentemente más sencillo de las deficiencias físicas: en primer lugar las permanentes, y luego las temporales. Podría parecer que Rawls comete simplemente un error al decir que su teoría no puede dar respuesta a estos casos. Un defensor de las personas con esta clase de deficiencias podría responder: las personas ciegas, sordas y que usan silla de ruedas poseen las facultades mentales y morales descritas en su teoría. Cualquiera podría encontrarse en esa situación, de modo que parece arbitrario que las partes en la Posición Original se nieguen a sí mismas todo conocimiento de su raza, clase y género, pero que se permitan conocer que sus capacidades físicas entran dentro del margen de la llamada normalidad.

Es más, el caso de los ciudadanos sordos, ciegos y que usan silla de ruedas se parece mucho más al caso de la raza y el género de lo que se cree habitualmente. Las personas con deficiencias de este tipo pueden ser en general miembros altamente productivos de la sociedad en el sentido económico usual, y realizar una amplia variedad de trabajos a un nivel suficientemente elevado; sólo hace falta que la sociedad adapte las condiciones del entorno para incluirlas. Su relativa falta de productividad bajo las actuales condiciones no es «natural», es el producto de una organización social discriminatoria. Las personas que usan silla de ruedas pueden moverse perfectamente y hacer su trabajo; sólo hace falta que los edificios tengan rampas, los autobuses un acceso adaptado, etc. Las personas ciegas pueden trabajar más o menos en cualquier lugar en nuestros días gracias a las diversas tecnologías auditivas y firmas táctiles; sólo hace falta que el lugar de trabajo incluya dichas tecnologías. Las personas sordas pueden usar el e-mail en lugar del teléfono, así como muchas otras tecnologías visuales; de nuevo, sólo hace falta que los lugares de trabajo se diseñen de una forma que permita integrar a estas personas. Del mismo modo que constituye una discriminación de género no ofrecer una baja de maternidad a las mujeres, aunque es un hecho biológico que sólo las mujeres se quedan embarazadas, también es una discriminación de las personas con deficiencias no ofrecer esta clase de dispositivos que les permiten ser productivas, aunque es un hecho biológico que sólo ellas los necesitan. Así pues, hagamos que las partes en la Posición Original no sepan si sufren o no alguna deficiencia física; entonces, y sólo entonces, los principios resultantes serán verdaderamente equitativos hacia las personas con esta clase de deficiencias.

¿Por qué se niega Rawls a aceptar una sugerencia en apariencia tan razonable? Veo tres razones, las tres profundamente imbricadas en su teoría. La primera deriva de su doctrina de los bienes primarios. Si Rawls admitiera a las personas con deficiencias físicas y discapacidades asociadas en el cálculo de las necesidades de bienes primarios, perdería una vía simple y directa para medir quiénes son los más desfavorecidos dentro de la sociedad, una determinación que necesita para poder reflexionar sobre la distribución y la redistribución material, y que ahora lleva a cabo exclusivamente por referencia a los ingresos y la riqueza (una vez garantizada la prioridad de la libertad). Si el estado del propio cuerpo en relación con el entorno social es visto como un bien primario altamente variable, puede darse el caso de que A esté más desfavorecido que B en el sentido relevante para el bienestar, a pesar de que A y B tengan exacta-



mente los mismos ingresos y riqueza. Sen ha insistido una y otra vez sobre esta idea al recomendar un criterio basado en las capacidades en lugar de una lista de bienes primarios: la persona que usa una silla de ruedas puede tener los mismos ingresos y riqueza que una persona con una movilidad «normal», y, sin embargo, estar mucho peor en términos de su capacidad para desenvolverse. Más adelante volveré a tratar la solución propuesta por Sen, pues afecta a más de un aspecto de la teoría de Rawls. Aquí me centraré únicamente en la relación de la propuesta de Sen con la doctrina de los bienes primarios.<sup>32</sup>

Rawls ve claramente las ventajas de concebir los bienes primarios como una lista de capacidades asociada a múltiples valores; la propuesta de Sen cuenta con su simpatía. Pero en último término la rechaza. Una de las razones de este rechazo deriva claramente de su compromiso con la evaluación de las posiciones sociales relativas según un criterio único y lineal, en referencia a los ingresos y la riqueza. En su defensa del Principio de la Diferencia atribuye considerable importancia a la capacidad de determinar en una escala definida y unidimensional quién está más o menos favorecido. Si los criterios fueran plurales y heterogéneos, no quedaría claro quién es el más desfavorecido, y todo el argumento en favor del Principio de la Diferencia se vería amenazado.

Todo este problema, lo que podríamos llamar el «problema discapacidad/bienes primarios», está, pues, estrechamente relacionado con el uso específico que hace Rawls de los bienes primarios para indexar las posiciones sociales relativas en su defensa del Principio de la Diferencia. Por mi parte creo que Rawls se crea considerables dificultades al optar por una medida única y lineal de las posiciones sociales relativas. Rawls insiste en que el autorrespeto (o más bien su base social) es «el más importante» de los bienes primarios.<sup>33</sup> Sin embargo, cuando se trata de evaluar quién está más desfavorecido en una sociedad se olvida del autorrespeto y mide las posiciones sociales exclusivamente en términos de los ingresos y la riqueza. Ciertas libertades y oportunidades básicas han sido tenidas en cuenta previamente; pero no el autorrespeto. Nada parece impedir, sin embargo, que una sociedad pueda incluir a un grupo de personas especialmente desfavorecidas en términos de este bien primario, y que, sin embargo, no estén tan desfavorecidas en términos de ingresos y

riqueza. Cabe sostener, por ejemplo, que los gays y las lesbianas de Estados Unidos se encontraban en esta situación en la época previa a *Lawrence v. Texas* (2003), cuando sus actos sexuales privados podían ser perseguidos penalmente; es posible que se encuentren todavía en esta situación, a la vista de la oposición que despierta el matrimonio gay. Rawls ha sugerido que tenemos razones para preferir un análisis complejo y asociado a múltiples valores para evaluar las posiciones sociales relativas, aunque por su parte termina rechazando este tipo de análisis. Si se hubiera inclinado por esta opción, se habría encontrado con dos problemas: en primer lugar, cómo equilibrar estos bienes entre sí sin dar pie a la clase de evaluación «intuicionista» que rechaza frontalmente; en segundo lugar, cómo pensar la productividad social en términos de múltiples valores, lo cual podría tener consecuencias para todo el diseño de la situación inicial de elección.

Rawls da mucha importancia al uso de los bienes primarios para indexar las posiciones sociales relativas, y, sin embargo, no parece que sea un elemento necesario para una doctrina contractualista como la suya. También podría haber argumentado que las partes en la Posición Original optarían por acordar un mínimo social generoso en lugar del Principio de la Diferencia.<sup>34</sup> En este caso no tendrían necesidad de apelar a los bienes primarios para realizar comparaciones, y menos aún comparaciones basadas en un único valor. Ciertamente seguirían necesitando algún tipo de análogo de los bienes primarios para determinar qué es lo que distribuyen los principios sociales, pero podrían emplear una lista de derechos basada en

34. Es verdad que en *PL*, pág. 7, Rawls considera la posibilidad de añadir un principio previo (incluso a las libertades básicas) que estipulara que «las necesidades básicas de los ciudadanos deberán satisfacerse, al menos en la medida en que ello sea necesario para que los ciudadanos puedan entender y ejercer productivamente sus derechos y libertades». Rawls no desarrolla más la cuestión; tampoco muestra cómo podría derivarse este principio de la Posición Original. Pero incluso si pudiera añadirse un principio de este tipo, difícilmente podría llegar a constituir un «mínimo social generoso» en el sentido requerido tanto por mi enfoque teórico como por los países modernos que piensan la distribución en estos términos: un ciudadano puede ser plenamente capaz de ejercitar sus derechos y libertades políticas aun cuando se encuentre en un nivel muy bajo en relación con la salud, la educación, el empleo, el acceso a la propiedad y demás. Los votantes rurales de la India que determinaron el resultado de las elecciones de mayo de 2004 eran ciudadanos de este tipo: participantes activos en la democracia, en ejercicio de sus libertades básicas con un nivel muy elevado de compromiso y efectividad. Sin embargo, nadie podría decir que disfrutaban de un «mínimo social generoso»: de hecho, ésa era la fuente de toda su insatisfacción.

32. Véase Sen (1980); otras buenas descripciones del enfoque serían Sen (1993), (1995), y (1992), en especial los capítulos 1, 3 y 5.

33. Véase *TJ*, págs. 440-446.

múltiples valores, y ni siquiera tendrían que concebir los bienes primarios en términos de bienes fácilmente cuantificables, como los ingresos y la riqueza. (La lista de capacidades que defenderé podría servir como descripción de los bienes primarios para una teoría de este tipo, como ya propuso Sen hace tiempo.) Hasta aquí, pues, no hemos encontrado todavía ninguna razón por la cual una teoría a la vez contractualista y kantiana no pudiera reconocer el hecho de que los ingresos y la riqueza no son buenos sustitutos de bienes sociales tan importantes como la movilidad y la inclusión social. En la medida en que la posposición de la cuestión de la discapacidad va asociada para Rawls al problema discapacidad/bienes primarios, otro contractualista podría rechazarla fácilmente.

La segunda razón por la cual Rawls no puede aceptar la propuesta aparentemente razonable de que las partes en la Posición Original no sepan nada de sus capacidades y discapacidades, tanto físicas como mentales, procede en cambio directamente de su adhesión a la tradición del contrato social. Las partes en la Posición Original (tal como la diseña Rawls) conocen hechos generales acerca del mundo, y saben, por lo tanto, que ciertas deficiencias, como, por ejemplo, los problemas de espalda, son muy comunes, mientras que otras, como la ceguera y la sordera, lo son mucho menos. La idea misma de lo «normal» empleada en la definición de las partes y de sus capacidades —en la medida en que las conocen— no va más allá de esta noción de frecuencia estadística. Y ciertamente son esta clase de datos estadísticos los que determinan la configuración del espacio público y privado, así como la naturaleza general de la vida diaria en todas las sociedades. No es que los «normales» no tengan deficiencias físicas, como, por ejemplo, la mortalidad, las limitaciones de estatura o de extremidades, la fragilidad de espalda y la limitación del oído a algunas de las frecuencias existentes.<sup>35</sup> Pero nuestros lugares de trabajo no incluyen equipos que produzcan sonidos audibles para los oídos caninos pero no para los humanos, ni escaleras con escalones tan altos que sólo podrían subirlos los gigantes de Brobdingnag. El espacio público está estructurado para adecuarse a las deficiencias «normales». Lo que vuelve diferente el caso de los ciegos, los sordos y los que van en silla de ruedas

35. En términos de las definiciones usadas en la literatura sobre discapacidades, estos defectos no son, hablando estrictamente, deficiencias, pues no constituyen ninguna «pérdida de una función corporal normal». Lo que quiero recoger aquí, sin embargo, es la idea de que todos tenemos carencias y debilidades físicas que conllevan limitaciones e incluso dolor.

es que el espacio público no está en general adaptado para ellos, en la medida en que sus deficiencias son inusuales. Cuando tienen la posibilidad de competir en condiciones que no les resultan adversas, las cosas cambian rápidamente: los tiempos en las maratones para sillas de ruedas son siempre mucho más bajos que los tiempos de las personas que usan sus piernas para correr. Si alguien objetara que una silla de ruedas es una prótesis, podríamos observar que los «normales» utilizan también todo tipo de prótesis, como los coches y los autobuses, y que el espacio público está adaptado para esas prótesis. En cambio, no está adaptado para las que utilizan las personas con discapacidades atípicas. Asfaltamos las carreteras, creamos líneas de autobús, y, sin embargo, la mayoría de las veces no incluimos rampas para sillas de ruedas ni accesos adaptados. Nadie exige que los «normales» demuestren su capacidad para realizar todas las actividades relacionadas con el trabajo sin ninguna asistencia mecánica, como condición previa para considerarlos «productivos». El espacio público es una proyección de nuestras ideas sobre la inclusión. Mantener las calles de un determinado modo y no de otro supone excluir a ciertas personas que son altamente competentes y «productivas», pero que simplemente son ciegas, tal como señaló el eminente jurista Jacobus tenBroek en su famoso artículo «The Right to Be in the World: The Disabled and the Law of Torts».<sup>36</sup>

El verdadero problema para el contractualista, sin embargo, es la relativa rareza de las deficiencias no «normales» (las cuales se definen como no «normales» simplemente en referencia a su relativa rareza); esta rareza implica que deberán introducirse adaptaciones caras y complicadas en los lugares públicos y de trabajo si queremos que sean plenamente accesibles para las personas con esa clase de deficiencias, y que éstas sean «normalmente» productivas. En general, los gastos superan con mucho los beneficios de la productividad económica resultante de una plena inclusión de las personas con deficiencias «anormales», pues eso supone rediseñar las instalaciones usadas por todos en función de las necesidades de un número muy reducido de personas. Tal como pone de relieve Gauthier, esta clase de adaptaciones no son mutuamente beneficiosas en un sentido económico. No sucede lo mismo en el caso de las adaptaciones destinadas a evitar las discriminaciones por razón de raza y de género, pues cabe defender que son económicamente eficientes, en la medida en que incorporan a la población trabajadora, y sin necesidad de costosas

36. TenBroek (1966).

adaptaciones,<sup>37</sup> a un gran grupo de trabajadores productivos que de otro modo habrían quedado excluidos.<sup>38</sup> Así pues, aunque le concedamos al defensor de los discapacitados que los trabajadores con deficiencias fuera de lo «normal» pueden ser altamente productivos, es improbable que nadie pueda demostrar que su productividad económica supera en general los costes de su plena inclusión. Nos encontramos, pues, ante una verdadera elección: cooperación y plena inclusión, o no cooperación (y una caridad generosa en un estadio ulterior). El motivo original que ofrece Rawls para preferir la cooperación a la no cooperación depende de una idea del beneficio mutuo que va asociada a esta visión de la cooperación social «normal». Creo que Rawls no puede explicar por qué los que están debajo de la «línea» merecen justicia y no caridad, sin modificar fundamentalmente este aspecto de su teoría.

Un pensador de la tradición del contrato social añadiría un tercer punto. Aunque las personas ciegas, sordas y que usan silla de ruedas pueden ser trabajadores altamente productivos en las circunstancias adecuadas, no es razonable pensar que esto sea cierto en general para todas las personas con deficiencias físicas. Algunas deficiencias interfieren enormemente en la actividad vital, y parecen suponer una discapacidad en muchos, si no en la mayoría de los entornos sociales. (La Ley de Americanos con Discapacidades usa precisamente el criterio de la interferencia con una «función vital principal» para definir la discapacidad.) Entre las deficiencias que producen esta clase de interferencias, al menos algunas resultarán difíciles de adaptar para conseguir que el trabajador sea plenamente productivo en el sentido usual. De modo que incluso si pudiera defenderse la plena inclusión de algunos trabajadores con deficiencias por remisión a la productividad económica esperada, el argumento no cubriría todos los casos posibles de deficiencias físicas.

37. La baja por embarazo es una excepción, pero puede justificarse fácilmente en términos de eficacia, dado el elevado número de trabajadoras femeninas y su productividad.

38. Sobre la diferencia, véase por ejemplo Epstein (1992), pág. 480: «Si normalmente existe escasa o ninguna razón privada para que una empresa de transporte o una instalación pública tenga *interés* en discriminar por razón de raza o de [...] sexo, no puede decirse lo mismo de la ADA [Americans with Disabilities Act], que exige gastos importantes en trenes, autobuses, aeropuertos y cualquier otra instalación pública, los cuales deberán financiarse a partir de los ingresos generales y no de cargas específicas sobre las personas discapacitadas». Epstein sostiene que las leyes contra la discriminación son innecesarias en el caso de la raza y el sexo, pues el propio mercado resolverá el problema.

La idea del contrato nos muestra ahora su rostro desnudo. Por más contenido moral que introduzcamos en el punto de partida, nada puede borrar que la razón de fondo para salir del estado de naturaleza son los beneficios derivados de la cooperación mutua, unos beneficios definidos por todos estos teóricos en términos típicamente económicos. Esta imagen de la cooperación va íntimamente asociada a la idea de que debemos restringir el grupo inicial de los negociadores a aquellos que poseen unas capacidades productivas «normales». Para el contractualista no es un asunto trivial determinar quién está «dentro» y quién está «fuera» de este estado inicial, pues tal como dice David Gauthier nuestra sociedad posee hoy tecnologías médicas «que hacen posible una transferencia de beneficios cada vez mayor hacia las personas que rebajan [el nivel medio de bienestar]». Por eso insiste, muy razonablemente, en que las personas con discapacidades atípicas deben ser excluidas del punto de partida: «Hablar en términos eufemísticos de permitirles vivir una vida productiva, cuando los servicios que eso requiere exceden cualquier posible producción por su parte, esconde una cuestión que, comprensiblemente, nadie quiere afrontar... Estas personas no pueden participar en la clase de relaciones morales que cabe fundar en una teoría contractualista».<sup>39</sup>

La teoría de Rawls refleja una profunda tensión en este punto. Por un lado, uno de sus propósitos centrales es dar prioridad a las cuestiones de justicia sobre las cuestiones de eficiencia. En la base de la teoría se halla la idea de que cada persona es un fin. Y por supuesto esta base kantiana está profundamente imbricada en la Posición Original, en el sentido de que una vez iniciada la deliberación, su propia estructura impide que las partes persigan el bienestar general de un modo que sea injusto para algún individuo. Por otro lado, la explicación del motivo por el que las partes prefieren la cooperación a la no cooperación, y de lo que pretenden conseguir con ella, sigue siendo una explicación típica del contractualismo clásico, en la cual la descripción humeana de las circunstancias de la justicia ha ocupado el lugar del estado de naturaleza. Los elementos estructurales de la igualdad aproximada y la meta del beneficio mutuo siguen determinando quién queda incluido en la fase inicial, y qué pretende obtener cada parte de la cooperación. No podemos extender la idea básica de la inviolabilidad y la idea asociada de la reciprocidad a las personas con graves deficiencias físicas y mentales sin poner en cuestión estos elementos, y, por lo tanto, sin cortar los lazos con la tradición contractualista clásica.

39. Gauthier (1986), pág. 18 y n. 30.

Rawls es muy consciente de este punto. Una de las cuestiones que señala como difíciles de resolver con su teoría es la de «qué se les debe» a las personas que no cumplen la condición de ser «miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa [...] ya sea temporalmente (por enfermedad o accidente) o permanentemente, lo cual abarca una gran variedad de casos». Recordemos lo que dice Rawls tanto de este problema como de los otros tres bajo discusión: «Aunque desearíamos poder responder a todas estas cuestiones, dudo mucho que sea posible hacerlo sin rebasar el ámbito de la justicia como equidad en tanto que concepción política» (*PL*, pág. 21). Rawls manifiesta optimismo en relación con dos de los problemas (la justicia entre países y el problema de las generaciones futuras), pero es pesimista en relación con los otros dos (la cuestión de la discapacidad y la de aquello «que se les debe a los animales y al resto de la naturaleza»); considera que son «problemas para los que la justicia como equidad podría no tener respuesta». En relación con estos casos ve dos posibilidades. Una es que «la idea de la justicia política no cubre todos los casos, ni deberíamos esperar que lo hiciera». La otra posibilidad es que estos problemas sean realmente problemas de justicia pero que «la justicia como equidad no sea correcta en este caso, por bien que funcione en los demás. Cuán grave sea esta falta es un asunto que no puede dirimirse hasta que no se haya examinado el problema» (*ibid.*). En otras palabras, Rawls propone una solución para el problema —posponer estas cuestiones al estadio legislativo—, pero no está seguro de que sea una buena solución. En todo caso, no lo trata como un problema de justicia básica, que deba resolverse al mismo tiempo que se diseñan los principios básicos de la sociedad. Por mi parte, estoy de acuerdo con la segunda propuesta de Rawls —la deficiencia y la discapacidad plantean ciertamente problemas de justicia—, y tengo la esperanza de que mi análisis aporte al menos parte de la investigación necesaria para mostrar cómo podría resolverse el problema desde una teoría que parte de las ideas intuitivas de Rawls.

En este punto se plantean dos cuestiones urgentes. En primer lugar, por qué no podía Rawls adoptar una concepción más cargada moralmente de los beneficios de la cooperación social, que incluyera los bienes de la inclusión, el respeto a la dignidad humana y la justicia en sí misma entre los beneficios que las partes persiguen con la cooperación social. En segundo lugar, por qué no podía usar la idea del seguro contra accidentes, a la vista de que todo ser humano, tal como ya hemos insistido, está expuesto a la posibilidad de sufrir graves deficiencias y discapacidades físicas.

La primera línea de respuesta parece muy prometedora. En cierta forma, parece ser exactamente lo que un kantiano como Rawls querría decir. Optamos por respetar e incluir a las personas con deficiencias porque hacerlo es algo bueno en sí mismo, sea económicamente eficiente o no. El beneficio no debería entenderse en términos puramente económicos, pues también debemos considerar el inmenso bien que es la justicia en sí misma. Esta respuesta está claramente en sintonía con una tendencia profunda dentro del pensamiento de Rawls, y va en la línea de muchas de las réplicas que propone (por ejemplo, *PL*, pág. 208) cuando habla de la idea del consenso entrecruzado y del motivo por el cual el acuerdo entre los ciudadanos en una sociedad bien ordenada no se reduce a un *modus vivendi*. Pero no está nada claro que Rawls pudiera introducir esta idea en el diseño de la Posición Original misma, y dar a las partes, definidas como personas que pretenden promover en la medida de lo posible sus propios fines, un abanico más amplio de fines morales que considerar. Siempre ha sido un error decir que la idea que tiene Rawls de la naturaleza humana es que las personas son maximizadores egoístas: como ya he dicho antes, las partes en la Posición Original constituyen sólo un aspecto de la persona; el otro aspecto (el moral) procede del velo de ignorancia. Pero la Posición Original no permite que las partes sepan si se preocupan o no por los demás. Unas concepciones del bien incluyen la preocupación por los demás, y otras concepciones no; las partes no saben cuál es la suya. Se presume que son capaces de albergar un sentido de la justicia, pero ni siquiera aplican propiamente ninguna concepción particular de la justicia; todo lo que pueden asumir es que serán capaces de comprender y aceptar los principios que finalmente escojan (*TJ*, pág. 145). Menos aún saben hasta dónde llega su amor hacia las demás personas y su deseo de incluirlas. No se presume que sus intereses y sus objetivos sean egoístas, pero tampoco que sean benevolentes. Todo esto son aspectos de su concepción del bien que simplemente no conocen (pág. 129). Para Rawls es muy importante que sea así: «[una] concepción de la justicia no debería presumir [...] lazos importantes de afecto natural» (*ibid.*). En la base de la teoría, las premisas habrían de ser tan pocas y tan débiles como fuera posible.

La objeción explícita de Rawls a la inclusión de una benevolencia de amplia base en la Posición Original es de carácter teórico, y tiene que ver con su deseo de basar su teoría en un número reducido de premisas. Un contractualismo distinto del suyo podría incluir la benevolencia; es el caso de Locke. Pero ¿hasta qué punto sería compatible la benevolencia con la

insistencia contractualista en que la sociedad tiene por finalidad el beneficio mutuo? (Tal como sugerí en el capítulo I, sección 5, la teoría de Locke está en tensión en este punto.) La benevolencia que requiere la plena inclusión de las personas con deficiencias es exigente y gravosa, e incluye la disposición a sacrificar no sólo el beneficio propio, sino también el del grupo. Implica cooperar en casos en los cuales es a la vez posible y ventajoso no hacerlo. Muchos han cuestionado incluso que el Principio de la Diferencia, según el cual las partes estarían dispuestas a sacrificar el beneficio del grupo para mejorar la posición de los más desfavorecidos, quede realmente justificado por el argumento que ofrece Rawls, sin atribuir a las partes un grado poco realista de aversión al riesgo. Pero en este argumento las partes saben al menos que sus capacidades productivas se sitúan siempre dentro del margen de la normalidad, de modo que pueden esperar un beneficio a cambio de su disposición a renunciar a los beneficios del grupo. La benevolencia requerida para incluir plenamente a las personas con deficiencias es un asunto distinto, y no sólo en grado. Incluso si Rawls estuviera dispuesto a dejar de lado su objeción teórica a la benevolencia, parece improbable que pudiera incluir la clase de benevolencia requerida sin abandonar la tesis de que en la Posición Original el objetivo de la cooperación (en cuanto opuesta a la no cooperación) es el beneficio mutuo.

En resumen: Rawls recoge de la tradición contractualista la idea de una cooperación para el beneficio mutuo y la idea de que dicha cooperación tiene sentido en unas circunstancias determinadas. La inclusión de una lista más amplia de fines sociales con contenido moral requeriría una redefinición de la racionalidad de las partes, pues en tal caso deberían saber que no sólo se preocupan por los intereses propios, sino también por los de otras personas. Rawls objeta que un cambio como éste complicaría mucho y tal vez dejaría incluso indeterminada la cuestión de qué principios deberían escogerse. Pero si la benevolencia añadida fuera lo bastante profunda e inclusiva, el cambio exigiría también que el enfoque se alejara tanto de la idea de un contrato para el beneficio mutuo que no tendría sentido ya usar la metáfora del contrato social. Si preferimos no romper el vínculo con la tradición del contrato social, los intereses de las personas con graves deficiencias que pueda haber en la sociedad deberán dejarse para un estadio ulterior, de carácter legislativo. Las partes deberán ser conscientes, tal como establece Rawls explícitamente, de que no se encuentran dentro de esta categoría. Los intereses de las personas con graves deficiencias serán considerados más adelante en virtud de la caridad, no de la justicia básica.

¿Qué sucede con la idea del seguro? Incluso Richard Epstein, que no ve con buenos ojos las leyes para proteger los derechos de los discapacitados, observa que existe una posibilidad muy razonable en este sentido. Todos reconocemos que también podríamos padecer alguna deficiencia como resultado de un accidente, y tenemos, por lo tanto, motivos para optar por un régimen político que nos proteja de las consecuencias más graves de tal contingencia.<sup>40</sup> No podemos tratar esta cuestión sin abordar también otra cuestión relacionada: ¿por qué excluye Rawls las deficiencias temporales además de las permanentes de la esfera de la justicia como equidad, e insiste en que deben resolverse también en el estadio legislativo, una vez que los principios básicos hayan sido diseñados? Parece claro que esta clase de deficiencias temporales, y las discapacidades asociadas, son el paradigma de los casos que podrían cubrirse con un seguro.

Hay dos respuestas posibles para esta cuestión, estrechamente relacionadas con nuestro análisis anterior. La primera es la que utilizó Rawls en su réplica a Amartya Sen. Su argumento es que abordar la cuestión de la compensación de las deficiencias temporales que sitúan a las personas «por debajo de la línea» complica (tal como Sen reconoce explícitamente) el uso de los bienes primarios, en particular de los ingresos y la riqueza, para evaluar las posiciones sociales. Ya encontramos este problema al tratar las deficiencias permanentes, pero también se plantea en el caso de las temporales.<sup>41</sup> Rawls parece reconocer que si tomamos en consideración estos casos, tiene sentido medir el bienestar relativo en función de las capacidades, y no sólo de los ingresos y la riqueza. Parece natural, pues, que las partes tengan interés en desarrollar para sí un sistema de seguros en la Posición Original, dado su conocimiento general de los hechos relativos a la vida humana, pero los costes teóricos de introducir este aspecto de la vida humana en el diseño de los principios políticos básicos son muy elevados. Por su culpa perdemos la claridad que aporta el uso de los ingresos y la riqueza para indexar las posiciones sociales, y nos vemos forzados a adoptar una lista de capacidades mucho más engorrosa, que generará inevitablemente una pluralidad de clasificaciones de más y menos desfavorecidos. La elección social parece verse arrastrada hacia el terreno de la evaluación intuitiva que Rawls tanto desea evitar. Por eso Rawls considera que es preciso posponer el problema que plantea Sen en

40. Epstein (1992), pág. 481.

41. La respuesta de Rawls a Sen en *PL*, pág. 183 y sigs. no distingue explícitamente los dos casos, aunque el argumento es claramente aplicable en un sentido parecido a los dos.

la medida que sea posible al estadio legislativo, a pesar de reconocer su importancia, con objeto de lograr una teoría lo bastante clara y concluyente como para sostener el argumento en favor del Principio de la Diferencia que tan cuidadosamente ha elaborado.<sup>42</sup>

Por otro lado, tampoco es razonable tratar la deficiencia temporal como un caso aislado en el cual los ingresos y la riqueza no representan adecuadamente el bienestar. Tal como ha dicho también Sen reiteradamente, las variaciones y las asimetrías en las necesidades físicas no son casos aislados o fácilmente aislables, sino un hecho general acerca de la vida humana: las mujeres embarazadas o en período de lactancia necesitan más nutrientes que las personas no embarazadas, los niños necesitan más proteínas que los adultos, y los muy jóvenes o los muy viejos necesitan más asistencia que los demás en casi todas las áreas de sus vidas. Incluso en el terreno claramente reconocido de las personas «plenamente cooperantes», tampoco parece acertado que la teoría de los bienes primarios ignore dichas variaciones en la evaluación de quién está o no desfavorecido, y determine ese estatus, de acuerdo con lo que recomienda la teoría, en función de los ingresos y la riqueza. El problema de la variabilidad de las necesidades es general. Aunque sólo fuera para considerar adecuadamente las necesidades físicas de aquellos ciudadanos (ficticios) que nunca experimentarían la clase de deficiencias que los situarían por debajo de la «línea», siquiera temporalmente, Rawls necesitaría una forma de medir el bienestar que no dependiera únicamente de los ingresos y la riqueza, sino que atendiera a las capacidades de los ciudadanos para participar en un amplio espectro de actividades humanas.

Tal como hemos dicho, esta razón específica para posponer la cuestión de la discapacidad deriva de un aspecto de la teoría que es muy importante para Rawls, pero no necesariamente para su modelo de contractualismo.

Rawls no menciona explícitamente el segundo problema asociado a la idea del «seguro contra accidentes»; sin embargo, se encuentra implícita en sus prudentes y repetidas declaraciones en el sentido de que tratamos siempre con personas cuyas capacidades se sitúan dentro del margen de lo «normal». Pero el problema es que existe un continuo entre los casos de deficiencias permanentes, que Rawls ha diferido ya en base a argumentos contractualistas, y los casos de deficiencias temporales impuestas por las enfermedades, los accidentes o la edad. Tal como observa Gauthier,

vivimos en una época en la que gracias a la medicina es cada vez más posible mantener a personas que no son «productivas». Y por más que Rawls use el término «normal» y hable de una «línea», es perfectamente consciente de que esta «línea» es arbitraria, y que una persona con deficiencias permanentes está más cerca de una persona que sufre una parálisis a los 20 años y se queda en este estado que de cualquier persona que sufra una enfermedad grave durante una semana y luego vuelva a una vida «normal». Algunas personas pueden vivir más tiempo con una deficiencia «temporal» de lo que llega a vivir una persona con una deficiencia permanente. Parece pues arbitrario dar entrada a las personas con deficiencias temporales y no a las personas con deficiencias permanentes. A medida que aumenta la expectativa de vida de las personas, con la miríada de deficiencias y discapacidades que eso conlleva, aumenta todavía más la continuidad entre uno y otro grupo. Pero esa continuidad significa que se requieren complicados cálculos individualizados para pensar la productividad social, aunque sólo sea en el caso de la deficiencia temporal. Tal como dice Epstein, plantear correctamente la cuestión del seguro exige considerar factores tales como la probabilidad de que una persona sufra alguna deficiencia, los usos alternativos que podrían darse a los mismos recursos, el nivel de apoyo requerido y, por supuesto, la productividad de las personas con las distintas clases de deficiencia en función de diversos tipos de asistencia proporcionada. La eficiencia de los diversos tipos de seguros dependerá de estas cuestiones empíricas, las cuales variarán con el tiempo. Ésta parece una buena razón para que Rawls difiera la constitución de estos seguros al estadio legislativo.

La posposición queda explicada en este caso, a diferencia del anterior, por razones que derivan directamente de la lógica de la teoría rawlsiana del contrato social. La necesidad de realizar cálculos individualizados se debe a la necesidad de establecer si el seguro es eficiente en términos económicos, y en qué medida. Pero si tenemos que incluir consideraciones de eficiencia en el diseño de los principios básicos de la justicia es sólo porque concebimos la sociedad como un proyecto de cooperación para el beneficio mutuo. Incluir un profundo compromiso con un sistema de seguros entre los principios escogidos en la Posición Original amenazaría este objetivo, y sería imposible decir *ex ante* si una sociedad que incluyera este sistema en una medida importante estaría en condiciones de alcanzarlo.

Sin embargo, posponer estas cuestiones tiene sus consecuencias. Se pide a las partes que se imaginen a sí mismas como representantes de

42. Ésta es mi lectura de la crítica respuesta a Sen en *PL*, pág. 183 y sigs.

unos ciudadanos «plenamente cooperantes [...] a lo largo de una vida completa», y, por lo tanto, como si los ciudadanos no tuvieran necesidad de asistencia en tiempos de dependencia extrema. Esta ficción elimina buena parte de lo que caracteriza la vida humana, y elimina también la continuidad que existe entre las personas llamadas normales y las que padecen deficiencias permanentes. También distorsiona la elección de los bienes primarios, al esconder el hecho de que la sanidad y otras formas de asistencia son bienes básicos que hacen posible el bienestar, y que no quedan adecuadamente representados por los ingresos y la riqueza, por las razones que ha dado Sen. Más en general, la asistencia a los niños, a las personas mayores y a las personas con discapacidades físicas y mentales es una de las principales tareas que debe afrontar cualquier sociedad, y es una fuente de grandes injusticias en la mayoría de las sociedades. Cualquier teoría de la justicia debe tener en cuenta este problema desde el principio, en el diseño de la estructura institucional básica, y en especial en su teoría de los bienes primarios.<sup>43</sup>

##### 5. PERSONALIDAD KANTIANA Y DEFICIENCIA MENTAL

Hasta aquí, pues, los problemas de la teoría rawlsiana no han derivado de su kantismo sino del uso particular que hace de la noción de bienes primarios, y también de su compromiso con las dos ideas asociadas de la «igualdad aproximada» y el beneficio mutuo, ambas ligadas a la tradición del contrato social. Es más, el énfasis kantiano de la teoría entra incluso en tensión con la doctrina contractualista en esta área, como ya he observado. El kantismo exige tratar a todas las personas como fines, y no permite la subordinación de ningún individuo a la causa del bienestar social general. Está claro que los ciudadanos kantianos de la sociedad bien ordenada piensan que la justicia y el respeto son bienes intrínsecos, y mantienen una concepción rica y plural de los beneficios de la cooperación

43. Véase Kittay (1999), pág. 77: «Cualquier proyecto que pretenda incluir a todas las personas debe tener en cuenta desde el primer momento la dependencia». Las estrategias concretas adoptadas para dar respuesta a las cuestiones relacionadas con la discapacidad (leyes que imponen rampas para sillas de ruedas, normas como la Ley de Educación de los Individuos con Discapacidades) podrían dejarse para este estadio; pero el hecho de que los ciudadanos experimentan esas necesidades de asistencia debe estar reconocido desde el principio, y debe existir un compromiso para dar respuesta a estas necesidades.

social. Los ciudadanos kantianos podrían encontrar, *ex post*, buenas razones para justificar la elección del pleno respeto y la inclusión de las personas con discapacidades; el problema es que *ex ante*, en la Posición Original, el marco del contrato social impide que puedan elegir esa ruta.

Debemos considerar ahora la cuestión de las deficiencias mentales graves. Todos los problemas que tiene la teoría de Rawls con las deficiencias físicas, los tiene también con las deficiencias mentales. Pero encuentra además otros problemas, directamente asociados ahora con los aspectos kantianos de su teoría, que en otras áreas parecen apoyar el respeto y la inclusión.

En primer lugar, pues, las personas con graves deficiencias mentales plantean problemas importantes para los aspectos de la teoría ligados al contrato social/beneficio mutuo. Si la concepción del ciudadano como un productor capaz de aumentar el bienestar social genera problemas para la inclusión de las personas con deficiencias físicas, se derrumba definitivamente cuando la confrontamos con las vidas de Jamie, Sessa y Arthur. No cabe esperar que ninguno de los tres sea económicamente productivo en un sentido que pueda acercarse siquiera a compensar los gastos sociales de su educación. Es probable que Jamie pueda realizar algún tipo de trabajo, y tal vez desarrollar algún papel en la vida política; pero es seguro que no «reintegrará» en un sentido económico los importantes gastos médicos y educativos que ha ocasionado.<sup>44</sup> Si todo va bien con su educación, Arthur podría tener un trabajo adecuado a su elevada inteligencia y ser, por lo tanto, «productivo» en sentido económico, pero no está claro hasta qué punto cabe esperar este final feliz. Mientras tanto, su educación en un centro privado le cuesta mucho dinero al Estado donde vive, y sus gastos médicos son también una importante carga social. Para Sessa, no existirá nunca siquiera una posibilidad limitada de «compensación» por los gastos de su asistencia.

Todos estos casos dejan el contractualismo al desnudo, por decirlo así, y revelan un rostro que a menudo queda escondido detrás de los elementos morales introducidos por las versiones más atractivas de esta tradición. Ahora bien, obviamente existen límites para cualquier programa de beneficios sociales. En los márgenes quedan todavía cuestiones por responder, como, por ejemplo, cuánto puede invertir el Estado en la educación especial de Arthur. Pero una cooperación orientada únicamente al beneficio mutuo, tal como ha sido tradicionalmente concebida, no pare-

44. Para una descripción detallada de estos gastos, véase Bérubé (1996).

ce ser el tipo de cooperación capaz de incluir a Arthur, Jamie y Sesha, educarlos y promover su desarrollo con una asistencia adecuada. No parece el punto de partida correcto ni la base primaria para la cooperación social. Los beneficios sociales de interactuar con Jamie, Arthur y Sesha y apoyarlos plenamente es difusa y compleja. Incluye, en primer lugar, lo que John Stuart Mill llamaba «el beneficio de que una de las relaciones humanas más universales y omnipresentes esté regulada por la justicia y no por la injusticia»<sup>45</sup> (sólo que en este caso no estamos hablando del matrimonio y de la familia, como hacía Mill, sino de las relaciones de asistencia que afectan a todos los seres humanos en algún sentido, en algún momento y en algún grado). En otras palabras, incluye el beneficio de respetar la dignidad de las personas con discapacidades mentales y desarrollar su potencial humano, sea o no un potencial socialmente «útil» en un sentido más estrecho. Incluye también el beneficio que supone relacionarse con personas mentalmente discapacitadas en términos de respeto mutuo y reciprocidad para nuestra comprensión de la condición humana y de su diversidad. (Bérubé da buenas razones para considerar que los demás niños que van al colegio con Jamie obtienen al menos tanto por su presencia en una aula «normal» como la que obtiene él por estar allí.) Incluye una nueva forma de entender la dignidad de la vejez, y la nuestra propia cuando envejecemos. Y, por supuesto, incluye el valor que tienen todas las interacciones y las relaciones apuntadas para las propias personas con discapacidades mentales, que en ausencia de una asistencia social especial vivirían —como hacían antes— una vida aislada y estigmatizada. Si en el caso de los discapacitados físicos no parecía una buena estrategia insistir en que fueran vistos como ciudadanos «productivos», en el caso de las discapacidades mentales vemos con perfecta claridad hasta qué punto la idea del beneficio mutuo distorsiona nuestra comprensión de los beneficios de la cooperación social.

En el caso de la discapacidad física, tal como hemos dicho, la teoría de Rawls contiene un elemento que empuja en dirección contraria: la doctrina kantiana de la reciprocidad. En el caso de las personas con discapacidades mentales, sin embargo, esta misma doctrina crea todavía más dificultades. Tal como hemos visto, la doctrina se articula a partir de la concepción kantiana de la persona, que convierte las capacidades mentales y morales en condiciones básicas tanto para la igualdad como para la idea crucial de la reciprocidad. Dado su aroma kantiano, la concepción

sugiere al menos la idea de una escisión entre la personalidad moral y la animalidad. Haríamos bien, pues, en comenzar nuestro examen crítico de la teoría de Rawls aclarando algunos aspectos problemáticos de la escisión kantiana, para ver hasta qué punto se reproducen esos problemas en la teoría de Rawls.

La concepción kantiana de la persona se integra en una larga tradición que se remonta a los griegos y a los estoicos romanos, para quienes la personalidad se identifica con la razón (en especial con la capacidad para el juicio moral), concebida como un aspecto de los seres humanos que los separa claramente de los animales no humanos y de su propia animalidad. Para los estoicos existe una división tajante no sólo entre los humanos y otros animales, sino también entre la vida humana desde el momento en que se desarrolla la racionalidad moral y la vida humana en otros momentos (los cuales incluyen, desde su punto de vista, la infancia y la adolescencia).<sup>46</sup> Los estoicos conocían teorías (la platónica, la aristotélica, la epicúrea) que veían una considerable continuidad entre la capacidad humana y las capacidades de otros animales, pero insistían en establecer una división muy tajante. Su forma más habitual de articular la idea de que hay algo característicamente humano es decir que hay algo que nos eleva por encima de «las bestias». Los términos peyorativos hacia los animales sustituyen con frecuencia a los argumentos en sus descripciones de la naturaleza y la dignidad humanas.

La teoría kantiana lleva esta ruptura aún más lejos. Los estoicos eran compatibilistas, y pensaban que el reino de la libertad humana era también, al mismo tiempo, un reino natural que sigue leyes deterministas. Con razón o no, pensaban que no hay necesidad de eximir la libertad humana de las leyes naturales para darle el valor que merece. Kant, por supuesto, no estaba de acuerdo, lo cual le llevó a concebir el ser humano como un ser fundamentalmente escindido que vive en dos reinos distintos: el reino de la necesidad natural y el reino de la libertad racional/moral. Kant pensaba que todos los animales no humanos, así como el lado animal de la vida humana, iban ligados al reino determinista de la naturaleza. Si nos elevamos por encima de este reino y existimos también en un reino de fines es en virtud de nuestra capacidad para la racionalidad moral. Para Kant, por lo tanto, la dignidad humana y nuestra capacidad moral, la fuente de la dignidad, están radicalmente escindidas del mundo natural. En la medida en que existimos meramente en el reino de la naturaleza, no somos fines en nosotros

45. Mill (1850/1988), pág. 86.

46. Sorabji (1993).



mismos y no tenemos dignidad; las cosas de este reino tienen simplemente un precio (*pretium usus*, en la expresión de Kant). En la medida en que entramos en el reino de los fines, y sólo en esa medida, poseemos dignidad y trascendemos cualquier precio. La moralidad tiene ciertamente la tarea de responder a las necesidades humanas, pero la persona, concebida como los aspectos racionales/morales del ser humano, es el verdadero objetivo de estos ciudadanos. La animalidad en sí misma no es un fin. De acuerdo con esta perspectiva, Kant rechaza que tengamos deberes morales hacia los animales; éstos no poseen ningún valor independiente, sólo un «valor relativo» en relación con los fines humanos.<sup>47</sup> Inevitablemente, lo que dice Kant de los animales deberá valer también para todos los seres que carezcan de la compleja capacidad para el razonamiento moral y prudencial que en opinión de Kant caracteriza a los seres humanos maduros.

La escisión kantiana entre la personalidad y la animalidad es profundamente problemática. En primer lugar, niega un hecho que debería resultar evidente para cualquiera que pensara con claridad sobre esta cuestión, a saber: el hecho de que nuestra dignidad no es sino la dignidad de un cierto tipo de animal. Es la dignidad propia de un animal, una dignidad que no podría poseer ningún ser que no fuera mortal y vulnerable, del mismo modo que la belleza de un cerezo en flor no es la belleza de un diamante. Si tiene algún sentido concebir a Dios o a los ángeles (los otros seres racionales de Kant) como seres dotados de dignidad (la magnificencia y la grandeza parecen atributos más apropiados), no será en absoluto una dignidad del mismo tipo.<sup>48</sup> Dicho en términos más mundanos, si imaginamos a un ser puramente racional y moral, pero carente de toda necesidad o capacidad animal (la ciencia ficción ofrece buenos ejemplos de seres de este tipo), veremos claramente, en mi opinión, que la dignidad de un ser así, sea la que sea, no es del mismo tipo que la dignidad de un ser humano, caracterizado a lo largo de su vida, tal como dijo Marx, por «la riqueza de las necesidades humanas», entre las que ocupan un lugar destacado las necesidades de las demás personas.

47. Los pasajes pertinentes reciben un buen tratamiento en Regan (1983), págs. 177-185.

48. Otra forma común de formularlo es decir que para Kant el género más relevante bajo el que se clasifica el ser humano es el de Ser Racional; a nuestro género pertenecen los ángeles y cualesquiera otros seres racionales que pueda haber. Dentro de este género, nosotros somos la especie animal: el animal racional, pues, más que el racional animal. Este problema se agrava, naturalmente, por la insistencia de Kant en unos y no otros aspectos de nuestra humanidad en cuanto constitutivos de su dignidad y de su valor.

En segundo lugar, aquella escisión niega erróneamente que la animalidad pueda tener una dignidad por sí misma. De este modo nos empuja a desdeñar aspectos valiosos de nuestras propias vidas, y a distorsionar nuestra relación con los animales.

En tercer lugar, la escisión kantiana sugiere al menos la idea de que el núcleo de nuestra personalidad es autosuficiente, carente de necesidades y puramente activo. Pensar de este modo supone distorsionar en gran medida la naturaleza de nuestra moralidad y de nuestra racionalidad, que son en sí mismas profundamente materiales y animales; se nos enseña a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden inhabilitar las funciones morales y racionales exactamente igual que las demás funciones animales.

En cuarto lugar, la escisión nos hace pensar que nuestra esencia es atemporal, pues la agencia moral (vista desde una perspectiva kantiana) no parece ser algo sometido a crecimiento, maduración y decadencia, sino algo enteramente extraño, en su dignidad, a todos estos procesos naturales. Este modo de pensar podría hacernos olvidar que el ciclo vital ordinario de los seres humanos incluye períodos de extrema dependencia, en los cuales nuestro funcionamiento es muy parecido al de las personas con discapacidades físicas o mentales permanentes.

Es importante observar que la escisión lleva a resultados inaceptables en ambas direcciones: tal como he dicho, sugiere que nuestra racionalidad es independiente de nuestra animalidad vulnerable; y también sugiere que la animalidad y los animales no humanos carecen de inteligencia, que son brutos y «estúpidos». Ambas implicaciones merecen ser cuestionadas: encontramos en la naturaleza un rico continuo de tipos de inteligencia, y capacidades prácticas de muchos tipos; y no podemos comprendernos adecuadamente a nosotros mismos si no nos situamos dentro de este continuo.

Rawls no suscribe los elementos metafísicos de la posición kantiana, aunque muestra en general un profundo interés hacia ellos.<sup>49</sup> No suscribe la idea de que haya dos mundos, y atribuye un carácter empírico a su propio kantismo. Sin embargo, el hecho de conservar una concepción de la persona basada en la kantiana, y de definir el fundamento de la igualdad política en términos de la posesión de capacidad moral, le hacen compartir algunas de las dificultades que encuentra la teoría kantiana en el terreno de la discapacidad mental. Las personas con graves deficien-

49. Véase *LHI*, especialmente las págs. 253-290.

cias mentales parecen ser aquellos «individuos dispersos» (*TJ*, pág. 506) en relación con los cuales no rige la igualdad, pues sus capacidades morales no llegan al nivel mínimo esencial. Es más, en la medida en que ambos rechazan explícitamente que pueda haber reciprocidad y relaciones de justicia entre los animales humanos y los no humanos, también tendrán que rechazar la posibilidad de que haya reciprocidad, en el sentido relevante, entre los seres humanos «normales» y las personas con graves deficiencias mentales. Rawls define la reciprocidad como una relación entre ciudadanos concebidos en términos de la concepción kantiana de la persona (*PL*, pág. 16).

Sin embargo, si consideramos las vidas de las personas con deficiencias mentales y las de aquellos que viven junto a ellos, resulta evidente que sus vidas incluyen complicadas formas de reciprocidad. Jamie interactúa con su familia y con otros niños de un modo cariñoso, generoso y juguetón. Sessa abraza a aquellos que cuidan de ella, baila de alegría cuando ponen la música que le gusta y muestra apreciación por la asistencia que recibe.

La discapacidad de Arthur se sitúa precisamente en el terreno de la reciprocidad, y, sin embargo, es un niño extremadamente afectivo en el contexto de su familia inmediata, donde intercambia afecto y humor con sus padres, con su adorado perro y con su hermano recién adoptado, así como con los familiares que visitan la casa. Siempre que no está asustado y existe cierta confianza, se manifiesta su capacidad para el intercambio de afecto. Fuera incluso del círculo de confianza más íntimo, la educación ha traído grandes avances en su capacidad para la reciprocidad. Al comienzo de este capítulo describí una típica conversación telefónica con Arthur cuando tenía 10 años. Después de dos años de educación privada financiada por el Estado, las cosas eran muy distintas. Un día estaba hablando con él después de que cumpliera los 12, y de forma bastante espontánea dijo: «¿Y cómo estás tú, tía Martha? ¿Qué haces?». Esta simple pregunta me trajo lágrimas a los ojos, tal era el progreso que indicaba. La fiesta del doceavo cumpleaños de Arthur en una sala de videojuegos, junto a un grupo de otros siete niños con el síndrome de Asperger de su colegio, había ido muy bien. Esta clase de relaciones entre compañeros contienen una reciprocidad genuina, aunque no sea del tipo al que estamos acostumbrados.

Sin embargo, nada de esto contaría probablemente como reciprocidad en el sentido kantiano de Rawls. Y no reconoce ni da valor político a ningún otro tipo de reciprocidad. Éste es un defecto importante, en mi

opinión. Es más, es probable que ni Rawls ni Kant hayan dedicado demasiada reflexión al tema. Es posible que Jamie carezca de la capacidad de formarse un plan de vida y una concepción general del bien. Pero cuando le preguntaron lo que quería ser cuando fuera mayor, Jamie no describió una carrera como hicieron los otros niños, según su padre, sino que dijo: «Grande». Era una respuesta perceptiva, y los demás niños aprendieron de ella; pero no era el tipo de respuesta que pudiera demostrar la pertenencia de Jamie a la comunidad moral kantiana. No está claro si Arthur posee o no capacidad para albergar un sentido de la justicia, en el sentido kantiano. Sessa carece claramente de las dos facultades morales. Y en la medida en que estos tres ciudadanos carecen total o parcialmente de las dos facultades morales, tampoco encajan en la concepción rawlsiana de la cooperación social, que se define también en términos de la concepción kantiana de la persona. Por último, tampoco se les puede considerar libres en el sentido de Rawls, pues la libertad también lleva una impronta kantiana en su teoría, e implica ser una «fuente autoautentificadora de exigencias válidas» (*PL*, pág. 32).<sup>50</sup>

Las personas con deficiencias y discapacidades mentales suponen, pues, un doble reto para la teoría de Rawls. La doctrina del contrato parece incapaz de dar respuesta a sus necesidades especiales de atención social, por las razones de productividad y coste social comunes a todas las personas con deficiencias. Pero también quedan descalificadas como ciudadanos en un sentido más profundo, ya que no se ajustan a la imagen harto idealizada de la racionalidad moral que sirve para definir al ciudadano en la sociedad bien ordenada. No se los considera capaces de reciprocidad en el sentido relevante, igual que sucede con los animales no humanos. Y también como los animales, disfrutarán sin duda de «cierta protección», pero no del estatus de ciudadanos plenos.<sup>51</sup> De nuevo, la conclusión adecuada parece ser la del propio Rawls: o bien deberíamos decir que no se trata de cuestiones de justicia, o bien deberíamos decir que la justicia como equidad no ofrece una descripción completa de la justicia social, en cuyo caso debemos determinar qué aspectos de la teoría habría que alterar para ir más allá.

Thomas Scanlon aborda de forma más explícita que Rawls estos problemas, que afectan a cualquier doctrina contractualista kantiana, y apor-

50. Véase Kittay (1999), pág. 93.

51. *TJ*, pág. 505: «Hay que entender que esto excluye a los animales; éstos obtienen alguna protección, ciertamente, pero su estatus no es el mismo que el de los seres humanos».

ta dos propuestas que merecen ser consideradas. Tras examinar el problema que plantean las personas con deficiencias y los animales no humanos, Scanlon concluye que una teoría de este tipo tiene dos vías para reconocer las situaciones de dependencia extrema. O bien podemos mantenernos dentro de una doctrina contractualista, y decir que las partes contratantes son también curadoras de aquellos que no pueden participar en el proceso; o bien podemos decir que la doctrina del contrato social sólo aporta una teoría parcial sobre la moral, en cuyo caso necesitaremos una teoría diferente para hacer frente a las situaciones de dependencia extrema.<sup>52</sup>

La situación hipotética de contrato diseñada por el propio Scanlon no incluye la idea humeana de las circunstancias de la justicia, y no plantea que el contrato deba explicar el bien de la cooperación social por referencia a un beneficio mutuo de las partes derivado del acuerdo. El interés teórico de Scanlon no se dirige hacia la elección de los principios políticos básicos, y, por lo tanto, su situación de contrato no está pensada para que puedan escogerse estos principios a partir de ella. En muchos sentidos, pues, su propuesta se aparta de la doctrina del contrato social que he estado criticando. Sin embargo, parece razonable preguntar si su propuesta de solución para el problema de la limitación mental podría servirle a Rawls para evitar la posposición de todas estas cuestiones al estadio legislativo.

Así pues, aplicada al proyecto rawlsiano de escoger los principios de justicia que formarán la estructura básica,<sup>53</sup> la propuesta disyuntiva de Thomas Scanlon supone que las partes en la Posición Original serán (deliberadamente) curadoras de los intereses de todos los miembros dependientes de la sociedad (del mismo modo que lo son de los ciudadanos «normales» y de las generaciones futuras); de lo contrario, deberíamos conceder que la Posición Original, tal como se ha concebido, no es un mecanismo suficiente para generar justicia política, y que otros enfoques son necesarios.

La primera solución (la curaduría) no le sirve a Rawls porque su idea es introducir el menor número posible de premisas, y, por lo tanto, quiere excluir la benevolencia de la Posición Original. Convertir a las partes en

52. Scanlon (1999), págs. 177-187. Estoy muy agradecida a Scanlon por una correspondencia que me ha permitido entender la complejidad de su planteamiento de estos casos.

53. Una vez más, es muy importante subrayar que éste es el proyecto de Rawls, no el de Scanlon, y que Scanlon no recomienda aplicarlo de este modo.

curadoras de las generaciones futuras (así como de los ciudadanos «normales») sólo complica un poco el modelo, pues la curaduría no exige en este caso que sepan nada acerca de sus propias concepciones del bien, pero una curaduría presente requeriría que conocieran su propia benevolencia y el grado de la misma. Es probable también que la solución de la curaduría sea incompatible con el propio contractualismo, pues exigiría que las partes renunciaran en gran medida a la expectativa de que el contrato generase un beneficio mutuo, en comparación con una situación de no cooperación (más tarde combinada con la caridad) considerada como perfectamente posible. Por último, tampoco parece que la solución pueda servir para una doctrina kantiana, si tenemos en cuenta que Rawls entiende la justicia en términos de reciprocidad kantiana, y rechaza aparentemente que puedan plantearse cuestiones de justicia entre las personas que poseen las facultades morales kantianas y las personas (o los animales) que no las poseen.

Más allá de eso, ¿sería la curaduría una solución satisfactoria? Es evidente que para proteger adecuadamente los derechos legales de las personas con graves discapacidades mentales es preciso designar ciertas formas de tutela y curaduría. Pero la cuestión aquí no es si necesitamos recurrir a la tutela para resolver ciertos problemas políticos prácticos. La cuestión es si la tutela es una buena forma de imaginar la ciudadanía de las personas con deficiencias y discapacidades en el contexto de la elección de los principios políticos fundamentales, *partiendo de la base de que aquellos que van a elegir dichos principios son también los sujetos primarios de la justicia*.<sup>54</sup> La tutela no es intrínsecamente incompatible con la posibilidad de tratar a estas personas como ciudadanos de pleno derecho y como sujetos de justicia en un plano de igualdad. No resulta evidente, sin embargo, que pueda modelarse adecuadamente esta igualdad en el marco de una doctrina contractualista. Ya es grave que las personas con discapacidades mentales queden totalmente excluidas de la formación de los principios, pues muchas podrían ser capaces de una ciudadanía activa. Pero aún es peor que el grupo de las personas para quienes se escogen los principios sea el mismo que el grupo de las personas que escogen estos principios. Se trata en definitiva de elegir cómo vamos a vivir «nosotros» en una sociedad política. La propuesta que estamos considerando añadiría «y a cuidar de las personas que dependen de nosotros». Pero eso

54. O bien, en el caso de PL, son fideicomisarios de unos ciudadanos con similares poderes y capacidades.

supone que las personas dependientes no forman parte en ningún caso del «nosotros», que no son sujetos plenamente iguales para la justicia política. Sólo son tomados en consideración porque algún miembro del «nosotros» se preocupa por sus intereses, no porque sean ciudadanos con derechos, fines en sí mismos.

Es más, la solución de la «curaduría» conserva, e incluso refuerza, los aspectos problemáticos de las ideas rawlsianas de reciprocidad y cooperación social. En lugar de reconocer que la reciprocidad adopta muchas formas distintas en el mundo, la solución de la curaduría conserva la escisión kantiana entre la persona racional/razonable y cualquier otro miembro de la naturaleza; sólo las personas dotadas de las facultades kantianas en su forma «normal» pueden gozar de una plena inclusión y participar en el contrato social, por más que las personas con síndrome de Down, por ejemplo, serían perfectamente capaces de realizar por sí mismas muchas de las funciones de la ciudadanía. Al igual que muchas otras personas con discapacidades mentales, sólo reciben una atención derivada, en función de los intereses de las partes. Se trata de una concepción que no sólo conlleva una visión desafortunada de los niños y de los adultos con deficiencias y discapacidades mentales, sino que puede sesgar además la percepción que tengan las personas «normales» de la dignidad de un amplio espectro de capacidades propias. ¿Acaso no estamos diciendo que todo el espectro de capacidades animales y humanas sólo merecerá protección en la medida en que sea objeto del interés y la preocupación de seres racionales kantianos? ¿Y no rebaja eso la dignidad y el valor que merecen los animales humanos en situación de necesidad, incluso aunque no sean «plenamente cooperantes?» Se trata, pues, de una perspectiva que sería mejor evitar, en la medida en que no sea estrictamente necesaria.

Más allá, pues, de si Rawls puede admitir o no la solución de la curaduría, y en mi opinión no puede hacerlo, prefiero (en lo tocante a los principios políticos) la segunda solución de Scanlon, la cual se parece mucho a la segunda propuesta de Rawls en el importante pasaje de *PL*, pág. 21: reconocer que la doctrina del contrato no es una teoría completa. Esta réplica, sin embargo, crea graves problemas para la doctrina del contrato en el terreno de la teoría política, por más que a Scanlon ya le vaya bien, precisamente porque su interés se centra en la teoría ética, no recurre a ninguna situación hipotética de contrato, y no aspira a ninguna completitud. Pero cualquier intento de diseñar las instituciones políticas básicas debe aspirar a un cierto grado de completitud, es decir, a incluir

los principales derechos de los ciudadanos. La doctrina de Rawls aspira explícitamente a ser completa y concluyente.<sup>55</sup> Pero incluso aunque un enfoque no aspire a la completitud (como mi enfoque de las capacidades), debe mostrar al menos que no ha pasado por alto ningún derecho fundamental de los ciudadanos. El objetivo es diseñar la estructura básica de la sociedad, definida por Rawls como aquellas instituciones que influyen sobre las oportunidades vitales de los ciudadanos desde el principio y en todos los sentidos. Los principios que escojamos afectarán al conjunto de la sociedad, incluidos los derechos constitucionales y nuestra concepción del fundamento de dichos derechos. Para Rawls es muy importante (como también lo es para Gauthier) que los principios surjan de una situación basada en las circunstancias de la justicia, en virtud de las ventajas que supone la cooperación social. Y parece que Rawls tiene razón cuando concluye que no hay ninguna solución plausible al problema de la deficiencia mental a partir de una situación inicial de contrato. Pero en el contexto de la teoría política básica no parece correcto posponer este problema. No podemos limitarnos a decir: hemos realizado una parte del trabajo, pero naturalmente faltan otras partes, igualmente básicas, basadas en principios completamente distintos, que se añadirán más adelante. Posponer el problema dejaría grandes áreas de la justicia política sin regular y supondría el reconocimiento de un amplio margen de indeterminación en la teoría actual de la justicia básica.

Es más, el problema no es de incompletitud; es de planteamiento. La lista de bienes primarios seleccionada por las partes omite elementos (por encima de todo, la asistencia, pero más en general un amplio espectro de capacidades humanas) que parecen absolutamente básicos no sólo para los discapacitados mentales y físicos, sino también para los seres humanos reales y dependientes dotados de unas capacidades «normales». Tanto la doctrina del contrato como la descripción kantiana de las personas introducen unos recortes que parecen desafortunados en la descripción de la cooperación social y de sus beneficios.

55. Véase, por ejemplo, *TJ*, pág. 135, donde la firmeza es una condición formal de los principios políticos; y págs. 175-178, donde el argumento a favor de los dos principios deja claro que el acuerdo «es firme y se establece a perpetuidad» y que «no existe una segunda oportunidad» (pág. 176). La oposición de Rawls al intuicionismo se centra en esta cuestión; véase, por ejemplo, *TJ*, págs. 35-36.

## 6. LA ASISTENCIA Y LA DISCAPACIDAD: KITTAY Y SEN

Iva Kittay y Amartya Sen han propuesto algunas reformulaciones de la teoría de Rawls para dar respuesta a las cuestiones relacionadas con la deficiencia y la discapacidad. Ya antes he indicado, a propósito de Kittay y de Sen, que Rawls tiene profundos motivos para resistirse a las soluciones que se proponen en esta línea, y he examinado también el debate entre Rawls y Sen sobre la cuestión de los bienes primarios. Pero es preciso volver una vez más sobre sus propuestas, pues afectan a más de un área de la teoría de Rawls.

La propuesta básica de Kittay es que deberíamos añadir la necesidad de asistencia durante períodos de dependencia extrema y asimétrica a la lista rawlsiana de bienes primarios, e incluir la asistencia entre las necesidades básicas de los ciudadanos.<sup>56</sup> La propuesta resulta bastante razonable, si nuestro proyecto consiste únicamente en elaborar una lista de los bienes sociales más importantes que cualquier sociedad real debe distribuir. Kittay tiene sin duda razón cuando dice que una teoría viable de la justicia política debería convertir la distribución de la asistencia en uno de sus principales objetivos.

Sin embargo, debería ser evidente ya que no resulta nada fácil añadir este elemento a la lista de Rawls. Uno de los problemas, ya conocidos, es el de la evaluación heterogénea o lineal: es posible que dos personas estén en la misma posición en relación con los ingresos y la riqueza pero no en relación con la asistencia (sea porque alguno afronta importantes deberes asistenciales o porque sus propias necesidades de asistencia no son reconocidas). La doctrina rawlsiana de los bienes primarios le impide aceptar la propuesta de Kittay por la misma razón que le impide aceptar la de Sen.

Pero no son éstas las únicas razones para rechazar la propuesta de Kittay (si fuera así, podrían resolverse mediante otro tipo de contractualismo kantiano, menos comprometido con la idea de una evaluación lineal única de las posiciones sociales relativas). La lista de bienes primarios es una lista de las necesidades de los ciudadanos, definidos en función de las dos facultades morales; esto deja fuera a todas las personas con graves deficiencias mentales y a cualquier persona que se encuentre en su misma situación durante largos períodos de su vida. Tal como dijimos, esta omisión tiene su origen en el compromiso de Rawls con el modelo

kantiano de la persona. Rawls no puede imaginar que las necesidades de asistencia que caracterizan a los ciudadanos con graves deficiencias mentales, ya sean permanentes o temporales, formen parte de los bienes primarios, sin introducir una importante modificación en su concepción política de la persona.

Por último, la omisión de la asistencia de la lista de bienes primarios deriva también del compromiso rawlsiano con las ideas de beneficio mutuo/igualdad aproximada. Rawls imagina las partes como individuos caracterizados por una igualdad aproximada en búsqueda de un beneficio mutuo. Ya he argumentado que estos compromisos impiden incluso un reconocimiento parcial de las necesidades de asistencia durante períodos de improductividad, al menos si consideramos lo que pensarían las partes durante la elección de los principios básicos de la sociedad en la Posición Original. La ficción idealizadora de Rawls de unas personas «plenamente cooperantes [...] a lo largo de una vida completa» no es un simple error que quepa corregir con una lista más larga de bienes primarios.

Sen tiene una propuesta más radical, brevemente examinada ya antes, según la cual toda la lista de bienes primarios debería verse como una lista de capacidades y no como una lista de cosas.<sup>57</sup> El análisis de Sen parte del hecho de que la lista rawlsiana de los bienes primarios ya tiene una estructura muy heterogénea. Algunos de sus componentes tienen muy claramente el carácter de «cosas», como los ingresos y la riqueza; pero algunos tienen más el carácter de capacidades humanas para realizar ciertas actividades: las libertades, las oportunidades y los poderes, así como las bases sociales del autorrespeto. El cambio que propone Sen no sólo nos permitiría dar mejor respuesta a las diversas necesidades de amor y asistencia de las personas, al convertirlas en elementos de la lista, sino que también darían respuesta a las repetidas críticas de Sen acerca de la escasa fiabilidad de los ingresos y la riqueza como índices del bienestar. Las posiciones sociales relativas de las personas no serían evaluadas ya únicamente en función de sus ingresos y su riqueza, sino por el grado en que poseen las capacidades de la lista. Una persona puede ocupar una buena posición en términos de ingresos y riqueza, y, sin embargo, ser incapaz de funcionar adecuadamente en el lugar de trabajo a causa de las cargas asistenciales que tiene en casa.

Tal como veremos, la propuesta de Sen resulta productiva como forma de dar respuesta a las necesidades de los ciudadanos con deficiencias.

56. Kittay (1999), págs. 102-103.

57. Kittay expresa simpatía también hacia esta propuesta.

Pero igual que la propuesta de Kittay, no es ninguna modificación menor, sino un cambio que va al corazón mismo de la teoría, a su compromiso con una concepción económica de los beneficios de la cooperación, y a su compromiso derivado con los ingresos y la riqueza como indicadores de la posición social relativa.<sup>58</sup> Rawls demuestra ser más perceptivo que Sen, no más tozudo ni más corto de miras, cuando dice que no puede aceptar su sugerencia, por más méritos que le reconozca. En gran medida, lo mismo podría decirse de mi anterior sugerencia de que Rawls podía añadir a la lista de los bienes primarios otros elementos más próximos a las capacidades, como las bases sociales de la salud, la imaginación y el bienestar emocional.<sup>59</sup> Rawls tiene ya bastantes problemas con la incorporación de las bases sociales del autorrespeto, que supone toda una carga para la doctrina del contrato social, aunque por otro lado parece dar respuesta a algunas de sus aspiraciones morales más profundas. Admitir una lista tan heterogénea de «bienes primarios», donde todos parecen altamente relevantes para la determinación de las posiciones sociales relevantes, pondría a Rawls en dificultades aún mayores, de acuerdo con el programa que se ha marcado. Eso amenazaría la simplicidad deseada, tanto en la evaluación de posiciones sociales relativas como en la descripción de la finalidad de la cooperación social.

En *La justicia como equidad: una reformulación*,\* tal vez su último escrito sobre la cuestión, Rawls aborda algunas de estas dificultades de forma más abierta que en ninguna exposición anterior.<sup>60</sup> Para empezar, realiza una importante concesión al tipo de críticas que Sen ha planteado y yo he desarrollado: acepta la idea del seguro contra accidentes para las deficiencias *temporales*, y concede que las partes deben concebir la vida humana como una sucesión de estadios temporales, que incluyen la infancia y la vejez. Rawls admite haber partido de la premisa de que «con respecto a los tipos de necesidades y exigencias que la justicia política debería tomar en cuenta, las necesidades y las exigencias de los ciudadanos son lo bastante similares como para que un índice de los bienes primarios

58. No lo entendía así en Nussbaum (2000c).

59. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 1; y (2000c).

\* Barcelona, Paidós, 2002.

60. *JF*, págs. 168-176. Aunque este libro es el último por fecha de publicación, no está claro que forme parte realmente del último estadio en el pensamiento de Rawls; parece basado en gran medida en notas de conferencias de la década de 1980; véase el comentario que hace Samuel Freeman en *Fordham Law Review*, n.º 72 (2004), pág. 2028, n. 19.

pueda servir de base adecuada y equitativa para las comparaciones interpersonales».\*\* Rawls se centra, igual que antes, en los ingresos y la riqueza para la evaluación de las posiciones sociales relativas. Una vez más, deja a un lado «los casos más extremos de personas con discapacidades tan graves que nunca podrán contribuir normalmente a la cooperación social»; todo indica, pues, que sigue concibiendo esta idea en términos de una contribución económica, lo cual supone la exclusión de todas las personas con deficiencias graves permanentes, ya sean mentales o físicas. Por último, Rawls repite simplemente la idea introducida en *PL* de la existencia de una «línea» que separa a aquellos cuyas capacidades se sitúan dentro del margen de lo «normal» y las demás personas. Todos estos aspectos de la teoría se mantienen inalterados.

En relación con las deficiencias temporales que puedan afectar a aquellos cuyas capacidades entran dentro del margen de lo «normal», sin embargo, Rawls sostiene ahora que el mejor modo de interpretar el índice de los bienes primarios (centrado en los ingresos y la riqueza) es como un índice de las *expectativas* de bienes primarios a lo largo del «curso normal de una vida completa».<sup>61</sup> De acuerdo con esta idea, todos los individuos tienen *ex ante* las mismas expectativas de bienes primarios, aunque los bienes que reciben efectivamente *ex post* son distintos, debido a los accidentes sufridos por unos y no por otros. En otras palabras, debemos ver los bienes primarios como una póliza de seguros: todos los ciudadanos tienen la misma póliza de seguros, aunque obtendrán distintos beneficios de ella en función de los diferentes accidentes de la vida. Rawls añade ahora explícitamente al índice de los bienes primarios la idea de la «expectativa de un cierto nivel (calculado según el coste estimado) de asistencia médica asegurada», y sigue insistiendo en que los ingresos y la riqueza representan adecuadamente en este sentido las capacidades de las personas. Al diseñar el seguro médico, las partes se ven forzadas explícitamente a considerar todas las fases de una vida normal y a preguntarse por cómo evaluarían las exigencias propias de las diversas fases unas personas que esperan pasar por todas ellas a lo largo de su vida.

\*\* John Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación* Barcelona, Paidós, 2002, pág. 225.

61. Este lenguaje estaba presente en la teoría desde el principio: por ejemplo, en *TJ*, págs. 90-95, las comparaciones a propósito del Principio de Diferencia deben hacerse en términos de «expectativas de bienes primarios» (pág. 92). Pero la intuición sólo es aplicada a la resolución del problema de la discapacidad temporal en esta obra posterior.

En ciertos sentidos, esta franca admisión de que la vida tiene diferentes fases temporales es un avance significativo; y la idea del seguro que introduce Rawls resuelve seguramente algunos de los problemas que he planteado. Sin embargo, no está nada claro que Rawls haya respondido a todos los aspectos de la objeción de Sen. La cuestión de si una métrica monetaria simple es un buen sustituto para las diversas capacidades físicas y mentales de los ciudadanos en las áreas de la salud, la movilidad y la salud mental todavía no ha recibido una atención específica por su parte. Tampoco ha prestado atención a la tesis de Sen de que las diversas necesidades de bienes privados no son sólo el resultado de este o aquel accidente, sino un aspecto imborrable de la vida cotidiana, que afecta cada día a la sociedad. Una cosa es utilizar seguros para responder a accidentes puntuales que puedan generar necesidades médicas y otra muy distinta utilizarlos para responder a las necesidades nutricionales diarias de los niños y los adultos, o de las mujeres embarazadas y no embarazadas. Por último, Rawls no ha abordado la cuestión de la continuidad que existe entre los casos «normales», con sus períodos de discapacidad, y la situación de las personas con discapacidades permanentes. Una persona «normal» de edad avanzada puede permanecer treinta o cuarenta años discapacitada, tal vez más (como ya hemos indicado) de lo que vivirá en total una persona con una discapacidad permanente. En consecuencia, la constante referencia a la idea de una «línea» parece altamente problemática, incluso desde el punto de vista de la reflexión sobre las necesidades de las personas «normales».

Por otro lado, la insistencia en la «línea» sigue trayendo consigo todas las dificultades que traía ya desde el principio, cuando se trata de reflexionar sobre la ciudadanía de las personas con deficiencias y discapacidades. La desagradable impresión de que se está dejando de lado a estas personas se ve incluso incrementada por la reciente disposición de Rawls a considerar las necesidades médicas temporales de los ciudadanos «normales». Y cuando describe cómo van a evaluar las partes las necesidades médicas que surgen a lo largo de las distintas fases de la vida, nos damos cuenta de hasta qué punto el objetivo del beneficio mutuo, entendido en términos económicos, sigue jugando un papel director en la teoría de Rawls, y complicando su compromiso con la equidad y el respeto igual para todos. Pues aquellos que van a recibir atención antes que nadie, aquellos cuyas demandas serán consideradas de «gran urgencia» (JF, pág. 174), son aquellos que tienen capacidad para reintegrarse a la población activa y retomar su actividad productiva. Esta forma de concebir

las fases de una vida «normal» en relación con las necesidades médicas tiene claras implicaciones para la visión que puedan tener en último término las partes de las necesidades de aquellos que quedan por debajo de la «línea» de la normalidad.

Todas estas cuestiones siguen planteando, pues, dificultades (y Rawls es el primero en reconocerlo), por más que las haya afrontado valientemente. Desde mi punto de vista, todos los problemas importantes de su planteamiento siguen sin resolver.

## 7. ¿UNA RECONSTRUCCIÓN DEL CONTRACTUALISMO?

Las cuestiones de deficiencia y discapacidad han demostrado ser muy reveladoras respecto a la estructura de la doctrina contractualista de Rawls, y más en general respecto al proyecto de basar los principios de justicia en la reciprocidad entre individuos caracterizados por una igualdad aproximada (en capacidad) que se unen imaginariamente para obtener un beneficio mutuo. A pesar de la presencia de algunos elementos morales con una influencia muy profunda en la teoría de Rawls —y en cierto sentido, también por causa de ellos, o por la forma específicamente kantiana que adoptan—, éste no llega a superar las limitaciones de la doctrina del contrato social, que derivan de su imagen básica de por qué las personas viven juntas y de lo que esperan obtener de esta situación.

Recapitemos un poco. Muchos de los problemas que encuentra la teoría de Rawls en el terreno de la discapacidad derivan de su interés por la simplicidad teórica, pues es lo que marca su visión del papel de los bienes primarios para indexar las posiciones sociales relativas. Tal como he sostenido, es posible construir una teoría contractualista que reformule su teoría de los bienes primarios sobre la base de las propuestas de Kittay y de Sen. Pero desarrollar un contractualismo de este tipo supondría dar un vuelco radical a la teoría de Rawls, en especial a su teoría de la justicia económica. Y este vuelco podría llevar a un principio de distribución distinto del Principio de la Diferencia. Cuando menos, harían falta nuevos argumentos para defenderlo.

Otras limitaciones derivan del aspecto kantiano de la teoría, que crea problemas para la inclusión plena e igualitaria de las personas con graves deficiencias mentales. Dichas limitaciones no plantean ningún problema para un contractualista como Scanlon, pues en su caso no se trata de escoger principios políticos básicos, y el contrato no consiste en que «noso-

tros» decidimos acerca de unos principios para que «nosotros» vivamos en una comunidad política. Las dos soluciones que propone Scanlon (la tutela o una teoría ética mixta) parecen válidas en el contexto de un contractualismo ético como el suyo. En el contexto de la teoría política, sin embargo, resultan más problemáticas. La concepción kantiana del fundamento de la igualdad política excluye desde el principio a las personas con graves deficiencias mentales. Y la doctrina kantiana de la persona, en el marco de una teoría tradicional del contrato social, influye sobre las ideas clave de la reciprocidad, la libertad y los motivos de la cooperación social. Si la teoría tuviera una estructura enteramente distinta —por ejemplo, si partiera de los derechos humanos y de las condiciones para su realización, y luego desarrollara una teoría de los deberes sociales—, los elementos kantianos de la teoría causarían menos problemas, aunque sería importante que la noción de «humanos» en «derechos humanos» no se agotara en las capacidades morales kantianas.<sup>62</sup> Ciertamente, las ideas kantianas de que cada ser humano es un fin, y que no deben violarse los derechos de ningún ser humano para alcanzar un mayor beneficio social, son ideas profundamente valiosas para cualquier teoría de la justicia dirigida a personas con discapacidades, en versión adecuadamente ampliada.

Así pues, el problema discapacidad/bienes primarios tiene solución, aunque conlleva ciertos costes teóricos. Algunos de sus aspectos kantianos requieren modificación, aunque otros son una buena guía para la reflexión teórica sobre estas cuestiones. Los problemas más importantes e insolubles para las cuestiones de deficiencia y discapacidad derivan del compromiso de Rawls —cada vez más difícil de mantener, pero muy fuerte— con las ideas asociadas de la «igualdad aproximada» (las circunstancias de la justicia de Hume) y el beneficio de la cooperación social. Da la impresión de que estas ideas se encuentran realmente en el corazón de todas las doctrinas políticas de la tradición clásica del contrato social, aunque estén ausentes de la versión puramente ética de Scanlon. (Dichas ideas van estrechamente asociadas a un compromiso metodológico con la simplicidad: el rechazo de las motivaciones benevolentes deriva del compromiso con la simplicidad y la firmeza, de la voluntad de evitar la evaluación intuicionista.)

62. Así, la teoría kantiana de los derechos humanos de Alan Gewirth carece de los problemas estructurales de las teorías del contrato social, pero encuentra dificultades con las cuestiones relacionadas con la discapacidad, como también con las cuestiones de derechos de los animales, a causa de su comprensión profundamente kantiana de lo humano, tal como trataré con más extensión en el capítulo V; véase Gewirth (1978) y (1996).

¿Es posible desarrollar una doctrina política del contrato social que evite tanto el punto de partida humeano/contractualista como la noción idealizada de la racionalidad de Kant, y se centre únicamente en las ideas básicas de la imparcialidad, la inviolabilidad y la reciprocidad (adecuadamente modificadas para incluir a las personas con graves discapacidades mentales), para que las partes puedan exhibir una mayor variedad de poderes y capacidades y perseguir un conjunto más rico de objetivos con la cooperación social? Tal vez sea posible, si también atribuimos a las partes, como hizo Locke, una benevolencia rica y comprensiva. Pero en tal caso deberíamos abandonar la idea clásica de que las personas deciden abandonar el estado de naturaleza porque la cooperación es más beneficiosa para ellas que la no cooperación. La idea del estado de naturaleza podría servir todavía como modelo de la igualdad moral, pero desempeñaría un papel más limitado, y deberíamos buscar nuevas razones para explicar la decisión de cooperar con unas personas que, dada la asimetría de fuerzas existente, no suponen ninguna amenaza y pueden ser dominadas o tratadas con caridad.

¿Por qué habríamos de considerar que nuestras relaciones con unas personas que no son aproximadamente iguales a nosotros son un asunto de justicia básica, y no un asunto que podamos resolver más adelante y desde otros principios morales, como el principio de caridad? La doctrina del contrato social no puede ayudarnos en este punto. Las ideas kantianas de la inviolabilidad y la reciprocidad ofrecen sin duda cierta guía, igual que las ideas lockeanas de la dignidad humana, los derechos naturales y los deberes de benevolencia. Pero todas estas ideas son conceptualmente independientes de la descripción que propone la tradición del contrato social de la situación de elección.

Una versión del contractualismo que tal vez podría dar respuesta a estas críticas sería una variante de la concepción de Locke, que trabajara a partir de las ideas asociadas del acuerdo y la benevolencia, y de una descripción lockeana de los derechos naturales o básicos. Una concepción de este tipo desarrollaría el interés de Locke por la idea de una vida acorde con la dignidad humana, y estaría sin duda muy alejada de los contractualismos políticos al uso, tanto por su teoría independiente del bien, o de los derechos, como porque incluiría una psicología moral basada en la compasión o la benevolencia. En muchos aspectos tendría el aspecto de la teoría de las capacidades basada en el bien que pretendo desarrollar, que tal como veremos sigue reservando un lugar para la idea del acuerdo razonable. Es muy probable que careciera de la simplicidad metodológica y la economía de principios que Rawls pretende obtener de su alianza



con la tradición del contrato social. Pero si descartamos las ideas del estado de naturaleza, el beneficio mutuo y las partes «libres, iguales e independientes», parece justo decir que la teoría ya no entraría en el marco de una teoría clásica del contrato social.

Por otro lado, también podríamos buscar en las ideas kantianas del respeto y el acuerdo razonable una vía para desarrollar un contractualismo político de espíritu kantiano, pero que no incluyera los aspectos problemáticos de la teoría clásica del contrato social. Para lograrlo deberíamos partir, como hace el contractualismo ético de Scanlon, de unas partes cuya situación no se pareciera en nada a un estado de naturaleza, y cuyas deliberaciones se centraran en las ideas vinculadas de la imparcialidad, el respeto igual y el consenso. Por esta vía Rawls podría conservar las bases intuitivas de su teoría y extender sus principios de justicia para que incluyeran a personas que ahora mismo no quedan cubiertas por ellos. Pero debería modificar su teoría de la igualdad para volverla menos kantiana, y debería dar a la benevolencia una función que ahora le niega dentro de su teoría. La concepción que pienso desarrollar adopta muchas de estas estrategias, aunque lo hace desde una perspectiva algo distinta. Por último, también debería modificar su teoría del bien para reconocer las críticas de Sen y la importancia de la asistencia como bien primario.

La teoría de Rawls es mejor guía en este punto que el contractualismo ético de Scanlon, pues contiene una teoría de los bienes primarios, aunque sea incompleta. De hecho, podríamos pensar que incluso el contractualismo ético de Scanlon necesita una descripción independiente del bien. En la medida en que Scanlon rechaza el deseo (de forma harto plausible) como origen de los bienes que las partes persiguen, ¿de dónde procede la idea del bien, y por qué debería tener alguna importancia? Scanlon ve claramente que la simple idea del acuerdo es insuficiente para generar por sí misma una idea del bien, y, sin embargo, espera conseguir que su teoría ética funcione sin necesidad de ofrecer ninguna descripción independiente del bien, sino aplicando simplemente las ideas del contractualismo a cualquier bien que las partes puedan perseguir. En este punto se enfrenta, sin embargo, a una objeción: ¿si el bien es algo importante, por qué no evaluamos directamente su valor?, ¿por qué debemos hacerlo a través de la idea del acuerdo? O en la formulación de Scanlon: Con todo, alguien podría convenir en que lo que les ocurra a estas personas importa moralmente, y, sin embargo, preguntarse si nuestra preocupación por ellas es básicamente una preocupación por la justificabilidad de nuestras acciones ante ellas. ¿Por qué no es más plausible decir sim-

plemente que sus vidas tienen valor y que lo que motiva a una persona moral es precisamente el reconocimiento de dicho valor?»<sup>63</sup>

La respuesta de Scanlon a esta objeción es poderosa hasta cierto punto: argumenta de forma convincente que no es posible valorar a las personas como personas, reconocer su valor *distintivo*, sin apelar a ideas relacionadas con la justificabilidad, la cual (para decirlo con mis palabras, no las suyas) es una buena forma de recoger las ideas cruciales del respeto y de la persona como un fin. Esta respuesta deja claro que el contractualismo es una buena forma de recoger *parte* de lo que hay de valioso en los seres humanos y en sus vidas, pero el problema que encuentro en ella es que no parece responder a una objeción más razonable y moderada, que diría: sí, estos valores son ciertamente *parte* de lo que hay de valioso en los seres humanos, pero no todo. La ausencia de dolor y de enfermedad, la integridad física, el amor y el confort: todo eso parece tener un valor que no deriva enteramente de la noción de la justificabilidad. (Esta idea va estrechamente asociada a mi anterior crítica a la teoría kantiana de la persona.) Puedo concederle a Scanlon que se «tiene que argüir la posibilidad de ver que la idea de la justificabilidad ante otros desempeña un papel importante en la configuración de nuestra reflexión acerca de lo correcto y lo incorrecto»,<sup>64</sup> pero no deja de parecerme que tanto estos como otros bienes poseen un valor independiente. Tal vez Scanlon no pretenda negarlo.

Cuando pasamos del terreno de la ética al de la justicia política, la necesidad de una teoría independiente del bien se hace aún más evidente. Tal como dice Rawls, debemos saber qué es lo que estamos distribuyendo, y debemos saber que son cosas buenas.<sup>65</sup> Una teoría del bien puede estar estrechamente ligada a las ideas de acuerdo y justificabilidad, pero no parece probable que la simple idea de un acuerdo razonable pueda generar por sí misma una teoría de este tipo. En el mejor de los casos, es probable que en este punto sólo logremos un contractualismo parcial, necesitado de una teoría independiente de los bienes o los derechos políticos. Scanlon también está de acuerdo en este punto.<sup>66</sup>

63. Scanlon (1999), pág. 168 (trad. cast., pág. 217); véase también el repaso a las objeciones de Frances Kamm y Judith Jarvis Thomson en pág. 391, n. 21 [de la edición original], donde Scanlon parece reconocer que el sufrimiento (por ejemplo) posee una relevancia independiente y es lo que explica por qué los actos que lo causan pueden ser razonablemente rechazados.

64. *Ibid.*, pág. 170 (trad. cast., pág. 220).

65. Scanlon también reconoce este punto en su correspondencia.

66. En correspondencia.

Es más, si eliminamos toda la maquinaria del estado de naturaleza, la igualdad de las partes (en capacidades), el objetivo del beneficio mutuo y la evaluación de las posiciones sociales en virtud de los ingresos y la riqueza —tal como he sostenido que debe hacerse si pretendemos dar una respuesta adecuada a los problemas que plantea la discapacidad—, la mera idea del acuerdo no parece suficiente: simplemente, ha desaparecido mucha de la maquinaria que hay en Rawls, y cada vez parece más probable que buena parte del trabajo importante terminará recayendo sobre una descripción independiente y plural del bien.<sup>67</sup>

El intento más prometedor hasta la fecha de desarrollar un contractualismo político a partir de las ideas centrales de la teoría de Scanlon es *La justicia como imparcialidad*, de Brian Barry. El libro plantea objeciones efectivas a la idea contractualista clásica del beneficio mutuo.<sup>68</sup> Aunque sus objeciones a Rawls no son exactamente las mismas que he planteado yo, son complementarias con las mías, y Barry comprende bien por qué los problemas que plantea la discapacidad para Rawls no son ni mucho menos superficiales ni fáciles de superar.<sup>69</sup> De acuerdo con lo que he argumentado, Barry considera que Rawls está demasiado atado a la idea contractualista clásica de la reciprocidad (aunque no menciona algo que me parece fundamental, que es la aceptación de las circunstancias de la justicia de Hume como análogo del estado de naturaleza). Y de acuerdo también con lo que he argumentado, Barry ve una profunda tensión entre los elementos kantianos de la teoría de Rawls y los elementos contractualistas clásicos. El propósito de Barry es construir una concepción basada únicamente en el aspecto kantiano, de acuerdo con la forma que le ha dado Scanlon, pero en el terreno de la justicia política.

Si ponemos en relación este notable intento con la propuesta más detallada de Scanlon, nos damos cuenta, en mi opinión, de que las ideas de acuerdo razonable y rechazo razonable propias del contractualismo siguen siendo ideas poderosas para la teoría política, capaces de iluminar la estructura de los principios políticos. Una de las expresiones de esta idea es la herramienta teórica de la Posición Original; liberada de

67. No es sorprendente, pues, que al tratar los fines del desarrollo internacional Scanlon defienda una posición que llama la teoría del «bien sustantivo» o la «lista sustantiva»; véase Scanlon (1993).

68. Barry (1995), capítulo 2.

69. *Ibid.*, págs. 60 y 272, n. 28.

sus ataduras humanas/contractualistas, también podría iluminar las ideas políticas básicas. El carácter esquemático de la teoría de Barry deja clara, sin embargo, la importancia de disponer de una concepción del bien plenamente desarrollada, en la medida en que se pretenda ofrecer una concepción política, aunque sea parcial. Su teoría tampoco responde a las dudas que he planteado acerca de las dificultades inherentes a la idea del acuerdo razonable, así como a la concepción kantiana de la persona, para la inclusión de los ciudadanos con deficiencias mentales. No veo claro de qué modo puede incluir Barry a las personas con graves discapacidades mentales a partir de la idea del acuerdo hipotético. Barry no ofrece ninguna descripción detallada de las capacidades psicológicas de las partes contratantes, ni ninguna explicación de cómo responde su teoría a este problema, después de señalar, con razón, que la teoría de Rawls tampoco lo hace adecuadamente. Hay motivo para pensar que este punto será siempre problemático para cualquier teoría construida a partir de la idea del respeto mutuo *entre las partes de un acuerdo hipotético*; la concurrencia del «por quién» y el «para quién» está imbricada en la estructura misma del argumento de un modo que sólo permite extender una versión derivada de aquel respeto a los ciudadanos con graves deficiencias mentales.

Probablemente haya que realizar más intentos en esta línea. Sin embargo, parece claro que estas teorías sólo podrán dar respuesta a los problemas que plantea la discapacidad como problemas de justicia en la medida en que abandonen algunos rasgos característicos de las teorías del contrato social, y adopten al mismo tiempo una teoría independiente del bien (tal como en definitiva ha hecho Rawls).<sup>70</sup> Si lo hacen, convergerán en gran medida con la teoría que pretendo recomendar. Los argumentos de Sen, aceptados en gran medida por Rawls, indican que para este propósito no vale una teoría del bien en términos de una lista de cosas, sino que habría que ensayar una lista de capacidades humanas. Es más, una teoría de este tipo sólo logrará su objetivo si contiene una psicología política más compleja, que establezca claramente cómo puede sostenerse una cooperación no concebida exclusivamente en términos de beneficio mutuo, así como una concepción política de la persona que incluya una descripción más amplia que la mera racionalidad kantiana de lo que hay de digno y maravilloso en las personas.

70. «En definitiva» porque la descripción del bien en *PL* va estrechamente asociada a la descripción kantiana de la persona.

Rawls y yo estamos, pues, plenamente de acuerdo acerca de qué partes debe tener una teoría: una psicología política, una teoría política de la persona, una teoría política del bien y una teoría de la justificación. He expresado en cambio algunas dudas acerca de las soluciones particulares que da Rawls a algunos de estos problemas, y he sugerido que sólo podría responder a estas dudas con una teoría que cortara sus lazos con la doctrina clásica del contrato social. Pero al mismo tiempo pienso que el *tipo* de estructura en varias partes que busca Rawls es crucial, y que la teoría de Barry, aunque sea una mejora en algunos aspectos, deja fuera estas otras partes; al menos no las desarrolla demasiado.

En este punto, podría resultar iluminador enfocar la cuestión desde otro punto de vista, que partiera de una descripción de los derechos o los bienes políticos básicos, así como de una visión diferente, no kantiana, de la persona. Tal como veremos, mi propia teoría no rompe completamente con el contractualismo. Deja un espacio para el acuerdo razonable, al adoptar las ideas rawlsianas del liberalismo político y del consenso entrecruzado. Pero en otros aspectos ordena las partes de la teoría de un modo distinto, y concibe también de un modo distinto algunas de estas partes. En particular, da un papel primario al valor de las oportunidades de las personas para vivir buenas vidas, y hace depender la justificación política de aquello que hace posible una vida acorde con la dignidad humana (una idea estrechamente asociada a una concepción política no kantiana de la persona y de la dignidad humana). Mi esperanza es que este ensayo sirva para complementar e informar futuros intentos de desarrollar un contractualismo político, y que el diálogo entre ambos planteamientos contribuya a enriquecer la estructura de los principios políticos.

### Capítulo III

## CAPACIDADES Y DISCAPACIDADES

Pues Jamie llegó al mundo con una pregunta más básica que ninguna de las que había tratado hasta entonces, ya sea en este libro o en mi vida: suponiendo que pudiéramos imaginar siquiera una forma de organización social donde los ciudadanos como James encontrarán asistencia, apoyo y aliento para desarrollar todo su potencial humano, ¿por qué habríamos de querer crearla?

MICHAEL BÉRUBÉ, *Life as We Know It*

#### 1. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: UNA TEORÍA NO CONTRACTUALISTA DE LA ASISTENCIA

El enfoque de las capacidades es una doctrina política acerca de los derechos básicos, no una doctrina moral comprehensiva. No pretende siquiera ser una doctrina política completa, sino que se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos. No garantizar estos derechos a los ciudadanos constituye una violación especialmente grave de la justicia básica, pues se pretenden implícitos en las nociones mismas de la dignidad humana y de una vida acorde con la dignidad humana. Una forma de concebir la lista de capacidades es como una lista de garantías constitucionales, análoga a la sección de Derechos Fundamentales de la Constitución india, o a la Carta de Derechos (más corta) de la Constitución estadounidense. Tales derechos deberían implementarse luego a través de la acción legislativa y judicial. El propio planteamiento subraya que la lista de capacidades parte de una idea intuitiva, la idea de la dignidad humana, que ocupa ya un lugar básico en el ordenamiento constitucional de muchos países del mundo (entre ellos la India, Alemania y Sudáfrica). En la medida en que esta noción tiene detrás ya una larga historia de interpretación judicial, podemos evaluar su potencial práctico viendo lo que ha podido hacer con ella la jurisprudencia creativa en varias áreas de la vida humana.<sup>1</sup>

1. Esta evaluación práctica tiene sólo un valor limitado, sin embargo, dado que las diversas tradiciones constitucionales no elaboran la noción de dignidad humana, y, por lo

Antes he dicho que mi enfoque contiene algunas convergencias con un contractualismo ético como el de Scanlon, pero también algunas diferencias llamativas, y otras diferencias aún más llamativas con la forma rawlsiana de contractualismo. Nos toca ahora realizar un examen más detallado de estas diferencias.

## 2. LAS BASES DE LA COOPERACIÓN SOCIAL

La idea del beneficio mutuo es central para la tradición del contrato social: las partes salen del estado de naturaleza para obtener un beneficio mutuo. Rawls acepta esta idea, y con ella la noción estrechamente asociada de la igualdad aproximada de capacidades entre las partes. Aunque algunos contractualistas —como Locke, por ejemplo— conciben el beneficio en unos términos que incluyen un interés benevolente en los intereses de los demás, no es el caso de Rawls; desde su perspectiva, las partes persiguen la realización de su propia concepción del bien, dentro de las limitaciones de imparcialidad impuestas por la Posición Original. Así pues, aunque los ciudadanos de la sociedad bien ordenada podrían ver buenas razones *ex post* para incluir a las personas con deficiencias, dado que poseen, tal como he sostenido, un conjunto más amplio de fines morales, la situación del contrato impide, *ex ante*, una resolución adecuada de esta cuestión.

En el enfoque de las capacidades, la concepción de los beneficios y los fines de la cooperación social es moral y social desde el principio. Aunque el enfoque no utiliza ninguna situación inicial hipotética (pues es un enfoque orientado al resultado y no al procedimiento), entiende que los seres humanos cooperan movidos por un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna. No hay razón para pensar que tal sociedad deba ser inestable; de hecho, he dado argumentos para mostrar que puede satisfacer unas condiciones aceptables de estabilidad política a lo largo del tiempo.<sup>2</sup>

tanto, no toman ninguna determinación entre la interpretación racionalista kantiana y mi interpretación más inclusiva (a menos que interpretemos el fallo del Tribunal Superior de Kerala, en el caso de justicia animal que examinaremos en el capítulo VI, como una interpretación definitiva del artículo 21 de la Constitución india. La cuestión no está resuelta).

2. Nussbaum (2000a), capítulo 2.

Un aspecto crucial de mi enfoque es que no introduce, ni abierta ni tácitamente, la premisa de que la justicia sólo es relevante allí donde se cumplen las circunstancias de la justicia de Hume. En otras palabras, no parto de la premisa de que la justicia sólo pueda surgir en una situación de relativa igualdad, donde las personas buscan un acuerdo motivadas por la expectativa de un beneficio mutuo. El hecho de que Rawls asuma la descripción humeana de las circunstancias de la justicia genera graves tensiones con otros elementos de su teoría. Sin embargo, no la abandona en ningún momento; queda claro que la considera una buena descripción de las circunstancias bajo las cuales tiene sentido la justicia entre las personas.

La visión humeana de los seres humanos es demasiado sombría. (Y resulta algo extraño que sea precisamente Hume quien la plantee, dada la extraordinaria comprensión que demuestra de la capacidad humana para la simpatía y la benevolencia.) Los seres humanos están unidos por muchos lazos: por lazos de amor y de compasión tanto como por lazos de beneficio, por el amor a la justicia tanto como por la necesidad de justicia.<sup>3</sup> Las personas reales responden muchas veces de forma estrecha o arbitrariamente desigual a las necesidades de otros. Pero la educación puede ayudar mucho a volver más profundos esos lazos, más comprensivos y más imparciales. Rawls está de acuerdo con esta idea; es una lástima, pues, que suscriba la descripción humeana de las circunstancias de la justicia, y otros aspectos relacionados de la tradición clásica del contrato social. Por mi parte, yo diría que la evolución que hemos visto en los últimos años hacia una mayor inclusión social de las personas con deficiencias es una clara muestra de que la decencia hace que los seres humanos persigan a veces la justicia en sí misma, lo bastante a menudo como para marcar una gran diferencia política. Si esto es así incluso en las sociedades occidentales, dominadas como están por las motivaciones económicas y las consideraciones de eficiencia, cuánto más habría que esperar de los seres humanos en una sociedad en la que se promovieran realmente las capacidades humanas de todos los ciudadanos y desarrollara un sistema educativo dirigido a reproducir estos valores en el tiempo.

El rechazo de Rawls a incluir motivaciones benevolentes en la Posición Original no está motivado por la idea de que estas motivaciones no existen o no son poderosas. Está motivado por la idea (parecida a la de Hume) de que estas motivaciones son desiguales y parciales, y que, por lo tanto, no sirven para determinar los principios políticos. Hasta cierto

3. Véase Nussbaum (2001a), capítulos 6-8.

punto concedo la crítica, y por eso defiendo sólo una concepción parcial basada en la idea de un mínimo social, no una concepción más completa y ambiciosa como la de Rawls. Hasta cierto punto, sin embargo, considero que es posible responder a la desconfianza hacia la excesiva dependencia de la intuición (véase la sección 5).

En consecuencia, el enfoque de las capacidades no ve problema para partir de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, y para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas además de los lazos del beneficio mutuo. Por otro lado, utiliza una concepción política de la persona que ve a esta persona, igual que Aristóteles, como un animal social y político, cuyo bien es irreductiblemente social y que comparte fines complejos con otras personas en muchos niveles. El bien de los demás no es para estas personas una mera limitación en la persecución de su propio bien; forma parte de su bien. El compromiso con el bien de los demás no depende, pues, de las distintas nociones individuales del bien, como sucede en la teoría de Rawls, sino que está presente desde el principio en la concepción *públicamente* compartida de la persona. El estado de naturaleza (si es que esta ficción sigue teniendo alguna utilidad) es abandonado no porque sea mutuamente beneficioso llegar a un acuerdo, sino porque la persona es incapaz de imaginar una buena vida que no implique fines compartidos y experiencias compartidas. Vivir con y por los demás, de forma justa y benevolente, forma parte de la concepción pública de la persona que todos suscriben para fines políticos.

Es claramente más difícil situar la benevolencia y el compromiso con la justicia en la base de una teoría que permanecer agnóstico acerca de estas cuestiones. Rawls tiene razón en este punto. Pero si las premisas más débiles no resuelven el problema, hay que recurrir a premisas más fuertes. Es más, no tengo del todo claro que la parquedad sea siempre buena en estas cuestiones. Rawls hizo bien en rechazar la idea gauthieriana de llevar la parquedad al punto de borrar todo compromiso moral del punto de partida. Mi enfoque va simplemente algo más lejos en esa misma dirección.

### 3. DIGNIDAD: ARISTOTÉLICA, NO KANTIANA

Una segunda diferencia fundamental respecto al contractualismo tiene que ver con la noción de dignidad y, por lo tanto, con la concepción

kantiana de la persona en Rawls, que convierte en básica la noción de dignidad. Kant contrapone la humanidad de los seres humanos a su animalidad. Aunque Rawls no lo plantea de forma tan explícita, sí considera que la personalidad reside en la racionalidad (moral y prudencial), y no en las necesidades que los seres humanos comparten con otros animales. El enfoque de las capacidades, en cambio, mantiene una concepción totalmente unificada de la racionalidad y la animalidad. Partiendo de la idea aristotélica del ser humano como una criatura «necesitada de una pluralidad de actividades vitales», ve la racionalidad simplemente como un aspecto del animal y, por cierto, no como el único que define la idea de un funcionamiento auténticamente humano. En términos más generales, el enfoque de las capacidades considera que hay muchos tipos distintos de dignidad animal en el mundo, todas merecedoras de respeto e incluso de reverencia. Es cierto que la dignidad específicamente humana se caracteriza en general por un cierto tipo de racionalidad, pero la racionalidad no es algo idealizado que se contrapone a la animalidad; consiste sólo en una amplia variedad de formas de razonamiento práctico, el cual es uno de los funcionamientos posibles de los animales. La sociabilidad es por otro lado igual de fundamental e igual de general. Y las necesidades corporales, incluida la necesidad de asistencia, forman parte tanto de nuestra racionalidad como de nuestra sociabilidad; es un aspecto de nuestra dignidad, no algo que deba contrastarse con ella.

Esto supone introducir en la concepción política de la persona, de la que van a derivarse los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados, que nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas de dependencia. Supone llamar la atención sobre estas áreas de vulnerabilidad, e insistir en que la racionalidad y la sociabilidad son en sí mismas temporales, y que están sometidas a crecimiento, maduración y (si el tiempo lo permite) decadencia. También supone reconocer que la clase de sociabilidad propia de los seres humanos incluye relaciones simétricas como las que destaca Rawls, pero también relaciones de asimetría más o menos extrema; e insistir en que sigue habiendo reciprocidad y un funcionamiento plenamente humano en tales relaciones asimétricas.

Las dos rupturas fundamentales con el contractualismo pueden conectarse diciendo que la nueva concepción de lo que es digno y valioso en el ser humano justifica la ruptura con las circunstancias de la justicia de Hume/Rawls. No necesitamos ganarnos el respeto de los demás siendo productivos. Podemos basar nuestra apelación en la dignidad misma de

nuestras necesidades humanas. La sociedad está unida por un amplio abanico de afectos y compromisos, sólo algunos de los cuales tienen que ver con la productividad. La productividad es necesaria, e incluso buena; pero no es la finalidad principal de la vida social.

#### 4. LA PRIORIDAD DEL BIEN, LA FUNCIÓN DEL ACUERDO

Tal como argumenté a propósito de la versión mínima del contractualismo desarrollada por Thomas Scanlon en el campo de la ética, no es posible derivar principios políticos de la mera idea del respeto mutuo y de la reciprocidad, sino que hace falta una teoría del bien. (Scanlon está de acuerdo con esta idea, como también dije.) Para Rawls, la teoría de los bienes primarios va estrechamente asociada a la concepción kantiana de la persona: los bienes primarios son aquellos bienes que cualquier persona dotada de las dos facultades morales querría para llevar adelante sus planes de vida. ¿Qué relación guarda, pues, mi teoría del bien con mi concepción (no kantiana) de la dignidad humana? Si vemos las capacidades como simples medios para llevar una vida humanamente digna, y no como algo valioso en sí mismo, mi teoría no se distingue demasiado de una teoría contractualista: la noción aristotélica de la dignidad ha ocupado el lugar de la noción rawlsiana de las facultades morales (o de la noción scanloniana de la reciprocidad), pero la idea del bien sigue siendo (instrumentalmente) dependiente de la idea de la racionalidad moral, y en último término surge de ella. De este modo, la teoría del bien ocuparía un lugar muy parecido al que ocupa en una teoría contractualista, y la diferencia entre las dos teorías quedaría cuando menos reducida. Cabría preguntarse entonces si el enfoque de las capacidades no cae en el mismo problema que imputé a la versión mínima del contractualismo; a saber, el problema de pretender derivar demasiado de una concepción moral débil.

Naturalmente, no es ninguna sorpresa descubrir en este punto una convergencia entre el contractualismo y el enfoque de las capacidades, dado que ambos están configurados fundamentalmente por intuiciones parecidas acerca de los seres humanos como iguales desde el punto de vista moral, y dado que ambos sostienen que la igualdad política requiere el apoyo de un amplio espectro de actividades y opciones vitales. Dicha convergencia me parece buena, en la medida en que las teorías contractualistas son en mi opinión las mejores teorías de justicia social básica que hemos desarrollado hasta el momento. Pero creo que existen todavía

diferencias importantes y sutiles entre los dos enfoques. Para el enfoque de las capacidades, éstas no son instrumentales para una vida con dignidad humana: son formas de hacer efectiva una vida con dignidad humana en las diferentes áreas de actividad de una vida humana típica. La idea que hay detrás de la lista es ir pasando por estas diferentes áreas (la vida, la salud, etc.) y preguntar, en cada una de estas áreas de vivencia y actividad, cuál sería la capacidad mínima de vivencia y actividad compatible con la dignidad humana. La dignidad no es algo que pueda definirse de forma previa e independiente de las capacidades, sino que se encuentra en cierto modo imbricada en ellas y en su definición. (Naturalmente, las capacidades arquitectónicas de la sociabilidad y el razonamiento práctico ocupan un lugar central en todo el proyecto, igual que lo hacían en el del joven Marx, en la medida en que sirven como índices para determinar en qué medida una forma de comer, de moverse o de interactuar es compatible con la dignidad humana.) La idea principal no es, pues, la dignidad misma, como si fuera separable de las capacidades para vivir la vida, sino más bien la idea de una vida acorde a la dignidad humana, en la medida en que esta vida está constituida, al menos en parte, por las capacidades que figuran en la lista. En este sentido, lo justo y lo bueno parecen estar completamente interrelacionados.

No sucede lo mismo, como hemos visto, en el contractualismo ético de Scanlon: la idea de la reciprocidad adquiere precedencia, y Scanlon espera poder derivar una teoría ética relativamente completa de esta sola idea, sin articular ninguna noción independiente del bien (aunque nunca rechaza la tesis más modesta de que una noción del bien podría definir parte de lo que hay de valioso en los seres humanos y sus vidas). En el caso de Rawls, el abandono de su concepción inicial de los bienes primarios como medios para realizar cualquier concepción del bien que puedan perseguir las partes no impide que siga pensando los bienes primarios en términos instrumentales respecto a unos planes vitales kantianos, es decir, como el tipo de bienes que podrían querer unas partes concebidas en términos de las capacidades morales kantianas. Sigue habiendo, pues, una sutil diferencia entre mi manera de entender la lista de capacidades y ambas formas de contractualismo. Si la idea de la precedencia del bien puede llevar a error, en la medida en que la dignidad juega un papel en la definición misma del bien, el error desaparece si reconocemos que el enfoque de las capacidades no distingue lo justo de lo bueno a la manera kantiana, sino que opera a partir de una concepción más rica y moralmente cargada del bien.

Sin embargo, el enfoque de las capacidades converge también en otro punto con el contractualismo. El enfoque de las capacidades se articula en términos de la idea rawlsiana del *liberalismo político*; es decir, la teoría de los derechos es vista como una descripción parcial del bien, para fines políticos, que los ciudadanos pueden vincular a diferentes concepciones comprensivas del bien. El enfoque se articula únicamente, o al menos así lo esperamos, en términos de ideas éticas independientes, sin pasar por ninguna doctrina metafísica y epistemológica (como la doctrina del alma, de la revelación, o la negación de ambas) que pudiera dividir a los ciudadanos en virtud de su religión o de su doctrina ética comprensiva. Esperamos, pues, que esta concepción pueda ser objeto de un *consenso entrecruzado* entre unos ciudadanos que mantienen por lo demás diferentes doctrinas comprensivas.

A diferencia de Rawls, y al igual que los autores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, considero que este consenso es plenamente factible a nivel internacional más allá de las diferencias de tradición y de religión. La esperanza de este consenso entrecruzado no requiere la premisa adicional de que todos los elementos de nuestro argumento procedan de la tradición democrática occidental (véase el capítulo V, sección 6). Sin embargo, sigo reservando un papel para la noción de consenso entrecruzado y para la noción relacionada del acuerdo. Forma parte de lo que justifica esta concepción: su capacidad de conservar su justificación a lo largo del tiempo frente a personas que mantienen diferentes concepciones comprensivas de la buena vida. La justificación implica, pues, la idea de la aceptabilidad para todos, o al menos para las principales concepciones del valor. La aceptabilidad es relevante para la justificación tanto por razones de estabilidad —una concepción aceptable para todos puede mantenerse estable en el tiempo— como por razones de respeto.

En este sentido, sigue habiendo cierto grado de convergencia con el contractualismo, al menos con la versión ética de Scanlon. Requerir la aceptabilidad como condición de la justificación introduce la idea de que una teoría del bien no es independiente del acuerdo humano, sino que sólo puede justificarse como concepción política justa del bien en relación con la posibilidad de tal acuerdo (y eso por buenas razones, no como un mero *modus vivendi*). Podría parecer, pues, que mi concepción contiene los mismos elementos que la de Scanlon (tal como sería una vez traducida a términos políticos mediante la incorporación de una teoría del bien), aunque los organiza de un modo sutilmente diferente y utiliza una concepción política distinta de la persona.

## 5. ¿POR QUÉ CAPACIDADES?

Sen propuso que Rawls sustituyera su lista heterogénea de bienes primarios, y su marcado uso de los recursos (ingresos y riqueza) como índices del bienestar, por una lista de capacidades que podrían usarse conjuntamente para medir la calidad de vida. Uno de sus argumentos primarios para este cambio era la inadecuación de los ingresos y la riqueza como índices del bienestar de las personas con discapacidades: una persona que va en silla de ruedas puede tener los mismos ingresos y riqueza que una persona de movilidad «normal», y, sin embargo, poseer una capacidad desigual de moverse de un lado a otro.<sup>4</sup> Rawls no podía aceptar esta propuesta por su compromiso con el uso de los ingresos y la riqueza como índices de las posiciones sociales relativas, en relación con su argumentación del Principio de la Diferencia,<sup>5</sup> y también, probablemente, por la estructura misma de su doctrina del contrato social. Por otro lado, su oposición a una evaluación intuicionista de una pluralidad de fines sugiere que sería incapaz de aceptar ningún índice de posiciones relativas basado en una pluralidad de valores.

Mi enfoque de las capacidades suscribe la propuesta de Sen, no sólo por los argumentos que propone, sino por otros adicionales. Sen funda su defensa de las capacidades en la variabilidad de la necesidad de recursos de los individuos, y también en la variabilidad de la capacidad para convertir esos recursos en funcionamientos. Las variaciones en las necesidades, insiste, son un rasgo omnipresente en la vida humana: los niños necesitan más proteínas (un nutriente caro) que los adultos, por ejemplo, del mismo modo que las mujeres embarazadas o en período de lactancia tienen más necesidades nutritivas que las mujeres que no están embarazadas. No es posible, pues, posponer la cuestión de las variaciones; es omnipresente.

4. Sen (1980).

5. De nuevo, debemos tener presente que Rawls ya ha establecido la prioridad léxica de la libertad. Pero deberíamos darnos por satisfechos con esta prioridad por dos razones: primero, porque la libertad misma es muy dependiente de la distribución y la redistribución económica, de modo que toda la estrategia de resolver las cuestiones de libertades antes de proceder a las cuestiones económicas es problemática; segundo, porque hay numerosas capacidades que no están recogidas en la lista de libertades de Rawls y que no quedan bien representadas por los ingresos y la riqueza: por ejemplo el propio bien del autorrespeto de Rawls, así como las capacidades de la salud, la educación, la movilidad, etc.

Sen insiste también, sin embargo, en que la necesidad de centrarse en las capacidades se ve especialmente clara cuando consideramos casos en los cuales los individuos se encuentran limitados de formas atípicas por la estructura misma de su sociedad. Una cultura que desincentiva tradicionalmente que las mujeres adquieran una educación deberá dedicar más recursos a la alfabetización femenina que a la masculina. Aunque Sen no lo diga, y aunque tienda a tratar la discapacidad como un caso de asimetría natural, su famoso ejemplo de la persona en una silla de ruedas posee una estructura parecida. La razón por la cual esta persona está menos capacitada para moverse por el espacio público que la persona «normal» es enteramente social: la sociedad no ha previsto un acceso a los espacios públicos adaptado a una silla de ruedas.

El argumento, sin embargo, puede llevarse mucho más lejos. La crítica de Sen a Rawls sugiere que los ingresos y la riqueza *podrían* representar adecuadamente lo que realmente importa, si fuéramos capaces de definir las cantidades tomando en consideración estas asimetrías: así, si le diéramos al niño una cantidad adecuadamente superior de dinero para comida que a un adulto, y a una persona en silla de ruedas una cantidad adecuadamente superior de dinero para su movilidad, los ingresos y la riqueza seguirían siendo una medida adecuada de las posiciones sociales relativas. Naturalmente, sólo podríamos definir correctamente las cantidades por relación con las capacidades, de modo que las capacidades siguen siendo primarias; pero seguiríamos considerándolas fungibles en relación con los ingresos y la riqueza, al menos para los fines del cálculo social. Ésa es al menos una de las lecturas posibles de la crítica de Sen.

Sin embargo, el enfoque de las capacidades permite una crítica mucho más radical al enfoque basado en los ingresos y la riqueza. Pertenece a la esencia del enfoque de las capacidades insistir en que los bienes primarios que deberá distribuir la sociedad son plurales y no únicos, y que no son comparables en términos de ningún estándar cuantitativo unitario.

Antes de poder desarrollar esta crítica de forma convincente, sin embargo, es preciso adoptar alguna lista, por más tentativa y abierta que sea; las capacidades de esta lista constituirán los derechos humanos básicos en función de los cuales vamos a definir la justicia social básica. En otros lugares he sugerido que la resistencia de Sen a ofrecer esta lista dificulta su proyecto de usar las capacidades para definir una teoría de la justicia social. Algunas capacidades (como la capacidad de votar) son importantes, y algunas (como la capacidad de conducir una motocicleta sin casco) son relativamente triviales; una constitución justa protegerá las impor-

tantes y no las triviales. Algunas capacidades son en realidad malas, y deberían ser reprimidas por la ley (la capacidad de discriminar por razones de raza, sexo o discapacidad, la capacidad de contaminar el medio ambiente).<sup>6</sup> Ninguna constitución protege las capacidades en cuanto capacidades. Debe haber una evaluación previa que establezca cuáles son buenas, y entre las buenas, cuáles son las básicas, las que están más claramente implicadas en la definición de las condiciones mínimas de una vida humana digna.

Una vez que nos hemos comprometido con una lista de trabajo de las capacidades básicas, al menos a efectos de elaborar una constitución y una estructura institucional, se plantea la cuestión de si los ingresos y la riqueza pueden ser buenos sustitutos de las capacidades, siempre que se tomen en consideración naturalmente las necesidades atípicas de las personas que parten de posiciones sociales desfavorecidas. Nos encontramos aquí con un obstáculo muy serio. De acuerdo con la defensa que he hecho de ellas, todas las capacidades son derechos fundamentales de los ciudadanos, todas son necesarias para una vida humana digna y decente. Eso forma parte de la justificación necesaria para introducir una capacidad en la lista. Dicha justificación implica que las capacidades no son fungibles en un sentido radical: las carencias en un área no pueden resolverse mediante una mayor cantidad de otra capacidad. Eso limita la clase de compensaciones que será razonable realizar y limita, por lo tanto, la aplicabilidad de un análisis cuantitativo de coste-beneficio. Todos los ciudadanos tienen un derecho basado en la justicia a todas las capacidades, hasta un umbral mínimo adecuado. Si las personas se encuentran por debajo del umbral en alguna de las capacidades, estamos ante una carencia de justicia básica, con independencia de lo elevados que sean sus niveles en todas las demás.<sup>7</sup> Insistir en la variabilidad de las necesidades de recursos no recoge plenamente el error que supone utilizar los ingresos y la riqueza como medidas de la posición social: el problema está ya en tratar las capacidades como si fueran fungibles en relación con una medida unitaria. Los seres humanos se caracterizan por lo que Marx llamó «la riqueza de las necesidades humanas», es decir, por su necesidad de una pluralidad irreducible de oportunidades para la actividad vital.

6. Podrá encontrarse un argumentación más detallada sobre Sen en este punto en Nussbaum (2003a).

7. Véase Nussbaum (2000d).



Es más, la insistencia de Rawls en los ingresos y la riqueza sugiere que los recursos relevantes son cosas que podemos distribuir entre los individuos. La crítica de Sen no discute explícitamente este punto. Dadle a la persona que va en silla de ruedas suficiente dinero, parece decir, y podrá moverse de un lado a otro; el único problema es determinar la cantidad de dinero. Esta respuesta es insuficiente. No importa cuánto dinero demos a la persona que va en silla de ruedas: seguirá sin tener un acceso adecuado al espacio público hasta que el espacio público mismo sea rediseñado. Es posible que una persona muy rica pudiera pagarse un chófer a tiempo completo y un equipo de portadores que le subieran por las escaleras de los edificios sin rampas. Pero incluso si asignar esa clase de riqueza a las personas con discapacidades fuera sensato como política pública, y no lo es, seguiríamos sin haber llegado a la raíz del problema, que consiste en que esta persona no *tendría* por qué depender de un chófer o de unos portadores. Debería haber accesos para sillas de ruedas en los autobuses y en las aceras, y todos los edificios deberían tener rampas y ascensores accesibles para las sillas de ruedas. Esta reestructuración del espacio público es esencial para la dignidad y el autorrespeto de las personas con discapacidades. En resumen, la tarea de integrar a las personas con discapacidades en el espacio público es una tarea pública, que requiere una planificación pública y un uso público de los recursos. La pregunta importante que debemos hacer no es cuánto dinero tienen las personas con discapacidades, sino qué son o no son capaces de hacer. Y una vez hemos establecido eso, debemos preguntar cuáles son los obstáculos que les impiden llegar al umbral adecuado de funcionamiento.

## 6. LA ASISTENCIA Y LA LISTA DE CAPACIDADES

Ahora ya no hay problema para situar la asistencia en el lugar fundamental que le corresponde dentro de una concepción de la justicia. En primer lugar, queda claro que la necesidad de asistencia en momentos de dependencia aguda o asimétrica forma parte de las necesidades primarias de los ciudadanos, cuya satisfacción, hasta un nivel adecuado, constituirá uno de los rasgos definitorios de una sociedad justa. ¿Cómo se integra esta idea en la lista de las capacidades? Trataré la cuestión en términos generales antes de entrar en el caso especial de los discapacitados mentales. Mi respuesta sería que la asistencia no es un hecho unitario, y, por lo tanto, que no debería o al menos no tendría por qué entrar en la lista

como una capacidad extra al lado de las demás.<sup>8</sup> Entender bien la asistencia significa remitirla a un amplio abanico de capacidades de la lista, tanto del asistido como del asistente. Una buena asistencia para los dependientes, ya sean niños, mayores, enfermos o discapacitados, se centra en las capacidades de la vida, la salud y la integridad corporal. También aporta un estímulo para los sentidos, la imaginación y el pensamiento. Refuerza los lazos emocionales y elimina «el miedo y la ansiedad agudos»; de hecho, una buena asistencia constituye una forma valiosa de relación. Una buena asistencia también refuerza la capacidad para la elección y el razonamiento práctico del asistido; promueve afiliaciones de todo tipo, incluidas las sociales y políticas cuando correspondan. Protege el bien crucial del autorrespeto. Refuerza la capacidad para el juego y para el disfrute de la vida. Refuerza el control sobre el entorno material y político: en lugar de ver a las personas con deficiencias y discapacidades como meras propiedades en sí mismas, debemos verlas como ciudadanos dotados de dignidad y con derecho a la propiedad, al trabajo, etc. Los ciudadanos con deficiencias tienen a veces menos oportunidades de disfrutar de la naturaleza; una buena asistencia refuerza también esta capacidad.<sup>9</sup> En resumen, dado el lugar íntimo y fundamental que ocupa la asistencia en la vida de los asistidos, debemos decir que abarca, o debería abarcar, todo el espectro de las capacidades humanas básicas.

Las personas con graves deficiencias mentales, igual que cualquier otro ser humano, tienen necesidades dentro de las áreas propias de todas las capacidades. Una buena asistencia dará respuesta a todas esas necesidades. Aparte de esto, poco puede decirse en términos generales. Una buena asistencia para una persona con una deficiencia mental —y una buena política pública asistencial— debe conocer y adecuarse a la naturaleza particular de la deficiencia de la persona. Una buena asistencia para Sesha se centrará en el afecto, el equilibrio emocional y la salud. Su gran capacidad para el afecto y la alegría debe ser central para cualquier relación con ella. Una buena asistencia también alimentará su necesidad de estímulo cognitivo: su amor por la música y el movimiento, por ejemplo, o su

8. Es obvio que las capacidades podrían concretarse de más de un modo; no debería existir ningún dogmatismo sobre la forma precisa que adopte la lista, en la medida en que se preservara el contenido.

9. Un día estaba dando un paseo por unos bosques cercanos a la costa noruega cuando me encontré con un autobús de personas mayores discapacitadas que habían sido llevadas hasta allí para que disfrutaran de los caminos del bosque. Estaban descargando sus sillas de ruedas, y los paseaban por el aire fresco de la montaña.

fuerte interés por no verse confinada en un único entorno físico.<sup>10</sup> Pero el estímulo cognitivo debe situarse a un nivel adecuado a sus capacidades. El empleo, la participación política y la elección de una forma de vida parecen menos pertinentes para su situación.

El caso de Arthur es totalmente distinto: sus importantes capacidades cognitivas deben desarrollarse en una atmósfera que no le cause ningún trauma emocional por la presencia de actitudes agresivas o por su miedo general hacia los grupos. Necesita un refuerzo constante y concertado de sus capacidades de relación; una asistencia que sería adecuada para la mayoría de los niños sería inadecuada para él en este terreno. Las relaciones con la naturaleza y los animales desempeñan un papel muy valioso en este desarrollo. Con una buena asistencia y algo de suerte, Arthur será capaz de mantener un empleo y participar en el mundo social en sentido amplio. De hecho, a la edad de 12 años ya tiene una comprensión muy avanzada de la política, difícil de encajar con su rigidez afectiva. Por poner un ejemplo, Arthur decidió que una buena forma de expresar su disgusto por las disputadas elecciones de 2000 era referirse a Bush como «El residente» en lugar de «El presidente». Una vez que se hubo inventado este sofisticado chiste, se indignaba cuando cualquier otra persona, incluidos los profesores de su escuela, se refería a Bush de cualquier otro modo. Una buena asistencia para Arthur debe adecuarse a estas marcadas disparidades en su desarrollo.

En resumen, pues, una buena asistencia para una persona con una discapacidad mental (incluidas las personas mayores con demencia o Alzheimer) debe ser individualizada. Volveré sobre esta cuestión en la sección 10, donde abordaré el modo de trasladar esta individualización a las políticas públicas y a las disposiciones constitucionales. Ahora, sin embargo, querría decir algo sobre las necesidades generales del asistente en términos de capacidades.

Por el lado del asistente, encontramos una vez más un amplio abanico de cuestiones abiertas. Los asistentes sufren muchas veces todo tipo de desventajas por culpa de una mala ordenación social. Su salud se resiente, su equilibrio emocional se ve muy comprometido, pierden muchas otras capacidades que de otro modo habrían disfrutado. Una sociedad justa no puede garantizar que todos sus asistentes lleven vidas totalmente felices, pero puede proporcionarles un nivel mínimo en cada

una de las capacidades clave. Por ejemplo, en el área del equilibrio emocional, que parece particularmente intangible, una buena ordenación pública y una cultura pública decente pueden hacer posible que la asistencia a una persona mayor o discapacitada en situación de dependencia no suponga una ansiedad constante por encontrar el modo y los recursos para prestarla; con ello se levantaría también la pesada carga de la culpa de aquellos miembros de la familia que simplemente no pueden aportar la asistencia necesaria. También sería un buen refuerzo del razonamiento práctico en esta área una política pública que convirtiera la elección de cuidar a una persona dependiente en una auténtica elección, en lugar de una imposición basada en la indiferencia social. Las mujeres tendrían la oportunidad de crearse su propio plan de vida y decidir qué papel debe jugar en ella la asistencia a las personas dependientes. Y también deberían disponer de tiempo para el entretenimiento. Una vez más, pues, no se trata de una única cuestión, sino de una forma de plantear todos los elementos que hay en la lista. Más tarde volveré sobre las implicaciones de este análisis para las políticas públicas.

## 7. ¿CAPACIDAD O FUNCIONAMIENTO?

Cuando se reflexiona sobre la deficiencia y la discapacidad, igual que en otros contextos políticos, surge naturalmente la pregunta: ¿debe promoverse sólo la capacidad en cada una de estas áreas, o el funcionamiento? En *Las mujeres y el desarrollo humano* argumento que la cuestión resulta discutible en ciertas áreas de la vida humana. En relación con cuestiones como la participación política, el funcionamiento religioso o el entretenimiento, parece evidente que el objetivo social debe ser la capacidad o la oportunidad de realizar estas actividades. Obligar a todos los ciudadanos a desarrollar estos funcionamientos sería dictatorial y antiliberal. Pero en otras áreas las cosas se ponen más difíciles. Richard Arneson sostiene, por ejemplo, que los poderes públicos deben promover la salud efectiva como objetivo social, y no la mera capacidad de optar por una vida saludable.<sup>11</sup> Yo adopto una línea más libertaria en este caso, es decir, no estoy a favor de políticas que ilegalicen funcionamientos poco saludables como el boxeo, el sexo no seguro, el fútbol y el hábito de fumar, aunque parece muy adecuado en estos casos educar sobre los ries-

10. Sesba se ha trasladado ahora de la casa familiar a una casa colectiva; el cambio ha sido muy excitante para ella.

11. Arneson (2000).

gos que suponen, y sería justo penalizar el daño infligido a otras personas (por ejemplo, al no informar a un compañero sexual de que se es seropositivo). De modo parecido, pienso que los pacientes tienen un amplio espectro de derechos en relación con el tratamiento médico, y que estos derechos deben ampliarse (con un mayor acceso a la información y a las opciones asistenciales) en lugar de recortarse. En el caso del equilibrio emocional y el razonamiento práctico, surgen graves dificultades conceptuales para distinguir la capacidad del funcionamiento; pero también en este caso creo que en principio es correcto promover la oportunidad de planificar la propia vida por uno mismo, dirigida a alcanzar la salud emocional, pero sin impedir las elecciones que puedan realizar los ciudadanos que inspiren miedo o supongan algún tipo de sumisión a una autoridad. (Por ejemplo, puede parecer que la elección de una carrera en el ejército impide algunos usos de la razón práctica, y pone en peligro la salud emocional; sin embargo, no pienso que haya ningún motivo para impedirlo, y sí en cambio fuertes razones para que esté disponible, más allá de la evidente necesidad social de disponer de un ejército fuerte.)

El funcionamiento efectivo sólo me parece un objetivo apropiado para la acción pública en el área del autorrespeto y la dignidad propiamente dicha. Supongamos que un Estado dijera: «Te damos la opción de ser tratado con dignidad. Aquí tienes un céntimo. Si nos lo devuelves, te trataremos con respeto, pero si prefieres puedes quedártelo, y te humillaremos». Sería sin duda un país extraño y desgraciado, difícilmente compatible, me parece, con la justicia básica.<sup>12</sup> Queremos que los principios políticos ofrezcan respeto a todos los ciudadanos, y que en esta instancia en particular no les den elección.

En el caso de los niños, en cambio, el funcionamiento puede ser un objetivo en muchas áreas. Por esta razón he defendido la educación obligatoria, la asistencia médica obligatoria, y otros aspectos de funcionamiento obligatorio. (Por ejemplo, definiendo una edad mínima para el consentimiento en las relaciones sexuales, en virtud de la cual la integridad corporal de los niños queda protegida quieran ellos o no.) La obligatoriedad queda justificada tanto por la inmadurez cognitiva del niño como por la importancia de estos funcionamientos para el desarrollo de las capacidades adultas.

Todas estas ideas tienen evidentes implicaciones para el tratamiento de las personas con graves deficiencias mentales. Parece claro que en mu-

chos casos estas personas no pueden tomar decisiones acerca de su asistencia médica, o consentir en relaciones sexuales, o evaluar los riesgos de un determinado trabajo u ocupación. De modo que para muchas de estas personas habrá muchas áreas en las cuales el objetivo será propiamente el funcionamiento, más que la capacidad. En la sección 9 trataré con más detalle esta cuestión, y abordaré en general la cuestión de cómo ajustar la lista, la idea del umbral y la idea del objetivo social para responder a las necesidades de las personas con deficiencias cognitivas.

## 8. LA ACUSACIÓN DE INTUICIONISMO

El compromiso de Rawls con una única medida lineal de la calidad de vida tiene una implicación metodológica: rechaza la utilización de principios plurales y diversos con fines evaluativos por implicar un intuicionismo inaceptable (*TJ*, págs. 34-40). Es fácil imaginar que Rawls pudiera dirigir esta crítica contra el enfoque de las capacidades: el compromiso con una pluralidad de derechos heterogéneos, todos ellos fundamentales para la justicia social, supone fundamentar la justicia social en unos cimientos inaceptablemente intuicionistas, que requieren un equilibrio y no permiten establecer un orden firme. Investiguemos ahora esta acusación hipotética. Pienso que descubriremos que está equivocada en varios aspectos importantes.

Tal como la imagino, la acusación se dividiría en dos partes: en primer lugar, existe una dependencia inaceptable en relación con la intuición para la generación de los principios políticos básicos; en segundo lugar, la pluralidad de valores en los que se basa la lista de capacidades vuelve inevitable la remisión a una evaluación comparativa intuicionista que impediría llegar a principios políticos firmes y determinados. A la primera acusación respondería (tal como ya hice en el capítulo I) que el enfoque de las capacidades no depende más ni menos de la intuición que la justicia como equidad, la única diferencia es que dicha dependencia se sitúa en un lugar ligeramente distinto. En la justicia como equidad, las intuiciones y los juicios ponderados intervienen en el diseño de la Posición Original; en el enfoque de las capacidades, intervienen en la elaboración de la lista de capacidades. No es ninguna sorpresa que exista tal diferencia, pues la justicia como equidad es un enfoque procedimental y el enfoque de las capacidades es un enfoque orientado al resultado. Pero ambos enfoques adoptan el método general de Rawls de evaluar una es-

12. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 1.

estructura teórica en función de unos «juicios ponderados», sin considerar ningún punto inmune a la revisión, pero buscando la consistencia y el encaje entre la teoría y los juicios tomados en conjunto.<sup>13</sup> De hecho, no es ninguna sorpresa que exista tal parecido metodológico, si tenemos en cuenta que Rawls remonta explícitamente su método a Aristóteles, que es también el antepasado del método usado por mi enfoque de las capacidades.

El papel aparentemente distinto de la intuición procede, creo, de una diferencia más general entre los enfoques procedimentales y los orientados al resultado, ya tratada en el capítulo I. Los devotos de los enfoques procedimentales se sienten incómodos habitualmente con la remisión desnuda del enfoque de las capacidades a la idea de la dignidad humana, y no en cambio con la función parecida que desempeñan la idea de la inviolabilidad humana y otras ideas intuitivas asociadas al respeto hacia las personas en la teoría de Rawls, simplemente porque hay tantos elementos interpuestos entre estas ideas intuitivas y el resultado final que resulta fácil perder de vista esa función. No creo que la argumentación de Rawls vaya por aquí. Rawls insiste, razonablemente, en que hacen falta principios políticos para dar un contenido determinado a las ideas de respeto y dignidad humana (*TJ*, pág. 586), pero creo que el enfoque de las capacidades evita este problema al considerar que la teoría de los derechos no deriva de las ideas de dignidad y respeto, sino que da contenido a estas ideas. Las ideas de respeto y dignidad son claramente básicas en la teoría de Rawls, tal como Charles Larmore ha observado acertadamente.<sup>14</sup> Por lo tanto, creo que la objeción más importante de Rawls al uso de la intuición se sitúa en el terreno de la segunda crítica.

¿Qué podemos responder, pues, a la idea de que el enfoque de las capacidades, con sus diez fines, está condenado a una evaluación comparativa intuicionista que introduce una indeterminación irremediable en los principios políticos? Podemos imaginar teorías que caerían justamente bajo esta crítica, pero es del todo injusta aplicada al enfoque de las capacidades. Lo que la teoría dice es: *estos diez fines plurales y diversos son requisitos mínimos de la justicia*, al menos hasta un nivel mínimo. En otras palabras, la teoría *no* sanciona ninguna evaluación comparativa intuicionista ni ninguna compensación entre ellas. La estructura constitucional

13. Véase *TJ*, págs. 48-51 y Nussbaum (2000), capítulo 2, sobre mi propio uso del método de Rawls.

14. Larmore (2003).

(una vez se han introducido estos fines en una constitución o en algún otro conjunto parecido de conceptos básicos) exige que *todos* sean garantizados a cada uno de los ciudadanos, hasta un cierto nivel mínimo. En circunstancias desesperadas, es posible que un país no pueda garantizar un nivel mínimo de todos, pero la cuestión es en este caso puramente práctica, no una cuestión de justicia. La cuestión de justicia ya está respondida: en este caso no se ha hecho justicia plenamente.<sup>15</sup>

Ahora bien, la intuición intervendrá muchas veces cuando consideremos dónde establecer el mínimo para una determinada capacidad, y en *Las mujeres y el desarrollo humano* imagino que el procedimiento judicial será uno de los lugares donde se realice esta labor. Pero el planteamiento de Rawls no es distinto en este punto: su propia discusión de la libertad de expresión en *El liberalismo político* es una muestra perfectamente estándar de razonamiento judicial, un razonamiento que no pretende deducir el umbral adecuado en cada caso de unos primeros principios infalibles. Es cierto que insisto en que una de las formas de establecer el nivel mínimo será mirar hacia las demás capacidades afectadas: de este modo, un tribunal que decidiera los límites de la libertad religiosa podría tener en cuenta legítimamente el derecho fundamental de todos los niños a la educación, y así sucesivamente. Pero es difícil caer por esta vía en compensaciones inaceptables: la razón es simplemente que concebimos las capacidades como un conjunto coherente, no como fines en conflicto entre sí.<sup>16</sup> En otras palabras, si atendemos a las otras capacidades y nos aseguramos de que el conjunto es coherente y puede realizarse como un todo, es precisamente para *evitar* las compensaciones.

El único punto donde la teoría de Rawls parece menos intuicionista que el enfoque de las capacidades es en su forma de medir las posiciones sociales relativas, pues sólo utiliza los ingresos y la riqueza. Sin duda se trata de un criterio preciso, y mucho más directo que medirlas en función del autorrespeto, la inclusión política, la educación, la riqueza, etc. Pero esta precisión tiene un coste: tal como ha argumentado Sen, y yo también en estas páginas, Rawls simplemente ha dejado a un lado un montón de cosas que son muy pertinentes para cualquier concepción real del bienestar y de las posiciones sociales relativas, cosas que no quedan bien representadas por los ingresos y la riqueza. En la vida real, las personas

15. Véase Nussbaum (2000d).

16. Aristóteles define de un modo parecido cada virtud: en cada caso considera sus implicaciones para su descripción de otras virtudes.

pueden estar bien situadas en relación con algunas capacidades, y muy mal en relación con otras.

#### 9. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA DE RAWLS

Tal como hemos visto, Rawls subraya que su teoría tiene dos partes independientes: los principios de justicia (junto con las ideas intuitivas de dignidad, inviolabilidad y reciprocidad que éstos expresan y concretan) y la situación inicial de elección. Según Rawls, podemos aceptar una parte y rechazar la otra. Ya he dicho que para tratar los problemas que plantea la discapacidad como problemas de justicia, Rawls debería introducir importantes modificaciones en su descripción de la situación inicial de elección y rechazar ciertos aspectos de la tradición clásica del contrato social. (En función de las modificaciones introducidas, podría haber en este punto una considerable convergencia entre su teoría y el enfoque de las capacidades, aunque otras cuestiones que he planteado —como la ausencia de motivaciones benevolentes en la situación inicial de elección, las limitaciones de una teoría del bien descrito en términos de las necesidades de personas racionales y la dificultad más general de equiparar las partes contratantes con los sujetos primarios de la justicia— seguirían llevándonos a preferir la última. Pero un examen más completo del caso requeriría ver cuáles son estas modificaciones.) También he dicho que las ideas intuitivas de la dignidad y la reciprocidad son una guía excelente, en especial para dar contenido a la idea de que *cada persona* es un fin y no puede ser sacrificada para el bien social general. Debemos redefinir estas ideas para liberarlas del racionalismo kantiano que hace difícil extenderlas a personas con graves deficiencias mentales; pero creo que podemos hacerlo sin perder su base intuitiva.

¿Y qué decir de los principios de justicia en sí? Rawls no ofrece propiamente ningún principio para el caso de las personas con graves deficiencias físicas y mentales, y no se compromete siquiera a tratar estas cuestiones como cuestiones de justicia. Ciertamente rechaza que sean cuestiones de justicia *básica*, que afecten a los principios políticos más fundamentales de la sociedad. La cuestión no debe ser, pues, qué pensamos de los principios que Rawls propone para este caso, sino más bien cómo podríamos extender los principios que propone para el caso «normal» a estos otros casos, que no trata propiamente. ¿Son una buena guía

para estos casos sus dos principios famosos, que garantizan una clara prioridad para un conjunto de libertades y oportunidades básicas, y luego proponen tratar las desigualdades económicas a partir del Principio de la Diferencia (las desigualdades sólo están permitidas en la medida en que elevan el nivel de ingresos y riqueza de los más desfavorecidos)?

Partiendo de un punto de vista distinto, el enfoque de las capacidades ha llegado a unos principios que convergen de forma sorprendente, en muchos aspectos, con los dos principios de Rawls. La motivación filosófica es muy parecida, pues en ambos casos los principios intentan recoger y concretar políticamente la idea de una vida acorde con la dignidad humana. Más allá de esto la comparación no puede ser demasiado precisa, pues mi teoría habla únicamente de un mínimo social y no aborda las desigualdades más allá de esta (generosa) base social. Pero es probable que Rawls hubiera llegado a un planteamiento parecido si hubiera aceptado la propuesta de Sen de optar por una lista heterogénea de capacidades en lugar de su lista de bienes primarios, y renunciar a la evaluación de las posiciones relativas por referencia a los ingresos y la riqueza. La idea de que cada ciudadano tiene derecho a una generosa cantidad de cada uno de estos bienes, vistos como capacidades, y que la sociedad no puede perseguir el beneficio general de un modo que perjudique el derecho de cualquier ciudadano a ellos, es una idea que conserva al menos una estrecha relación con los dos principios.

El caso de discapacidad nos lleva a considerar la asistencia como un derecho social primario. Esta diferencia sustantiva respecto al planteamiento de Rawls resulta muy significativa, pues su premisa de que los ciudadanos son «plenamente cooperantes» le impide atribuir la suficiente importancia a la asistencia. Pero ésta es la principal diferencia de contenido entre los principios de Rawls (extendidos al nuevo caso) y los míos propios para este mismo caso; por lo demás, existe una considerable convergencia entre ambos.

Tal vez podríamos proponer algo parecido al Principio de la Diferencia —ciertamente un principio muy atractivo— a partir de una reformulación de la desigualdad económica en términos de capacidades. Pero no resulta fácil encontrar el modo de formular el principio, una vez admitida una pluralidad de bienes heterogéneos, definidos como capacidades. ¿Deberíamos establecer un Principio de la Diferencia para cada una de las capacidades? Esa idea parece excesivamente barroca, y difícil de formular. Pero cualquier otro planteamiento supone agregar las capacidades, cuando el atractivo de la idea de las capacidades es justamente su

capacidad para recoger la heterogeneidad y la inconmensurabilidad de los bienes. Mi conclusión es que insistir en un mínimo holgado de todas las capacidades recoge al menos hasta cierto punto el núcleo moral de los principios de Rawls en el nuevo planteamiento. Tal vez podamos desarrollar más adelante nuevos principios para tratar el caso todavía desconocido de una sociedad que hiciera realidad todos estos derechos.

Rawls defiende una ordenación léxica de los dos principios, aunque también estipula que algunas necesidades económicas básicas deben ser satisfechas antes de que entre en acción el primer principio. En otros lugares he expresado ya mi insatisfacción con algunas de sus formulaciones, aunque sería seguramente un error decir que Rawls no se da cuenta de la interpenetración de las cuestiones relativas a la libertad y las cuestiones relativas a los derechos económicos. Su discusión de la reforma de la financiación electoral en *PL* muestra claramente hasta qué punto da importancia a las cuestiones económicas para mantener la equidad en las libertades políticas. Mi enfoque de las capacidades no hace, pues, sino llevar el argumento un paso más lejos, al insistir en que todas las capacidades tienen un aspecto material y requieren condiciones materiales, y al rechazar la ordenación léxica por considerar que la idea de que ciertas libertades y oportunidades puedan resolverse previamente a cualquier cuestión económica sólo puede generar confusión, dada la interdependencia entre ambas cuestiones. Sin embargo, mi planteamiento sí recoge algo parecido a la separación que sugiere Rawls, al insistir en que algunos derechos deben distribuirse sobre la base de una estricta igualdad, mientras que en otros casos (de naturaleza más estrechamente económica) el criterio debe ser la adecuación. Mis razones para insistir en la estricta igualdad en cuestiones de libertad religiosa, libertad de expresión y libertad política son de naturaleza rawlsiana, y van ligadas a consideraciones de respeto y reciprocidad.

En definitiva, pues, el espíritu de los principios sobrevive a pesar de los grandes cambios introducidos en el punto de partida y en los detalles de su formulación.

#### 10. TIPOS Y NIVELES DE DIGNIDAD: LA NORMA DE ESPECIE

El enfoque de las capacidades opera con una lista que es la misma para todos los ciudadanos, y parte de la noción de un umbral para todas las capacidades, concebido como un mínimo por debajo del cual no es

posible una vida digna. En mi formulación, el enfoque sólo da una especificación general y aproximada de este mínimo, tanto porque considero que el umbral puede variar sutilmente a lo largo del tiempo, como porque considero que el nivel mínimo apropiado de una capacidad puede recibir formulaciones distintas en diferentes sociedades, en función de su historia y de sus circunstancias. Así, una libertad de expresión que parece adecuada para Alemania (compatible con la prohibición de los discursos y las organizaciones antisemitas) sería demasiado restrictiva en el diferente contexto de Estados Unidos; ambos países parecen haber adoptado opciones razonables en este terreno, a la luz de sus historias respectivas. De modo parecido, el nivel de educación que debe garantizar gratuitamente el Estado puede variar en función del tipo de economía y de mercado laboral que haya en cada Estado, aunque las variaciones no deberían ser tan grandes como lo son en la realidad. Así, cabe discutir si la edad para abandonar la escuela debería ser los 17 o los 19 años; pero no si debería ser los 12 años, dada la estructura de las oportunidades laborales y los requisitos para la actividad política en el mundo contemporáneo. En tales casos, el enfoque insiste en que el mejor modo de llegar a la especificación correcta es incremental; los parlamentos, los tribunales y las agencias administrativas desempeñarán el papel que parezca más apropiado en cada país en función de la naturaleza específica de las instituciones y de su competencia institucional.

¿Por qué especifica el enfoque una única lista de capacidades y un único umbral? Es preciso abordar ahora esta cuestión, pues es evidentemente crucial para tratar el asunto de las capacidades en el caso de las personas con deficiencias mentales. El enfoque de las capacidades parte de una concepción política del ser humano y de la idea de una vida acorde con la dignidad del ser humano. Parte, pues, de una concepción de la especie y de las actividades características de la especie. Pero debemos ir con mucho cuidado al decir para qué vamos a usar la idea de la naturaleza humana, pues el pensamiento ético y político ha producido otros enfoques que usan la idea de la naturaleza humana de modo muy distinto.<sup>17</sup>

Antes que nada, debo decir que en mi teoría la idea de la naturaleza humana es pura y explícitamente *evaluativa*, y en particular *éticamente evaluativa*: entre los muchos aspectos que definen una forma de vida característicamente humana, seleccionamos algunos que parecen tan normativamente fundamentales que una vida que carezca de toda posibili-

17. Véase Nussbaum (1995b).

dad de ejercitar alguno de ellos, en cualquier nivel, no es una vida plenamente humana, una vida acorde con la dignidad humana, por más que otros estén presentes. Si la imposibilidad afecta a un número suficiente de estos aspectos (como en el caso de una persona en un estado vegetativo permanente), podemos concluir que esta vida ya no es una vida humana en absoluto. Una vez identificado este umbral (extremo), buscaremos un umbral más elevado, el nivel por encima del cual no sólo es posible una vida humana, sino una *buena vida*.

En otras palabras, ciertas condiciones de un ser, por ejemplo un estado vegetativo permanente de (lo que antes era) un ser humano, nos hacen decir que ya no es una vida humana, en ningún sentido de la palabra, dado que toda posibilidad de pensamiento, percepción y relación ha quedado irrevocablemente anulada. (Obsérvese que no decimos lo mismo cuando sólo quedan anuladas una o varias de las modalidades de percepción; sólo lo decimos si todo un grupo de capacidades humanas básicas queda irrevocable y enteramente anulado. Existe, pues, una estrecha relación entre este umbral y la definición médica de la muerte. Y tampoco decimos lo mismo si alguna de las capacidades, tomada al azar, queda anulada: tendría que ser todo un grupo de capacidades y lo bastante relevantes como para suponer la muerte de cualquier cosa que se parezca a una forma de vida característicamente humana. Dos ejemplos serían la persona que se encuentra en un estado vegetativo permanente y el niño anencefálico.)<sup>18</sup> Luego buscamos, de forma aproximada e intuitiva, un punto más elevado a partir del cual se abre para el ser humano la posibilidad de una buena vida, dedicando especial atención a las condiciones sociales de esa vida. También habrá condiciones naturales, aunque a medida que la biología cambia las posibilidades médicas debemos tener presente que algunas contingencias que antes pertenecían al reino del azar o de la naturaleza pueden pertenecer ahora al reino social, al reino de la justicia.<sup>19</sup> La tarea de una sociedad decente es ofrecer a todos los ciuda-

18. Modifico, pues, algunas declaraciones hechas en artículos de las décadas de 1980 y 1990 que podrían haberse interpretado en el sentido de que si desaparece totalmente una de las capacidades, la vida deja de ser una vida humana.

19. Sobre el azar y la justicia, véase Buchanan y otros (2000). Sobre lo social y lo natural, véase el tratamiento que reciben los bienes primarios sociales y naturales de Rawls en Nussbaum (2000a), capítulo 1. Del mismo modo que Rawls define la justicia en términos de las «bases sociales del autorrespeto», que pueden tener naturalmente otros factores determinantes, yo también defino la tarea relevante en las áreas de la salud, la imaginación, etc., para que luego se establezcan las condiciones sociales de estas capacidades.

danos las (condiciones sociales para las) capacidades, hasta un nivel mínimo adecuado.

La teoría mantiene, pues, una noción ética y evaluativa de la humanidad y de las capacidades humanas básicas. Algunas cosas que los seres humanos pueden ser y hacer no figuran en la lista (la crueldad, por ejemplo). Por otro lado, es una lista abiertamente no metafísica, en la medida en que pretende servir de base para un consenso entrecruzado en una sociedad pluralista. Está diseñada para evitar conceptos que puedan pertenecer a una de las grandes concepciones metafísicas o epistemológicas del ser humano y no a otra, como el concepto de alma, de teleología natural o de verdad autoevidente. El enfoque parte de una idea altamente general de la realización humana y de sus posibilidades, no de una idea única como sucede en la teoría normativa de Aristóteles, y, por lo tanto, abre un espacio para diversas formas de realización. Así pues, la idea que hay detrás del uso de una lista única no es que haya una única forma de realización para el ser humano, sino más bien que un grupo de ciudadanos razonables puede estar de acuerdo en que esas capacidades son requisitos importantes para cualquier concepción razonable de la realización humana, a partir de una concepción política de la persona como un animal político, a la vez digno y necesitado; y, por lo tanto, que constituyen una buena base para definir los derechos políticos básicos en una sociedad justa.

La lista es única, pues, no porque las ideas que tienen los ciudadanos sobre su propia realización sean únicas, sino porque parece razonable que las personas se pongan de acuerdo sobre una única lista de derechos constitucionales que sirvan como fundamento para muchas formas de vida distintas, unos derechos que parecen inherentes a la idea de dignidad humana. Pero en este punto se plantea una cuestión difícil. Imaginemos a un ciudadano que no hará uso de una de las capacidades de la lista: por ejemplo, un ciudadano amish, cuyas creencias le impiden participar en política. Es razonable esperar que esa persona pueda seguir apoyando la inclusión del derecho al voto en la lista, en la medida en que ha elegido formar parte de una sociedad democrática, y puede pensar que la posibilidad de votar es algo valioso en general en una sociedad de este tipo,

Entiendo «social», sin embargo, en un sentido algo más amplio que Rawls, pues también incluyo en ella la estructura de la familia. Así, en la medida en que las carencias en las capacidades deriven de un aspecto de la estructura familiar que entre dentro del dominio de lo legible, el deber del Estado será promover una estructura más adecuada.

aunque personalmente no haga uso de ella. Hay que pensar que los miembros de grupos religiosos que prohíben a sus miembros cualquier contacto con la prensa y con otros medios de comunicación pueden seguir apoyando la idea de la libertad de prensa como un valor importante para una sociedad democrática, aunque no esté incluido en su propia concepción de la realización personal.<sup>20</sup> De modo parecido, hay que pensar que los ateos, los agnósticos e incluso las personas que odian y desprecian la religión pueden seguir apoyando la importancia de la capacidad para practicar libremente la religión dentro de la sociedad, pues la historia puede enseñarles que la opresión religiosa supone un gran peligro para cualquier sociedad, y que esta clase de opresión daña muchas otras posibilidades humanas. Estas personas insistirán, con razón, en una concepción de la libertad religiosa que incluya la igualdad de derechos para los ateos y los agnósticos; pero es probable que apoyen esta capacidad, así concebida, antes que un ateísmo obligatorio, en la medida en que hayan aceptado las ideas básicas de la dignidad humana y el respeto mutuo a la razón práctica.

La cuestión es: ¿qué papel desempeñan exactamente las nociones de ser humano y de dignidad humana en lo que se les pide a esos ciudadanos que suscriban? ¿Le estamos pidiendo al ciudadano amish que suscriba que no es posible la realización ni la dignidad humanas sin el derecho al voto? Es muy posible que no lo crea así. ¿Le estamos pidiendo al ciudadano ultraortodoxo que suscriba que no es posible la realización ni la dignidad humanas sin libertad de prensa? De nuevo, es muy posible que su religión lo niegue. ¿Le estamos pidiendo al ateo que suscriba que no es posible la realización ni la dignidad humanas sin libertad para escoger una religión? Es posible que todas estas personas estén de acuerdo en que es bueno que una sociedad incluya estos derechos, pues reconocen que otras personas hacen uso de ellos, y son personas que respetan a sus conciudadanos. Pero tal vez no quieran verse obligadas por la concepción política a decir que estos derechos están implícitos en la idea de la realización y la dignidad humanas. Parece, pues, que les pedimos que digan algo más, y más problemático, de lo que pretendíamos, y que la raíz del problema es después de todo la idea de lo humano.

20. La cuestión de si deberían permitirse estas restricciones informacionales en relación con los niños resulta muy problemática, y la abordo en Nussbaum (2000a), capítulo 4. Aquí sólo trato el caso de los adultos que han escogido vivir en una comunidad de este tipo, en el contexto de una educación adecuada y de la existencia de opciones de salida.

Permítanme ensayar una respuesta. Estas personas han elegido vivir en una democracia pluralista y respetar sus valores. Debemos suponer que no ven estos valores de la cultura pública simplemente como algo que han de soportar porque les proporcionan estabilidad y protección para su estilo de vida, sino que suscriben efectivamente estos valores. En esta medida, se distinguen de otros miembros que podrían existir también dentro de su grupo religioso.<sup>21</sup> Piensan, pues, que estos valores son valores políticos importantes, aunque no vayan a hacer uso efectivo de ellos. Es decir, piensan que es bueno poder elegir sobre estas cuestiones: la elección de votar o no votar, de leer una prensa libre o no leerla, de practicar una religión o no practicarla. Poder elegir es bueno en parte por el hecho de que existe un pluralismo razonable: otros conciudadanos realizan otras elecciones, y respetarlos a ellos incluye respetar el espacio en el cual tienen lugar esas elecciones. Pero los ciudadanos en cuestión también pueden pensar que poder elegir es bueno *para ellos mismos*: no votar en un país que no celebra elecciones no dice demasiado de nuestros valores humanos; no practicar la religión en un Estado que persigue la religión no dice demasiado de los valores de la persona no religiosa. Si ponemos el acento claramente en la capacidad antes que en el funcionamiento, podemos reconstruir razonablemente su forma de pensar en el sentido de que una vida digna para un ser humano requiere estas *capacidades* (lo cual incluye, por supuesto, el derecho a no usarlas). Del mismo modo que una persona que escoge arruinarse la salud y no disponer de la asistencia médica que tiene a su disposición puede apoyar de forma consistente la asistencia médica pública como condición mínima esencial para una vida humana decente, estas personas también pueden apoyar de forma consistente un espacio para la elección en este terreno, aunque también crean que sólo hay una elección válida para ellos (la negativa).<sup>22</sup>

Supongamos ahora que les decimos a estas personas: «No tienes una concepción muy elevada de la participación política [o de la libertad de prensa], porque tu concepción comprensiva de los valores prohíbe su realización. ¿Para qué vamos a reconocerte, pues, estas capacidades, y a re-

21. Estas otras personas también podrían existir por supuesto dentro de una sociedad democrática pluralista, y sus opciones serían protegidas; pero sus opiniones no contarían como visiones comprensivas razonables, pues no expresan respeto hacia las opiniones diferentes de sus conciudadanos.

22. Esta estrategia es parecida a la de Rawls en *PL*, pág. 139 y otros lugares. Una vez más, acepto la estructura básica de su liberalismo político.



clamar que las reconozcas como implícitas en la idea de una vida humana decente? ¿Por qué no establecemos una lista diferente de capacidades en tu caso, que sólo incluya aquellas que figuran realmente en tu concepción comprensiva de la buena vida?». ¿Qué habría de malo en la solución de una pluralidad de listas para una pluralidad de concepciones?

Para empezar, una solución así sería obviamente inviable en la práctica. Además, una de las razones por las cuales sería inviable tiene profundas implicaciones a nivel normativo, a saber: no ofrecería a las personas una capacidad plena para cambiar una concepción comprensiva por otra. Los judíos ortodoxos de Brooklyn tienen una capacidad mucho mayor para salir de su comunidad, aunque por elección no lean periódicos seculares, de la que tendrían los judíos en un Estado sin libertad de prensa. Más problemático aún es que una idea como ésta crearía órdenes discretos de ciudadanos, algunos de los cuales tendrían unos derechos básicos de los que otros carecerían. Habría una jerarquía, en lugar de una plena igualdad. Seguramente los amish rechazarían esta idea, y lo harían porque quieren tener los mismos derechos que sus conciudadanos; eso forma parte a sus ojos de la base social del autorrespeto para ellos mismos y para sus hijos. Ellos también quieren la igualdad. Por eso mismo dan importancia a la idea de la unanimidad social en relación con los derechos básicos al nivel de las capacidades, del mismo modo que dan importancia a la idea de un espacio para el pluralismo en el nivel del funcionamiento.

Tampoco basta con decir que valoran la igualdad: pienso que es justo decir que no valoran cualquier igualdad, sino *esta* igualdad. Es decir, estos ciudadanos no considerarían que reciben el mismo trato en una dictadura benevolente que negara a todos el derecho a votar. Han elegido reconocer la cultura pública como algo más que un *modus vivendi* adecuado: no es, por lo tanto, tan implausible decir que ven estas capacidades como requisitos para una vida humana digna en una comunidad política. De modo parecido, el ateo que odia la religión y espera que desaparezca algún día de la vida humana seguirá prefiriendo la libertad religiosa a un Estado, digamos, por ejemplo, un Estado marxista, que no dejara a las personas ninguna elección en estas materias, pues consideraría que permitirle es un aspecto del respeto a la dignidad humana. Así pues, tampoco en este caso es tan implausible decir que estas personas ven la libertad religiosa como un requisito para una vida humana digna, por más que les desagrade la religión. La distinción entre capacidad y funcionamiento es, pues, crucial.

Hay, pues, buenas razones para que la lista de capacidades sea única, aunque las concepciones de la realización humana sean plurales. Tampoco parece que la remisión a una idea de lo humano entre en conflicto con la clase de pluralismo que el enfoque se compromete a respetar. No necesitamos ninguna metafísica profunda para aceptar que la vida humana posee una forma y un perfil característicos, y que ciertas capacidades, entendidas como ciertos espacios de elección, son vistas en general como condiciones muy importantes para esta vida (aunque por razones personales o religiosas uno pueda renunciar algunas veces al funcionamiento en cuestión).

Llegamos ahora a la cuestión hacia la que iba encaminada esta discusión desde el principio. ¿Debe permanecer igual la lista de capacidades cuando consideramos las vidas de los ciudadanos con deficiencias mentales?, ¿debe permanecer igual también el nivel social mínimo? La remisión aristotélica al funcionamiento característico del ser humano parece llevarnos a un dilema en este punto.<sup>23</sup> Sesha no votará nunca, no porque sostenga una concepción comprensiva del valor que le impida votar, sino porque sus capacidades cognitivas nunca alcanzarán un nivel capaz de dar sentido a la posibilidad de votar. De modo parecido, la libertad de prensa no significa nada para ella, no por las razones del ultraortodoxo, sino porque su nivel cognitivo hace imposible la lectura y la comunicación verbal. Por más que lo intente, la sociedad no puede lograr que posea estas capacidades en ningún nivel significativo. Parecería que una concepción basada en la norma de especie nos obliga a elegir: o bien decimos que Sesha lleva una forma de vida enteramente distinta, o bien decimos que nunca podrá llevar una vida humana plena, por más que nos forcemos.<sup>24</sup>

La primera respuesta parece la más adecuada para casos de deficiencias muy extremas. Algunos tipos de deficiencia mental son tan agudos que parece razonable decir que simplemente no se trata de una vida humana, sino de un tipo distinto de vida. Sólo el sentimiento puede llevarnos a llamar humana a la persona que se encuentra en un estado vegetativo permanente, o al niño anencefálico.<sup>25</sup> ¿Qué nos impulsa a llamar

23. Véase McMahan (1996).

24. Tal como observa correctamente McMahan, ésta es la posición implícita en algunos de mis artículos anteriores sobre este tema.

25. Así pues, a diferencia de McMahan, mi «concepción de la norma de especie» no me obliga a decir que el niño anencefálico es el ser humano en la peor situación porque

humana la vida de Sesha, y qué diferencia supone eso? Naturalmente, el hecho de que tiene un cuerpo humano y es hija de dos padres humanos influye mucho aquí, y puede distorsionar nuestro juicio. No deberíamos rechazar de entrada la posibilidad de que lo más justo sea decir que su vida es un tipo de vida distinto, no lo bastante cercano a la forma de vida característicamente humana como para que el término «humano» pueda ser algo más que una metáfora aplicado a ella. Eso es lo que debemos decir en los dos casos que he mencionado antes, porque en ellos está ausente toda posibilidad de conciencia y comunicación con los demás. Si pensamos que la vida de Sesha es una vida humana, y pienso que no nos engañamos al hacerlo, tiene que ser porque manifiesta al menos las capacidades humanas más importantes, y porque esas capacidades la vinculan a la comunidad humana más que a ninguna otra: la capacidad de amar y relacionarse con los demás, la percepción, el gusto por el juego y el movimiento. En este sentido, sí es importante el hecho de que sea hija de padres humanos: su vida está integrada en una red de relaciones humanas, y es capaz de participar activamente en muchas de estas relaciones, aunque no en todas.

Sin embargo, sigue resultando implausible decir que incluso la mejor asistencia pueda producir en su caso todas las capacidades de la lista, hasta un mínimo socialmente adecuado. ¿Debemos introducir, pues, una lista distinta como objetivo social en su caso? ¿Debemos introducir un umbral distinto para los elementos de la lista?

Los casos de Arthur y Jamie demuestran que, desde un punto de vista práctico, cualquier manipulación de la lista en este sentido resulta muy peligrosa. La tendencia general en todas las sociedades modernas ha sido denigrar las competencias de las personas con deficiencias y su contribución potencial a la sociedad. En parte por el elevado coste de apoyar plenamente estas capacidades, es más fácil negar la evidencia de que las personas con graves deficiencias pueden alcanzar en muchos casos un elevado nivel de funcionamiento. El uso de términos que sugieren el carácter inevitable y «natural» de estas deficiencias oculta un rechazo a gas-

es el que está más alejado de la norma de especie (véase McMahan [1996], págs. 12-13). Estoy de acuerdo en que sería equivocado decir que este niño está en peor situación que un niño con las capacidades de Sesha. Pero pienso que no tenemos por qué renunciar a la idea de usar al menos hasta cierto punto la norma de especie sin que nos lleve a esta conclusión; pues considerar que la vida de un niño de este tipo es una vida humana sería puro dogmatismo, mientras que la vida de Sesha es claramente una vida humana.

tar el dinero necesario para introducir cambios importantes en la vida de las personas con deficiencias. No hace mucho se habría dado por sentado que una persona que fuera ciega o sorda simplemente no podía recibir una educación superior o participar en la vida política, o que una persona en silla de ruedas no podía practicar deportes o realizar un amplio espectro de trabajos. Unos impedimentos de carácter completamente social eran vistos como algo natural.<sup>26</sup> De este modo parecía posible evitar los elevados costes de rediseñar los espacios públicos para adecuarlos a estas personas.

La estrategia para descartar el gasto necesario consistía muchas veces en caracterizar a las personas con deficiencias como permanente e inevitablemente dependientes de otras: así, el espacio público era concebido de un modo que obligaba a que las personas con deficiencias visuales tuvieran que ir siempre acompañadas de un guía. La ley de responsabilidades civiles estaba diseñada como si los ciegos no tuvieran derecho a ocupar el espacio público como adultos independientes.<sup>27</sup> Esta situación debería hacernos reflexionar mucho más antes de hablar de la necesidad de asistencia: a veces la idea de que una persona necesita una asistencia (inusual o asimétrica) nos hace perder de vista que muchas personas con deficiencias son capaces de una independencia plenamente adulta, en la medida en que el espacio público estuviera diseñado de un modo adecuado para ellos. Es preciso distinguir, pues, claramente entre proporcionar asistencia cuando las personas la quieren y la necesitan, y forzar a las personas a una situación en la que deben depender de otras, aunque no quieran. Las personas con discapacidades físicas quieren asistencia médica para sus necesidades, igual que todos. Pero también quieren ser respetadas como ciudadanos iguales con derecho a adoptar diferentes opciones y estilos de vida, comparables a los de otros ciudadanos. Tampoco podemos pasar por alto el problema de las preferencias adaptativas; el hecho de que una persona diga que prefiere la dependencia no debería impedirnos ofrecerle alternativas.

El problema de la presunta imposibilidad de desarrollar un potencial humano es más agudo si cabe en el caso de las personas con deficiencias mentales. Lo que explica Michael Bérubé sobre el caso de Jamie de-

26. La cronología no es aquí lineal: mucho antes, la ceguera y la sordera eran tan comunes que tal vez existiera un menor grado de marginalización de las personas que las padecían.

27. Véase TenBroek (1966).

muestra que muchos problemas de los niños con síndrome de Down que habían sido vistos hasta ahora como limitaciones cognitivas inalterables son en realidad limitaciones físicas perfectamente tratables: la debilidad de los músculos del cuello, sobre todo, que impiden la exploración del entorno en una etapa crucial, y la debilidad de los músculos de la lengua, que impide el desarrollo del habla. El prejuicio de que estos niños eran simplemente «estúpidos» e ineducables impedía una adecuada comprensión de sus posibilidades. Si se realizaron estos descubrimientos y se diseñaron estos programas para implementarlos fue precisamente gracias a que algunos padres y otras personas comprometidas siguieron insistiendo en su desarrollo cognitivo. También Arthur podría haber sido declarado prematuramente incapaz de establecer buenas relaciones con otros niños, y de convertirse en un miembro viable de la sociedad. Pero la insistencia de los padres, de los educadores y, finalmente, de la ley (tal como expondré más adelante) en la importancia de la sociabilidad dentro de la concepción pública de la educación hizo que Arthur fuera asignado, con cargo al presupuesto público, a una escuela junto a otros niños con síndrome de Asperger, donde ha hecho amigos y desarrollado buenas competencias sociales.

Resumiendo, en la práctica es peligroso usar una lista distinta de capacidades, o siquiera un umbral distinto para cada capacidad, como objetivo social adecuado para las personas con deficiencias, porque fácilmente puede desviarnos del camino y hacernos pensar desde el principio que no podemos o no debemos cumplir un objetivo que sería difícil y costoso de alcanzar. La mejor estrategia parece ser mantenerse firme en una lista única como conjunto de derechos sociales innegociables, y trabajar sin descanso para que todos los niños con discapacidades alcancen los mismos umbrales de capacidad que establecemos para los demás ciudadanos. Los tratamientos y los programas deberían ser individualizados, igual que deberían serlo para todos los niños. Pero para fines políticos es razonable en general insistir en que las capacidades centrales son muy importantes para todos los ciudadanos, y que justifican, por lo tanto, los gastos que deban realizarse para las personas con deficiencias inusuales. Una buena forma de insistir en esta idea es usar el lenguaje del desarrollo humano, y decir que Jamie y Arthur merecen disfrutar de todas las condiciones de una buena vida humana, y que pueden desarrollarlas con la ayuda de una asistencia y una educación adecuadas.

Esta insistencia en una única lista no es sólo importante desde el punto de vista estratégico, sino también desde el punto de vista normativo:

nos recuerda el respeto que debemos a todas las personas con deficiencias mentales como ciudadanos y miembros plenamente iguales de la comunidad humana, capaces de llevar una buena vida en términos humanos. También nos recuerda la continuidad que existe entre las personas llamadas normales y las personas con deficiencias. Todas sufren impedimentos que la educación debe corregir, de forma tan individualizada como sea posible; y todos pueden ser capaces de realizar las funciones básicas de la lista, con una asistencia adecuada. En lugar de aislar el segmento de las personas con deficiencias, como si pertenecieran a otra especie (inferior), insistimos en que tienen igual derecho a los medios para llevar una buena vida.

Parece, pues, que insistir en una única lista de capacidades a efectos políticos, una estrategia que ignora aparentemente las situaciones individuales de las personas con deficiencias mentales, es un buen modo de respetar justamente la individualidad de esas mismas personas. Lo que decimos (retomando nuestro interés teórico por la igualdad de respeto) es que son individuos de la misma forma que lo son todos los demás, no *tipos*, no una especie inferior que separamos de la especie humana. Estas clasificaciones han sido siempre una de las principales formas de estigmatizar a las personas con discapacidades. El estudio clásico de Erving Goffman de la estigmatización social muestra una y otra vez que uno de los rasgos centrales del proceso, sobre todo en relación con las personas con deficiencias y discapacidades, consiste en la negación de la individualidad: todo encuentro con una persona de este tipo es articulado en términos del rasgo estigmatizado, y terminamos por creer que la persona que posee el estigma no es total o realmente humana.<sup>28</sup> Cuando una persona de este tipo realiza una acción perfectamente normal dentro de una vida humana, los «normales» acostumbran a expresar sorpresa, como si estuvieran diciendo: «¡Fíjate! En algunos aspectos eres igual que un ser humano!».<sup>29</sup> Si adoptáramos una lista de capacidades para los «normales» y otra para los «niños con síndrome de Down», como si fueran una especie distinta, esta lamentable tendencia se vería reforzada: la implicación sería que los «normales» son individuos (tal como ellos saben perfectamente, y nadie se lo discute), mientras que los niños con síndrome de Down son un tipo sin ninguna individualidad ni diversidad significativa, definido enteramente por sus características típicas.

28. Goffman (1963), pág. 5 y sigs.

29. *Ibid.*, pág. 15.

Insistir en la norma de especie sigue teniendo sentido incluso cuando consideramos el caso de una mujer como Sesha, que tal vez no llegue a alcanzar nunca por sí misma toda la lista de capacidades, y necesite la mediación de sus tutores para desarrollar algunas de ellas (la participación política, por ejemplo). La norma de especie nos dice que la vida de Sesha es desafortunada en esta medida, en un sentido en que no lo es la vida de un chimpancé normal. Se tiene demasiada tendencia a comparar a las personas con graves deficiencias mentales con los animales superiores. En algunos aspectos, esta analogía puede ser reveladora, y recordarnos las complejas capacidades cognitivas de los animales. Pero en otros sentidos puede causar graves distorsiones. Sugiere que Sesha pertenece a una especie con una forma de vida normal que coincide con la suya; que tiene compañeros de especie con capacidades parecidas a las suyas con quienes puede establecer relaciones sexuales y familiares; que está rodeada de miembros de su especie con competencias parecidas a las suyas, con quienes puede jugar y convivir. Pero todo esto es falso: Sesha está rodeada de seres humanos que no comparten sus deficiencias. Carece de la independencia relativa que disfrutan la mayoría de los miembros adultos de su especie (y que también acostumbran a alcanzar los animales de otras especies). Su vida está marcada en gran medida por el dolor y la enfermedad. En la medida en que todo esto es así, tiene una expectativa limitada de disfrutar del goce espontáneo de la sexualidad y la maternidad en su vida, y tal vez ninguna expectativa de que pueda incluir alguna actividad política significativa a iniciativa suya. En todos estos sentidos Sesha es muy distinta de un chimpancé normal. Es más, la vida de un animal con las capacidades típicas de su especie, ya sea humano o no, se caracteriza por la armonía orgánica: las diversas capacidades se entrelazan de un modo que resulta más armónico que disarmónico. Sesha, en cambio, tiene una capacidad para el amor, el juego y el placer que no encaja bien con su nivel cognitivo y sus habilidades motoras; es más, padece importantes discapacidades físicas que le causan fuertes dolores. En mi opinión, pues, sería claramente más justo decir que algunas de las capacidades de la lista no están al alcance de Sesha, y que esto es una desgracia terrible, no un signo de que esté disfrutando de una forma de vida distinta. La sociedad debería trabajar para que Sesha desarrolle cuantas capacidades sean posibles; y cuando esto no sea posible, debería poner estas capacidades a su alcance a través de una tutela adecuada. Pero la tutela, por más bien diseñada que esté (pronto diremos algo más sobre esta cuestión), no es tan buena para Sesha como lo sería poseer las capacidades por sí misma. He-

mos destacado las capacidades de la lista porque son humanamente importantes: hemos evaluado estas opciones de funcionamiento, y afirmamos que son realmente buenas e importantes. Cuando alguien no las alcanza, se encuentra en una situación penosa, haya o no un culpable para ello: Sesha sólo puede realizarse como ser humano.

Todo esto no significa decir que la vida de Sesha no pueda considerarse buena y valiosa en muchos aspectos. Pero sí significa que si pudiéramos curarla de su condición y lograr que alcanzara el umbral de las capacidades, lo haríamos, porque es bueno, más aún, es importante que un ser humano pueda funcionar de estos modos. Si surgiera un tratamiento que lo permitiera, la sociedad tendría la obligación de pagárselo, y no podría excusarse diciendo que está incapacitada «por naturaleza». Es más, si pudiéramos rediseñar los aspectos genéticos de su condición durante la gestación, de modo que no naciera con unas deficiencias tan graves, eso es también lo que debería hacer una sociedad decente.<sup>30</sup> Nótese que no decimos lo mismo en el caso de Jamie o en el de Arthur, precisamente porque existe una expectativa realista de que alcancen las capacidades que hemos considerado humanamente básicas. Esta línea de razonamiento no propone pues eliminar el síndrome de Down, el síndrome de Asperger, la ceguera o la sordera por medio de la ingeniería genética, aunque tampoco se opone claramente a estas posibilidades.

La principal aportación de la lista a la reflexión sobre las políticas públicas en relación con Sesha será plantear la pregunta: ¿aporta el ordenamiento político público en el que vive Sesha la *base social* para que desarrolle todas las capacidades de la lista? Si es así, entonces la concepción pública ha hecho su trabajo, aunque las deficiencias de Sesha puedan impedir su pleno funcionamiento en una o más áreas. Hasta ahora, es obvio que la mayor parte del trabajo realizado para que Sesha desarrolle muchas de las capacidades de la lista ha ido a cargo de sus padres, que han tenido que compensar los defectos en la concepción política pública (el principal tema del libro de Kittay). La cultura pública se ha vuelto cada vez más sensible a las necesidades de niños como Jamie y Arthur. Sesha

30. Por supuesto, eso plantea problemas de identidad personal; pero dejaré esa cuestión para otra ocasión. Pienso que estoy de acuerdo en este punto con la «Teoría de las Posibilidades Individuales» de McMahan: valoramos el estándar de buena o mala fortuna de una persona en relación con la mejor vida que «podría haber tenido de nacimiento» (pág. 14). MacMahan está de acuerdo, pues, en que una niña con la discapacidad de Sesha es desafortunada, como no lo sería un animal con un nivel parecido de capacidad cognitiva.

todavía obtiene poca ayuda del Estado y de sus políticas asistenciales. Aun así, la vida de Sesha es en muchos sentidos una vida humana digna y productiva: pero eso se debe sobre todo al trabajo de sus padres y otros asistentes. Su progreso depende en cierta medida del hecho de que sus padres son personas altamente educadas y relativamente pudientes. Una sociedad justa no permitiría que una cuestión tan crucial dependiera de este tipo de azares.

En términos más concretos, deberíamos dar mayor importancia a las grandes secciones de la lista que a sus subsecciones concretas al considerar el tipo de orientación que pueden aportar la lista y sus umbrales para las políticas públicas en relación con Sesha. Así, incluso aunque Sesha no pueda convertirse en una votante potencial, deberíamos preguntarnos qué otras vías podría haber para integrarla políticamente y para que desarrollara alguna actividad política (aunque también deberíamos permitirle votar a través de su tutor, como signo de su plena igualdad política). Está claro que los ciudadanos con síndrome de Down han podido participar con éxito en su entorno político.<sup>31</sup> Deberíamos preguntarnos cómo podríamos conseguir que Sesha también pudiera desarrollar algunos de estos funcionamientos. Por otro lado, los ciudadanos con deficiencias mentales pueden acceder al empleo. Si Sesha no puede realizar ningún trabajo, tal vez pueda haber otras formas de darle algún tipo de control sobre su entorno material. De nuevo, si resulta que Sesha no puede criar a un niño por ella misma, ni siquiera con asistencia (lo que no está del todo claro), ¿qué relaciones alternativas con los niños podrían diseñarse para hacer su vida más rica? Mantener una única lista de capacidades plantea todas estas preguntas, y son preguntas vitales, si queremos que las personas con deficiencias mentales y discapacidades sean ciudadanos plenamente iguales.

## 11. POLÍTICAS PÚBLICAS: LA CUESTIÓN DE LA TUTELA

Es imposible que una discusión como ésta pueda hacer algo más que esbozar algunas de las implicaciones que podría tener este tipo de enfoque sobre la situación de las personas con deficiencias mentales en relación con las políticas públicas. En esta sección me centraré en la tutela; en la próxima me centraré en la educación de los niños con deficiencias

mentales; por último, esbozaré una visión general del problema general de la asistencia y su reconocimiento social.

La mayoría de los Estados protegen (al menos algunas de) las capacidades de las personas con deficiencias mentales a través de alguna forma de tutela. Pero ésta es una relación que debe ser cuidadosamente estudiada a la luz del énfasis en la razón práctica y en la sociabilidad característico del enfoque de las capacidades. El sistema de tutela estadounidense varía de Estado a Estado, pero el planteamiento general ha sido más bien errático, y las cuestiones raramente se han planteado con la claridad y la imaginación que han demostrado otros países. Proteger el derecho al proceso debido en el caso de las personas con deficiencias mentales, sobre bases constitucionales, apunta en la dirección de una tutela limitada.<sup>32</sup> Sin embargo, muchas personas con deficiencias mentales no pueden votar, aunque no exista una deficiencia cognitiva que convierta el voto en un objetivo socialmente impracticable. Incluso cuando los Estados ofrecen varias formas de tutela parcial o temporal, existe una falta general de claridad «acerca de qué opciones maximizan una autonomía» que «puede llevar a una incapacitación innecesaria de algunas personas con discapacidades».<sup>33</sup> Cuarenta y dos estados y tres territorios prohíben el voto al menos a algunos de sus individuos con discapacidades intelectuales.<sup>34</sup>

Otros países, en cambio, entre ellos varios países europeos, Israel y Nueva Zelanda, han revisado recientemente esta relación y han encontrado alternativas creativas en las que ocupan típicamente un lugar central la dignidad y la libertad humanas.<sup>35</sup> Por ejemplo, la Ley de Igualdad de Derechos para Personas con Discapacidades, aprobada por Israel en 1999, establece que las personas con discapacidades tienen derecho a «una participación igual y activa en todas las esferas centrales de la vida» y el derecho a una asistencia para sus necesidades humanas que «les permita vivir con la máxima independencia posible, con privacidad y dignidad, y realizar al máximo sus potencialidades». Las provisiones de la ley se aplican a un amplio espectro de personas con deficiencias y discapaci-

32. Véase, por ejemplo, *In re Nelda Boyer*, 636 P. 2d 1085, 1091 (Utah 1982): «Los poderes conferidos al tutor pueden ser muy amplios, aunque el tribunal está autorizado para adaptar los poderes del tutor a las necesidades específicas del sujeto [...] el proceso debería ser individualizado y basarse en una cuidadosa consideración de las particulares necesidades de supervisión». Agradezco esta referencia a Leslie Francis.

33. Herr (2003), pág. 431.

34. *Ibid.*, pág. 435.

35. Herr (2003).

31. Véanse Levitz y Kingley (1994) y Levitz (2003).

dades, entre las que se incluyen graves discapacidades físicas, intelectuales y emocionales.<sup>36</sup>

Una ley sueca reciente aporta un enfoque particularmente creativo a la estructura jurídica y asistencial de la tutela.<sup>37</sup> En lugar de una única relación de asistencia, Suecia ha establecido desde 1994 una pluralidad flexible de relaciones. La opción preferencial de asistencia para las personas con deficiencias mentales es el del mentorado (el *god man*). La relación de mentorado no altera los derechos civiles del sujeto pasivo. El *god man* actúa únicamente con el consentimiento de la persona y posee unos derechos y unos deberes aproximadamente iguales a los de alguien con un poder de representación legal. El tribunal que asigna un *god man* puede ajustar la relación a las necesidades del individuo. La solicitud de este servicio puede realizarla el propio interesado, un familiar o los representantes públicos. Los mentores reciben una retribución del Estado por sus servicios. La mayoría de las personas con mentores son personas mayores.

En los casos en los que el mentorado parece insuficiente por la naturaleza de la discapacidad de una persona, se establece un control más fuerte sobre las decisiones a través de la figura del administrador o del tutor (*forvaltare*). Esta figura es de aplicación cuando otras formas de asistencia resultan insuficientes y la persona discapacitada parece estar en grave riesgo; a diferencia del mentor, puede tomar decisiones sustitutivas. Uno de los usos primarios de esta categoría es proteger a la persona de los efectos económicos de las transacciones imprudentes. Sin embargo, la persona conserva sus derechos civiles, incluido el derecho a votar.

Tampoco terminan aquí las variedades de tutela y asistencia: otros servicios sociales incluyen la «persona de contacto» (*kontakt*), retribuida con dinero público, que realiza actividades de compañía a personas que de otro modo estarían aisladas o inactivas; el «asistente personal», contratado y despedido por la persona discapacitada, pero pagado por el gobierno, que asiste a esa persona en muchas transacciones; y la «persona de escolta», que acompaña a la persona discapacitada para que realice actividades culturales, deportivas o de ocio en general, de nuevo pagada por el gobierno nacional, en combinación con los ayuntamientos.<sup>38</sup>

36. *Ibid.*, pág. 445.

37. Este material, igual que la exposición de la ley israelí y alemana, está tomado de Herr, Gostin y Koh (2003).

38. Herr (2003), págs. 431-438. Para otros servicios de asistencia y una detallada discusión de la definición de «personas con discapacidades», véase *ibid.*, págs. 438-439.

La propuesta sueca puede complementarse con la reforma de 1992 de la ley alemana de tutela (*Betreuungsgesetz*), que aporta un enfoque procedimental al problema, centrado en una serie de principios generales dirigidos a salvaguardar la libertad de las personas con discapacidades. El «principio de necesidad» prohíbe la tutela si la persona puede funcionar con la ayuda de otros servicios sociales. El «principio de flexibilidad» limita el alcance de la autoridad del tutor, e impone siempre la alternativa menos restrictiva: el *betreuer* debe «cumplir los deseos del individuo asistido mientras eso no suponga un riesgo probable para el bienestar de la persona discapacitada», y la ley reconoce que el bienestar incluye «la posibilidad de vivir una vida autónoma en la medida de lo posible». El «principio de autodeterminación» permite sustituir la tutela por una representación permanente. El «principio de preservación de los derechos» pone el acento en el auxilio financiero para las necesidades prácticas y la «evitación de la incapacitación legal», de modo que la imposición de un tutor no priva automáticamente a la persona con una deficiencia mental del derecho a votar, a contraer matrimonio y a otorgar testamento. La ley establece también varias garantías procedimentales, que incluyen entrevistas personales, procedimientos de apelación y una duración limitada para la tutela.<sup>39</sup>

Si combinamos la visión subyacente de la dignidad y la igualdad humanas de la ley israelí, los principios generales de la ley alemana, y la flexible estructura legal y las categorías sociales de la ley sueca, tenemos un buen ejemplo del modelo de reforma que propondría el enfoque de las capacidades en este terreno. Queda claro, sin embargo, que hace falta más trabajo legal y político para dar contenido a todo lo dicho.

Todo este panorama de reformas legales perseguidas por las personas con deficiencias y discapacidades mentales y sus portavoces, en el marco de un creciente movimiento internacional en defensa de una plena igualdad de derechos, subraya la importancia de un enfoque que vea a las personas discapacitadas como portadoras de derechos en un plano de igualdad, legitimadas para reclamar un amplio espectro de servicios sociales que les garanticen la posibilidad de ejercer esos derechos. Tal como escribe Mary Robinson en su introducción a un nuevo estudio de estos avances internacionales:

Es intolerable que cualquier hombre, mujer o niño viva marginado y privado de sus derechos por cualquier razón, y menos aún porque haya

39. *Ibid.*, págs. 441-442.

nacido en un cuerpo o en una mente que nuestra sociedad global considere demasiado diferente. El hecho de que su segregación derive de una discapacidad física o mental, en lugar de otras clasificaciones más visibles o «tradicionales» como la raza, la religión o el género, no vuelve menos grave la violación de sus derechos. La verdadera igualdad para los discapacitados significa algo más que el acceso a ciertos edificios y a ciertos medios de transporte. Impone un cambio de actitud en el conjunto del tejido social —del que todos formamos parte— para garantizar que ya no son vistos como un problema, sino como personas con unos derechos de cumplimiento tan imperativo como el que esperamos para los nuestros. La igualdad pone fin a nuestra tendencia a percibir «defectos» en el individuo, y traslada nuestra atención hacia las deficiencias en los mecanismos sociales y económicos que no son capaces de integrar las diferencias.<sup>40</sup>

En el enfoque que defendemos tanto Robinson como yo, la tutoría deja de ser una forma de tratar la «incompetencia» de una persona para convertirse en una forma de facilitar el acceso de esa persona a todas las capacidades básicas. La norma debería ser siempre poner a la propia persona en posición de elegir el funcionamiento relevante. Cuando eso no sea posible, ya sea de forma temporal o permanente, la solución debería ser una tutoría estrechamente adaptada para asistir a la persona en las áreas en las que necesite asistencia, y que promueva en la medida de lo posible su participación en las decisiones y las elecciones.

## 12. POLÍTICAS PÚBLICAS: EDUCACIÓN E INCLUSIÓN

Todas las sociedades modernas han mostrado graves desigualdades en su trato con los niños con deficiencias mentales atípicas. Muchas veces no reciben la asistencia médica y la terapia que necesitan. (Muchas veces también, la presunción de que se trata de una incompetencia cognitiva ha impedido el reconocimiento de que ciertas formas de terapia física podían aumentar notablemente su potencial cognitivo. Por ejemplo, la terapia muscular para los niños con síndrome de Down puede permitir a estos niños tratar con el mundo de una forma que promueve su aprendizaje activo.) Los niños con deficiencias mentales han sufrido una marginación y una estigmatización aún peor que la de algunas personas con graves deficiencias físicas. Muchos de ellos eran relegados a institu-

ciones que no realizaban ningún esfuerzo para desarrollar su potencial. Y todavía se les trata como si no tuvieran derecho a ocupar el espacio público. En las audiencias preparatorias del Congreso para la Ley de Americanos con Discapacidades [Americans with Disabilities Act, ADA], se escucharon muchos ejemplos de esta forma de marginación. Uno de los casos era el de un zoo que prohibía el acceso a los niños con síndrome de Down para que no molestaran a los chimpancés.<sup>41</sup>

En el terreno de la educación es donde se han dado las carencias más graves. Estigmatizados como ineducables o como un gasto inútil, los niños con discapacidades mentales no tenían acceso a una educación adecuada. Los adultos de mi generación aún recordamos las clases para niños «especiales», que se ocultaban en los sótanos de las escuelas para que los niños «normales» no tuvieran que verlos. En muchos casos, las escuelas públicas rechazaban directamente a los niños con deficiencias mentales.

Algunas decisiones judiciales tempranas ratificaron estas exclusiones. En 1892, por ejemplo, el Tribunal Supremo de Massachusetts ratificó la exclusión de John Watson, que padecía un retraso mental de nacimiento, de las escuelas públicas de Cambridge. La sentencia cita el efecto negativo de su presencia y de su comportamiento inusual (que según se reconocía no era peligroso ni desobediente) sobre los otros niños. Otro caso parecido fue el de Merritt Beattie, cuya parálisis producía unos síntomas que resultaban «deprimentes y repulsivos para los profesores y los alumnos del colegio».<sup>42</sup>

La lucha contra estos problemas en Estados Unidos ilustra tanto las dificultades que encuentran todas las sociedades modernas como algunas de las estrategias más prometedoras en este terreno. A comienzos de la década de 1970, los defensores de las personas con deficiencias mentales pusieron en marcha una campaña sistemática de protesta contra la exclusión de estos niños de la educación, y lograron dos victorias influyentes. En *Pennsylvania Association for Retarded Children v. Pennsylvania*, un tribunal federal de distrito emitió un decreto por consentimiento que

41. Francis y Silvers (2000), pág. xix.

42. *Watson v. Cambridge*, 157 Mass. 561 (1893). Se decía que Watson era «incapaz de los cuidados físicos ordinarios que reclama la decencia sobre su propia persona»; *State ex Rel Beattie v. Board of Education of the City of Antigo*, 169 Wisc. 231 (1919). El Tribunal Supremo de Wisconsin revocó la exclusión de Beattie. Parece que Beattie no estaba mentalmente discapacitado, pero su caso tipifica, sin embargo, la estigmatización que afecta a las personas con discapacidades mentales.

obligaba a las escuelas públicas de Pennsylvania a proporcionar una «educación adecuada y gratuita» a los niños con deficiencias mentales. Los demandantes alegaron que el derecho a la educación es un derecho fundamental, y que, por lo tanto, el sistema escolar debía demostrar un «interés sustancial del Estado» para excluir legítimamente a los niños con discapacidades.<sup>43</sup>

El mismo año, en *Mills v. Board of Education*, el tribunal de distrito del distrito de Columbia falló en favor de un grupo de niños con discapacidades mentales que reclamaban contra su exclusión de las escuelas públicas del distrito de Columbia. El grupo de los demandantes era mayor que en el caso de Pennsylvania: incluía a niños con un amplio espectro de discapacidades de aprendizaje, no sólo el retraso mental. En un análisis que pretendía ser explícitamente una aplicación de *Brown v. Board of Education*, el caso histórico donde se estableció que la segregación racial en las escuelas públicas era una violación de la cláusula de igualdad de protección, el tribunal sostuvo que la denegación de una educación pública adecuada y gratuita a los discapacitados mentales es una violación de la igualdad de protección. Y lo que es más importante aún para nuestros propósitos, el tribunal sostuvo que esa violación no podía justificarse con el argumento de que el sistema no tenía suficientes fondos y que era demasiado costoso incluir a aquellos niños. Según el fallo: «Las deficiencias del sistema de escuelas públicas del distrito de Columbia, ya sean ocasionadas por una financiación insuficiente o por la ineficacia administrativa, no pueden pesar más sobre el niño discapacitado o “excepcional” que sobre el niño normal».<sup>44</sup> Es significativo que en este punto el fallo cite a *Goldberg v. Kelly*, un caso de derechos sociales donde el Tribunal Supremo había defendido que el interés del Estado en el bienestar de sus ciudadanos «se impone claramente a» su interés «por impedir cualquier aumento en sus cargas fiscales y administrativas». Del mismo

43. 343 F. Supp. 279 (1972). El tribunal, sin embargo, alivió la carga sobre el demandante al sostener que habían establecido la constitucionalidad de su reclamación incluso sobre la base de un criterio menos exigente de fundamentación racional: en otras palabras, que no necesitaban mostrar que la educación es un derecho fundamental para realizar su reclamación de igualdad de protección. Se impuso la tesis de los demandantes de que las exclusiones violan tanto el proceso debido como la igualdad de protección.

44. 348 F. Supp. 866 (D.C.C. 1972) en 876. Técnicamente, su argumento fue que se trataba de una violación del proceso debido bajo la Quinta enmienda, sobre la base de la situación legalmente anómala del distrito, y que la cláusula de igualdad de protección aplicada a la educación es «un componente del proceso debido que vincula al distrito».

modo, razonaba el tribunal de distrito, el interés del distrito de Columbia en la educación de aquellos niños excluidos «debe imponerse claramente a su interés por preservar sus recursos financieros».<sup>45</sup>

El caso *Goldberg v. Kelly* y su eco el caso *Mills* son muy relevantes para el enfoque de las capacidades que defiendo en estas páginas. Ambos articulan una concepción de la cooperación social y de la finalidad de los principios políticos profundamente contrarios a los que encarna la clase de contractualismo basado en el beneficio mutuo sobre el que he concentrado mis críticas. Tal como estableció el tribunal del caso *Goldberg*, en un voto particular del juez Brennan:

Desde su fundación, el compromiso básico de la Nación ha sido promover la dignidad y el bienestar de todas las personas que se encuentren dentro de sus fronteras. Hemos terminado por reconocer que existen fuerzas que escapan al control de los pobres que contribuyen a su miseria [...] Al satisfacer las demandas básicas de la subsistencia, la asistencia social puede contribuir a poner al alcance de los pobres las mismas oportunidades de las que disfrutaban otros para participar de un modo significativo en la vida de la comunidad [...] La asistencia pública no es simple caridad, sino un medio para «promover el bienestar general, y asegurar las bendiciones de la libertad para nosotros mismos y para nuestra posteridad».<sup>46</sup>

En otras palabras, el propósito de la cooperación social no es obtener un beneficio; es promover la dignidad y el bienestar de todos los ciudadanos.<sup>47</sup> Este objetivo ha sido interpretado en el sentido de que las ayudas a los pobres, por más onerosas que puedan ser, vienen exigidas por la naturaleza misma de nuestro compromiso social. Rawls estaría obviamente de acuerdo con esta idea en el caso de los pobres; pero su actitud hacia la dignidad humana y hacia la inclusión social parece demasiado tibia, en la medida en que se niega a llevar el compromiso del Estado con la plena asistencia a las personas con deficiencias físicas y mentales hasta los principios políticos básicos, y opta por diferir la cuestión hasta el momento en que los principios básicos están ya fijados. El caso *Mills* establece que esta distinción es inaceptable: debemos tratar a estos ciudadanos como iguales,

45. 397 U.S. 254 (1969) en 266.

46. *Ibid.*, págs. 264-265.

47. Escuchamos aquí también un eco del tratamiento lockeano de la dignidad mencionado en el capítulo I, que va vinculado a su teoría de los derechos naturales y no ha llegado hasta las formas modernas de contractualismo.



en y a través de nuestros principios políticos básicos, aunque sea oneroso hacerlo. Es una exigencia de nuestros principios políticos básicos.

Ahora bien, el fallo judicial en el caso *Goldberg* no exige que se haga lo imposible. No exige, por ejemplo, que el Estado proporcione una educación universitaria gratuita a todos sus ciudadanos. Lo que exige es una asistencia basada en la igualdad, aunque eso implique introducir algunos cambios onerosos. En una línea parecida, el tribunal del caso *Mills* sostiene que esta asistencia viene exigida por la justicia, y que está incluida en nuestro principio fundamental de igualdad de protección. Y puesto que es una exigencia de la justicia, todos debemos consagrar nuestros esfuerzos a hacerla efectiva, aunque el coste sea elevado. El tribunal también observa que los costes pueden inflarse como consecuencia de la ineficiencia administrativa, y que es muy probable que ésta exista en el caso de la educación de los niños con deficiencias, dada la ignorancia general sobre su condición y la falta de formación de los profesores. Podríamos añadir que, en relación con cualquier bien escaso, existe una tendencia artificial al aumento de los precios que puede ser alterada sin graves consecuencias (lo mismo ocurre con los precios de las medicinas para tratar el sida en África). En el caso de la educación de los niños con discapacidades mentales, los principales cambios que haría falta introducir serían cambios en la actitud y la formación de los profesores, que no tendrían un coste excesivo si se convirtieran en un elemento habitual del currículo.

La firme articulación de esta idea fundamental en estos dos casos provocó un debate a escala nacional, que giró alrededor de la igualdad de acceso y de financiación. En 1975 el Congreso aprobó la Ley para la Educación de Todos los Niños Discapacitados [Education for All Handicapped Children Act, EAHCA], que convertía el fallo del caso *Mills* en ley federal, concedía derechos efectivos a una educación pública adecuada y gratuita a un amplio espectro de niños con discapacidades mentales,<sup>48</sup> y destinaba fondos a los Estados para ayudarles a cumplir con su obligación constitucional.<sup>49</sup> La ley fue sometida a una ligera modificación y desarrollo en 1997, que se tradujo en la Ley para la Educación de los Individuos con Discapacidades [Individuals with Disabilities Education Act, IDEA].

48. Hoy los términos «deficiencia» y «discapacidad» se usan típicamente para describir la condición presocial de estos niños, por decirlo así; el término «minusvalía» se usa para describir su situación de desventaja social.

49. Quiero agradecer a John Brademas, uno de los autores de esta legislación, sus útiles observaciones sobre el trasfondo y la historia de dicha ley.

Antes de volver sobre la nueva ley de educación, sin embargo, debemos considerar otra pieza muy importante dentro del cuadro, que incide directamente sobre el problema del estigma y la exclusión. En el caso *City of Cleburne v. Cleburne Living Center*, una ciudad de Texas denegó un permiso para establecer un centro para retrasados mentales, en cumplimiento de una ley urbanística de la ciudad que exige permisos especiales para esta clase de instituciones. (No se requieren los mismos permisos en el caso de los centros para convalecientes, para la tercera edad y los sanatorios, sólo en el caso de los «centros para enfermos o débiles mentales, alcohólicos o drogadictos».) La denegación del permiso estaba claramente motivada por el miedo a las personas con discapacidades mentales y otras actitudes negativas expresadas por propietarios cercanos. La ciudad alegó también que los ocupantes del centro podrían correr peligro por encontrarse en una «llanura de inundación de quinientos años», pues en caso de producirse la inundación tal vez no podrían escapar del edificio con la suficiente rapidez.<sup>50</sup>

En un fallo muy sorprendente, el Tribunal Supremo estableció que la denegación del permiso no tenía ninguna base racional, y que su origen era únicamente una «injusta discriminación», «un prejuicio irracional hacia los retrasados mentales», así como «miedos vagos e indiferenciados».<sup>51</sup> Este fallo resulta sorprendente porque hasta entonces se había dado por sentado que prácticamente cualquier ley que hubiera sido aprobada en algún lugar tenía una base racional; el criterio para reconocer esta base era extremadamente débil.<sup>52</sup> El tribunal ha dado más mordiente al criterio, al menos en este caso particular: el mero estigma, y el deseo

50. 473 U.S. 432 (1985) en 449.

51. *Ibid.*, págs. 446, 450, 449.

52. En un caso de igualdad de protección del año anterior, *Palmore v. Sidoti*, 466 U.S. 429 (1984), se planteó una cuestión parecida. El caso tenía que ver con la custodia de un niño, inicialmente concedida a la madre, la cual se había casado con un hombre afroamericano. El padre del niño reclamaba la custodia, y alegaba el perjuicio que supondría para el niño formar parte de una familia estigmatizada. En la medida en que el caso implicaba cuestiones raciales, requería un escrutinio más estricto que el de su mera base racional. Sin embargo, el análisis del tribunal fue pertinente, pues dijo que la ley debe negarse a convertir los prejuicios privados en desventajas sistemáticas públicas: «Puede que los prejuicios privados estén fuera del alcance de la ley, pero la ley no puede contribuir a implementarlos, ni directa ni indirectamente». Esta parte de *Palmore* fue citada también por el tribunal en *Cleburne* en relación con el juicio de que «la ciudad no podría escapar al rigor de la cláusula [de igual protección] por remisión a los deseos o las objeciones de algún sector de la sociedad» (473 U.S. 488).

de excluir a una minoría impopular, no puede valer como una razón. La idea de igualdad de respeto a la dignidad, que está en el corazón mismo del enfoque de las capacidades, se articula aquí de un modo que parece marcar otra vez una ruptura fundamental con los valores implícitos en el modelo del contrato social basado en el beneficio mutuo. Cabe observar que según lo que se entiende por «razón» en este modelo, los residentes de Cleburne tenían muy buenas razones para denegar el permiso: sus valores de propiedad se verían seguramente afectados, y sin duda también habría efectos psicológicos. Mantener a las personas con deficiencias mentales en la periferia de la sociedad política, o al menos relegarlas a la posición de ciudadanos de segunda clase, tiene sentido desde esta clase de consideraciones de corte económico, que no pueden dejar de tener un peso importante en cualquier enfoque basado en el beneficio mutuo, a menos que intervengan consideraciones independientes basadas en la justicia y el respeto. El tribunal estableció que estas razones no pueden valer como razones para una decisión política.<sup>53</sup>

Una vez establecida esta concepción de la cooperación social, o al menos puesta claramente sobre la mesa, había llegado el momento para un nuevo avance en el campo de la educación. En 1997, el Congreso aprobó la Ley de Educación de Individuos con Discapacidades. IDEA parte de un concepto simple pero profundo: la individualidad humana. Ya he dicho antes que ésta es una de las ideas liberales básicas de la tradición contractualista que debemos preservar en medio de nuestras críticas; ahora se verá más claramente el papel que puede jugar en este terreno. En lugar de ver a los diferentes tipos de discapacitados como clases de personas sin rostro, la ley asume que se trata de individuos con diferentes necesidades, y que, por lo tanto, toda prescripción dirigida a grupos resultaría inadecuada. La idea central de la ley es el Programa de Educación Individualizada [Individualized Education Program, IEP], que requiere «un informe escrito para cada niño discapacitado que será luego desarrollado evaluado, y revisado». IDEA exige que los Estados asuman positivamente la tarea de identificar y localizar a todos los niños con discapacidades cuyas necesidades no hayan sido cubiertas. También exige que los distritos esta-

blezcan importantes garantías procesales para que los padres puedan participar en las decisiones relativas a la evaluación y asignación de sus hijos, así como también acceder a los archivos y hacer valer su derecho a tomar parte en las audiencias debidas y en las revisiones judiciales. (Otras secciones de la ley establecen un servicio de intervención temprana para niños muy pequeños o en edad preescolar, y determinan la financiación para la investigación y la formación de profesores.)

En general, IDEA obliga a los Estados a educar a los niños con discapacidades en el «entorno menos restrictivo posible» adecuado a sus necesidades. La ley insiste, por lo tanto, en la «normalización» [*mainstreaming*] de estos niños. Uno de los argumentos en favor de esta práctica es el beneficio que supone para el niño discapacitado, que tendrá más incentivos para su desarrollo cognitivo, y tal vez menos riesgo de ser estigmatizado como un tipo aparte. Otro argumento son los beneficios que supone para los niños llamados normales, cuya convivencia en clase con un niño con deficiencias inusuales les enseña algo acerca de la humanidad y de su diversidad. Aprenden a pensar de una forma distinta sobre ellos mismos, sobre sus propias debilidades y sobre la variedad de las capacidades humanas, tal como muestra elocuentemente Bérubé cuando describe la experiencia de Jamie en la escuela pública.

A efectos de la ley, sin embargo, el reconocimiento de la individualidad pasa siempre por delante: así, cuando un niño parece beneficiarse más de una educación especial que de la normalización, la ley exige al Estado que se haga cargo de este programa especial. ¿Cuándo se dará este caso? En primer lugar, puede haber casos en los que el nivel cognitivo de un niño esté tan desajustado con el de los otros niños de su edad que podría avanzar más con una educación especial. En segundo lugar, en ciertos casos los problemas del niño incluyen dificultades de comportamiento que llevarían probablemente a situaciones de estigmatización y ostracismo. Los niños con síndrome de Down son la mayoría de las veces amables y fáciles de tratar; el síndrome de Asperger de Arthur, combinado con los tics del síndrome de Tourette, resulta más problemático para los demás niños, por más que se los incentive a ser comprensivos.

Una de las razones por las que la integración resulta un objetivo tan difícil en el caso de Arthur es que no parece distinto de los demás: la gente espera, pues, de él un comportamiento «normal». Sin embargo, sus discapacidades sociales toman a menudo la forma de groserías o rabietas que no parecen apropiadas para un niño de su edad. Es más, sus talentos cognitivos hacen todavía más fácil que la gente piense que es un mal niño

53. El mismo enfoque fue utilizado en *Romer v. Evans* (2000), el famoso caso donde la segunda enmienda de Colorado, que negaba a las comunidades locales el derecho a aprobar leyes contra la discriminación de gays y lesbianas, fue declarada inconstitucional. De nuevo se sostuvo que esta ley no tenía base racional, y que sólo se sustentaba en una cierta «animosidad» contra un grupo impopular.

cada vez que dice algo aparentemente grosero. Veamos un ejemplo de la combinación de desarrollo cognitivo y rigidez de comportamiento propia de Arthur. Después de las elecciones de 2000, Arthur decidió que Bush no había sido justamente elegido, y que, en consecuencia, se le debía llamar «el residente» en lugar de «el presidente». Una vez que se hubo inventado este chiste sutil y bastante brillante, era simplemente incapaz de dejarlo correr, y cada vez que la profesora se refería a Bush como el «presidente Bush», insistía en corregirla. Naturalmente, esta clase de comportamiento no es bien recibido en las aulas de una escuela pública en un Estado relativamente conservador. A los alumnos e incluso a los profesores les cuesta creer que alguien capaz de pensar de este modo sufra alguna discapacidad. Les resulta más fácil creer que tiene mal carácter y/o malos padres.

Después de fracasar durante varios años en el sistema de las escuelas públicas, incluso con un monitor especial, el Estado aceptó financiar la educación de Arthur en una escuela privada especial para niños con discapacidades. Arthur está haciendo hoy rápidos progresos cognitivos y comportamentales/afectivos. Da fiestas y tiene amigos. Simplemente, ya no es un niño estigmatizado. Sus talentos cognitivos también están progresando rápidamente. Arthur ha desarrollado un fuerte interés por la cultura japonesa y está comenzando a estudiar japonés. (¡Aunque tal vez no encuentre el mismo respeto e integración si va allí!)

En resumen, el respeto a la individualidad debe pasar por delante de todo, si queremos hacer realidad los objetivos inherentes al enfoque de las capacidades. Debe tratarse además de un *respeto igual* para todos los ciudadanos, en un sentido muy fuerte: la ley incluye una política de «rechazo cero». En un importante caso de 1989, *Timothy W. v. Rochester New Hampshire School District*, el Tribunal de Apelación del Primer Circuito insistió en que IDEA exige la inclusión de *todos* los niños con discapacidades, no sólo la de aquellos que puedan demostrar que se beneficiarán de la educación. «El lenguaje que usa la ley en todo su articulado deja claro que tiene en su base una política de “rechazo cero”».<sup>54</sup> La propia inclusión, entendida en términos de igualdad entre los ciudadanos, constituye una de las formas de respeto exigidas por IDEA. En la prácti-

54. 875 F. 2d 954, 960 (1er Cir. 1989), cert. rechazada 493 U.S. 983 (1989). Estoy en deuda con Ladenson (2004) por mostrarme este caso y por su valiosa discusión de la política de «rechazo cero». Puede encontrarse un valioso tratamiento de toda esta cuestión en Minow (2002), págs. 80-86.

ca, los padres de niños con discapacidades graves como Timothy W. (que tenía graves deficiencias perceptivas, motoras y cognitivas, comparables a las de Sesha Kittay) no los enviarán siempre al colegio; Sesha ha hecho muchos progresos gracias a otro tipo de asistencia. Sin embargo, la idea es que no hay necesidad de exhibir ningún conjunto específico de habilidades para tener derecho a la misma educación que cualquier otro ciudadano. La clave es el reconocimiento subyacente de la dignidad humana (en el sentido que doy yo a la palabra, según el cual no se basa en un conjunto específico de habilidades).

IDEA está lejos de ser perfecta, tanto en la teoría como en la práctica. En la práctica sufre principalmente por falta de financiación: la ley apela a la financiación federal, pero las cantidades destinadas no han sido nunca las adecuadas.<sup>55</sup> Por otro lado, su implementación práctica raramente es tan individualizada como debería: sigue siendo habitual el uso de fórmulas para los desórdenes más comunes. Arthur se ha beneficiado del hecho de que el síndrome de Asperger se reconoce desde hace poco tiempo y no tiene un historial demasiado amplio: en un caso así, los educadores están interesados en observar y comprobar por sí mismos qué parece funcionar mejor para cada niño en particular. Por último, la implementación práctica de la ley es muchas veces desigual: da mejor resultado con padres que han leído mucho sobre el desorden de su hijo y están muy encima del sistema escolar local. No es ningún accidente, pues, que los Bérubé, ambos profesores universitarios, y mi hermana, músico profesional con un título universitario, hayan sabido utilizar el sistema en beneficio propio, mientras que muchos otros padres no lo han conseguido. Internet es una fuente muy valiosa de información e intercambio entre padres de niños con discapacidades; y, por lo tanto, la «brecha digital» también plantea preocupaciones legítimas sobre la desigualdad de los resultados.

55. Tanto en 1975 como en 1997 se aprobó que el gobierno federal pudiera pagar hasta el 40 % del exceso de gasto estatal debido a la educación de los niños con discapacidades; en 2004, no se ha superado aún el 16 %. Durante las deliberaciones del Senado sobre la reautorización de la ley en primavera de 2004, la enmienda bipartidista Harkin-Hagel proponía un incremento gradual de la financiación a lo largo de los próximos seis años hasta alcanzar la marca del 40 %. En la medida en que no preveía recortes compensatorios para cubrir los incrementos que se habrían requerido, la enmienda constituía una violación de las reglas presupuestarias, y no se alcanzaron los 60 votos requeridos para excepcionar estas reglas. El Senado sí autorizó, sin embargo, por 95-1, una enmienda sobre la misma cuestión que autoriza, pero no exige, incrementos discrecionales en la financiación hasta alcanzar la marca del 40 % para 2011.

También en el plano teórico existen serios problemas con IDEA. La ley pretende incluir no sólo las discapacidades cognitivas generales que hemos tratado hasta aquí, sino también una amplia variedad de «discapacidades específicas de aprendizaje», cuya naturaleza y etiología es aún muy desconocida. Las «discapacidades específicas de aprendizaje» son muy diferentes del síndrome de Down o del autismo, pues se definen como impedimentos específicos que ocultan la verdadera capacidad del estudiante: el diagnóstico de una «discapacidad de aprendizaje» se hace sobre la base de una discrepancia entre la «verdadera capacidad» (muchas veces medida por un test de inteligencia) y el rendimiento escolar en una o más materias.

En principio, parece una buena idea prestar atención a estas discapacidades. Parece exactamente la clase de estrategia que recomendaría el enfoque de las capacidades. Pero en la práctica resulta muy difícil distinguir a un niño con discapacidades de aprendizaje de un niño que simplemente es más lento o tiene menos talento que otros. La discapacidad de aprendizaje tampoco ofrece un marco conceptual muy seguro: la teoría sugiere una causa orgánica para cada impedimento específico, pero no está claro que existan estas causas para todo el espectro de impedimentos reconocidos. Por otro lado, los incentivos financieros creados por IDEA dan motivos a los distritos escolares para clasificar tantas discapacidades de aprendizaje como puedan entre sus niños, y así obtener financiación federal. Estas clasificaciones no siempre ayudan al niño: pueden suponer en sí mismas una estigmatización, y no siempre apuntan hacia una línea de tratamiento útil. Es más, tienden a ser injustas hacia otros niños que tienen problemas en el colegio pero a los que no cabe atribuir razonablemente ninguna discapacidad de aprendizaje. El principio debería ser que todos los niños recibieran ayuda para desarrollar su potencial cognitivo; pero el sistema promueve a unos niños sobre otros de un modo que es en buena medida arbitrario.<sup>56</sup> En la práctica, este defecto se ha visto en cierto modo mitigado por la laxitud del sistema clasificatorio, fomentada por

56. Véase Kelman y Lester (1997). Ambos autores citan las palabras de un educador especial de Mississippi: «¿Que si hay niños perjudicados por las carencias del sistema? Sí... Pienso que cada año los hay. Vamos a realizar una reevaluación para ver si no podemos resolver esta discrepancia en algún punto. “¿Se ha llegado al punto ya? ¿Ha caído lo bastante por debajo del nivel para que sea elegible para una educación especial?” [...] Pienso que de algún modo, en algún momento, vamos a tener que decir: “Éste es nuestro niño, y lo que debemos hacer es educarlo”. No importa si lo hace el profesor ordinario en la clase de ciertas materias, o si es un educador especial, o uno de Capítulo Primero, o quien sea, pero hay que hacerlo» (pág. 100).

el interés de los distritos escolares en incluir a tantos niños como sea posible entre los candidatos a la financiación federal.<sup>57</sup>

A nivel conceptual, cabría considerar que el principal problema de estas leyes es que siguen señalando a los niños con discapacidades mentales como una clase aparte, y establecen que la educación de estos niños debe ser individualizada y dirigirse a promover las capacidades humanas. Pero éste debería ser obviamente el objetivo de cualquier sistema escolar bueno para todos los niños. Es comprensible, pues, la irritación de algunos padres cuyos niños no aprenden bien, pero que no padecen ninguna discapacidad clasificable, pues su educación no entra en el ámbito de protección de la ley y reciben, por lo tanto, una atención insuficiente. Los niños con deficiencias mentales necesitan efectivamente una atención especial, pues todos los sistemas escolares están diseñados para el niño «normal». Sin embargo, sería un progreso si pudiéramos reconocer que no existe tal cosa como «el niño normal»: lo que hay son *niños*, con diferentes capacidades y diferentes impedimentos, y todos ellos necesitan una atención individualizada para desarrollar sus capacidades.

Una posible defensa de la ley, sin embargo, sería apuntar que incluso los niños «normales», concebidos hoy en día por lo general como individuos con grandes diferencias de personalidad, han sido tratados a menudo como miembros de una clase de seres subhumanos sin rostro, sin ninguna individualidad significativa. Cuando la gente piensa en el síndrome de Down, tiende a pensar en un conjunto de personas con idénticos rasgos faciales y sin diferencias humanas relevantes. Cuando piensa en el autismo, le viene a la mente inmediatamente la imagen de una persona golpeando una pared con la cabeza, y la idea de que un niño así pueda tener una personalidad propia no acostumbra a ir incluida en el paquete. Tal como dice Goffman, el estigma tiende a sumergir la individualidad: toda la interacción con la persona se reduce al rasgo estigmatizado. En esta situación, tiene sentido que la ley se centre en la protección de lo que más hace falta proteger: la demanda de los niños estigmatizados de ser vistos y educados como individuos.

A pesar de todas estas dificultades, y otras, la ley ha demostrado ser un gran avance. Y ahora mismo está amenazado. En la primavera de 2004 tanto la Cámara de Representantes como el Senado apoyaron la reautorización de IDEA, pero con proyectos muy distintos, que implicaban en

57. Ésta es la conclusión de Kelman y Lester sobre la base de su amplio estudio de la aplicación de IDEA a los niños con discapacidades de aprendizaje.

ambos casos algún tipo de recorte respecto a los objetivos de la ley de 1997. El proyecto del Senado, S. 1248, aprobado por 95 votos a 3, es relativamente parecido a la ley de 1997. Por desgracia, una enmienda que exigía la obligatoriedad de la financiación completa quedó 4 votos por debajo de los 60 necesarios. Hay otras disposiciones problemáticas en la nueva versión: por ejemplo, una enmienda propuesta por el senador Rick Santorum de Pennsylvania permite que hasta quince Estados obtengan dispensas para «reducir el papeleo» asociado a la administración de IDEA; esta enmienda podría erosionar gravemente la supervisión necesaria para una adecuada administración de la ley. Otra enmienda permite que los distritos escolares puedan resarcirse de las remuneraciones de los abogados cuando los padres presenten demandas «frívolas» alegando que su hijo discapacitado ha recibido una escolarización inadecuada. Dada la falta de claridad de la definición de «frívolo», esta enmienda podría inhibir también la implementación de la ley. Por último, el proyecto del Senado (igual que el de la Cámara de Representantes) omite la exigencia de la ley de 1997 de que los criterios estatales para el «personal relacionado» (incluidos los consejeros escolares) se basen en los «requerimientos más exigentes en el Estado aplicables a una profesión o disciplina específicas». En conjunto, sin embargo, la versión del Senado es razonablemente buena. La versión de la Cámara de Representantes, H.R. 1350, aprobada por 251-171, representaría un importante revés. (La mayoría de las organizaciones nacionales de discapacitados se han opuesto al proyecto en su redacción actual, y recibió los votos más negativos que haya obtenido ningún proyecto de educación especial en la historia reciente.) El proyecto de la Cámara omite la exigencia de una evaluación del comportamiento para determinar si la violación de los códigos de conducta de la escuela por parte del niño es resultado de la discapacidad del niño o de la mala implementación de la IEP por parte de la escuela, una garantía que sí está presente en el del Senado. También omite otras garantías relativas a los cambios de asignación escolar por razones disciplinarias. El proyecto plantea dudas también por la omisión de ciertos objetivos a corto plazo en la IEP. En diciembre de 2004, el presidente firmó una versión pactada del proyecto que conserva algunas de las protecciones para los alumnos discapacitados previstos en la versión del Senado, en especial las relativas a la expulsión por razones disciplinarias, y también reafirma el objetivo de un 40 % de financiación federal para el año 2011. Está claro, sin embargo, que IDEA sigue siendo vulnerable a la política, y que no está ni siquiera cerca de obtener la financiación necesaria.

### 13. POLÍTICAS PÚBLICAS: EL TRABAJO DE ASISTENCIA

Debemos regresar ahora al problema general de la asistencia para preguntar qué políticas sugiere el enfoque de las capacidades en este terreno. Ya he argumentado antes que la asistencia tiene implicaciones más o menos sobre todas las capacidades, tanto del asistido como del asistente, y que la lista de las capacidades ofrece un conjunto muy útil de criterios sociales para evaluar qué políticas queremos adoptar. La cuestión que se plantea tiene, pues, dos caras: los asistidos (los niños y los adultos con discapacidades)<sup>58</sup> y la vida de aquellos que cuidan de ellos (habitualmente adultos y en la mayoría de los casos mujeres, sean o no familiares, y estén o no retribuidas). También tiene tres «localizaciones»: el sector público, el sistema educativo y el lugar de trabajo.

Como ya he señalado, el enfoque rechaza la conocida distinción liberal entre la esfera pública y la privada, y contempla la familia como una institución social y política que forma parte de la estructura básica de la sociedad.<sup>59</sup> La distribución de los recursos y de las oportunidades dentro de la familia se convierte de este modo en una preocupación central. La libertad de asociación entre adultos sigue estableciendo límites sustanciales a la interferencia estatal en la vida familiar. No sería pues aceptable que el Estado dictara simplemente que los maridos y las mujeres se dividan el trabajo equitativamente. Pero el reconocimiento de la naturaleza política de la institución familiar es ya un primer progreso, pues lleva inmediatamente a preguntar: ¿qué leyes están implicadas en los problemas a los que nos enfrentamos actualmente, y cómo podríamos lograr que la ley cumpliera mejor su función?

Un defecto evidente de la situación jurídica actual es que el trabajo que realizan las mujeres dentro de la familia no es reconocido como trabajo. Eva Kittay ha sugerido que el mejor modo de remediar esta situación sería realizar un pago directo a los miembros de la familia que realizan el trabajo de asistencia. Este pago, argumenta, no debería estar en función de los medios de los que dispone cada persona, pues la idea consiste precisamente en tratarlo como un salario, que dé dignidad y reco-

58. Por supuesto, esto es sólo una parte de la problemática más amplia de la asistencia infantil; pero incluye también buena parte de las cuestiones que plantea el cuidado de la tercera edad, pues la mayoría de las personas mayores sólo requieren asistencia en la medida en que tengan una o más discapacidades.

59. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 4.

nocimiento social a este tipo de trabajo, y los salarios no admiten estas consideraciones.<sup>60</sup>

Aunque a primera vista pueda parecer que no es realista proponer una estrategia de este tipo, muchos países han adoptado ya estrategias parecidas. Por dar sólo un par de ejemplos: en Finlandia y en Dinamarca, los municipios contratan a asistentes (domésticos) para que realicen ciertos servicios, y el municipio se hace cargo de su salario. Francia, Austria, Alemania y Holanda tienen programas que implican pagos en metálico para al menos algunos servicios de asistencia.<sup>61</sup> Algunos estados de Estados Unidos han adoptado programas de prueba en esta línea. Otros países aportan una compensación por la pérdida de ingresos sufrida durante el período de asistencia a un familiar discapacitado; otros conceden ayudas a los miembros de la familia que tienen unos ingresos bajos por causa de su trabajo de asistencia. (Algunos ejemplos de este último planteamiento serían la Pensión para la Asistencia a Inválidos y la Prima del Asistente en el Reino Unido, y la Pensión del Asistente en Irlanda.)

Al hablar de pagos en metálico y de complementos a los ingresos, nos hemos estado refiriendo ya a la función del sector público. Pero el sector público tiene aún más funciones que desempeñar aquí. Los programas de apoyo a las bajas laborales retribuidas para los padres son comunes en Europa, y en Estados Unidos aún existe un programa muy limitado de este tipo, la Ley de Familias y Baja Médica, de 1993, aunque un programa relacionado, la Ayuda a las Familias con Hijos Dependientes, ha sido cancelado. Otra área que merece mucha más exploración es la del servicio nacional de la juventud. En Alemania, por ejemplo, los jóvenes tienen la opción de hacer el servicio militar en dos años o bien un servicio alternativo en tres. Buena parte del trabajo que se realiza en estos servicios alternativos es asistencial. Me parece que Estados Unidos (y otros países) pueden encontrar muchas ventajas en un programa de este tipo, además de la ventaja evidente de que esta clase de trabajo sea realizado por jóvenes llenos de energía a un coste relativamente bajo. Los jóvenes, tanto hombres como mujeres, aprenderían cómo es este trabajo, lo importante que es y lo difícil que es; cabe esperar que una experiencia así influyera sobre sus actitudes en los debates políticos y en la vida familiar. También verían diferentes partes del país, diferentes clases

60. Kittay (1999).

61. Véase el apéndice a Nussbaum (2002c).

sociales, y se verían unos a otros, algo cada vez más raro en la experiencia de la mayoría de estadounidenses desde la abolición del servicio militar obligatorio. Si el servicio nacional incluyera una opción militar, eso también restauraría el control civil sobre el ejército. Es un triste comentario al legado de la tradición del contrato social que la gente esté dispuesta a proclamar la importancia de los valores morales y religiosos, pero no a apoyar una política de este tipo, que parecería lo mínimo que reclamarían esos valores. En lugar de eso, los jóvenes y sus padres parecen preocuparse por «progresar», y la idea de dar dos o tres años a los demás parece absurda (a pesar de que esos trabajos no dejan de realizarse en ningún momento, habitualmente a cargo de personas mucho menos capacitadas que el joven de clase media para asumir la carga de tiempo y energía que supone).

Al mismo tiempo, sería muy deseable que la educación pública insistiera en la importancia de la asistencia como parte de la vida tanto de los hombres como de las mujeres, y tratara de romper la resistencia de los hombres a realizar esta clase de trabajo. Obviamente, no es una resistencia innata. La enseñan las concepciones sociales del éxito y la masculinidad, y podrían enseñar algo distinto. Si adoptáramos el enfoque de las capacidades podríamos, y deberíamos, enseñar a los niños de todas las edades su concepción política de la persona, que concede un lugar destacado a la necesidad de asistencia. Esta enseñanza cambiaría en muchos aspectos sutiles la concepción de la masculinidad que tantas veces hace que los hombres se resistan a asumir las tareas de asistencia, o siquiera a considerar seriamente la idea. Y un cambio de este tipo haría que el trabajo de asistencia fuera más respetado, y, por lo tanto, que hubiera una mayor disposición a dedicar dinero a la asistencia y a deliberar seriamente sobre ella como cuestión pública. También reduciría las resistencias a asumir parte de este trabajo en casa.

Pero se requiere aún otra transformación si queremos que todo esto tenga algún impacto serio. Tal como subraya Joan Williams en su reciente estudio de las bajas familiares y su relación con las normas en el trabajo, incluso una buena ordenación pública serviría de poco si la estructura de las carreras profesionales sigue enviando el mensaje de que todas las personas que hagan uso de políticas como las bajas familiares y parentales serán vistas como trabajadores de segunda clase. Williams muestra con datos comparativos que incluso en los países donde existen políticas estatales prometedoras (como Suecia, por ejemplo), las mujeres siguen haciendo la mayor parte del trabajo de asistencia para las personas de-

pendientes.<sup>62</sup> La razón, según argumenta Williams de forma convincente, es que los hombres no quieren poner en peligro el progreso de su carrera profesional o pasar a ser percibidos como trabajadores marginales a tiempo parcial. No es que sean contrarios a compartir las responsabilidades domésticas, pero no quieren pagar el precio que hoy por hoy exigiría una decisión de este tipo en términos profesionales. En muchos tipos de trabajo, la expectativa es que o bien el trabajador realiza una jornada completa y tiene una oportunidad normal de promoción, o bien realiza una jornada parcial y tiene una oportunidad mucho más limitada de promoción. En algunos lugares de trabajo (por ejemplo, en los grandes bufetes de abogados estadounidenses) la situación es aún peor: existe una competición viril por ver quién trabaja más horas, y cualquiera que se niegue a hacer horas extra es visto como un jugador marginal.

Éste es un problema omnipresente, tanto en países desarrollados como en países en vías de desarrollo, y en todos los niveles de prestigio y salario. Y la situación parece empeorar cada vez más, dada la creciente presión para obtener beneficios y la creciente centralización del trabajo en grandes conglomerados empresariales, muchos de ellos de alcance global. Incluso aunque un empresario local pueda sentir simpatía hacia los empleados que asisten a un padre, a un hijo o a un familiar discapacitado, la mayoría de ellos no tienen ya elección en esta materia: están sometidos a las normas de la remota estructura empresarial.<sup>63</sup> Las nuevas tecnologías hacen posible una mayor flexibilidad en el tiempo y el lugar del trabajo. Pero estas posibilidades se usan muy pocas veces de una forma humana. El enfoque de las capacidades sugiere que uno de los principales objetivos de las políticas públicas debería ser la transformación del lugar de trabajo, a través de una mayor flexibilidad y de nuevas normas éticas. Estos cambios son claramente complementarios con los que propongo en la educación pública: a medida que los jóvenes trabajadores aprendieran a integrar la asistencia en sus vidas, serían menos propensos a aceptar condiciones de trabajo rígidas, y los empresarios que ofrezcan opciones de horarios flexibles o parciales atraerán a los mejores trabajadores. Williams sostiene que todo esto está ocurriendo ya en alguna medida, incluso en la rígida atmósfera laboral de Estados Unidos.

62. En 1986, el 46 % de las mujeres trabajadoras en Suecia mantenían un empleo a tiempo parcial, y tomaban cincuenta y dos días de baja por cada día que se tomaba un hombre; Williams (2000), pág. 51, con referencias.

63. Sobre esta cuestión, véase Ehrenreich (2001).

#### 14. EL LIBERALISMO Y LAS CAPACIDADES HUMANAS

Antes he argumentado que todas las capacidades, incluida la razón práctica y el control sobre el entorno político y material, constituyen objetivos humanos y políticos importantes. Es más, mi versión del enfoque de las capacidades viene afirmando desde hace tiempo el principio básico de que *cada persona es un fin*.<sup>64</sup> En otras palabras, el sujeto primario de la justicia política es la persona, no el grupo, y una política que mejore la situación del grupo deberá ser rechazada si no promueve las capacidades básicas de *todas y cada una de las personas*. En estos aspectos, mi enfoque de la cuestión de la asistencia se sitúa claramente dentro de la tradición liberal.

El enfoque de las capacidades critica algunas corrientes dentro de esa tradición por considerar que no prestan suficiente atención a los requisitos materiales e institucionales de la genuina libertad. Tampoco convierte la libertad en un fetiche, en un bien social por definición: algunas libertades son importantes, otras no; algunas (como la libertad del rico para realizar grandes contribuciones a las campañas electorales, la libertad de la industria para contaminar el medio ambiente, la libertad de los hombres para acosar a las mujeres en el trabajo) son positivamente dañinas, y deberían estar reguladas por la ley.<sup>65</sup> Por último, mantiene una concepción flexible y diversificada de la libertad, capaz de apreciar la capacidad para la libertad de los ciudadanos con deficiencias mentales, y rechaza las concepciones políticas de la persona que se fundan en una racionalidad idealizada. Sobre estas cuestiones adopta una posición neoaristotélica que se aparta de algunas tendencias de la tradición liberal. Sin embargo, y aunque se puede desarrollar obviamente una versión no liberal o incluso antiliberal del neoaristotelismo, y así lo han hecho algunos filósofos,<sup>66</sup> mi versión del enfoque de las capacidades es enfáticamente liberal. La individualidad, la libertad y la capacidad de elección siguen siendo bienes, y muy importantes además.

Kittay, en cambio, considera que los problemas que se plantean en torno a la asistencia y la discapacidad deberían incitarnos a proponer críticas más profundas a los modelos liberales dominantes de justicia, y en último término a salir completamente de esta tradición. Kittay piensa que

64. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 1.

65. Véase mi crítica de Sen en este punto en Nussbaum (2003b).

66. Véase Nussbaum (1998).

es preciso reconfigurar radicalmente la teoría política occidental para otorgar un lugar central al hecho de la dependencia. El hecho, dice Kittay, de que seamos todos «hijos de una madre», y que formemos parte de una red de relaciones de dependencia, debería ser la imagen central del pensamiento político.<sup>67</sup> Una teoría basada en la asistencia, piensa, sería muy diferente de cualquier teoría liberal, pues la tradición liberal está profundamente comprometida con los objetivos de la independencia y la libertad. Kittay da pocos detalles para clarificar el significado práctico de esta diferencia, pero su idea parece ser que una teoría basada en la asistencia promovería un tipo de política dirigida a proporcionar una asistencia completa al ciudadano a lo largo de toda su vida, como proponen los ideales ya conocidos del Estado del bienestar (pero un Estado del bienestar en el cual la libertad sería mucho menos importante que la seguridad y el bienestar).

Kittay no es del todo consistente en este aspecto. A veces usa argumentos liberales clásicos, como cuando dice que debemos recordar que los asistentes tienen sus propias vidas y que debemos apoyar políticas que les den más margen de elección.<sup>68</sup> Pero en conjunto rechaza, en abstracto, cualquier solución que señale la libertad como un objetivo político central. Las medidas concretas que propone, sin embargo, no parecen tener unas implicaciones tan radicalmente antiliberales. La restauración y la expansión de la Ayuda a Familias con Niños Dependientes, la expansión de la Ley de Familia y Baja Médica de 1993, varias medidas educativas que promueven la dignidad de las personas con deficiencias y discapacidades, a través de una prudente combinación de «normalización» y educación separada:<sup>69</sup> todo eso son conocidas políticas liberales, que pueden combinarse con una insistencia en la capacidad de elección y la libertad como objetivos sociales importantes. La propuesta más controvertida de Kittay, el establecimiento de una retribución directa y no vinculada a la capacidad económica para las personas que asisten en casa a familiares dependientes tiene claramente, o podría tener, una justificación liberal: la de garantizar que esas personas sean tratadas como trabajadores, en lugar de tratarlas como no contribuyentes pasivos.

67. Kittay (1999), capítulo 1. La tercera parte, sobre las estrategias políticas, se titula «Hijo de alguna madre».

68. Algunos pasajes relacionados con las necesidades de independencia y libertad de elección serían, por ejemplo, *ibid.*, págs. 34-35, 53, 98, 192, n. 32.

69. *Ibid.*, capítulo 5.

La propuesta teórica de Kittay, sin embargo, sí adopta una orientación antiliberal en otros aspectos que tienen implicaciones concretas sobre las políticas públicas hacia niños como Jamie y Arthur. Cabe suponer que el Estado de Kittay daría mucha menos importancia que un Estado liberal a la promoción de la independencia, la participación política y la capacidad para tomar decisiones sobre el trabajo y el estilo de vida. En la medida en que la imagen central de la relación del Estado con el ciudadano es la asistencia, la independencia deja de ser un requisito para la plena igualdad de ciudadanía, como tampoco la presencia de un amplio espectro de opciones de funcionamiento activo. De acuerdo con mi planteamiento, en cambio, los ciudadanos sólo disfrutaban de una plena igualdad cuando son capaces de ejercer todo el espectro de capacidades, por más que insista también en que los seres humanos son inevitablemente dependientes e interdependientes, y sostenga que puede haber dignidad en las relaciones de dependencia. En algunas ocasiones eso sólo podrá lograrse a través de un tutor (véase la sección 11), pero el objetivo es siempre poner a la persona en una posición de plena capacidad. La sociedad tiene, pues, el mandato de lograr que las personas alcancen todas las capacidades de la lista (no por motivos de productividad social, sino porque es humanamente bueno). Todos los ciudadanos deberían tener la posibilidad de desarrollar todo el espectro de capacidades humanas, hasta el nivel que permita su condición, y disfrutar de tanta libertad e independencia como sea posible.

¿Haríamos mejor en abandonar este objetivo en favor de la idea de Kittay? ¿Haríamos mejor en rechazar la independencia como un objetivo social primordial y en concebir el Estado como una madre universal? No hay duda de que nadie es autosuficiente; la independencia que disfrutamos es siempre temporal y parcial, y es bueno que la teoría nos recuerde este hecho insistiendo también en la importancia de la asistencia en los períodos de dependencia. Pero ¿describe suficientemente la imagen de «ser hijo de una madre» lo que significa ser un ciudadano de una sociedad justa? (¿Y es la asistencia una imagen suficiente de la maternidad?) Pienso que nuestras necesidades van mucho más allá de eso: necesitamos libertad y oportunidades, la posibilidad de formarnos un plan de vida, la posibilidad de aprender e imaginar por nuestra cuenta, la posibilidad de formar amistades y otras relaciones políticas escogidas, no meramente recibidas.

Todos estos objetivos son tan importantes para las personas con deficiencias mentales como para todas las demás, aunque mucho más difi-



ciles de alcanzar. Aunque Sessa, la hija de Kittay, no podrá vivir nunca por su cuenta (y Kittay tiene razón al decir que la independencia no debería verse como una condición necesaria para reconocer la dignidad de las personas con deficiencias mentales),<sup>70</sup> también disfrutó cuando se encontró en un entorno nuevo, fuera de su hogar, y dejó de ser cuidada directamente y en todo momento por sus padres.<sup>71</sup> Muchas otras personas con discapacidades mentales aspiran a tener un trabajo, a votar y a poder contar su propia historia. Michael Bérubé concluye su emotivo relato de la vida de su hijo con la esperanza de que también Jamie pueda escribir algún día un libro sobre sí mismo, como han hecho recientemente dos adultos con síndrome de Down.<sup>72</sup> Recordemos que cuando le preguntaron a Jamie lo que quería ser cuando fuera mayor, no dijo ninguna de las cosas habituales, como por ejemplo bombero, bailarín de ballet, o estrella del baloncesto. Dijo simplemente: «Grande». Y esta respuesta literal, según el profesor, les enseñó a todos algo sobre la pregunta que se les había hecho: ser simplemente «grande», un adulto integrado en la sociedad, constituye un éxito en sí mismo. Bérubé también desea, simplemente, una sociedad donde su hijo pueda llegar a ser «grande»: saludable, educado, cariñoso, activo, y donde sea tratado como una persona individual con algo distintivo que aportar, no sólo como «un niño retrasado».

Para que eso ocurra, será preciso comprender y atender las dependencias de Jamie. Pero también habrá que responder a su necesidad de ser un individuo con señas propias; y en este punto Bérubé se remite con simpatía a la tradición liberal. Argumenta que en la base de la reforma educativa que llevó a la inclusión de Jamie en una escuela pública normal había en último término una idea liberal, la idea de la importancia de la individualidad y la libertad para todos los ciudadanos. Una de las asistencias más importantes que necesitan los niños con discapacidades mentales es aquella que les permita convertirse en adultos plenamente capaces de elegir, cada uno a su manera. Tal como escribe Bérubé: «Mi trabajo, por ahora, consiste en representar a mi hijo, en crearle un espacio en nuestra mesa colectiva. Pero sé perfectamente que sólo estoy preparando lo mejor que puedo el día en que Jamie pueda crear su propio espacio. Pues no conozco mejor sueño —a nivel estético, ético o paternal— que el de que Jamie sea algún día su propio portavoz, su propio

autor, y su mejor representante».<sup>73</sup> Por este motivo, Bérubé inicia el relato de la vida de su hijo con una descripción detallada de su actividad y su individualidad: la imitación que hace Jamie del camarero que le trae su plato preferido, en un estilo que es a la vez característico de Jamie como individuo. Pienso que Kittay va demasiado lejos cuando sugiere que deberíamos recortar o marginalizar estas nociones liberales en beneficio de una concepción del Estado que lo convierta en un asistente maternal para las necesidades de sus «niños», pues no expresa bien lo que sería la justicia tanto para las personas con discapacidades como para las personas viejas. Incluso en el caso de Sessa, que nunca podrá votar ni escribir, ¿acaso no implica la vida humana algún tipo de libertad e individualidad, es decir, algún espacio donde intercambiar amor y disfrutar de la luz y del sonido, libre de confinamientos y burlas?

Mi argumento sugiere que la teoría liberal debería cuestionar algunas de sus premisas más tradicionales, entre ellas la noción kantiana de la persona, la descripción humeana de las circunstancias de la justicia y la idea contractualista del beneficio mutuo como meta de la cooperación social. La confianza en la idea de un contrato para el beneficio mutuo crea problemas muy profundos para el liberalismo. El propio compromiso de Kant con este modelo parece estar en algunos aspectos profundamente en tensión con la intuición central de su teoría moral, a saber, que cada persona debe ser tratada como un fin, y no como un medio para los fines de otros. Rawls integra mucho más la ética kantiana en su teoría política que el propio Kant: la idea de la persona como fin es una de las ideas-guía de toda la estructura rawlsiana. Al final, sin embargo, su propia capacidad para trasladar esa intuición al caso de las discapacidades se ve comprometida por su adherencia a la descripción humeana de las circunstancias de la justicia y a su imagen consecuentemente empobrecida de la cooperación social. Más aún, el uso que hace Rawls de la ética kantiana no está exento de dificultades, como por ejemplo la dificultad que supone su insistencia en una racionalidad notablemente idealizada para un tratamiento político adecuado de las necesidades y las capacidades de las personas con deficiencias mentales.

Sin embargo, si sostenemos que las intuiciones más importantes del liberalismo van asociadas a la igual valía de las personas y a su libertad, deberíamos concluir que ninguna de estas críticas anula el liberalismo; más bien nos piden que rechacemos algunas estrategias liberales muy comunes

70. Véase *ibid.*, capítulo 6.

71. Eva Kittay, comunicación personal, marzo de 2003.

72. Bérubé (1996), pág. 264; Levitz y Kingsley (1994).

73. Bérubé (1996), pág. 264.

en nombre de las metas más básicas y profundas del liberalismo. Nos reatan a producir una nueva forma de liberalismo que rechace el feudalismo y la jerarquía de un modo aún más completo que el liberalismo clásico, que rechace la jerarquía entre hombres y mujeres en la familia y la jerarquía entre los ciudadanos «normales» y los ciudadanos con discapacidades atípicas en el conjunto de la sociedad. Esta teoría entiende que las bases de la cooperación social son múltiples y complejas, y que incluyen tanto el amor, el respeto a la humanidad o la pasión por la justicia como la persecución del beneficio. Su concepción política de la persona parte de que los seres humanos son criaturas temporales y vulnerables, con capacidades y necesidades, discapacitadas en sentidos muy diversos y «necesitados de una rica pluralidad de actividades vitales».

Esta versión revisada del liberalismo tiene mucho que ofrecer a las personas con deficiencias mentales y a aquellos que los defienden. Los objetivos centrales del liberalismo parecen aún más importantes y urgentes para las personas con deficiencias mentales que para las personas «normales», porque es su individualidad, y no la de los «normales», la que es negada persistentemente; es su libertad la que se ha visto característicamente recortada por los prejuicios, la falta de educación y la falta de apoyo social; y es su derecho igualitario a las condiciones para su propia realización la que ha sido cada vez más ignorada en unas sociedades que persiguen concepciones empobrecidas de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

La vida de los ciudadanos con deficiencias mentales y la de quienes cuidan de ellos seguirán siendo vidas más difíciles que las demás. Tal como he argumentado antes, deberíamos reconocer que estas personas encuentran obstáculos fuera de lo común para su realización personal, no todos ellos necesariamente eliminables mediante una sabia acción social. La vida de quienes cuidan de un niño o de un adulto en esta situación puede estar marcada también por la tristeza que conlleva una deficiencia residual de este tipo, además de las cargas diarias que supone cuidar de alguien con discapacidades atípicas. En el caso de las personas mayores, la tristeza está siempre presente en la perspectiva de la muerte. Pero no hay razón para que la vida de las personas discapacitadas ni la de sus cuidadores tenga que estar marcada por el estigma, el insulto y las exageradas cargas que la acompañaban antes en todas partes, y todavía la acompañan en muchos casos. Una sociedad decente organizará el espacio público, la educación pública y otras áreas relevantes de la política pública para prestar asistencia a estas vidas e incluirlas plenamente, así como

para extender a los cuidadores todas las capacidades de la lista, y a los discapacitados tantas y tan plenas como sea posible.

¿Por qué habrían de querer crear las personas una sociedad así? La pregunta de Bérubé que figura en el epígrafe de este capítulo tiene sentido en un mundo donde, tal como él mismo observa, ni siquiera contribuimos al pleno desarrollo humano de todos los niños «normales». Ya he argumentado antes que no será porque pensemos que vamos a ganar algo con ello, en un estrecho sentido económico o interesado de «ganar». Sólo será posible por nuestro compromiso con la justicia y nuestro amor por los demás, por la conciencia de que nuestra vida está entrelazada con la vida de los demás, y que compartimos fines con ellos. Pero esto significa que nuestras teorías dominantes del contrato social nos están enviando un mensaje equivocado. Durante siglos nos han estado dando una versión deformada de los motivos que unen a las personas para formar una sociedad. Si tenemos dificultades para responder a la pregunta de Bérubé es porque hemos recogido ese mensaje y lo hemos integrado muy profundamente en nuestra comprensión de nosotros mismos. El éxito y el prestigio de las teorías del contrato social, que siempre expresaron cosas que la gente pensaba y sentía, han reforzado profundamente estas visiones de la sociedad, y las han hecho surgir en el ánimo de personas para las que antes eran desconocidas. Las teorías son sólo una influencia en la vida de las personas, pero *son* una influencia. Las imágenes de quiénes somos y de por qué nos unimos tienen la capacidad de dar forma a nuestros proyectos. Ha llegado el momento, pues, de ver qué puede hacer una nueva teoría de la cooperación social y de sus fines para hacernos avanzar en nuestra búsqueda de la justicia, en uno de los aspectos más difíciles de la vida humana.

## Capítulo IV

### BENEFICIO MUTUO Y DESIGUALDAD GLOBAL: EL CONTRATO SOCIAL TRANSNACIONAL

Las desigualdades globales en ingresos se incrementaron en el siglo xx hasta órdenes de magnitud totalmente desconocidos anteriormente. La distancia entre los ingresos del país más rico y el más pobre era de alrededor de 3 a 1 en 1820, 35 a 1 en 1950, 44 a 1 en 1973, y 72 a 1 en 1992.

Programa de Desarrollo de Naciones Unidas,  
*Informe sobre Desarrollo Humano, 2000*

#### 1. UN MUNDO DE DESIGUALDADES

Un niño nacido en Suecia tiene hoy una expectativa de vida de 79,9 años. Un niño nacido en Sierra Leona tiene una expectativa de vida de 35,5 años.<sup>1</sup> En Estados Unidos, el producto interior bruto per cápita es de 34.320 dólares; en Sierra Leone es de 470 dólares. Veinticuatro de los 174 países estudiados por el Programa de Desarrollo de Naciones Unidas tienen un PIB per cápita superior a 20.000 dólares. Dieciséis países tienen un PIB per cápita inferior a 1.000 dólares. Ochenta y tres países están por debajo de 5.000 dólares, y 126 por debajo de 10.000 dólares. Las tasas de alfabetización entre adultos en los 20 primeros países se sitúan alrededor del 99 %. En Sierra Leone es del 36 %. En 24 países la tasa de alfabetización adulta se sitúa por debajo del 50 %.

El mundo contiene desigualdades que son moralmente alarmantes, y la brecha entre los países más ricos y los más pobres es cada vez mayor. El azar de haber nacido en un país o en otro determina completamente las

1. Todos los datos de este párrafo están tomados del Programa de Desarrollo de Naciones Unidas (2003), págs. 237-240. Los datos corresponden a 2001. Sierra Leona nunca ha superado los 40 años de expectativa de vida, incluso antes de la llegada del sida, pero en los últimos años la expectativa de vida ha bajado de 38,9 a 34,5 años, en gran medida por esta causa. Estados Unidos ocupa el séptimo lugar en el Índice de Desarrollo Humano, por detrás de Noruega, Islandia, Suecia, Australia, Holanda y Bélgica. Ocupa el trigésimo quinto en expectativa de vida, detrás de la mayoría de los países que acostumbran a estar arriba en las clasificaciones, así como de Costa Rica, Malta, Singapur y Hong Kong.

opciones vitales de cada niño que nace. Cualquier teoría de la justicia que proponga principios políticos para definir los derechos humanos básicos debería confrontar estas desigualdades y el reto que suponen, en un mundo donde el poder del mercado global y las empresas multinacionales ha erosionado considerablemente el poder y la autonomía de los países.

En la medida en que son agregados, estos datos no nos dicen tampoco lo que debemos saber sobre la situación de las personas más desfavorecidas del mundo. Las mujeres, por ejemplo, están muy por debajo de los hombres en educación, oportunidades laborales e incluso en oportunidades básicas de vida.<sup>2</sup> Hay otras desigualdades que influyen sobre las oportunidades básicas: las desigualdades de clase, casta, raza, religión, etnia, y entre poblaciones rurales y urbanas. Las privaciones impuestas por estas desigualdades son en cierta medida independientes de la miseria general, aunque la prosperidad general tiende a elevar el suelo de los derechos relacionados con la educación, la asistencia médica y otras oportunidades básicas. Cualquier teoría de la justicia que pretenda ofrecer una base para que todos los seres humanos tengan unas oportunidades de vida decentes debe tener en cuenta tanto las desigualdades internas de cada país como las desigualdades entre países, y debe estar preparada para abordar las complejas intersecciones de estas desigualdades en un mundo cada vez más interconectado.

En nuestro mundo, el mercado global, las empresas multinacionales y la naturaleza del sistema económico global determinan completamente las opciones vitales de los niños de todos los países. También hay otros actores globales nuevos que merece la pena destacar: las organizaciones no gubernamentales y los movimientos sociales, muchos de ellos multinacionales; los tratados multinacionales y otros documentos; las agencias e instituciones internacionales o multinacionales. De nuevo, una teoría de la justicia viable para el mundo contemporáneo debería encontrar un modo de tratar con los cambiantes centros de influencia que hacen de nuestro mundo un lugar muy distinto del mundo de Estados republicanos libres que preveía la *Paz perpetua* de Kant.

La teoría de la justicia que se usa actualmente para plantear las cuestiones globales —cuando no es el puro amoralismo— es una versión de la teoría del contrato social, una teoría que concibe los acuerdos globales como el resultado de un acuerdo entre personas, orientado al beneficio

mutuo, en virtud del cual abandonan el estado de naturaleza y pasan a gobernarse a sí mismos a través de la ley. Esta clase de teorías han tenido mucha influencia en el pensamiento sobre la justicia global desde los tiempos de Kant, y han recibido últimamente mucha atención gracias al influyente trabajo de John Rawls. A pesar de sus virtudes como instrumento para pensar la justicia, las teorías del contrato social tienen algunos defectos estructurales que producen resultados imperfectos cuando las aplicamos al conjunto del mundo. Primero describiré las dos estrategias que usan los contractualistas para abordar los problemas de la justicia entre países: la estrategia que llamaré el *contrato en dos fases*, y la estrategia que llamaré el *contrato global*. Tomando *El derecho de gentes* de John Rawls como el mejor ejemplo de la primera estrategia, defenderé que este enfoque no puede aportar una teoría adecuada de justicia global. La estrategia del *contrato global* parece más prometedora; pero no puede defender la redistribución entre países ricos y pobres sin apartarse en varios aspectos importantes del enfoque contractualista.

Mis argumentos se dirigen contra los enfoques contractualistas de la justicia global, pero si escojo estos enfoques es porque son mejores que algunos otros: mejores, en particular, que los modelos de desarrollo global basados en el utilitarismo económico contemporáneo. El «enfoque del desarrollo humano» que propongo puede establecer incluso una alianza con los enfoques contractualistas, hasta cierto punto, frente a aquella otra forma de plantear la cuestión. Pero lo que me interesa aquí es el sutil debate que se plantea entre estos dos valiosos adversarios. Y mi principal tesis será que no podemos llegar a una teoría adecuada de la justicia global si vemos la cooperación internacional como un contrato para el beneficio mutuo entre partes que se encuentran en una situación parecida en el estado de naturaleza. Sólo podremos producir esta teoría si pensamos en aquello que todos los seres humanos requieren para vivir una vida rica y humana —un conjunto de derechos básicos para todas las personas— y desarrollamos una concepción de la finalidad de la cooperación social centrada tanto en la solidaridad como en el beneficio mutuo. Los planteamientos contractualistas, en especial la idea de que deberíamos buscar un beneficio en la cooperación con los demás, tienen una gran influencia sobre el debate público. Mi objetivo es aportar una idea a la vez nueva y vieja, resucitar las ricas concepciones de la solidaridad humana más allá de las fronteras nacionales que encontramos en Grocio y otros exponentes de la tradición del derecho natural.

2. Véase Nussbaum (2000a), introducción. Sobre la educación, véase Nussbaum (2004b).

Antes de comenzar, debemos tener muy claros al menos tres rasgos de las concepciones del contrato social que desempeñan un papel importante en su análisis de las cuestiones globales. (Esto supone una cierta recapitulación de los capítulos I y II, pero es preciso mencionar otra vez dichas cuestiones en el contexto de este nuevo conjunto de problemas.) Estos rasgos están presentes a lo largo de toda la obra de Rawls, a pesar del carácter híbrido de su teoría, que tal como hemos visto combina elementos morales kantianos con la idea de un contrato social.<sup>3</sup> En primer lugar, debemos seguir centrando nuestra atención crítica en el compromiso de Rawls con la idea de que el contrato social tiene lugar entre partes que son aproximadamente iguales en poderes y recursos, de modo que ninguna puede dominar a las demás (una idea que Rawls asocia tanto a la descripción humeana de las circunstancias de la justicia como a la doctrina clásica del contrato social). Al pasar al plano global, debemos tener presente que esta igualdad aproximada de las partes es el análogo de Rawls a la idea del estado de naturaleza en la doctrina clásica del contrato social (véase *TJ*, pág. 12).

El segundo punto, estrechamente relacionado con el anterior, es que el contrato social es imaginado como un acuerdo para el beneficio mutuo, donde el beneficio se define en términos típicamente económicos. Por más que el velo de ignorancia introduzca limitaciones morales a la realización del propio interés, la ficción sigue siendo que las partes abandonan el estado de naturaleza antes que nada porque les interesa hacerlo, en el intento de llevar adelante sus planes de vida. Por más que el velo limite drásticamente el papel del interés una vez que las partes se encuentran en la Posición Original, el interés en promover la propia concepción del bien sigue jugando un papel crucial para determinar quién entra en el estadio inicial y quién no. Rawls cree que un contrato para el beneficio mutuo sólo tiene sentido entre individuos caracterizados por una igualdad aproximada. A pesar de su kantismo, Rawls sigue siendo un contractualista en estos dos aspectos cruciales.

Por último, las doctrinas del contrato social convierten el Estado-nación en su unidad básica, y entienden que las partes contratantes escogen los principios para un Estado de este tipo. Este planteamiento viene determinado por su punto de partida: dichas doctrinas imaginan que las personas escogen salir del estado de naturaleza sólo cuando encuentran

3. Véase también *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, pág. 13: «Esta idea de justicia está basada en la idea familiar del contrato social».

unos principios que les permiten vivir una vida de cooperación bajo la ley. Tal como veremos, este punto de partida supone una grave limitación cuando tratamos con acuerdos transnacionales.

Hay otros dos rasgos de la teoría de Rawls sobre los que centré mi atención en el capítulo II y que no volveré a tratar aquí. El primero es el uso de los ingresos y la riqueza como forma de indexar las posiciones sociales relativas, que es central para la exposición rawlsiana del beneficio mutuo, pero no tanto para su tratamiento de las cuestiones globales, donde interesa más la idea general de un contrato para el beneficio mutuo. El segundo es el uso de una concepción kantiana de la persona basada en la razón, que no juega ningún papel en el análisis rawlsiano de las relaciones internacionales.

Antes de comenzar, debemos afrontar una primera cuestión. Tanto Kant como Rawls insisten en la simetría existente entre los contratos de primer y segundo nivel, y ambos piensan claramente que el contrato entre países establece los fundamentos morales esenciales para las relaciones internacionales. Cabría argumentar, sin embargo, que el proyecto de Rawls no fue nunca pensar la justicia global en general; su objetivo sería únicamente describir la política exterior correcta para una sociedad liberal decente. Rawls describe su objetivo ciertamente en estos términos tanto en *TJ* como en *LP*. No debería sorprendernos pues, podría decirnos nuestro interlocutor, que Rawls trate las disposiciones internas como algo fijo, y que su investigación se centre únicamente en las cuestiones de guerra y paz: la razón es que Rawls no está hablando en ningún momento de justicia global.

Podríamos tener algunas dudas sobre si estos dos aspectos de la teoría se desprenden realmente de la idea de articular la política exterior de una sociedad liberal: cabe pensar que una política exterior decente para una sociedad de este tipo debería atender de forma completa y decidida al bienestar de los demás. En términos más generales, podríamos dudar de que sea posible separar estos dos proyectos tal como sugiere nuestro interlocutor. Una vez que admitimos, tal como hacen los contractualistas modernos, que la política exterior debe fundarse en principios morales, y no en meras consideraciones (hobbesianas) de seguridad y poder nacional, cabe cuestionar que las disposiciones internas puedan quedar al margen del escrutinio, si pueden hacer imposible que las personas de otros países vivan de forma decente. En general, la idea de que nuestros deberes transnacionales sólo tienen que ver con asuntos de guerra y paz, y no con asuntos de justicia económica, es cuestionable por ina-

deuada y posiblemente también por incoherente (en el sentido de que la búsqueda adecuada de la paz global implica de forma casi segura la redistribución económica). En todo caso, no podemos dar por supuesto que una política exterior justa para una sociedad liberal decente sea aquella que adopta una visión tan limitada del terreno propio de la política exterior, y que oculta las disposiciones internas a todo escrutinio.

¿Se limita a pesar de todo el proyecto de Rawls a cuestiones de política exterior liberal, de acuerdo con una definición estrecha de lo que incluye la política exterior? El tratamiento de la cuestión en *TJ* podría sugerir esta lectura; pero un examen más cercano muestra claramente que el proyecto consiste en extender la propia concepción normativa de Rawls, la justicia como equidad, al plano internacional, y no simplemente en describir la política exterior de un país (véase el sumario en *PL*, pág. 21). Rawls deja claro que el velo de ignorancia impone unos condicionantes morales sobre las relaciones internacionales que son análogos a las exigencias de la equidad en el nivel nacional: el contrato de segundo nivel está diseñado para «anular las contingencias y las tendencias de la fatalidad histórica» (*TJ*, pág. 378). Cuando finalmente llegamos a una exposición más completa del contrato de segundo nivel, en *LP*, ya no hay duda de que el tema de Rawls es la justicia internacional: la definición que propone Rawls del «derecho de gentes» en la primera frase del libro es «una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho y la práctica internacional», y el proyecto consiste en describir «una utopía realista», un mundo que cumpla ciertas condiciones morales. La atención dedicada a los derechos humanos en *LP* muestra también que Rawls está interesado en la idea de un mundo equitativo para todos en algunos aspectos cruciales. Por más que Rawls siga caracterizando su proyecto como una reflexión sobre la política exterior de una sociedad liberal, está claro que entiende este proyecto en un sentido amplio, que implica el desarrollo de un conjunto de nociones justas para todos, utópicas incluso.

## 2. TEORÍA DE LA JUSTICIA: PRESENTACIÓN DEL CONTRATO EN DOS NIVELES

La tradición precontractual del derecho natural, representada por los estoicos griegos y romanos y por sus sucesores de comienzos de la edad moderna, como Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, sostiene que las relaciones entre Estados, igual que el resto de los asuntos humanos, están re-

guladas por el «derecho natural», es decir, por leyes morales vinculantes que imponen límites normativos a los Estados, estén o no incorporados a algún sistema de leyes positivas. La versión grociana de este planteamiento ha tenido una inmensa influencia en la historia de la reflexión sobre los principios globales. Para Grocio, todos los derechos que existen en la comunidad internacional, incluida la propia soberanía nacional, derivan en último término de la dignidad y la sociabilidad del ser humano. Éste es el enfoque que defenderé en último término.

La tradición del contrato social, en cambio, entiende la situación que se da entre Estados como un estado de naturaleza, e imagina la contratación de unos principios de justicia como si tuviera lugar entre personas virtuales. Los principales pensadores contractualistas entienden que el estado de naturaleza implica ciertos derechos y deberes naturales; es la inseguridad de estos derechos la que hace necesario el contrato. Su planteamiento mantiene, pues, una continuidad en muchos aspectos con el de Grocio y Pufendorf. Los contractualistas contemporáneos, sin embargo, abandonan toda referencia a unos derechos naturales (prepolíticos), pues consideran que estos derechos vienen generados por el procedimiento mismo del contrato. De este modo, su planteamiento se aparta mucho más radicalmente del de Grocio y Pufendorf que del de sus predecesores de la edad moderna temprana. Es importante que no perdamos de vista esta diferencia cuando estudiemos la idea del contrato de segundo nivel.

El ejemplo más claro de este enfoque en dos niveles, y el más relevante para Rawls, es el de Kant. En «Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho» (primera parte de *La metafísica de las costumbres*), Kant escribió que un Estado es como una casa situada junto a otras; bajo la Ley de las Naciones, prosigue Kant, un Estado es «una Persona moral que vive con y en oposición a Otro Estado, en una situación de libertad natural, la cual es en sí misma una condición para la guerra perpetua». Esta situación da a los Estados el derecho «a obligarse unos a otros a abandonar el estado de guerra y establecer una constitución que garantice una paz duradera». El Postulado de la Ley Pública en el estado de naturaleza dice: «Si tu situación es tal que te encuentras inevitablemente al lado de otros, deberías abandonar el estado de naturaleza para entrar, junto con todos los otros, en un estado jurídico, es decir, en un estado de justicia distributiva».<sup>4</sup> Este postulado se aplica en primera instancia a las personas, e impone que abandonen el estado de naturaleza para ingresar en un

4. Kant (1797/1999), págs. 343, 307 (paginación de la Akademie).

Estado políticamente constituido. Luego es aplicado en segunda instancia a los Estados mismos,<sup>5</sup> e impone que ingresen en alguna clase de ordenación jurídica.<sup>6</sup>

Las ideas de Kant sobre este estado jurídico cambian a lo largo del tiempo. En «Idea para una Historia Universal» y en «Teoría y Práctica», defiende un sistema de leyes coercitivas y vinculantes para los Estados federados del mundo. En *La paz perpetua* no lleva tan lejos la analogía entre las personas y los Estados, aunque vuelve a mencionar la idea como racional. Los Estados, sostiene, «ya tienen una constitución interna legítima, y han superado por lo tanto el derecho coercitivo de los demás para imponerles una constitución legal más amplia y acorde con su concepción de la justicia». Kant defiende un acuerdo voluntario para ingresar en un *foedus pacificum*, una federación comprometida con la paz, que no tendría, sin embargo, la fuerza de una ley pública o su poder coercitivo.<sup>7</sup> Sin embargo, los principios internacionales del derecho, ya sean concebidos como leyes vinculantes o sólo como las reglas morales de una federación, siguen siendo aplicables en primera instancia a los Estados, no directamente a sus habitantes, y se entiende que son la vía para que los Estados salgan en la medida de lo posible del estado de naturaleza que existe entre ellos.

En *Teoría de la justicia*, Rawls desarrolla este enfoque kantiano. Su premisa de partida es que los principios de la justicia que se aplican a cada sociedad han quedado ya fijados: cada uno posee una «estructura básica» cuya forma viene determinada por estos principios (pág. 377). La «estructura básica» de una sociedad viene definida como «el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y

5. Kant dice correctamente que «Derecho de los Pueblos es un nombre que llama a confusión: debería ser «Derecho de los Estados» (en latín, *ius publicum civitatum*).

6. Véase también «Idea para una Historia Universal», donde Kant habla de la «bárbara libertad de los Estados establecidos» (Kant [1970], pág. 49); «Teoría y práctica», donde habla de un «estado de derecho internacional, basado en unas leyes públicas vinculantes a las que todo Estado debe someterse, por analogía con el estado civil o político entre los hombres individuales» (*ibid.*, pág. 92); *La paz perpetua*, donde habla del «estado sin ley de la guerra pura» que rige entre los Estados, y prosigue: «Al igual que los hombres individuales, deben renunciar a su libertad salvaje y carente de leyes, y adaptarse a las leyes públicas y coercitivas» (*ibid.*, pág. 105). (Todas las traducciones de estas obras están tomadas de Kant [1970]. Las páginas corresponden a esta edición, que no incluye la paginación de la Akademie.)

7. *Ibid.*, pág. 104.

los deberes fundamentales y determinan la división de los beneficios de la cooperación social» (pág. 7). Se trata de estructuras que poseen efectos «profundos y presentes desde el principio» sobre «las perspectivas de vida de las personas» (*ibid.*).

Imaginemos ahora una Posición Original de segundo nivel, cuyas partes sean «los representantes de los diferentes países que deben elegir conjuntamente los principios fundamentales para resolver conflictos entre Estados» (TJ, pág. 378). (Las partes también reciben el nombre de «representantes de los Estados».) Saben que representan a países «que viven bajo las circunstancias normales de la vida humana», pero no saben nada de las circunstancias particulares de su propio país, su «poder y su fuerza en comparación con otros países». Sólo se les concede «el conocimiento para realizar elecciones racionales en defensa de sus intereses, pero no hasta el punto de que los más afortunados puedan sacar ventaja de su especial situación». Este contrato de segundo nivel está diseñado para «anular las contingencias y las tendencias de la fatalidad histórica» (*ibid.*).

Rawls dice poco de los principios que resultarían elegidos en una situación como ésta, pero indica que incluirían la mayoría de los principios que ya conocemos a través de la actual ley de naciones: los tratados deben cumplirse; cada país tiene derecho a la autodeterminación y a la no intervención; los países tienen derecho a la autodefensa y a las alianzas defensivas; la guerra justa se limita a la guerra de autodefensa; la conducta en la guerra está gobernada por las normas tradicionales de la ley de la guerra; el objetivo de la guerra debe ser siempre una paz justa y duradera (TJ, págs. 378-379).

Consideremos ahora la analogía entre los Estados y las «personas morales» (término de Kant), que Rawls recrea al tratar a los representantes de los Estados como análogos de las partes en la Posición Original. Uno de los problemas de la analogía es que muchos países del mundo no tienen gobiernos que representen los intereses del pueblo en su conjunto. Aunque el gobierno de un país no sea una pura tiranía, es posible que muchos segmentos de su población (las mujeres, las minorías raciales) estén totalmente excluidos del gobierno. En consecuencia, el instrumento de representación de Rawls resulta indeterminado. En estos casos, si el representante representa al Estado y a su estructura básica, tal como Rawls implica claramente, es muy probable que *no* represente —por este mismo motivo— los intereses de la mayor parte del pueblo. Si, en cambio, lo imaginamos como alguien que representa de algún modo los auténticos intereses del pueblo, llevamos nuestro idealismo hasta un extremo que le

hace perder todo contacto útil con la sociedad: lo que se nos pide es que imaginemos la posibilidad de que la estructura injusta básica del Estado produzca de algún modo un representante capaz de representar verdaderamente los intereses reales del pueblo.

Un segundo problema tiene que ver con el carácter fijo de la estructura interna básica. Rawls parece reconocer legitimidad al *statu quo*, aunque éste no responda plenamente a la voluntad de sus ciudadanos. Sin embargo, una de las cosas que estos ciudadanos podrían buscar en las relaciones internacionales es ayuda para derrocar a un régimen injusto, o para obtener la plena inclusión en uno que los excluya. (Las mujeres, por ejemplo, recurren muchas veces a las agencias y los acuerdos internacionales para promover reformas internas.) El modelo inicial de Rawls no deja espacio para nada de esto.

Pero el problema más grave de la analogía es la presunción de que los Estados son autosuficientes. El hecho de que sus principios se diseñen en un primer nivel hace que cada sociedad se conciba como «un sistema cerrado aislado de las demás sociedades» (*TJ*, pág. 8). (No es ninguna sorpresa, pues, que las relaciones entre Estados ocupen muy poco terreno en este modelo, apenas el de la ley tradicional de la guerra y la paz.)

El aislamiento y la autosuficiencia están tan lejos de cumplirse en el mundo donde vivimos que el modelo parece muy poco útil. La estructura de Rawls no deja espacio siquiera para una estructura político/económica supranacional como la Unión Europea, y menos aún para las complejas interdependencias que caracterizan el mundo contemporáneo en su conjunto. Algunos Estados están más influidos que otros por asuntos «externos», y los más poderosos actúan en ocasiones como si fueran llaneros solitarios de la frontera. Todos, sin embargo, están muy lejos de ser autosuficientes. En el caso de los Estados más pobres, las políticas económicas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, los acuerdos comerciales internacionales, y en general el orden económico global, tienen una influencia decisiva sobre sus niveles de bienestar. La presencia de empresas multinacionales influye en la vida económica y política de casi todos los países. Entidades políticas pero no gubernamentales como la Organización Internacional del Trabajo, las diversas organizaciones que integran el movimiento internacional de defensa de las mujeres y muchas otras son instrumentos importantes para que los ciudadanos de los diferentes Estados puedan luchar por sus derechos. Los tribunales internacionales pueden perseguir a los culpables de ciertos tipos de conflictos internos. Los problemas medioambientales cruzan in-

vitablemente las fronteras. Por todos estos motivos, no resulta demasiado útil concebir las estructuras básicas de los Estados como si fueran algo fijo y cerrado a las influencias externas. Incluso como instrumento idealizador, nos llevan tan lejos del mundo real que no nos permiten definir bien los problemas clave de este mundo.

La premisa del carácter fijo e inalterable de los Estados hace que el contrato de segundo nivel tome una forma muy débil y restringida, e impide cualquier consideración seria de una redistribución económica, o siquiera de una ayuda sustancial, entre los países ricos y los pobres.<sup>8</sup> Rawls se deshace de este problema desde el principio al presuponer una igualdad aproximada entre las partes, o que nadie está en posición de dominar a los demás. Por supuesto, ninguna de estas condiciones se cumple en nuestro mundo: hay uno que probablemente puede dominar a todos los demás. Asumir una igualdad aproximada entre las partes es asumir algo tan abiertamente falso en nuestro mundo que convierte la teoría resultante en un instrumento inútil para atajar los problemas más urgentes del mundo.

Pero incluso aunque Rawls no hubiera partido de la premisa de una igualdad aproximada entre las partes, la sola premisa del carácter fijo e inalterable del Estado habría impedido ya cualquier consideración seria de la distribución de los bienes primarios entre Estados. Dentro de un Estado, se entiende que las partes quieren y necesitan todo un abanico de bienes primarios, entre los que hay libertades, oportunidades, ingresos y las bases sociales del autorrespeto. El contrato tiene que ver con la distribución de este amplio abanico de bienes. Parece razonable pensar que un contrato entre países también se referiría a estos recursos: en la medida en que los representantes de los países no saben a cuál pertenecen, es probable que quieran garantizar que la distribución de los bienes primarios entre los países es equitativa, y que ninguno se encuentra atrapado en la miseria o humillado ante otros. A primera vista, parece como si Rawls hubiera cometido un error al limitar las materias que cubre el contrato a las cuestiones tradicionales de la guerra y la paz. ¿Por qué no habría de incluir el contrato todo el abanico de los bienes primarios, igual que en el primer nivel? Una vez planteada la pregunta, sin embargo, vemos claramente la respuesta: porque en ese caso el Estado no sería tratado como

8. En alguna medida, este enfoque débil se explica (no se justifica, en mi opinión) por el subsiguiente interés que ha demostrado Rawls por la cuestión de la objeción de conciencia, respecto a la cual la discusión del derecho internacional sería sólo preparatoria.



un sistema fijo y cerrado. Redistribuir ingresos y riqueza a otros Estados requeriría una reformulación de las prioridades internas. Y eso es algo que Rawls ha descartado de antemano.

Al tomar como punto de partida el carácter fijo de los Estados, Rawls ha impedido en la práctica cualquier consideración seria de las desigualdades económicas y las desigualdades de poder entre Estados. Ha ratificado filosóficamente lo que ya es la posición habitual de los países más poderosos del mundo, sobre todo de Estados Unidos: pretenden que su sistema es algo fijo e inalterable, y se resisten con uñas y dientes a cualquier demanda de un cambio interno, ya sea en cuestiones de derechos humanos, ecológicas, o de política económica, y ya sea en respuesta a la situación del resto del mundo o en cumplimiento de tratados y acuerdos internacionales. La demanda de un cambio en las prioridades internas es tratada típicamente como una imposición ilícita: ¿quién eres tú para pedirnos que cambiemos nuestros asuntos internos? Eso es cosa nuestra, y ya lo hemos resuelto antes de entrar en ninguna relación o conversación contigo. En el mundo real, sin embargo, reconocemos perfectamente lo que hay detrás de esta táctica: una mentalidad arrogante que mantiene una indiferencia culpable hacia problemas graves. No se le debería prestar ninguna respetabilidad filosófica.

Nótese también que la premisa de la existencia y la firmeza de los Estados no nos ofrece ninguna respuesta interesante a la pregunta de por qué deberíamos dar alguna importancia a los Estados, o por qué debería importarnos evitar que la soberanía nacional se vea fatalmente erosionada por el poder de la globalización económica. También en este caso el problema se encuentra en la analogía entre los Estados y las personas. Hay una buena razón para partir de las personas y darles un papel destacado en una teoría de la justicia. Todos vivimos nuestra vida como personas, todos nacemos, morimos, comemos, sentimos el dolor y el placer en cuerpos separados. El utilitarismo comete la imprudencia de ignorar esta separación, y pretender que las vidas no son más que distintas localizaciones para las satisfacciones, y que la cuestión relevante para la ética es la totalidad de esas satisfacciones en el conjunto del sistema. El dolor y la miseria de una persona pueden compensarse de este modo por la fortuna de una pluralidad de personas. Se elimina así un hecho moral de extraordinaria importancia: que cada persona tiene una única vida por vivir.

No podemos decir, en cambio, que el Estado sea necesario como punto de partida moral. Es cierto que todas las personas viven, en todo momento, dentro de las fronteras de un Estado, pero pueden emigrar sin

problemas de un Estado a otro, algo que no pueden hacer con sus cuerpos. Ya he argumentado además que existen otras estructuras distintas del Estado que tienen una influencia fundamental sobre sus vidas. Podemos añadir que el Estado-nación moderno es un fenómeno históricamente limitado: tal como está formulado el argumento de Rawls, no queda claro ni siquiera que las partes deban empezar pensando en términos de Estados-naciones en la Posición Original, en la medida en que desconocen el lugar que ocupan dentro de la historia. En cualquier caso, necesitamos algún tipo de explicación de la importancia que tienen los Estados para las personas, y del papel que les corresponde. ¿Por qué habrían de preferir las personas que sea un Estado el responsable de buena parte de las estructuras básicas para sus vidas, y no una empresa o una agencia internacional? Al tomar el Estado como punto de partida, Rawls impide que se ofrezca ninguna respuesta iluminadora sobre esta cuestión.

Según Rawls, «la filosofía política es utópica de manera realista cuando despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica».\* Los defectos que he descrito sugieren que el enfoque contractualista en dos niveles no es una extensión útil de nuestro pensamiento práctico ordinario en el mundo contemporáneo. La confirmación de esta sospecha, sin embargo, requiere todavía que examinemos con detalle el tratamiento que da Rawls a los problemas internacionales en *El derecho de gentes*. Considero que el libro supone un pequeño progreso en algunos de estos problemas, pero no en otros; y además introduce nuevos problemas.

### 3. EL DERECHO DE GENTES: EL CONTRATO EN DOS NIVELES, REAFIRMADO Y MODIFICADO

El derecho de gentes «constituye la extensión de una concepción liberal de la justicia doméstica a una sociedad de los pueblos» (*DG*, pág. 19). Su objetivo es desarrollar «los ideales y principios de *política exterior* de un pueblo *liberal* razonablemente justo» (pág. 19).<sup>9</sup> Pero Rawls deja muy

\* *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2000 (en adelante *DG*), pág. 15.

9. Aunque tal como veremos también se toman en consideración los pueblos razonables no liberales, el propósito de hacerlo así, tal como insiste el propio Rawls, es «asegurarnos de que los ideales y principios de política exterior de un pueblo liberal son igualmente razonables desde el punto de vista no liberal y decentes» (*DG*, pág. 19).

claro que este objetivo no se contradice con otro objetivo más amplio: proponer una «utopía realista», un mundo en el cual la extensión de la justicia como equidad haga posible una estructura internacional justa y decente. El libro intenta responder así a la pregunta planteada en *El liberalismo político* (pág. 21) acerca de si la concepción política de Rawls puede dar buenas respuestas a las cuestiones de justicia que surgen en el reino de las relaciones internacionales. Pero aun en la medida en que el proyecto versa sobre política exterior, no hay razón para pensar que ésta deba limitarse a las cuestiones relativas a la guerra y la paz; en *El derecho de gentes* queda claro que el propio Rawls no define sus intereses de forma tan estrecha.

Igual que en *Teoría de la justicia*, Rawls da por fijos los principios y las políticas internos de las sociedades liberales, incluidas sus políticas económicas, y sólo examina sus políticas exteriores. Rawls parte de la importancia básica y la intangibilidad de la «estructura básica» del Estado, aunque tal como veremos la distinción que establece entre Estados y pueblos introduce cierta ambigüedad en este punto. Su libro se centra en los problemas tradicionales de la ley internacional; no aborda en ningún momento las cambiantes configuraciones del orden económico global, el papel que juegan los acuerdos, las instituciones y las agencias multinacionales e internacionales, o bien las organizaciones no gubernamentales, los movimientos políticos y otras entidades que influyen sobre estas políticas, con frecuencia más allá de las fronteras nacionales.

Al mismo tiempo, sin embargo, Rawls muestra un interés inusual en asegurar al lector que su análisis es realista. Una parte sustancial del libro se sitúa fuera del plano teórico ideal, lo que también es poco característico de Rawls. Es más, sostiene que si una teoría utópica o ideal pretende ser una guía valiosa para la práctica en el mundo contemporáneo, debe ser una «utopía realista». Siempre que su estructura en dos niveles encuentra dificultades, hace malabarismos para demostrar que el problema en cuestión puede resolverse por medio de un procedimiento que empieza por fijar las estructuras internas básicas y sólo después, en un segundo estadio, aborda los problemas entre países.

En esta línea, Rawls menciona la inmigración sólo para asegurarnos que su necesidad «desaparecería» (DG, pág. 18) si todos los países tuvieran una estructura política interna decente. Entre las distintas causas que menciona para la inmigración figuran la persecución política y étnica, la opresión política, la hambruna (la cual, sostiene Rawls, sólo es evitable

mediante políticas internas),<sup>10</sup> y la presión demográfica (la cual, sostiene también, es sólo controlable mediante cambios en la política interior). En «la sociedad de los pueblos liberales y decentes» estas causas no existirían. Falta en su lista, sin embargo, una de las mayores causas de la emigración, la desigualdad económica (junto con la malnutrición, los problemas de salud y las carencias educativas que tantas veces acompañan a la miseria).

De modo parecido, cuando aborda la cuestión de los «pueblos lastrados», cuya miseria les impediría ingresar en la sociedad de los pueblos, Rawls evita entrar en cuestiones de desigualdad económica e insiste en que la pobreza extrema sólo puede erradicarse mediante políticas internas razonables:

Creo que las causas de la riqueza de un pueblo y las formas que adopta radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas. Me aventuro a suponer que no existe sociedad alguna en el mundo, salvo casos marginales [la nota al pie menciona a los esquimales], por escasos que sean sus recursos, que no se pueda organizar y gobernar razonable y racionalmente, y convertirse en una sociedad bien ordenada. Los ejemplos históricos parecen indicar que países con recursos escasos, como Japón, pueden salir adelante muy bien, mientras que países con recursos abundantes, como Argentina, pueden encontrar grandes dificultades. Los elementos cruciales que establecen la diferencia son la cultura política, las virtudes políticas de la sociedad civil, la probidad, laboriosidad y capacidad de innovación de sus miembros [también menciona el control poblacional] (DG, pág. 128).

Este análisis apunta una verdad parcial. Pero ignora muchas cuestiones importantes. Incluso si ignoramos el daño que ha hecho el colonialismo tanto a los recursos como a la cultura económica y política de muchos países contemporáneos, deberíamos reconocer el hecho de que el sistema económico internacional, y las actividades de las empresas multinaciona-

10. En este punto cita a Sen (1981). Sin embargo, no describe adecuadamente sus conclusiones. Sen sostiene que la libertad de prensa y la democracia política son ingredientes extremadamente importantes en la prevención de la hambruna, pero no sostiene que sean siempre suficientes. Es más, su análisis sólo se aplica a este caso y no a las carencias nutricionales, a las carencias de salud debidas a la malnutrición, etc.

les, imponen cargas duras y desproporcionadas sobre los países más pobres, los cuales no pueden resolver sus problemas simplemente a costa de sabias políticas interiores. Está claro que en el nivel interno Rawls no consideraría suficiente señalar que las familias más pobres pueden salir adelante con la ayuda del ahorro y la virtud, en un Estado cuya estructura básica impusiera cargas injustas sobre los pobres. Incluso en la medida en que es cierto que la virtud y el ahorro pueden superar esta clase de obstáculos, este hecho no resuelve el problema de justicia.

Pasemos ahora a examinar el argumento central de Rawls. Igual que en *TJ*, el instrumento de la Posición Original se aplica en dos niveles: primero en el nivel interno para cada sociedad liberal, y luego entre estas sociedades. Sin embargo, el libro incluye como elemento nuevo destacado la idea de que una sociedad de los pueblos decentes incluirá también entre sus miembros respetados a ciertos pueblos no liberales con «sociedades jerárquicas decentes». Éstas, sin embargo, al no ser sociedades liberales, no aplican la Posición Original en el nivel interno. Tienen otras formas de establecer sus principios políticos (*DG*, págs. 83-84). El instrumento de la Posición Original tiene, pues, tres aplicaciones: en el nivel interno para los pueblos liberales, en el nivel internacional para los pueblos liberales y luego en el nivel internacional también para los pueblos no liberales que deciden ingresar en la sociedad de los pueblos.

¿Por qué se aplica dos veces el instrumento de la Posición Original en el segundo nivel? ¿Por qué no ponemos simplemente a todas las sociedades decentes juntas en un único contrato de segundo nivel? La razón parece ser que los principios *derivan* de una *extensión* del contrato liberal de primer nivel, y sólo posteriormente son ratificados por las sociedades jerárquicas decentes, las cuales no los han derivado del mismo modo. Las sociedades liberales saben, pues, que son sociedades liberales, las sociedades jerárquicas decentes saben también que no son sociedades liberales, pero sí decentes, aunque en otros aspectos ignoren en gran medida su situación. Claramente, Rawls considera poco razonable esperar que éstas deriven los principios que ratifican por procedimientos liberales internos: después de todo, no son sociedades liberales. Rawls parece pensar que pedirles que contraten primero con otras sociedades parecidas, de acuerdo con cualesquiera principios que acuerden entre ellos, es más respetuoso que arrojarlas directamente a una estructura que en esencia deriva del liberalismo. Pero no queda demasiado claro por qué piensa Rawls que estas sociedades van a ratificar el mismo derecho de gentes que habrán elegido las sociedades liberales. Toda esta parte del argu-

mento requiere más elaboración. Rawls parece reconocerlo al concluir que también podríamos «pensar en pueblos liberales y decentes juntos en una posición original cuando se unen en asociaciones o federaciones regionales» (*DG*, pág. 84).

Igual que en *TJ*, ambos contratos de segundo nivel versan sobre los asuntos tradicionales de la política exterior, y su aspiración central es una paz estable. De los ocho principios del derecho de gentes (*DG*, pág. 49), seis tocan temas ya familiares de la ley internacional, como la independencia y la autodeterminación, la no agresión, la fuerza vinculante de los tratados, la no intervención, el derecho a la autodefensa y las restricciones de la conducta en la guerra. Rawls, sin embargo, amplía este catálogo para incluir el acuerdo sobre algunos derechos humanos esenciales, así como el deber de asistir a aquellos pueblos que viven en condiciones desfavorables «que les impidan tener un régimen político y social justo o decente» (*ibid.*). El objetivo a largo plazo de su cooperación es una «paz democrática» como la que preveía Kant, marcada por la extensión de los regímenes democráticos decentes a todas las sociedades, y la correlativa desaparición de la persecución religiosa, la guerra (Rawls insiste en que las democracias nunca se declaran la guerra entre ellas) y los otros grandes males de la era moderna. En este punto Rawls sigue la estela de Kant: el establecimiento de una federación de Estados republicanos libres permite anticipar una paz perpetua.

El objetivo descrito parece algo más rico que la concepción del beneficio mutuo apuntada en *TJ*, aunque tal como veremos la interpretación de Rawls viene limitada por su rechazo a tomar en consideración cualquier redistribución material sustancial más allá de las fronteras nacionales. Pero ¿hasta qué punto supera realmente Rawls la idea contractualista de un contrato equitativo para el beneficio mutuo? La paz democrática supondría claramente un gran beneficio para todas las sociedades. Resulta muy difícil, pues, determinar en qué medida entiende Rawls que este objetivo es un bien que trasciende los beneficios de las partes (en términos equitativos), y las une a todas en una nueva sociedad global. Para entenderlo mejor deberíamos examinar el tratamiento de la analogía Estado/persona en *DG*, y ver hasta qué punto se aparta Rawls de su tratamiento previo de la estructura básica.

Igual que en *TJ*, Rawls trata los principios de justicia interna, tanto en los pueblos liberales como en los no liberales, como algo fijo e inalterable para el contrato de segundo nivel. Así, el contrato de segundo nivel no cuestionará en ninguna medida la asignación de libertades y oportuni-

des, ni tampoco un elemento tan importante como la ordenación económica de ninguno de estos Estados. Ningún tratado internacional que incida sobre los ordenamientos internos de estos países, en áreas que vayan más allá de un escueto catálogo de derechos humanos que se presumen respetados por todos los países, podrá alterar la estructura básica de ningún país. En el mundo actual, sin embargo, muchos tratados internacionales tienen implicaciones sobre los ordenamientos internos de los países en cuestiones relativas a la estructura básica de sus sociedades. (Por ejemplo, las disposiciones de la Convención sobre Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer [Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, CEDAW] relativas a la violación conyugal, la determinación de la nacionalidad, el matrimonio y el divorcio, requieren modificaciones de la ley interna en muchos países, y en la medida en que implican a la familia son cambios que inciden sobre su estructura básica.) La posición de Rawls parece ser, pues, que los países no deberían ratificar y de hecho no ratifican estos tratados. Llama la atención que Rawls evite estipular que los países respeten ya en el nivel interno los derechos humanos establecidos en dichos tratados. Sólo en las áreas cubiertas por el reducido número de normas de derechos humanos que Rawls reconoce (y que pronto examinaremos) pueden las normas transnacionales afectar las estructuras internas; pero ya habíamos presumido desde el principio que todos los países implicados incorporan estas normas de derechos humanos. Las premisas de las que parte Rawls impiden cualquier extensión de la reflexión sobre derechos humanos capaz de incitar a los países a cambiar sus estructuras en respuesta al debate internacional.

Tal como he argumentado, la premisa de la firmeza e intangibilidad de la que parte Rawls en *TJ* se traduce en que no obtenemos ninguna explicación interesante sobre por qué deberían importarnos los Estados y sus estructuras básicas. Este problema persiste en *DG*, e incluso se agrava como consecuencia de la distinción entre Estados y pueblos que Rawls sitúa ahora en la base de su argumento. Vale la pena dedicar más tiempo a esta distinción, pues reaparece a menudo en la reflexión sobre la esfera internacional. Aunque al principio parezca que Rawls toma los Estados y sus estructuras básicas como punto de partida, un examen más detallado muestra que no es así en realidad. Rawls insiste más bien en que los principios de las relaciones internacionales deben aplicarse en primera instancia entre «pueblos» y no entre Estados. ¿Qué es un «pueblo», y por qué establece Rawls esta distinción? Si un «pueblo» es un grupo de seres

humanos que comparten una misma concepción comprensiva del bien,<sup>11</sup> o al menos un conjunto de tradiciones próximas a eso, se trata de un concepto reconocible, pero no cabe imaginar que vayamos a encontrar demasiadas coincidencias entre pueblos y fronteras nacionales. Incluso en naciones con una tradición religiosa muy fuerte, como Italia, existen minorías religiosas y ciudadanos ajenos a la religión. Las propias religiones contienen importantes diferencias internas.<sup>12</sup> Es más, cabe la posibilidad de que las mujeres no compartan en todos los sentidos las doctrinas comprensivas de los hombres, en cualquier grupo donde coincidan. Muchas veces, lo que se presenta como la tradición o la doctrina de un grupo es en realidad un constructo masculino, de cuya construcción han sido excluidas las mujeres.

Si cambiamos ahora los Estados pequeños y relativamente homogéneos por naciones más grandes, como la India, Perú, Turquía y Estados Unidos, encontramos diferencias muy marcadas de doctrinas políticas dentro de una misma nación, igual que sucede en el interior de la sociedad proyectada por Rawls en *PL*. El propio Rawls reconoce que esta heterogeneidad no es ningún accidente, pues está de acuerdo con Charles Larmore en que se trata de un rasgo característico de la modernidad en condiciones de libertad de pensamiento (véase *PL*, págs. 54-58). *DG* parte del supuesto de que en todas las sociedades participantes existe al menos cierto grado de libertad de pensamiento, el cual permite anticipar un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas en todas las sociedades en cuestión. No deberíamos esperar, pues, que ninguna de estas sociedades cumpliera las condiciones requeridas para ser un pueblo, si éstas incluyen la presencia de una doctrina comprensiva compartida.

Sin embargo, Rawls sugiere que las condiciones para ser un pueblo son algo más suaves que la presencia de una doctrina comprensiva compartida: sólo se requieren «simpatías comunes»; y estas «simpatías comunes», a su vez, no requieren una cultura común con un lenguaje y una historia comunes, aunque según dice Rawls sean instrumentos útiles para constituir un pueblo (*DG*, pág. 35). ¿Cabe considerar que todas las

11. Rawls introduce en *PL* el término «concepción comprensiva» para distinguir la concepción política de las concepciones religiosas o seculares sobre el sentido general de la vida, sus exigencias éticas, etc.

12. Tal como ha argumentado Kniss (1997), incluso los menonitas, a menudo citados como ejemplos de una religión minoritaria y homogénea, conocen abundantes e intensos desacuerdos acerca de elementos básicos de la concepción del bien.

sociedades que considera Rawls son pueblos según esta definición? Tal vez el concepto sea ya demasiado vago para ofrecer ninguna orientación en este punto. Parece probable que las mujeres de todo el mundo mantengan más «simpatías comunes» con las mujeres de otros países de las que puedan mantener con los hombres en los países donde existe una jerarquía de género. De hecho, es más probable que surja el resentimiento y la falta de simpatía mutua entre personas que viven cerca y en condiciones de desigualdad que entre personas que viven a gran distancia y raramente se ven. La mayoría de las veces que nos sentimos inclinados a decir que el pueblo de un país tiene «simpatías comunes», lo que ocurre es que estamos pasando por alto esa clase de subordinaciones y tomamos la palabra del grupo dominante. Rawls no tiene problema para reconocer estos hechos en otros lugares: en *PL*, su concepto mismo de Estado, y de la comunidad que hay en él, está construida sobre esta clase de hechos relativos al pluralismo y el desacuerdo. Son esta clase de razones las que le hacen insistir una y otra vez en que la persona individual es el único sujeto adecuado para una teoría de la justicia.<sup>13</sup>

Si dejamos a un lado las «simpatías comunes», nos queda la segunda condición necesaria según Rawls para constituir un pueblo, a saber, la voluntad de vivir juntos bajo las mismas instituciones democráticas. Pero esto nos lleva de vuelta al Estado, y alude a lo que Grocio y otros autores de la tradición describirían como el lazo fundamental entre los ciudadanos y la estructura básica en la que viven. No necesitamos ningún concepto extra para hablar de este lazo, y la vaga sugerencia de homogeneidad social del concepto de «pueblo» no aporta ninguna ayuda útil. ¿Por qué expresa, pues, este escepticismo Rawls hacia el concepto de Estado, y sostiene que las relaciones internacionales deben verse primariamente como relaciones entre pueblos y no como relaciones entre Estados?

En este punto, el argumento de Rawls da un extraño giro: ya no habla del Estado a secas, sino del «pensamiento tradicional sobre los Estados» (*DG*, pág. 37), e incluye en su caracterización del Estado ciertos po-

deres que se le atribuyen tradicionalmente, como el poder de hacer la guerra. Rawls no está dispuesto a aceptar que los Estados puedan disponer legítimamente de estos poderes en una sociedad internacional que funciona adecuadamente, por lo cual concluye que el Estado no puede ser el sujeto de una teoría de la justicia internacional. Pero ¿no sería mejor concluir que la concepción tradicional del Estado está en parte equivocada y que le atribuye ciertos poderes que un Estado, debidamente entendido, no posee realmente? Esta línea de argumentación serviría mejor al propósito general de Rawls.

Una vez más, Rawls argumenta que los Estados son agentes racionales que persiguen únicamente su propio interés (*DG*, pág. 39); en este punto se remite a las concepciones realistas tradicionales de la política exterior. Pero también en este caso se podría preguntar si no sería mejor decir simplemente que estas concepciones del Estado están equivocadas, igual que las concepciones estrechamente económicas de la persona; los Estados son a la vez interesados y morales. Esta línea de argumentación serviría bien al propósito general de Rawls. Si hubiera criticado la concepción tradicional del Estado y propuesto una concepción con más contenido moral, parecida a la de Grocio, no habría tenido necesidad de construir su argumento a partir de la idea del respeto hacia pueblos supuestamente homogéneos, una idea que resulta confusa y causa aún más confusión.

En ciertos aspectos, pues, las formulaciones de *DG* son más confusas e imprecisas que las de *TJ*.

En relación con algunas cuestiones espinosas que habían quedado pendientes en *TJ*, sin embargo, *DG* sí hace algunos progresos. Recordemos que la analogía entre los Estados y las personas sugiere que los Estados representan de algún modo los intereses del pueblo contenido en sus fronteras; esto, sin embargo, no es cierto en muchos países del mundo, como ya hemos señalado. Rawls reconoce ahora explícitamente este hecho y le da un papel estructural importante. La Posición Original de segundo nivel incluye únicamente Estados que respetan los derechos humanos y poseen o bien una constitución liberal-democrática o bien un ordenamiento «jerárquico decente» que incluye «una concepción de la justicia basada en el bien común» y una «jerarquía consultiva decente». Fuera de la sociedad de los pueblos quedan los «Estados proscritos», que no respetan los derechos humanos, y las «sociedades lastradas», que se definen no sólo por ser pobres sino por tener una mala organización política. Rawls sostiene que una de las tareas más importantes de la sociedad

13. Véase, por ejemplo, *TJ*, págs. 264-265: «Queremos dar razón de los valores sociales, de la bondad intrínseca de las actividades institucionales, comunitarias y asociacionistas, desde una concepción de la justicia que es individualista en su base teórica. Por razones de claridad, entre otras, no queremos basarnos en un concepto indefinido de comunidad, o suponer que la sociedad es un todo orgánico con una vida propia distinta de y superior a la de todos sus miembros [...] Desde esta concepción, por muy individualista que pueda parecer, debemos explicar en último término el valor de la comunidad».

de los pueblos debe ser controlar los Estados proscritos. El argumento permite así al menos cierta influencia sobre las oportunidades de las personas oprimidas por estas sociedades. Todos los miembros, además, tienen deberes de asistencia hacia las sociedades lastradas. Para Rawls, esta asistencia incluye principalmente ayudarles a desarrollar instituciones democráticas estables, que son desde su perspectiva el principal ingrediente para una eventual prosperidad. Se trata de una concepción limitada de los deberes que tenemos hacia otros países, pero al menos es algo.<sup>14</sup>

El avance más importante respecto al planteamiento de *TJ* es el reconocimiento de la fuerza transnacional de los derechos humanos. La pertenencia a la sociedad de los pueblos requiere respeto hacia una lista de derechos de este tipo, los cuales establecen un límite para la soberanía nacional. El respeto hacia estos derechos es suficiente para excluir la intervención militar de otros países (*DG*, pág. 94). Se entiende que la lista es sólo un subgrupo de los derechos que las sociedades liberales acostumbran a proteger internamente, «una clase especial de derechos urgentes, como la libertad con respecto a la esclavitud y la servidumbre, la libertad de conciencia, y la protección de los grupos étnicos frente al genocidio y la masacre» (pág. 93). Este compromiso con los derechos humanos marca un claro progreso respecto a *TJ*, pero es importante observar lo escueto de la lista: Rawls omite explícitamente más de la mitad de los derechos enumerados en la Declaración Universal, incluida la plena igualdad ante la ley (se permite una libertad desigual), la libertad de expresión y de pensamiento, la libertad de reunión, la libre elección de empleo, el derecho a una remuneración igual por un trabajo igual y el derecho a la educación.<sup>15</sup> Es más, la intangibilidad de la estructura básica supone que ningún acuerdo internacional sobre derechos humanos que vaya más allá de este reducido catálogo tendrá capacidad para alterar las instituciones internas.

14. ¿Cuáles son estas «sociedades lastradas»? La falta de realismo de Rawls se demuestra una vez más en la escasa concreción de este concepto. Se nos dice que estas sociedades «carecen de las tradiciones políticas y culturales, del capital humano y la experiencia, y a menudo de los recursos materiales y tecnológicos necesarios para estar bien ordenadas» (*PL*, pág. 106). Esta caracterización es muy vaga. Para algunas consideraciones muy interesantes acerca de la asistencia económica, véase la carta de Rawls en Rawls y Van Parijs (2003).

15. Esto queda claro porque Rawls se remite explícitamente a la Declaración Universal, y dice que este grupo de derechos incluye del artículo 3 al 18 (aunque no puede incluir realmente la versión completa del artículo 7, la igualdad ante la ley), pero excluye los enumerados en los artículos subsiguientes de la Declaración.

Así pues, Rawls ha hecho sólo un pequeño progreso hacia una concepción más rica de la sociedad internacional. Por otro lado, vemos que este progreso no ha venido propiciado por el propio enfoque contractual, sino que ha tomado la forma de una serie de rupturas importantes con el mismo, en la dirección de un enfoque más parecido al que voy a defender en lo que sigue, y que se basa en la definición de una concepción mínima de lo que debe ser la justicia social en términos de ciertos resultados positivos, de lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer. Los criterios usados para juzgar quién forma parte de la sociedad de los pueblos y quién no incluyen criterios éticos orientados al resultado: para empezar, el respeto por los derechos humanos.<sup>16</sup> El respeto de estos derechos sienta las bases para un uso limitado del planteamiento contractual. En este sentido, *DG* deja de ser una teoría contractualista en ciertos aspectos importantes: algunas cuestiones relevantes se resuelven por otra vía, antes de que el contrato llegue siquiera a entrar en escena.

Por otro lado, parece que Rawls podría haber abandonado el tradicional criterio humeano de la igualdad aproximada, entendida en términos de unas circunstancias económicas similares. Está claro que los países que respetan los derechos humanos y son liberales o bien «decentes» no son iguales ni siquiera de forma aproximada. Rawls parece imaginar que el contrato tiene lugar entre Estados Unidos, Canadá y los países de Europa y Australasia (tal vez con el añadido de Japón y Corea del Sur), sobre los que podría defenderse aún algo así. Pero ¿dónde situamos países como la India, Bangladesh, Turquía y Sudáfrica, todos ellos democracias liberales que respetan los derechos humanos, pero que se encuentran a gran distancia de Australia y demás en su situación económica básica? El PIB per cápita de Estados Unidos, recordemos, es de 34.320 dólares, mientras que el de Bangladesh es de 1.610 dólares, el de la India 2.840 dólares, el de Turquía de 5.890 dólares, y el de Sudáfrica 11.290 dólares. (Las diferencias reales son probablemente mayores de lo que sugieren estas cifras.) Estos países están, pues, muy lejos de una igualdad aproximada respecto a los países de Norteamérica, Europa, Australasia y (algunas partes de) Asia Oriental, y también lejos de una igualdad aproximada entre ellos.

La situación es la siguiente: Rawls puede admitir que los principios y las circunstancias que reúnen a las sociedades para formar el contrato de

16. Esta estipulación también limita el grado de ignorancia que pueden permitirse las partes en la Posición Original.

segundo nivel son muy diferentes de las circunstancias de la justicia de Hume, centradas en la igualdad aproximada y el beneficio mutuo, o bien puede mantenerse firme en estas condiciones. Si se aparta de Hume, y relaja la condición de la igualdad aproximada y la concepción asociada de los motivos de las partes (que todas puedan esperar un beneficio de la cooperación), puede incluir a todos los países que he mencionado, a pesar de sus enormes desigualdades. Pero en tal caso deberá darnos una nueva explicación de por qué cooperan entre ellos, pues el contrato ya no puede estar orientado únicamente al beneficio mutuo. La paz, por supuesto, va en interés de todos los seres humanos, pero también es posible promoverla externamente, por decirlo así, sin incluir a las democracias pobres en el contrato propiamente dicho, como sucede en el caso de los «Estados proscritos». Necesitamos, pues, una teoría más rica de los propósitos que persiguen estos países tan diferentes. Si en cambio Rawls se mantiene firme al lado de Hume y de la doctrina clásica contractualista, debería decir que la India, Bangladesh, Turquía y Sudáfrica no pueden tomar parte en el contrato de segundo nivel, por mucho que los demás criterios hablen en favor de su inclusión. Son simplemente demasiado pobres para que los países ricos ganen nada con tratarlos como iguales. Deberán quedar agrupados junto con las «sociedades lastradas», aunque esta agrupación supondría un problema para esta categoría, pues no se puede pretender razonablemente que lo que necesitan estas sociedades es ayuda para el desarrollo de instituciones democráticas.

Si Rawls escogiera esta vía, y excluyera a los países más pobres del contrato de segundo nivel, estaría en armonía con el orden mundial actual, donde la mayor parte de las decisiones sobre temas económicos importantes se toman sin escuchar demasiado a los países más pobres (y cuando se les escucha no es ciertamente como a iguales).<sup>17</sup> Rawls no ha reflexionado suficiente sobre todas estas cuestiones; su falta de claridad en este punto convierte *DG* en una obra insatisfactoria.

Existe un sorprendente paralelismo entre la situación de los países más pobres del mundo y la situación de las personas con discapacidades. En ambos casos, se ignora la dignidad humana de unas personas (que son plenamente humanas) en el estadio crucial del contrato político donde se

17. Véase Stiglitz (2002), y su descripción de una famosa fotografía en la que un representante francés del FMI está de pie con los brazos cruzados, en una postura de gran condescendencia colonial, frente a un líder indonesio sentado al que transmite la sabiduría de los países ricos y de sus agencias.

escogen los principios básicos, por considerar que no se cumple una «igualdad aproximada» de poderes y capacidades respecto a las demás partes contratantes. Por este motivo un contrato orientado al beneficio mutuo no puede incluirlos nunca como participantes en pie de igualdad. Son una carga sobre todo el sistema, y deberán escogerse principios distintos para tratar con ellos. Más aún, en la medida en que el enfoque contractualista confunde los participantes en el contrato con los sujetos primarios de la justicia, las personas que no cumplen la condición de una «igualdad aproximada» no pueden ser tratadas como sujetos primarios de la justicia.

Este tipo de estrategia resulta tan cuestionable en el caso de los países como en el de las personas: tanto éstos como sus ciudadanos son iguales en dignidad humana, y si tienen problemas especiales será preciso darles respuesta desde el principio, en el diseño de todo el sistema de justicia global, no *a posteriori* y como una cuestión de caridad. Pero para incluirlos plenamente y desde el principio hace falta una concepción distinta de los fines de la cooperación social. Rawls da un giro en la dirección de una nueva concepción con la inclusión de unos requisitos mínimos en términos de derechos humanos; pero es un giro tímido, no un replanteamiento global del enfoque contractual como el que parece necesario.

Todavía nos queda por señalar otro aspecto cuestionable de *DG*. Tal como hemos dicho ya, la sociedad de los pueblos de Rawls admite a las «sociedades jerárquicas decentes».<sup>18</sup> Rawls justifica esta opción por remi-

18. Un primer problema en la evaluación de la teoría de Rawls en este terreno es su vaguedad histórica. Rawls no tiene nada que decir acerca de las sociedades jerárquicas que existen en nuestro mundo contemporáneo. (Su ejemplo ficticio procede del Imperio Otomano.) Tanto en «LP» como en sus escritos previos, Rawls afirma que sus propios principios liberales están fundados en una herencia específicamente «occidental», y caracteriza el propio liberalismo como «occidental», incluso como basado en el «individualismo occidental». En el libro se hacen referencias a Occidente para respaldar una distinción esquemática entre sociedades liberales y no liberales. Rawls parece seguir pensando primariamente en las democracias occidentales, no en las de la India, Bangladesh y demás. La omisión de estas sociedades resulta todavía más sorprendente cuando consideramos el principio de tolerancia, pues el hecho de que muchas naciones no occidentales hayan adoptado constituciones liberales socava la justificación de su actitud acrítica hacia las «sociedades jerárquicas decentes», que va asociada a la idea de que sus tradiciones son diferentes y no puede esperarse razonablemente que sean liberales. (Naturalmente, la distinción misma entre lo «occidental» y lo «no occidental» es en sí misma un constructo occidental, que no resulta particularmente útil para pensar estas diversas sociedades y sus heterogéneas tradiciones.) Es más, las ideas centrales de la teoría política de Rawls tienen

sión a un cierto principio de tolerancia, haciendo un uso muy dudoso de la analogía Estado-persona. La argumentación de Rawls es la siguiente:

No hay duda de que los regímenes tiránicos y dictatoriales no pueden ser aceptados razonablemente como miembros respetables de una sociedad de los pueblos. Pero tampoco se puede exigir razonablemente que todos los pueblos sean liberales, o bien el propio derecho de gentes no expresaría el principio liberal de tolerancia hacia otras formas razonables de ordenar la sociedad, ni contribuiría al proyecto de buscar una base común para el acuerdo entre pueblos razonables. Del mismo modo que un ciudadano en una sociedad liberal debe respetar las doctrinas comprensivas de otras personas a nivel religioso, filosófico y moral, en la medida en que sean compatibles con una concepción política razonable de la justicia, una sociedad liberal debe respetar también a otras sociedades organizadas en función de doctrinas comprensivas, en la medida en que sus instituciones políticas y sociales cumplan ciertas condiciones capaces de llevar a la adhesión de esta sociedad a un derecho de gentes razonable («LP», págs. 42-43).

En otras palabras: del mismo modo que se exige respeto a los norteamericanos hacia las doctrinas comprensivas de los católicos, los budistas y los musulmanes, a condición de que respeten la concepción política razonable de la justicia defendida en *PL*, también se exige respeto a una sociedad liberal hacia las demás sociedades liberales y hacia las sociedades jerárquicas decentes, a condición de que estas sociedades asuman las limitaciones y los criterios expresados en el Derecho de Gentes. La tolerancia, dice Rawls, no consiste únicamente en abstenerse de imponer sanciones militares, económicas o diplomáticas a un pueblo, sino también en reconocer a las sociedades no liberales como miembros en pie de igualdad de la sociedad de los pueblos.

Examinemos esta analogía. En realidad, existe tanto una analogía como una disanalogía. Dentro de una sociedad liberal existen muchas concepciones jerárquicas del bien. Estas concepciones serán respetadas como razonables a condición de que sus adherentes acepten, como ingrediente o «módulo» de su doctrina comprensiva, los principios de

como es sabido profundas raíces en otras tradiciones políticas: la India, por ejemplo, tenía una idea bien desarrollada y políticamente eficaz de la tolerancia religiosa mucho antes que Europa; véase Sen (1997). No hay, pues, ni puede haber, pruebas que demuestren las diferencias históricas que Rawls utiliza para justificar su relajado tratamiento de ciertas sociedades no liberales.

justicia que configuran la estructura básica de su sociedad.<sup>19</sup> En otras palabras, las concepciones religiosas deben incluir los principios de la justicia de Rawls, aunque originalmente no lo hicieran. Las doctrinas comprensivas que promulguen ideas contrarias a estos principios no verán suprimida la libertad de expresión de sus exponentes, excepto en las excepcionales condiciones que Rawls especifica en su doctrina de la libertad de expresión política (una grave crisis constitucional). Sin embargo, la estructura constitucional de la sociedad no respetará estas doctrinas comprensivas irrazonables, pues los principios con los que entran en conflicto forman parte de la constitución del país; sus propuestas no podrán someterse directamente al voto de la mayoría.

Las cosas son muy distintas en el caso transnacional. La doctrina religiosa o tradicional es respetada, en el sentido de que es reconocida en términos positivos e igualitarios dentro de la comunidad de los pueblos, siempre que se cumplan unas condiciones mucho más moderadas. Se sigue exigiendo el respeto a una reducida lista de derechos humanos. Pero un pueblo puede ganarse perfectamente el respeto de la comunidad de los pueblos aunque distribuya desigualmente los derechos de propiedad,<sup>20</sup> los derechos de voto y las libertades religiosas entre los diferentes actores de la sociedad (los hombres y las mujeres, por ejemplo).<sup>21</sup> Los requisitos de la democracia política, la igualdad de libertades y el sufragio universal<sup>22</sup> son reemplazados por el requisito más modesto de «una jerarquía consultiva razonable».<sup>23</sup> Ni siquiera es necesario reconocer a todas las personas la libertad de expresión en el terreno político, en la medida en que «las asociaciones y las corporaciones» («LP», pág. 62) les permitan expre-

19. Encontramos este mismo lenguaje en *PL*, págs. 144-145: «La concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que puede encajar y justificarse de diversos modos en diversas doctrinas comprensivas razonables que perviven en la sociedad regulada por ella».

20. *DG*, pág. 79, estipula que el derecho a la propiedad forma parte de la lista básica de derechos humanos, pero Rawls se cuida mucho de insistir en la igualdad de derecho a la propiedad.

21. Véase *DG*, pág. 79, n. 2: «Esta libertad de conciencia tal vez no se extienda por igual a todos los miembros de la sociedad: por ejemplo, una religión puede ser oficial en un Estado, mientras que otras pueden estar toleradas pero no tener derecho a ocupar ciertas posiciones».

22. Véase *DG*, págs. 85-86: «No todas las personas de una sociedad jerárquica decente son consideradas como ciudadanos libres e iguales, ni como individuos separados merecedores de igual representación (según la máxima: “un hombre”, “un voto”)».

23. Esta es la expresión habitual en «LP». En *DG* es sustituida por la expresión «jerarquía consultiva decente».



sar algún tipo de disenso, y consideren seriamente sus opiniones. Una sociedad decente puede poner también a diferentes grupos en una situación desigual en relación con la discriminación en el trabajo.<sup>24</sup>

En el nivel nacional, el principio de tolerancia de Rawls es un principio centrado en la persona: implica respeto por las personas y por sus concepciones del bien. En el nivel transnacional, Rawls aplica un principio muy distinto, por más que pretenda aplicar el mismo: respeta a los grupos más que a las personas, y muestra un respeto deficiente por las personas al permitir que sus derechos sean dictados por el grupo dominante local, les guste o no. Rawls sigue concediendo un lugar central a las personas en la medida en que insiste en una lista reducida de derechos humanos inmediatamente exigibles. Pero admite que los grupos adquieran un poder en el nivel transnacional que no poseen en el nivel de la teoría interna.<sup>25</sup>

Esta asimetría llama especialmente la atención si tenemos en cuenta que la objeción central de Rawls al utilitarismo, en *TJ*, es que no está lo bastante orientado a la persona: tratar a la comunidad como a una superpersona y considerar fungibles todas las satisfacciones dentro de esta estructura única supone ignorar la separación fundamental entre las personas y sus vidas, y tratarlas como «otras tantas líneas diferentes de asignación de derechos y deberes» (*PL*, pág. 27).<sup>26</sup> La teoría rawlsiana de la justicia internacional ignora la inviolabilidad de la persona que es crucial para su teoría a nivel interno. Pero las personas son personas, y las violaciones son violaciones, no importa dónde ocurran.

Por otro lado, cualquier concesión que se haga a un grupo en el nivel interno tiene lugar en el contexto de una serie de opciones de salida: las personas son libres para abandonar una religión y adoptar otra, o ninguna. Rawls sabe bien que la estructura básica de un país ofrece pocas o ninguna opción de salida;<sup>27</sup> por eso da tanta importancia a la justicia de

las instituciones que forman su estructura básica. La estructura básica condiciona las opciones vitales de los pueblos desde el principio y en todos los sentidos. En el nivel transnacional, sin embargo, Rawls ha perdido de vista esta intuición, pues permite que la tradición local configure las opciones vitales de las personas en todos los sentidos, aunque se aparten de los principios de justicia, y aunque no haya opciones de salida para los que no suscriben dicha doctrina. De hecho, Rawls elimina de su teoría ideal incluso las escasas opciones de salida que ofrece a veces la realidad, al presumir, por ejemplo, que no habrá inmigración. (Lo cual nos recuerda un motivo más para la inmigración al que Rawls no da un tratamiento adecuado cuando discute la cuestión.)

Rawls podría responder que este argumento contra su analogía presupone un interés típicamente occidental por el individuo. Según escribe en «LP», por ejemplo: «Muchas sociedades tienen tradiciones políticas que se apartan del individualismo occidental en todas sus variantes» (pág. 69).<sup>28</sup> Ya he argumentado, sin embargo, que no hay nada particularmente occidental en la idea de que cada persona tiene ciertos derechos básicos, del mismo modo que no hay nada particularmente occidental en las concepciones corporativistas o asociacionistas de los derechos (una tesis que el propio Rawls parece conceder en *DG* al citar a Hegel como ejemplo de esta última posición). En la India, por ejemplo, la pelota acostumbra a ponerse en el tejado contrario: algunas tradiciones colonialistas occidentales que incluían un fuerte componente corporativista (por ejemplo, al atribuir poder político a las Iglesias establecidas) se encuentran cada vez más inhibidas por ideas sobre la dignidad humana que proceden de una larga tradición de pensamiento indio sobre las personas y su dignidad. Es posible que estas ideas mantengan cierto parecido con algunas ideas occidentales, pero las resoluciones judiciales citan a menudo fuentes locales para dejar claros los múltiples orígenes de estas ideas. El resultado es que las mismas tradiciones, ya sean occidentales o no occidentales, reciben un tratamiento dis-

24. El requisito de la «igualdad formal [...] (casos similares deben ser tratados de manera similar)» (pág. 79) de *DG* es claramente insuficiente para garantizar la no discriminación, pues siempre se puede alegar alguna diferencia presuntamente relevante entre hombres y mujeres: véase «Difference and Dominance», en MacKinnon (1987). En su descripción de Kazanistán, Rawls afirma que las minorías no están «sometidas a discriminación arbitraria», una frase que implica por sí sola que ciertos tipos de discriminación son meramente arbitrarios y otros están justificados por una diferencia.

25. Para una versión más extensa de este argumento, véase Nussbaum (2002b).

26. Compárese con *TJ*, págs. 27, 29, 185-189.

27. De acuerdo con su formulación, ninguna, pues se entiende que la sociedad está cerrada.

28. ¿No ha llegado el momento de declarar una moratoria en el uso de la palabra «individualismo», a la vista de sus muchas ambigüedades? Si significa egoísmo (ya sea ético o psicológico), o siquiera una creencia en la superioridad de la autosuficiencia, pocos pensadores occidentales han sostenido esta posición. Si significa que toda persona debe ser tratada como un fin, muchos pensadores occidentales han sostenido esta posición (al igual que muchos pensadores «no occidentales»), y parece una buena posición; y la expresión «la idea de que cada persona es un fin» dejaría de ser usada como un abuso, como si el mero hecho de mencionarla hiciera innecesaria cualquier argumentación. Véase «The Feminist Critique of Liberalism», en Nussbaum (1999a).

tinto en el argumento de Rawls en función del accidente de si han quedado establecidas como un Estado separado, y no de ningún fenómeno subyacente de unidad orgánica o de consentimiento universal. Si la tradición corporativista domina en un Estado, prevalece; si no es más que un elemento dentro de un Estado liberal, no prevalece.

Pero podemos ir más lejos: es muy probable que no exista ninguna tradición en ningún lugar del mundo, ni haya existido nunca, en la cual los miembros subordinados o minoritarios suscriban lisa y llanamente la situación vital devaluada que se les ofrece. Las mujeres, por ejemplo, se encuentran muchas veces aisladas, intimidadas, incapaces de ofrecer una resistencia efectiva. Pero su «resistencia cotidiana» ha sido ampliamente documentada en todo el mundo.<sup>29</sup> La idea misma de que las mujeres (u otras minorías) *no* se perciben a sí mismas como personas separadas con unas vidas que proyectar, distintas de las vidas de los hombres (o del grupo dominante) con quienes viven, es una idea muy difícil de demostrar, y que probablemente no se pueda demostrar.

Mi conclusión es que la analogía de Rawls es profundamente inadecuada. En todo caso, su argumento no parece ofrecer ningún obstáculo moral para la aceptación de un conjunto único y mucho más expansivo de derechos humanos o capacidades humanas como normas fundamentales aplicables a todas las personas.

#### 4. JUSTIFICACIÓN E IMPLEMENTACIÓN

Hay todavía otra cuestión que preocupa a Rawls, y que también debería preocuparnos a nosotros. Rawls piensa claramente que si concluimos que las normas de otro país son deficientes habremos de intervenir de alguna manera, ya sea por la vía militar o a través de sanciones económicas y políticas. En general, Rawls trata la pregunta «¿Merece ser respetado este país como miembro de la sociedad de los pueblos?» como si fuera equivalente a la pregunta: «¿Deberíamos abstenernos de intervenir en ese país para forzar la implementación de nuestros criterios morales?». De hecho, su interés en llegar a la conclusión de que los países jerárquicos pueden ser miembros respetables de la sociedad de los pueblos tiene su origen en la idea, de base kantiana, de que la intervención en los asuntos soberanos de otra república es moralmente problemática.

Sin embargo, es obvio que las dos preguntas no tienen por qué ir ligadas de este modo. Podemos pensar que los estándares morales de un país son deficientes, y que podríamos justificar la aplicación de un catálogo más amplio de derechos y libertades básicas de los que reconoce actualmente, y dirigir, por lo tanto, críticas justificadas a dicho país, sin pensar que tenemos derecho a intervenir en sus asuntos internos, ya sea por la vía militar o a través de sanciones económicas o políticas. Podríamos adoptar esta línea si creyéramos que existen razones independientes para abstenernos de interferir en otros países bajo ciertas condiciones, unas razones que no dependieran de nuestra creencia de que deberíamos expresar respeto por las jerarquías sobre las que se organiza esta sociedad.

¿Cuáles podrían ser estas razones independientes? Creo que son las mismas que propuso Kant en *La paz perpetua*: el desprecio moral hacia la dominación colonial, y la creencia moral asociada de que debería respetarse la soberanía de cualquier país cuya organización responda mínimamente ante sus ciudadanos, sean o no sus instituciones plenamente justas. El reconocimiento de la importancia moral del Estado como expresión de la autonomía humana es ya un elemento destacado en la discusión de la intervención humanitaria en *De Iure Belli ac Pacis*, de Grocio: los seres humanos afirman su autonomía moral mediante la formación de Estados soberanos y el establecimiento de leyes para ellos mismos.<sup>30</sup> El respeto hacia los ciudadanos de un país, ligado a la creencia de que el país se encuentra por encima de un cierto umbral de inclusividad y responsabilidad, por más imperfecto que sea en muchos aspectos, se traduce en una abstención de la intervención militar en los asuntos internos de ese país, y el establecimiento de negociaciones con su gobierno por ellos elegido como su gobierno legítimo.

El reconocimiento de esta clara distinción entre la justificación y la implementación es típica del moderno movimiento de los derechos humanos, que emplea la persuasión en la mayoría de los casos, y sólo promueve el uso de la fuerza en un número muy limitado de casos. Estados Unidos recibe fuertes críticas internacionales por su reconocimiento de

30. Véase mi tratamiento de Grocio en Nussbaum (próxima aparición). Así expresada, la posición parece una doctrina comprensiva, y Grocio no distingue entre autonomía moral y política, distinción que tanto Rawls como yo querríamos hacer. Mi versión del argumento grociano diría, en cambio, que al darse leyes a ellos mismos los seres humanos afirman una autonomía política que puede ser suscrita incluso por ciudadanos que difieren acerca del valor de una autonomía moral comprensiva.

29. Véase de nuevo Agarwal (1994).

la pena de muerte, pero no existe ninguna campaña generalizada en favor de una intervención militar o económica contra Estados Unidos por este motivo. Los casos de genocidio, tortura y otras violaciones muy graves de los derechos humanos sí permiten plantear la cuestión de la intervención armada o de las sanciones económicas (por ejemplo, en el caso del *apartheid* en Sudáfrica).

¿Qué razón puede darse para esta deferencia ante el Estado, cuando se afirma que ciertos principios morales son vinculantes para todos? Por supuesto, pueden plantearse fuertes argumentos prudenciales contra una campaña generalizada de intervención humanitaria. Esta clase de intervenciones podrían desestabilizar el mundo; por otro lado, es probable que los Estados más poderosos utilizaran cualquier práctica activa de intervención moralista como una excusa para tiranizar a los más débiles. Kant ya observó en su tiempo que la dominación colonial se ocultaba detrás de la máscara del progreso moral.

Sin embargo, las reflexiones de Grocio sobre la soberanía nacional sugieren un argumento más profundo contra la intervención generalizada, un argumento derivado de la dignidad del ser humano individual. La capacidad de unirnos a otros para darnos leyes es un aspecto fundamental de la libertad humana. Ser autónomo en este sentido no es una cuestión trivial: forma parte de lo que significa poder vivir una vida plenamente humana. En nuestros días, igual que en los de Grocio, la unidad fundamental a través de la cual pueden expresar las personas este aspecto fundamental de la libertad humana es el Estado-nación: sigue siendo la unidad más grande y más fundamental de la que puede esperarse un grado decente de sumisión a la voluntad de las personas que viven en ella. Las agencias internacionales y los entes como Naciones Unidas simplemente no responden ante las personas (o no todavía) del mismo modo; incluso la Unión Europea, en su constitución actual, tiene serios problemas en este aspecto. Tampoco bastan los ejercicios locales de autonomía en el nivel del pueblo, la ciudad o incluso del Estado, por la razón que propuso Rawls: la «estructura básica» del Estado-nación influye sobre las opciones vitales de las personas desde el principio y en todos los sentidos. El Estado-nación y su estructura básica son, pues, tal como ya argumentó Grocio, un espacio crucial para que las personas puedan ejercer su libertad.

Este argumento afecta al Estado y a las instituciones que forman su estructura básica. Es un argumento relativo a las leyes y a las instituciones. No tiene nada que ver con la confusa cuestión de los «pueblos» con

«simpatías comunes», una noción que ya he criticado por considerarla poco útil en el contexto de las cuestiones planteadas aquí. Este argumento es igual de aplicable a India, por más heterogénea y políglota que sea, que a Bangladesh, un país mucho más pequeño y al menos un poco más homogéneo.

Lo que tratamos de elaborar, siguiendo a Grocio y a Kant, es algo que el enfoque contractualista no podía ofrecer en ningún caso: un argumento *moral/político* para defender la importancia de la soberanía nacional. Rawls toma simplemente el Estado como punto de partida (dejando de lado, por un momento, su rodeo por el concepto de «pueblo»). En el mundo actual, sin embargo, es imposible tomar el Estado simplemente como algo dado (si alguna vez fue posible hacerlo), pues la soberanía nacional se encuentra amenazada desde varias direcciones, sobre todo por la influencia de las empresas multinacionales y por la estructura económica global. Rawls no nos ayuda a entender el motivo por el cual deberíamos preocuparnos por la soberanía del Estado, o tratar de defenderla frente a sus competidores; nuestro argumento grociano apunta al menos en la dirección de esa intuición.

Consideremos a la luz de este argumento el caso de un país que no ofrezca iguales derechos de propiedad, por ejemplo, a las mujeres. (La India es un ejemplo de un país de este tipo.)<sup>31</sup> En la medida en que ese país se sitúe por encima de un cierto mínimo en términos de legitimidad democrática, no sería justo intervenir de forma coercitiva, por más que podamos deplorar las desigualdades que padecen las mujeres bajo la constitución de ese Estado. Estas condiciones mínimas serían más modestas que las requeridas para ser una sociedad plenamente respetada como justa en la sociedad de los pueblos. La mayoría de los países del mundo actual son injustos en uno o más aspectos, y la comunidad internacional debe señalar esas injusticias y confrontarlas con los criterios de plena

31. Véase Agarwal (1994). Las leyes varían de Estado a Estado y de religión a religión. La ley de la propiedad cristiana (que atribuía a las hijas una cuarta parte de lo que atribuía a los hijos) ha sido declarada inaplicable a las mujeres cristianas en Kerala; pero en muchos Estados la ley de la propiedad hindú sigue conteniendo grandes desigualdades: atribuye a las mujeres participaciones menores y en algunos casos vincula la propiedad a consorcios familiares que impiden que una mujer pueda separar y controlar separadamente su parte en caso de abandonar la familia. La obra subsiguiente de Agarwal ha mostrado la existencia de un grado elevado de correlación entre la propiedad de las tierras y la capacidad para ofrecer resistencia a la violencia doméstica: se trata, pues, de una cuestión relevante para más de una capacidad.

igualdad y dignidad recomendables para su caso. Pero no sería justo imponerles sanciones económicas, y menos aún una intervención militar, en la medida en que superen una prueba mucho más débil de legitimidad democrática, una prueba que hoy superan, por ejemplo, Estados Unidos y la India, aunque ambos queden muy por debajo de los criterios de la plena protección de los derechos humanos que podemos justificar y justamente recomendar. El caso de Sudáfrica bajo el *apartheid* era distinto: una amplia mayoría de la población se hallaba completamente excluida del gobierno. La India adquirió un estatus problemático con el genocidio y las violaciones masivas de Gujarat de marzo de 2002, y antes de la derrota electoral de la derecha hindú de mayo de 2004.<sup>32</sup> Gujarat entraba incluso en las versiones más estrechas y tradicionales de los criterios que legitiman una intervención humanitaria. El argumento contra la intervención en aquel caso fue en parte prudencial: la intervención habría creado seguramente muchos más problemas de los que habría resuelto, y hoy sabemos retrospectivamente que los procesos electorales internos funcionaron muy bien. Pero también podemos proponer otro argumento sobre la base de la idea de la autonomía del ciudadano: en la medida en que los procesos democráticos en la India han gozado y siguen gozando de buena salud, es preferible dejar que sigan su propio camino, por respeto hacia esos procesos mismos y hacia los ciudadanos que participan en ellos, con la esperanza de que con el tiempo los representantes legítimamente elegidos y los tribunales legítimamente establecidos castigarán a los culpables e impedirán nuevos abusos, tal como parece estar sucediendo tras las elecciones de mayo de 2004. En un caso como éste, es adecuado limitar la intervención a los esfuerzos diplomáticos y a la persuasión pública (aunque tal vez pudo haber algo más de ambos).

¿Cuál es el umbral de la legitimidad? Una sumisión razonable del gobierno a su pueblo: en este punto, el concepto rawlsiano de una «razonable jerarquía consultiva» puede ser una buena guía. Hay que señalar, sin embargo, que el caso de la mujer es muy complicado en este aspecto. Si el *apartheid* de Sudáfrica entraba en los criterios para una intervención, hay muchos casos parecidos en el mundo en relación con las mujeres. A menudo no se les reconoce un derecho igual al voto, y a veces ninguno; tampoco se les reconoce un derecho igual a la propiedad. ¿Bastan estas violaciones de los derechos humanos para justificar sanciones económicas? En términos morales hay buenas razones para decir que sí, y sor-

prende que se hable tan poco de este tema en el debate internacional.<sup>33</sup> Se considera, en general, que una discriminación brutal y opresiva por razón de raza es inaceptable para la comunidad global; pero a menudo se considera que una discriminación brutal y opresiva por razón de género es una expresión legítima de una diferencia cultural. Está claro que no podemos justificar las mismas normas para todos los países. Pero cualquier exclusión total o prácticamente total de las mujeres del proceso político también da argumentos morales para imponer sanciones económicas o algún otro tipo de coerción. Los argumentos contra estas políticas serán primariamente prudenciales.

Alguien podría preguntar si realmente mostramos respeto hacia un Estado y su pueblo cuando lo criticamos y sugerimos que ha violado importantes normas morales, justificables para todos. Para tratar esta cuestión es importante partir de la idea de que ningún Estado es plenamente justo. En todos se dan violaciones de importantes principios morales. No hay duda de que no es respetuoso que los representantes del Estado o un grupo de ciudadanos comprometidos critiquen únicamente a los otros países y se nieguen a criticar el propio. Por ejemplo, la conducta de Estados Unidos resulta irrespetuosa si sigue entonando protestas contra las violaciones de los derechos humanos en el extranjero y se niega a reconocer el hecho de que su propia posición en relación con el castigo capital resulta inaceptable para la comunidad internacional, y que su posición en relación con los derechos sociales y económicos queda también muy por debajo de los países más desarrollados. Por otro lado, es perfectamente posible expresar críticas en el contexto de un reconocimiento de las propias carencias a la hora de vivir de acuerdo con los principios de la justicia.

¿Qué debemos hacer cuando existe una discrepancia entre lo que podemos justificar moralmente para todos y lo que tenemos derecho a imponer moralmente? Una cosa evidente que podemos y debemos hacer es elaborar tratados internacionales que protejan los derechos humanos que creemos justificables, y luego trabajar para que todos los países del mundo los adopten y los apliquen. Más allá de eso, me parece que en muchos casos los países tienen derecho a ofrecer ayuda para causas que consideraran importantes. Así, sería legítimo que Estados Unidos centrara sus ayu-

33. MacKinnon desarrolló ideas similares en términos muy convincentes en «Women's 9/11», una conferencia Dewey dictada en octubre de 2004 en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chicago.

32. Véase Nussbaum (2003c).

das a la India en la educación, en la sanidad y, como hizo Clinton, en la mejora de la situación de las mujeres rurales pobres, e insistir en que la ayuda se utilice para esas cosas y no para construir más bombas nucleares o para «hinduizar» los libros de texto.<sup>34</sup> También sería legítimo utilizar la diplomacia para llamar la atención hacia esas cuestiones, como cuando Clinton utilizó la ocasión de su visita a la India para llamar la atención sobre la imposibilidad de las mujeres rurales pobres de acceder al crédito y a los derechos de propiedad. En el caso de la India, la legitimidad de este tipo de actuación es indiscutible, dado que la causa de la dignificación y la igualdad de la mujer es una parte importante de la propia tradición constitucional india. Cuando un país no suscriba estos objetivos de forma pública y constitucional, haríamos bien en proceder de forma más cautelosa, pero probablemente seguiríamos teniendo derecho a dirigir nuestra ayuda hacia proyectos que nos parecen moralmente buenos. Y, por supuesto, los individuos son siempre libres de dirigir su ayuda hacia los proyectos que prefieran.<sup>35</sup>

En este punto, Rawls podría decir que he concedido su tesis básica: que las pruebas de libertad e igualdad liberales requeridas para tratar a los países como miembros respetables de la sociedad de los pueblos son menores que las exigidas dentro de una sociedad liberal. Y en efecto, Rawls y yo hemos convergido en cierto modo en un conjunto de principios prácticos. ¿Acaso no estoy concediendo que nos abstengamos de imposiciones por respeto hacia un pueblo y su tradición?

No, no lo estoy concediendo. En primer lugar, mi argumento no usa para nada el concepto de pueblo. Lo que sostengo es que deberíamos respetar al Estado, es decir, las instituciones sociales básicas que han sido aceptadas por un cierto grupo de personas, y ante las cuales responden. Atribuyo importancia moral al Estado como expresión de la autonomía y de la capacidad de elección humanas; y, por supuesto, es el Estado, no el «pueblo», el que expresa el deseo de los seres humanos de vivir de acuerdo con leyes que ellos mismos se han dado. Es indiferente para mi argumento si puede decirse que los habitantes de ese Estado constituyen un

34. Uno de los pilares de la política educativa bajo el gobierno BJP fue la revisión de los libros de textos a escala nacional para adaptarlos a la visión de la historia y de la cultura de la derecha hindú; el ministro de Educación M. M. Joshi fue uno de los defensores más vehementes de una visión supremacista hindú de la sociedad. Esta desafortunada política está siendo revertida por el nuevo gobierno.

35. Sobre estas cuestiones, véase también Nussbaum (2001b).

pueblo en el sentido de Rawls, es decir, si comparten unas tradiciones y una concepción relativamente amplia del bien. Mi argumento tampoco requiere que relajemos en ninguna medida los juicios morales que realizamos sobre la injusticia de las acciones en otro país, algo que claramente sí hace el argumento de Rawls. No implica ningún reconocimiento de derechos a los pueblos, lo que sí parece hacer Rawls, y sigue manteniendo que la persona es el sujeto básico de la teoría de la justicia. Simplemente, reconoce el lazo fundamental que existe entre los ciudadanos y la estructura básica del Estado que les pertenece, y manifiesta respeto hacia este lazo, como forma de respetar a las personas. Dicho en términos más simples, es un argumento relativo a la implementación, no a la justificación, y que insiste en la existencia de una diferencia básica entre estas dos cuestiones.

## 5. EVALUACIÓN DEL CONTRATO EN DOS NIVELES

Tras nuestro detallado examen del contrato en dos niveles de Rawls, estamos en posición de evaluar de modo más general las perspectivas y los defectos de una estructura contractual de este tipo. El enfoque tiene graves dificultades para dar respuesta a los problemas que plantea la justicia global. Al tomar el Estado-nación como unidad básica, no reconoce el orden económico global y las desventajas que impone sobre los pueblos más pobres. Pretende que los países resuelvan sus problemas sólo con el ahorro y el buen carácter, como si no existieran obstáculos estructurales transnacionales a su progreso. La premisa del carácter fijo e inalterable de la estructura básica interna impide una consideración seria de la redistribución económica más allá de las fronteras nacionales, y también impide que los tratados y los acuerdos internacionales puedan impulsar el cambio político interno. El contrato en dos niveles no ofrece siquiera una explicación atractiva del motivo por el cual deberíamos dar alguna relevancia moral a la soberanía nacional, simplemente lo da por supuesto.

La analogía de Rawls entre las personas y los Estados, apoyada por su aplicación del principio de tolerancia al contrato de segundo nivel, también muestra un respeto insuficiente hacia los grupos desfavorecidos que pueda haber dentro de cada país. Su argumento de la tolerancia justifica sistemas que violan muchos de los derechos humanos reconocidos actualmente por el orden internacional como si fueran plenamente justos e

igualitarios. No ofrece ningún argumento convincente sobre el motivo por el cual no podríamos justificar un conjunto mucho más rico y profundo de normas válidas para todas las personas del mundo, y que tomaran a la persona como el sujeto básico de la justicia.<sup>36</sup> En la medida en que su teoría da entrada también a los derechos humanos, su presencia supone un alejamiento del enfoque contractualista en la dirección de un enfoque orientado al resultado.

En un nivel aún más fundamental: el enfoque contractualista, basado en la idea del beneficio mutuo, requiere que todas las partes crean que tienen algo que ganar con el abandono del estado de naturaleza y la entrada en el contrato. De acuerdo con las circunstancias de la justicia de Hume, debe existir una igualdad aproximada entre las partes (suponiendo que Rawls siga aceptando este requisito): nadie puede dominar a todos los demás, y ninguno puede estar tan discapacitado como para ser una carga para el proyecto cooperativo. No es ésta la situación que se da en el mundo. El intento rawlsiano de resolver este problema mediante la exclusión del contrato de las «sociedades lastradas» supone una vez más un alejamiento del enfoque contractualista, pues supone admitir que las partes usen información empírica sobre las desigualdades globales para estructurar el contrato. Pero incluso este alejamiento es insuficiente, pues las desigualdades que existen *entre* Estados liberales democráticos son también muy importantes: algunos tienen un PIB per cápita aproximadamente treinta y cuatro veces mayor que el de otros. El problema, pues, no ha desaparecido (a menos que establezcamos simplemente que Sudáfrica, Bangladesh, la India y tantos otros no son miembros respetables de la sociedad de los pueblos, y, por lo tanto, no participan en el contrato). Pero ¿por qué deberíamos establecer algo así? No se nos ha dado ninguna buena razón para excluirlos. Incluso el reconocimiento de que su inclusión supone un problema traiciona la importancia del beneficio mutuo en el contractualismo como elemento cohesionador del grupo contratante.

36. Rawls nunca llega a decir claramente que no se pueda justificar un conjunto de normas más completo, pero sí sugiere que por este motivo deberíamos centrarnos no en el conjunto de la Declaración Universal, sino sólo en algunos derechos urgentes.

## 6. EL CONTRATO GLOBAL: BEITZ Y POGGE

Charles Beitz y Thomas Pogge hacen un uso mucho más interesante del enfoque contractualista.<sup>37</sup> Para ambos teóricos, el mejor modo de traducir las intuiciones de Rawls en una teoría de la justicia global es aplicar la Posición Original a todo el mundo. La intuición que hay detrás de esta estrategia es que el origen nacional es equiparable a la clase, la familia, la riqueza, la raza o el género, a saber: un hecho contingente acerca de una persona que no deberíamos permitir que deformara su vida.<sup>38</sup> Las oportunidades básicas en la vida de una persona no deberían quedar a merced de una jerarquía injusta, ya esté basada en la raza, el género o la clase, o bien en el hecho de haber nacido en un determinado país.

Pogge y Beitz argumentan de forma convincente que la única forma de respetar al individuo de forma suficiente como sujeto de la justicia, dentro de un enfoque rawlsiano, consiste en imaginar que todo el sistema global está por decidir, y que las partes establecen el contrato como individuos para crear una estructura global justa. Ambos sostienen, en diferentes versiones, que la estructura resultante optimizará la posición de los menos favorecidos. Para Beitz, los recursos naturales ya no serán tratados como una propiedad del país en cuyo territorio se encuentran. En lugar de eso, se establecerá un principio de redistribución global para gestionar los derechos sobre esos activos. Para Beitz, los recursos naturales son como los talentos naturales, y según su interpretación Rawls niega que los individuos tengan derechos de propiedad sobre sus talentos naturales (págs. 136-142). Pogge apunta, correctamente, que la posición de Rawls es sutilmente distinta: los individuos pueden conservar y utilizar sus talentos naturales, pero no tienen un derecho total sobre los beneficios derivados de esos talentos. El sistema en su conjunto garantizará que esos beneficios sean usados de un modo que optimice la situación de los menos favorecidos.

Más allá de eso, la perspectiva de Pogge (que califica de una «mera especulación ilustrativa»; pág. 273) prevé un acuerdo inicial global sobre una lista de los derechos humanos, que se irá reforzando con el tiempo hasta incluir todo un sistema de regulaciones económicas globales. La lista de derechos humanos es considerablemente más larga que la defendida por Rawls: incluye toda la Declaración Universal, más un derecho

37. Beitz (1979); Pogge (1989).

38. Pogge (1989), pág. 247.

efectivo a la emigración (pág. 272). Los recursos naturales también están sujetos a redistribución. Pogge no insiste en que todos los países satisfagan internamente el Principio de la Diferencia de Rawls, en la medida en que promuevan la optimización de la situación de las personas menos favorecidas del mundo.

La propuesta Pogge-Beitz supone un gran progreso en relación con el contrato en dos niveles. El velo de ignorancia global es una forma inteligente de captar la idea de que un orden global justo no se basará en las jerarquías de poder existentes, sino que será justo con todos los seres humanos, los cuales son siempre iguales desde el punto de vista moral. La propuesta también incluye una concepción atractiva de la libertad humana, pues describe a todas las partes como iguales en la elección del orden global resultante.

Una dificultad importante con estas propuestas es su carácter vago y especulativo. No se nos dice con detalle cómo será el diseño de la Posición Original global. Por ejemplo: ¿qué tipo de información general tendrán las partes? Obviamente, no cabe suponer que conozcan cuál es su país; pero si tomamos la idea de Rawls al pie de la letra, tampoco podrían saber el siglo al que pertenecen, y eso significa que no deberían saber si su mundo conoce alguna tecnología, si contiene Estados-nación, o si incluye empresas multinacionales y acuerdos comerciales globales. Pero eso es demasiada vaguedad. Si no sabes si existen empresas multinacionales, probablemente no imaginarás a ninguna como parte de una estructura ideal de justicia global; pero entonces es probable que no tengas nada útil que decir sobre cómo controlar a esas entidades, cómo relacionarlas con los Estados-nación y cómo garantizar que asuman ciertos compromisos morales importantes en su trato con otros. Si no sabes nada de Internet, no te resultará fácil imaginarlo; pero entonces no serás capaz de dar respuesta a las desigualdades creadas por las diferencias de accesibilidad; y así sucesivamente.

En resumen, el mundo en el que vivimos ofrece unas configuraciones de poder cambiantes en el nivel de la estructura básica misma; hace sólo cien años habría sido difícil predecir cómo serían estas estructuras. Las nuevas estructuras gobiernan las oportunidades vitales de las personas por completo y desde el principio. Requerir tanta ignorancia es convertir el proyecto en utópico en un sentido negativo e irrealista; garantiza que los problemas más urgentes de la justicia serán ignorados. Pero si queremos que las partes conozcan este tipo de hechos sociales, necesitamos que se especifique qué es lo que saben y qué es lo que no.

Otra área de vaguedad tiene que ver con el papel del Estado-nación. Pogge y Beitz se proponen cuestionar la intangibilidad y el carácter cerrado de las estructuras internas de los Estados. Pero no nos dicen hasta dónde pretenden llegar. ¿Estamos tan lejos de la realidad actual que hemos de reinventar el concepto mismo de Estado, y contrastarlo con otros modos de ordenar las vidas de las personas? Por otro lado, resulta difícil organizar las vidas humanas en un vacío completo. ¿Cómo podremos decir si el Estado es o no es una buena estructura, sin evaluar primero su relación con otros aspectos de la vida, como el comercio, el flujo de información, las agencias y los acuerdos internacionales? Los argumentos morales que recomienda el Estado como una expresión importante de la autonomía humana no surgieron en el vacío, y no está claro que puedan desarrollarse adecuadamente en el vacío. Es más, justificar el Estado parece un ejercicio inútil a menos que, y hasta el momento en que, tengamos una idea de cuáles son las fuerzas reales que pueden socavarlo u ofrecer alternativas. Sin este conocimiento no podemos elegir bien. Si las partes tienen este conocimiento histórico a su disposición, Pogge debería manifestar de forma explícita esta diferencia respecto a Rawls.

Por último, debemos saber más sobre los bienes primarios que se supone que persiguen las partes. Pogge piensa que sigue de cerca los pasos de Rawls, pero también piensa que sus partes acordarán una larga lista de derechos humanos, mucho más que la lista rawlsiana de bienes primarios, y también que la modesta lista de derechos reconocida en *DG*. Siguiendo la Declaración Universal, y a diferencia tanto del Rawls de *TJ* como del Rawls de *DG*, Pogge vincula muy estrechamente la esfera de la libertad y la esfera económica, con el argumento de que las principales libertades tienen un aspecto material. Y al igual que la Declaración Universal, Pogge parece evaluar las posiciones sociales relativas en función del cumplimiento de derechos, más que por los ingresos y la riqueza. Una vez más, Pogge debería decirnos hasta qué punto pretende realmente apartarse de la idea de Rawls. Si sus bienes primarios son derechos humanos, interpretados de un modo que asocia la libertad con sus fundamentos materiales, entonces su perspectiva convergerá sustancialmente con el enfoque de las capacidades, en sentidos que parecen alejarla de la perspectiva de Rawls.

Es posible encontrar respuesta para todas estas cuestiones, aunque una respuesta adecuada exigirá probablemente rupturas con el marco rawlsiano en el terreno de la información y en la concepción de los bienes primarios. En este punto, sin embargo, encontramos la dificultad más

grave de la propuesta Pogge-Beitz: ¿cuál es la finalidad del contrato? El contrato social rawlsiano tiene lugar en las circunstancias de la justicia de Hume, y es un contrato orientado al beneficio mutuo. Pogge se centra en el requisito de equidad implícito en el «velo de ignorancia» de Rawls, y simplemente omite toda mención del compromiso de Rawls con las circunstancias de la justicia humeanas como punto de partida del contrato. Rawls insiste en que el requisito de igualdad entre las partes es su análogo del estado de naturaleza dentro de la doctrina clásica del contrato social, por lo que Pogge parece haber omitido también el estado de naturaleza. Al menos no lo menciona en ningún lugar. Pero si ha omitido algo así, se trata de una ruptura importante con la tradición del contrato social. Pogge, ciertamente, no dice que pretenda romper con esa tradición: por ejemplo, no suscribe el contractualismo puramente kantiano de Scanlon, o la versión política de Barry. Se centra en Rawls, y aparentemente se niega a modificar la teoría de Rawls en la dirección de un contractualismo puramente kantiano en la línea Barry/Scanlon.<sup>39</sup> Conserva claramente el velo de ignorancia y la igualdad moral que éste impone. Pero parece como si simplemente no hubiera tomado ninguna posición respecto a la cuestión de la igualdad aproximada y las circunstancias de la justicia humeanas, por más que sea una cuestión crucial para la interpretación de su teoría.

Ya hemos visto que cuando el contrato se plantea entre países, no puede adoptar su forma clásica a menos que omitamos no sólo a los Estados no liberales, sino prácticamente a todo el mundo excepto al G8. Si imaginamos que el contrato tiene lugar entre personas individuales, las cosas cambian mucho: las personas individuales del mundo son todas iguales al menos desde el punto de vista moral, y en algunos aspectos puede argumentarse que son aproximadamente iguales en productividad económica básica y opciones vitales (al menos, aquellos que no tienen discapacidades) antes de que empiecen a afectarles las contingencias de la vida. Pero ¿cuándo es eso? Sin duda, no después del nacimiento, pues todos los niños se encuentran en un mundo al nacer que influye de forma

39. Se plantean aquí algunas cuestiones de cronología, pero Scanlon estaba trabajando ya en su teoría muchos años antes de la publicación de su libro, y había publicado algunas partes cruciales del mismo en forma de artículos; por otro lado, Pogge podría haber dado un giro en esa dirección de forma independiente, por ejemplo mediante el anuncio de que conservaba el elemento kantiano en la teoría de Rawls pero rechazaba el componente contractualista y su compromiso con las circunstancias de la justicia de Hume.

directa y radical sobre sus oportunidades vitales, a través de diferencias de nutrición, estímulo cognitivo, exposición a la amabilidad o a la violencia, etc. Tal como hemos visto, la esperanza de vida en el momento de nacer en los países más pobres es menos de la mitad que en los países más ricos; estas cifras agregadas tienen su origen en toda clase de diferencias en el nivel de las vidas individuales.

¿Tienen todos los individuos las mismas opciones vitales antes del nacimiento? Sin duda no. Sea cual sea nuestra concepción del feto, debemos reconocer que para el momento en que nace un ser humano, sus opciones vitales ya se han visto afectadas por la nutrición materna, la atención médica, la integridad corporal y el bienestar emocional, por no hablar de su situación respecto al sida. Hoy en día, la transmisión prenatal del sida afecta a un número abrumador de personas en África. Por todo esto, ni siquiera tener la oportunidad de nacer es una cuestión en relación con la cual exista una igualdad aproximada: el alarmante aumento del aborto selectivo en función del género en muchos países en vías de desarrollo (y algunos países desarrollados) significa que las mujeres concebidas en algunas partes del mundo tienen unas opciones vitales terriblemente desiguales tanto en relación con los niños en esa misma parte del mundo como en relación con las niñas y los niños en otras partes del mundo.<sup>40</sup>

Lamentablemente, las desigualdades entre países en virtud de las cuales algunos países quedan excluidos del contrato en dos niveles para que el modelo encaje con las circunstancias de la justicia humeanas se traducen en desigualdades en las oportunidades vitales básicas de las personas. No hay ningún momento en la vida de un ser humano, o incluso de un ser humano potencial, en el que no existan estas desigualdades.

Pogge y Beitz detestan estas desigualdades en las oportunidades vitales básicas. La meta de su proyecto es darles respuesta, aportar una justificación filosófica para un compromiso ambicioso con la redistribución global. Pero este compromiso no resulta fácil de reconciliar con el marco rawlsiano en el que trabajan, incluso en su versión mejorada no rawlsiana. Está muy bien aplicar la Posición Original a nivel global; esta idea apunta efectivamente hacia algunas cuestiones importantes de equidad. Pero si miramos las cosas con más detalle, nos damos cuenta de que el contrato global que proponen exige una ruptura de grandes proporciones con el marco rawlsiano. Requiere abandonar las circunstancias de la justicia humeanas como escenario del contrato, e incluir desde el co-

40. Véase Drèze y Sen (2002), págs. 257-262.



mienzo a todos más allá de las desigualdades actuales de poder. Por encima de todo, requiere admitir desde el principio que la finalidad del contrato no es, y no puede ser, el beneficio mutuo entre personas caracterizadas por una «igualdad aproximada». Deben ser la solidaridad y el respeto humanos, en un sentido más expansivo.

Tal vez no sea ninguna sorpresa que a la luz de estos problemas Pogge se haya orientado claramente en su obra reciente hacia un enfoque de derechos humanos, muy próximo al enfoque de las capacidades que voy a defender, y cada vez más alejado del procedimentalismo rawlsiano.<sup>41</sup>

## 7. PERSPECTIVAS PARA UN CONTRACTUALISMO INTERNACIONAL

En el terreno internacional, un contractualismo de tipo kantiano tiene muchos atractivos. Para empezar, ofrece un planteamiento ético normativo de las relaciones internacionales. Como tal, es superior a los enfoques hobbesianos/realistas que ven el espacio entre países como un espacio vacío de condiciones morales vinculantes, un espacio donde los países pueden perseguir sin ningún límite sus intereses de poder y seguridad.<sup>42</sup> Esta clase de enfoques han dominado la esfera internacional en los últimos años, del mismo modo que lo hicieron en la época previa a Grocio, y han llevado a una degradación de las relaciones internacionales. Entre los diferentes enfoques éticos que tenemos a nuestra disposición, el contractualismo parece muy superior al utilitarismo económico. Es un enfoque que toma en serio la igualdad de todas las vidas humanas en cuanto a su dignidad, algo que el utilitarismo no puede hacer plenamente, dado su compromiso con la agregación. Y también toma en serio la idea de que la preferencia y el deseo pueden verse deformados por unas condiciones injustas; no intenta, pues, construir una descripción política de la justicia básica confiando simplemente en las preferencias de las personas. En todos estos sentidos, el contractualismo coincide con el enfoque que finalmente voy a defender.

Es más, la idea central del contractualismo, la de establecer unos términos equitativos para la cooperación, es una idea poderosa y necesaria,

que queda elegantemente recogida en el instrumento procedimental de la Posición Original. Insistir en la importancia de que los principios básicos que gobiernan las opciones vitales de las personas sean equitativos hacia todas ellas, y que sean elegidos de un modo que impida rechazarlos razonablemente, es inmensamente valioso y clarificador, tanto o más en el escenario mundial que en la esfera interna de los países. Estas ideas también tendrán un papel importante en mi propio enfoque normativo.

Las dificultades más graves del contractualismo rawlsiano proceden una vez más de los elementos que he señalado como problemáticos desde el principio en esta tradición: el compromiso con una igualdad aproximada de poder en la configuración de la situación inicial de contrato, y el compromiso asociado con el beneficio mutuo como objetivo del contrato. ¿Puede un contractualista abandonar su compromiso con el beneficio mutuo, junto con la idea del estado de naturaleza? No, a menos que tenga otra versión de los fines de la cooperación social, y otra idea de los bienes que las partes persiguen imaginariamente. Una vez más, hay que decir que un contractualismo de tipo scanloniano, equipado con una teoría política adecuada de los bienes primarios, puede seguir teniendo una función filosófica importante, y mantenerse como una de las alternativas importantes a una teoría basada en los derechos como la que voy a ofrecer. Habrá una importante convergencia entre ambos enfoques, pues un enfoque de este tipo necesitará una teoría del bien, y el mío necesita otorgar un lugar a la aceptabilidad racional en su descripción de la posibilidad de un consenso entrecruzado en el dominio internacional.

¿Puede un enfoque contractualista superar también el nuevo obstáculo que encuentra la teoría de Rawls en el dominio global, a saber, su compromiso con el carácter fijo e inalterable de la estructura interna básica? De nuevo, no veo ninguna razón para que no sea así, si está dispuesto a deshacerse de la idea clásica de que los principios se eligen en un estado de naturaleza, la cual apunta claramente hacia la doctrina clásica de que las partes eligen principios para algún tipo de Estado. Hay poderosas razones para que ninguno de los enfoques contractualistas actualmente en oferta sea sensible a las cambiantes configuraciones y centros de poder del mundo contemporáneo, incluidas las empresas multinacionales y las agencias internacionales además de los Estados. Sin embargo, un contractualismo de tipo scanloniano podría incluir probablemente a estas entidades, y también podría considerar modificables las estructuras internas básicas por los acuerdos internacionales.

41. Pogge (2002).

42. El enfoque del propio Hobbes, sin embargo, es más complejo, pues reconoce al menos cierta presencia de la justicia y de las obligaciones morales en el estado de naturaleza, aunque también sostenga que serán impotentes por sí solas: véase el capítulo I.

En los términos de Scanlon, pues, la idea de unos términos equitativos para la cooperación (unos términos que no pueden rechazarse razonablemente) es una forma intuitivamente poderosa de recoger la idea de que los seres humanos son iguales desde el punto de vista moral, a pesar de las diferentes circunstancias que les rodean en un mundo desigual. Esta idea es importante para una discusión de la justicia global. Pero será de escasa ayuda para el pensamiento político si no va acompañada de una teoría política del bien, en particular de una teoría que especifique los derechos básicos de todos los seres humanos. El enfoque de las capacidades parte de un enfoque de este tipo.

## Capítulo V

### LAS CAPACIDADES MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS NACIONALES

Pero entre los rasgos característicos del ser humano está un deseo irrefrenable de compañía, es decir, de vida en común, y no cualquier tipo de vida, sino una vida pacífica, organizada a la medida de su inteligencia, junto a sus congéneres [...] La afirmación de que todo animal se ve impulsado por naturaleza a buscar únicamente su propio bien, por lo tanto, no puede ser aceptada como verdad universal.

HUGO GROCIIO, *Del derecho de la guerra y de la paz*

#### 1. LA COOPERACIÓN SOCIAL: LA PRIORIDAD DE LOS DERECHOS

Vivimos en un mundo donde simplemente no es verdad que cooperar con los demás en términos equitativos sea beneficioso para todos. Dar a todos los seres humanos las opciones de vida básicas que hemos destacado requerirá, sin duda, sacrificios por parte de los individuos y los países más ricos. Eso significa que la teoría clásica del contrato social, incluso en su versión moral kantiana, no basta para construir una forma inclusiva de cooperación social que respete por igual a todos los seres humanos. Pero no deberíamos dejar que nos desanimaran las carencias de esta concepción de la cooperación. Antes de que se inventara la doctrina del contrato social sosteníamos (y aplicábamos) ideas más ricas e inclusivas de la cooperación humana. Tenemos a nuestra disposición una concepción política del ser humano que se remonta al menos hasta Aristóteles, y que fue desarrollada en el contexto internacional por Cicerón y los estoicos romanos, para la cual el ser humano es un ser capaz de razonar éticamente, y también un ser que quiere y necesita vivir junto a otros. Estos dos rasgos, la razón ética y la sociabilidad, se combinan para formar la idea grociana de que somos seres que persiguen un bien común y que aspiran a una «vida común [...] organizada a la medida de [nuestra] inteligencia».

Esta inteligencia es una inteligencia moral. Los tres hechos básicos sobre los seres humanos que comprende esta inteligencia son la dignidad

del ser humano como ser ético, una dignidad plenamente igual e independiente del lugar donde se encuentre ese ser humano; la sociabilidad humana, de acuerdo con la cual una vida con dignidad humana significa en parte una vida en común con otros, organizada de modo que respete aquella igual dignidad; y las múltiples necesidades humanas, las cuales sugieren que esta vida común debe hacer algo por todos nosotros: satisfacer nuestras necesidades hasta un punto en el que la dignidad humana no se vea comprometida por el hambre, la violencia o el trato desigual en el espacio político. Si combinamos el hecho de la sociabilidad con los otros dos hechos, llegamos a la idea de que una parte esencial de nuestro bien consiste en que todos y cada uno de nosotros —en la medida en que acordemos que queremos vivir juntos en términos decentes y respetuosos— debemos producir, y habitar, un mundo moralmente decente, un mundo en el que todos los seres humanos tengan lo que necesitan para vivir una vida acorde con la dignidad humana.

El enfoque de las capacidades es un enfoque orientado al resultado que aporta una descripción parcial de la justicia social básica. En otras palabras, dice que un mundo donde las personas poseen todas las capacidades de la lista es un mundo que cumple unas condiciones mínimas de justicia y decencia. En el nivel nacional, sostiene que uno de los fines principales de la cooperación social es establecer principios e instituciones que garanticen que todos los seres humanos posean las capacidades de la lista, o puedan reclamarlas de forma efectiva si no es así. Mantiene, pues, una estrecha relación con el diseño institucional y constitucional.

¿Cómo debería proceder este enfoque en la esfera internacional? Una vez más, tenemos varias opciones. Podemos comenzar por el diseño de un procedimiento equitativo, como en el contractualismo scanloniano débil que imaginamos al final del capítulo IV; o bien podemos comenzar por los resultados, por los bienes básicos que se deben generar. Antes sugerí que la teoría de Scanlon necesita en último término una teoría política del bien. Por otro lado, la idea de la dignidad igual introduce ya un componente cuasi-contractualista en mi teoría centrada en el bien, al estipular desde el comienzo que cualquier distribución de los bienes básicos debe mostrar igual respeto hacia todos. En la sección 4 veremos que otra noción contractualista, la idea del acuerdo razonable, ocupará también un lugar destacado en nuestra teoría, para articular la idea de un consenso entrecruzado en el nivel internacional. Con estos importantes matices, el enfoque de las capacidades comienza con una teoría del bien en términos de una descripción de los derechos humanos básicos.

Antes de que podamos dar algún paso más en la articulación de este enfoque, debemos afrontar otra dificultad: ¿es coherente partir de los derechos, o deberíamos partir más bien de la idea de los deberes? Un enfoque influyente sobre la justicia global, cuyo representante más destacado es Onora O'Neill, sostiene (siguiendo a Kant) que es preciso partir de los deberes.<sup>1</sup> La idea consiste en reflexionar sobre lo que tenemos el deber de hacer (y no hacer) por y para los seres humanos, y esta reflexión nos informará sobre lo que el beneficiario tiene derecho a recibir. La posición contraria en este debate, representada por Séneca y Cicerón, por Grocio, por el moderno movimiento de los derechos humanos, y por pensadores orientados a los derechos humanos como Henry Shue y Charles Jones,<sup>2</sup> argumenta que deberíamos partir de los derechos. Se trata de considerar lo que las personas tienen derecho a recibir, antes incluso de que podamos decir sobre quién recaen los deberes correspondientes, y esta reflexión nos llevará a concluir que estos deberes existen, y que tenemos cierto tipo de obligación colectiva a garantizar que las personas reciban lo que se les debe. El enfoque de las capacidades parte de los derechos, tanto a nivel nacional como a nivel internacional. Es preciso, pues, dar respuesta a los argumentos de la posición contraria.

Ningún enfoque puede basarse puramente en los deberes. No podemos decir a quién le debemos algo sin considerar antes las necesidades de las personas, tal como ya mostró Kant con su famoso ejemplo de la máxima de la indiferencia.<sup>3</sup> Un mundo donde no exista la generosidad no es un mundo que el agente pueda desear, porque si reflexiona se dará cuenta de que en un mundo así le faltarían cosas que necesita, y que se siente legitimado a tener.<sup>4</sup> De modo parecido, el procedimentalismo kantiano de Rawls parte de unas circunstancias de la justicia que incluyen la necesidad de ciertos bienes básicos en la vida de los seres humanos, y su descripción de lo que sería una distribución justa confía mucho en una descripción de los «bienes primarios» que todos los seres humanos necesitan para desarrollar sus proyectos. Ya hemos dicho que el contractualismo

1. O'Neill (1996).

2. Shue (1996); Jones (1999).

3. El enfoque basado en el deber de O'Neill se remite también al menos implícitamente a la necesidad, por ejemplo al asumir que la violencia y el engaño son malos; pues tal como dijo Aristóteles nada de esto podría ser malo para los dioses, que no tienen necesidad alguna de promesas, contratos, etc.

4. Véase el excelente tratamiento de este ejemplo en Wood (1999).

de Scanlon, que parece preferible al de Rawls como base para la justicia global, requerirá también una teoría fuerte del bien. En resumen, los deberes no se generan nunca en el vacío: la idea de las necesidades, y de los derechos basados en las necesidades, siempre aparece para informarnos de por qué un deber es un deber, y por qué es importante.

La tradición de los deberes tampoco sale bien parada cuando trata de argumentar que una teoría basada en los deberes aporta una claridad y una precisión al pensamiento político que una teoría basada en los derechos es incapaz de aportar. O'Neill afirma que si partimos de las necesidades de alimento y refugio, no encontraremos ninguna forma clara de asignar deberes transnacionales. En cambio, si partimos de los deberes kantianos de no agredir, no mentir, no usar a otra persona como medio, no tendremos problema (según O'Neil) para asignar estos deberes a todo el mundo, y todo el mundo está en condiciones de cumplirlos. Esta distinción, sin embargo, está menos clara de lo que puede parecer a primera vista.<sup>5</sup> En primer lugar, toda la tradición de pensamiento occidental sobre la justicia global, al menos hasta Cicerón, ha entendido que el deber de no agresión y otros parecidos incluyen también el deber de proteger a las personas que son agredidas injustamente. Esta derivación del deber de no agresión impone cargas importantes, y es tan difícil de asignar a individuos e instituciones como el deber de alimentación. De hecho, tal como ha argumentado Shue, los gastos militares requeridos para proteger a las personas de agresiones, torturas y demás son muy superiores que los requeridos para alimentar a toda la población del mundo.

En segundo lugar, el deber de no utilizar a las personas como medios no puede separarse razonablemente de un examen crítico de la economía global y de su funcionamiento, y, por lo tanto, de un examen de la posibilidad de una redistribución global, así como de otros derechos sociales y económicos relacionados. La esclavitud, la violación o la tortura son formas de tratar a las personas como medios. Pero también lo es que las empresas les ofrezcan unas condiciones de trabajo degradadas para maximizar sus beneficios. La idea de tratar a los seres humanos como fines ha ocupado un lugar destacado en la reflexión crítica sobre las condiciones de trabajo desde Marx, si no antes. La idea asociada de proteger la dignidad humana, tal como se usa en el pensamiento legal y constitucional moderno, tiene claras implicaciones para las condiciones económicas y laborales. Estas preocupaciones están en la base de la teoría de los de-

rechos en el enfoque de las capacidades, que remonta sus orígenes a la concepción del primer Marx de lo que es un funcionamiento plenamente humano. Y pueden verse intensificadas por la actual globalización del capitalismo y de la cultura del beneficio. Está claro que muchas personas están siendo usadas como medios, aunque no está del todo claro quién tiene el deber de evitarlo.

Por otro lado, resulta difícil llegar a una idea clara de lo que significa usar a un ser humano como medio, que se encuentra en la base de la concepción kantiana del deber de O'Neill, sin remitirse a la idea asociada de la dignidad humana, y de lo que debe considerarse un trato acorde a esta dignidad. Pero ésta es una idea propia de la tradición de los derechos: necesitamos tener alguna noción de lo que significa respetar la dignidad humana, del trato que requiere la dignidad humana del mundo, si queremos tener una idea clara del tipo de tratos que suponen una violación de esta dignidad.

Por mi parte, pensaría más bien que en el terreno de la precisión la pelota está en el tejado contrario: podemos ofrecer una descripción bastante clara y precisa de lo que todos los ciudadanos del mundo deberían tener, de aquello a lo que les da derecho su dignidad humana, antes y en cierto modo con independencia de que sepamos cómo resolver el difícil problema de asignar los deberes (aunque obviamente nuestra descripción de los deberes deberá contener cierto grado de generalidad hasta que tengamos una idea de qué estaríamos en condiciones de ofrecer, y cómo). La lista de las capacidades, derivada del concepto de una vida acorde con la dignidad humana, es mucho más fácil de desarrollar y justificar que ninguna asignación particular de los deberes correspondientes, dada la multiplicidad de los actores individuales e institucionales con los que debe tratar la teoría. Es más, las necesidades humanas son relativamente estables, y, por lo tanto, cabe confiar en que podamos ofrecer una descripción de las necesidades humanas básicas que se mantenga razonablemente constante a lo largo del tiempo, mientras que las cambiantes configuraciones de poder en la economía global exigen que cualquier descripción de los deberes sea flexible y actualizable (a menos que ignore las instituciones).

Se trata, pues, de reflexionar sobre la dignidad humana y sobre lo que ésta exige. Mi enfoque toma una vía aristotélica/marxista y se pregunta por los requisitos de una vida que quepa considerar plenamente humana, una vida acorde con la dignidad del ser humano. Incluimos en esta idea la idea de la sociabilidad, y también la idea del ser humano como un ser

5. Para un tratamiento más extenso, véase Nussbaum (1999b).

que posee «la riqueza de las necesidades humanas», tal como dijo Marx. Insistimos en la total interconexión de la necesidad y la capacidad, la racionalidad y la animalidad, y en que la dignidad del ser humano es la dignidad de un ser necesitado y encarnado. Es más, las «capacidades básicas» de los seres humanos generan siempre una exigencia moral: la exigencia moral de darles un desarrollo e integrarlas en una vida plena, no atrofiada.

Luego se trata de argumentar que esta vida plenamente humana requiere muchas cosas del mundo, en las diversas áreas de la vida humana donde la planificación política tiene una influencia básica sobre la vida de las personas: la nutrición, la educación de las facultades, la protección de la integridad corporal, la libertad de expresión y de práctica religiosa, etc. En cada uno de estos casos, debe proponerse el argumento intuitivo de que una vida que no contenga estos derechos en una medida suficiente es una vida tan degradada que no es compatible con la dignidad humana.

Estos argumentos no se basan en ninguna preferencia existente, sino en una especie de intuición reflexiva independiente. Por ejemplo, el argumento de que la igualdad en el acceso a la educación primaria y secundaria es un derecho humano fundamental se basa en la idea intuitiva de que los seres humanos resultan atrofiados y «mutilados» (por usar el término que usó Adam Smith cuando desarrolló este mismo argumento) si no tienen la oportunidad de desarrollar sus capacidades a través de la educación. No llegamos a esta conclusión después de realizar una encuesta entre las personas y preguntarles cuáles son sus preferencias actuales, pues las preferencias actuales en materia de educación (en especial, tal vez, las preferencias de las mujeres) se ven deformadas muchas veces por la falta de información, por la intimidación y por la adaptación a una visión de la vida según la cual los niños tienen derecho a la educación y las niñas no. Sin embargo, tal como he argumentado en *Las mujeres y el desarrollo humano* al criticar los enfoques basados en el deseo informado,<sup>6</sup> es una buena señal que estos argumentos converjan con los resultados de las mejores teorías de este tipo (las que incluyen condiciones éticas e informacionales). Es una buena señal, por ejemplo, que haya grupos de mujeres, organizados de acuerdo con unos procedimientos que incluyen la información adecuada y excluyen la dominación y la intimidación, que reclaman estos derechos; o también que

los mejores tribunales constitucionales (como los de la India y Sudáfrica) consideren implícitos estos derechos en su interpretación de la idea de la dignidad humana, cada vez más presente en las constituciones del mundo.

De acuerdo con esto, todos tenemos un derecho basado en la justicia a un mínimo de cada uno de los bienes centrales de la lista de las capacidades. Hasta aquí todo está muy claro, aunque sea en un nivel elevado de abstracción y generalidad: la idea de lo que los seres humanos necesitan para vivir una vida plenamente humana es una de las ideas más intuitivas y vívidas que compartimos.

Pero si los seres humanos tienen esta clase de derechos, entonces existe una obligación colectiva de proveer a todas las personas del mundo con aquello que necesitan. La primera respuesta a la pregunta de «¿A quién corresponden los deberes?» es, pues, a todos. Puede que más tarde encontremos una buena razón para delegar esta obligación a un subgrupo de seres humanos, pero por el momento no ha surgido ninguna razón de este tipo, y partimos del supuesto de que estamos buscando entre todos una forma decente de vivir juntos. Hasta aquí, pues, la humanidad tiene una obligación colectiva de encontrar formas de vivir y cooperar conjuntamente para que todos los seres humanos puedan llevar vidas decentes. Una vez ha quedado esto claro, comenzamos a pensar el modo de hacerlo realidad.

Partimos, pues, de una concepción intuitiva muy poderosa y compartida, incluso en el nivel intercultural. (Eso supone que el argumento independiente es válido en cualquier lugar; pero no significa que las preferencias sean las mismas en cualquier lugar, aunque tal como he dicho el argumento sí resulta confirmado en cierto modo por la convergencia con las cortes constitucionales, los movimientos internacionales de los derechos humanos, etc.) Aunque no hay ninguna idea que suscite un consenso universal en esta esfera, la idea de las capacidades puede concitar un consenso bastante amplio, del mismo modo que lo hacen las concepciones modernas de los derechos humanos. Probablemente seamos mejores pensadores cuando se trata de pensar sobre el funcionamiento humano, y sobre qué vidas están tan degradadas que constituyen una violación de la dignidad humana, que cuando se trata de pensar sobre la asignación de los deberes morales. Plantear el problema en términos de los deberes, y preguntarnos qué deberes tenemos hacia las personas de otros países, no hará probablemente sino bloquear nuestra reflexión ética cuando lleguemos a un problema que parece difícil de resolver.

6. Nussbaum (2000a), capítulo 2.

Por ejemplo, si nos planteamos el terrible problema del hambre a escala global, diremos naturalmente que no podemos tener el deber de alimentar a todos los pobres de la India. ¿Y cómo vamos a conseguir que todos los niños de África aprendan a leer? Conclusión: no podemos tener ningún deber relacionado con la educación en África. Y del mismo modo diremos que nosotros los estadounidenses no podemos tener ningún deber de resolver el inmenso problema del sida en África, pues el problema parece situarse mucho más allá de nuestra esfera de control. Los deberes y los derechos son en último término correlativos; pero partir de los deberes nos hace bajar los brazos al presentarnos un problema que parece inmanejable. Partir de los derechos nos empuja en cambio a pensar más y más radicalmente, para no quedarnos a medio camino como le ocurre a O'Neill (igual que Cicerón y Kant antes que ella). Todos sabemos que es preciso resolver el problema, si queremos respetar la dignidad humana. Existe, por lo tanto, un deber colectivo, al que podríamos faltar si comenzáramos preguntando simplemente: «¿Qué debo hacer yo aquí?». Reconocemos deberes que tal vez nos pasarían por alto, y nos damos un fuerte incentivo para resolver el problema de su asignación. Dicho de forma muy simple, nuestro mundo no es un mundo mínimamente justo y decente a menos que garanticemos las diez capacidades a todas las personas del mundo, hasta un umbral adecuado.

## 2. ¿POR QUÉ CAPACIDADES?

El enfoque de las capacidades es un enfoque orientado al resultado. Mide la justicia (o la justicia parcial, mínima) en términos de la capacidad de un país para garantizar a sus ciudadanos una lista de capacidades básicas, bajo cierta forma y hasta un cierto nivel mínimo. En este punto, pues, parece importante preguntarnos por qué deberíamos escoger las capacidades como criterio, y no la opulencia, la utilidad o la distribución de los recursos entre los individuos. Se trata de una cuestión ya conocida: de hecho, el enfoque de las capacidades surgió originalmente a partir de estas críticas hacia los enfoques previamente dominantes, y los argumentos que le dan preferencia sobre los enfoques utilitaristas más usuales fueron tratados en el capítulo I, sección 4. Sin embargo, el debate internacional actual sigue marcado por otras ideas en todas partes, aunque la idea de la capacidad comienza a abrirse camino. Será necesario, pues,

hacer una breve recapitulación de los argumentos, a los que ahora añadiremos una crítica de las concepciones basadas en los recursos.<sup>7</sup>

Antes de que surgiera el enfoque de las capacidades, el método dominante para evaluar el bienestar o la calidad de vida en un país (una cuestión relevante para la justicia, aunque no siempre explícitamente conectada con ella) consistía en preguntar simplemente por el PIB per cápita. Este criterio tan básico, por supuesto, no tenía en cuenta la distribución y premiaba, por lo tanto, a los países por su crecimiento, aunque contuvieran grandes bolsas de pobreza y elevadas tasas de desigualdad. Tal como dice Sissy Jupe de su clase de economía en *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, el enfoque dominante no decía «quién tenía el dinero, o si yo misma participaba en el reparto». El enfoque del PIB tampoco tenía en cuenta otros aspectos de la calidad de vida que no guardan una buena correlación con los datos económicos, incluso teniendo en cuenta la distribución: aspectos como la salud, la educación, la libertad política y religiosa, el género y la justicia racial.

Algo menos inadecuado era el método de medir el bienestar en términos de la utilidad total o media, concebida en términos de satisfacción de preferencias. Esta forma de evaluar los resultados sociales es muy poderosa en muchos aspectos, y ciertamente ha contribuido a promover la redistribución transnacional.<sup>8</sup> Pero tiene varios problemas, sobre los que han llamado ya la atención desde hace tiempo los defensores de las capacidades.<sup>9</sup> En primer lugar, trata al individuo como un dato más dentro del cálculo social, y es, por lo tanto, insuficientemente sensible al carácter distintivo de la vida individual. La miseria de unos pocos en la base de la escala social puede compensarse en principio por el extraordinario bienestar de un gran número en la cima. En general, pensar en términos de utilidad total o media no parece ser una buena manera de enfocar la justicia global, si ésta pretende tratar a todas las personas como fines, y no como medios para los fines de otros. Los teóricos de las capacidades y los contractualistas están totalmente de acuerdo en esta crítica.

7. El capítulo VI contiene una crítica mucho más detallada de los enfoques utilitaristas, en el contexto de los derechos animales. Tal como se hará evidente, algunas de estas objeciones al utilitarismo encontraron una formulación muy influyente a través de Rawls, aunque no fue el único en formularlas.

8. Singer (1972); Murphy (2000).

9. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 2, y las referencias que se ofrecen allí.

En segundo lugar, el utilitarismo en la mayoría de sus versiones considera conmensurables entre sí, y fungibles entre sí, todos los bienes importantes en una vida humana.<sup>10</sup> Pero tampoco parece que ésta sea una manera demasiado adecuada de pensar la justicia social. No se puede compensar la negación de la libertad de prensa y de expresión a base simplemente de conceder mucho tiempo libre u otro bien social. Cada derecho tiene una importancia propia y específica.

En tercer lugar, las preferencias humanas son muy maleables; en particular, son muy adaptables a las expectativas y a las posibilidades. Las personas a menudo aprenden a no querer cosas que la convención y la realidad política ponen fuera de su alcance. Los economistas dan a este fenómeno el nombre de «preferencias adaptativas»; se observa con mucha frecuencia en las aspiraciones de las mujeres, que se adaptan a las descripciones propias de la época sobre el papel que les corresponde, sobre su debilidad física, etc. Las mujeres pueden llegar a aceptar una mala situación si no pueden acceder a ninguna mejor, incluso en el nivel más básico de la salud y la fortaleza. De este modo, los enfoques basados en las preferencias terminan muchas veces por reforzar un *statu quo* injusto y por frenar cualquier cambio real.<sup>11</sup>

Por último, el utilitarismo demuestra escaso interés por la agencia al centrarse en el estado de satisfacción. La satisfacción no es lo único que importa en una vida humana; también importa la agencia activa.

Mucho más adecuado que el enfoque del PIB y el utilitarista es el enfoque de la justicia distributiva que mide las posiciones sociales en términos de recursos, y establece un cierto modelo de distribución como requerimiento de la justicia. La parte económica de la teoría de la justicia de Rawls es uno de los ejemplos de este enfoque, que se acerca mucho más a lo que debería ser, si fuera combinado con una concepción plausible de la distribución. Sin embargo, la confianza de Rawls en los ingresos y la riqueza como índices de las posiciones sociales relativas plantea algunos problemas: la posición social también se ve afectada por otros bienes que no son conmensurables con los ingresos y la riqueza, y que no quedan bien representados por los ingresos y la riqueza. Es más, la necesidad de recursos de diverso tipo varía según las per-

sonas, y también su capacidad de convertir los recursos en funcionamientos efectivos.

Las personas que usan silla de ruedas necesitan más recursos que las personas «normales» para lograr una plena movilidad, y algunos de los recursos relevantes implicarán una reconfiguración de la sociedad, no sólo la distribución de dinero entre unos cuantos individuos. En general, promover el desarrollo humano de grupos tradicionalmente desfavorecidos exige más dinero que promover el desarrollo de los más favorecidos, y a menudo requiere también cambios estructurales. Un planteamiento basado en los recursos puede tener también como resultado un reforzamiento del *statu quo*.

### 3. CAPACIDADES Y DERECHOS

A estas alturas debería resultar evidente que el enfoque de las capacidades va estrechamente asociado al enfoque de los derechos humanos. De hecho, lo veo como una especificación del enfoque de los derechos humanos. Las capacidades que figuran en mi lista de capacidades, como también las que menciona Amartya Sen para ilustrar su planteamiento, incluyen muchos de los derechos sobre los que insiste el movimiento de los derechos humanos: las libertades políticas, la libertad de asociación, la libertad de trabajo y diversos derechos económicos y sociales. Y las capacidades, al igual que los derechos humanos, aportan un conjunto de objetivos humanamente ricos para el desarrollo, en lugar de «la riqueza y la pobreza de los economistas», como tan acertadamente dijo Marx. En efecto, las capacidades cubren el terreno que ocupan tanto los derechos llamados de primera generación (las libertades políticas y civiles) como los derechos llamados de segunda generación (los derechos económicos y sociales). Y desempeñan un papel parecido, el de aportar una justificación para unos derechos fundamentales de gran importancia que pueden servir como base tanto para el pensamiento constitucional en el nivel nacional como para el pensamiento sobre la justicia en el nivel internacional.

Por otro lado, diría también que el lenguaje de las capacidades, según lo hemos desarrollado Sen y yo misma, precisa y complementa en sentidos importantes el lenguaje de los derechos. La idea de los derechos humanos no es ni mucho menos una idea clara. Los derechos han sido entendidos de muchas maneras, y el uso del lenguaje de los derechos oculta muchas veces cuestiones teóricas difíciles al generar una ilusión de acuerdo cuan-

10. Dejo de lado el utilitarismo plural de Mill, que se sitúa mucho más cerca de la posición que defiendo.

11. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 2, y el tratamiento de Sen y Elster que se ofrece allí.

do en realidad existe un profundo desacuerdo filosófico. No hay acuerdo por ejemplo sobre cuál es la *base* para la reivindicación de estos derechos: hay quien ha defendido la racionalidad, la sentiencia o la mera vida. También existen diferencias acerca de si los derechos son prepolíticos o si son creaciones de las leyes y las instituciones. El enfoque de las capacidades tiene la ventaja de asumir posiciones claras en relación con estas disputadas cuestiones, y establece también claramente cuáles son sus motivaciones y cuál es su objetivo. Según el análisis que propuse ya en el capítulo III, el enfoque de las capacidades sostiene que la base para la reivindicación de derechos es la existencia de una persona como ser humano (no la posesión actual de un conjunto rudimentario de «capacidades básicas», por más pertinentes que sean para delinear de forma más precisa la obligación social, sino el mero nacimiento de una persona dentro de la comunidad humana). Los derechos de Sen no se basan, pues, únicamente en sus «capacidades actuales», sino en las capacidades básicas características de la especie humana. Incluso aunque Sen no tenga capacidad lingüística, la concepción política deberá proporcionarle vehículos de expresión, a través de formas adecuadas de tutela. Estos derechos no existirían si las capacidades se basaran únicamente en los talentos individuales, y no en la norma de la especie. La mayoría de los enfoques de derechos humanos no logran dar respuestas concretas a estas preguntas.

Es más, el enfoque de las capacidades, de nuevo según lo hemos desarrollado Sen y yo, sostiene muy claramente que los derechos relevantes son prepolíticos, no meras creaciones de las leyes y las instituciones. Así, un país que no haya reconocido estos derechos es en esta misma medida injusto. La mayoría de los enfoques de derechos humanos actuales también sostienen esta idea, pero una tradición importante dentro de la reflexión sobre los derechos discrepa, y sostiene que los derechos son creaciones políticas. Una vez más, el enfoque de las capacidades es una especificación del enfoque de los derechos que aporta respuestas claras para algunas preguntas urgentes.

El lenguaje de los derechos contiene dos ambigüedades que parecen más importantes que otras para justificar la necesidad del lenguaje de las capacidades. Una tiene que ver con la cuestión de la «libertad negativa», la otra con la relación entre los derechos de primera y segunda generación. Algunos pensadores sostienen que para reconocer un derecho basta con que el Estado se inhiba de cualquier interferencia. Los derechos fundamentales se han interpretado muchas veces como prohibiciones de esta clase de acción estatal. Si el Estado se mantiene al margen, se entien-

de que los derechos han sido reconocidos; al Estado no le corresponde ninguna tarea afirmativa. De hecho, ésta es la concepción que revela una lectura directa de la Constitución estadounidense. Predominan las formulaciones negativas en relación con la acción estatal, como, por ejemplo, en la Primera Enmienda: «El Congreso no aprobará ley alguna relativa al establecimiento de una religión, o a la prohibición del libre ejercicio de la misma; ni restringirá la libertad de expresión o de prensa; ni el derecho del pueblo de reunirse pacíficamente y de peticionar al gobierno una reparación de agravios». En un sentido parecido, las importantes garantías de la Decimocuarta Enmienda están formuladas en términos de lo que el Estado no deberá hacer: «Ningún Estado creará o hará cumplir una ley que viole los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de Estados Unidos; ni privará a ninguna persona de su vida, propiedad o libertad sin el debido proceso de la ley; ni negará a ninguna persona dentro de su jurisdicción la igual protección de las leyes». Esta fraseología, derivada de la tradición ilustrada de la libertad negativa, deja muy indeterminada la cuestión de si los impedimentos creados por el mercado o por los actores privados deben ser vistos como violaciones de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Aunque Estados Unidos ha avanzado en cierta medida más allá de esta concepción limitada de los derechos, a través de su tradición de interpretación constitucional, sigue siendo evidente en algunas áreas.

El enfoque de las capacidades, en cambio, entiende el reconocimiento de un derecho como una tarea afirmativa. Esta concepción es central tanto en la versión de Sen como en la mía. El derecho a la participación política, el derecho al libre ejercicio de la religión, el derecho a la libertad de expresión: el mejor modo de concebir la garantía de estos y otros derechos es establecer si las capacidades relevantes están presentes. En la medida en que los derechos sirven para definir la justicia social, no deberíamos reconocer que una sociedad es justa a menos que se hayan alcanzado efectivamente las capacidades correspondientes. Naturalmente, es posible que las personas tengan un derecho prepolítico a un buen trato en cierto aspecto pero que no haya sido todavía reconocido ni implementado; o bien puede estar formalmente reconocido pero aún no implementado. Pero al definir el reconocimiento de los derechos en términos de capacidades, dejamos claro que el pueblo de un país P no tiene realmente ningún derecho efectivo a la participación política, un derecho en el sentido relevante para juzgar si esta sociedad es justa, por ejemplo, por el solo hecho de usar este lenguaje sobre el papel; sólo cabe conside-



rar que el derecho les ha sido reconocido si existen medidas efectivas para que las personas puedan actuar realmente en el nivel político. En muchos países las mujeres tienen un derecho nominal a la participación política, pero no en el sentido de una capacidad: por ejemplo, porque se les puede impedir que salgan de casa bajo amenazas violentas. En resumen, pensar en términos de capacidades nos da un criterio para pensar sobre lo que realmente significa reconocerle un derecho a alguien. Deja claro que implica un apoyo afirmativo en un nivel material e institucional, no una simple abstención de interferir.

A diferencia de la Constitución estadounidense, la Constitución india especifica típicamente los derechos en términos afirmativos. Así, por ejemplo: «Todos los ciudadanos tienen derecho a la libertad de discurso y expresión; a reunirse pacíficamente y sin armas; a formar asociaciones o uniones» (art. 19). Estas locuciones se han interpretado habitualmente en el sentido de que los impedimentos creados por actores distintos del Estado también se podrán considerar violaciones de los derechos constitucionales. Es más, la Constitución establece de forma bastante explícita que los programas de acción afirmativa para ayudar a las mujeres y a las castas inferiores no sólo no son incompatibles con las garantías constitucionales, sino que entran en su espíritu. Este tipo de enfoque parece muy importante para una justicia plena: el Estado debe tomar la iniciativa si pretende tratar equitativamente a grupos tradicionalmente marginados. Cualquier país debería entender los derechos básicos en este sentido, ya tenga una constitución escrita o no. El enfoque de las capacidades, podríamos decir, se pone del lado de la Constitución india frente a la estadounidense. Deja claro que el reconocimiento de un derecho requiere algo más que la ausencia de acción estatal negativa. Medidas como las recientes enmiendas constitucionales en la India, que garantizan a las mujeres un tercio de la representación en los *panchayats*, o consejos locales, encuentran un fuerte apoyo en el enfoque de las capacidades, que orienta al gobierno a pensar desde el primer momento acerca de qué obstáculos impiden a los ciudadanos gozar de una capacidad de actuación real y efectiva, y a diseñar medidas para evitar estos obstáculos.

Una ambigüedad relacionada dentro de la tradición de los derechos tiene que ver con la relación entre los derechos de primera y segunda generación. ¿Pueden garantizarse las libertades políticas y civiles antes e independientemente del reconocimiento de los derechos sociales y económicos? Eso es lo que sugiere una corriente muy influyente dentro de la tradición de la filosofía política liberal, así como el uso mismo de estos

términos en el discurso internacional sobre derechos humanos. La teoría de la justicia de Rawls forma parte de esta tradición: su concepción de la justicia da prioridad léxica a la libertad frente a los principios económicos, aunque también sostiene que en un estadio inferior de desarrollo económico puede ser aceptable la negación de la libertad «para promover la calidad de la civilización, con objeto de que a su debido tiempo todos puedan disfrutar de iguales libertades» (*TJ*, pág. 542). Ambas afirmaciones sugieren poderosamente la independencia conceptual de ambas esferas, y la ordenación léxica hace pensar que a partir de un cierto estadio de desarrollo la libertad es causalmente independiente de la redistribución económica. Pero podríamos pensar de otro modo: podríamos considerar que una descripción adecuada de la libertad de expresión requiere plantear la cuestión de la distribución económica (por ejemplo, la distribución de la educación); y aunque no creyéramos en la interdependencia de ambas esferas, podríamos sostener que la libertad de expresión y la libertad política tienen prerequisites políticos, incluso en una sociedad desarrollada. Podríamos argumentar, por ejemplo, que personas con un acceso desigual o inadecuado a la educación no disfrutaban de una plena libertad de expresión, pues es improbable que las personas analfabetas puedan participar en el discurso político en igualdad de condiciones con los demás. Tal como escribió el juez Marshall en su voto particular en un caso relacionado con la financiación de la educación: «La educación afecta directamente a la capacidad del niño de ejercer los derechos reconocidos en la Primera Enmienda, a la vez como emisor y como receptor de información e ideas».<sup>12</sup> Pensadores influyentes dentro de la tradición de los derechos humanos han insistido con frecuencia en esta interdependencia, pero no ha sido plenamente incorporada a los documentos y al discurso sobre los derechos, que a menudo sigue remitiéndose a la distinción (en mi opinión distorsionadora) entre derechos de primera y de segunda generación. En *El liberalismo político*, Rawls parece conceder esta tesis, aunque con desconcertante brevedad: sugiere que el primer principio relacionado con las libertades básicas podría ir precedido léxicamente por un principio según el cual las necesidades básicas de los ciudadanos deben satisfacerse «al menos en la medida en que ello sea necesario para que los ciudadanos puedan entender y ejercer productivamente aquellos derechos y libertades» (pág. 7). Rawls no desarrolla los requisitos que impone este principio, pero al menos reconoce la interdependencia de la libertad y los factores económicos.

12. *Sau Antonio Independent School District v. Rodriguez*, 411 U.S. 1 (1973).

El enfoque de las capacidades insiste en los aspectos materiales de los bienes humanos, al dirigir nuestra atención hacia lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer. Todas las libertades básicas se definen como capacidades para hacer algo. No pueden considerarse garantizadas si las privaciones económicas o educativas hacen que las personas sean incapaces de actuar realmente de acuerdo con las libertades que se les reconocen sobre el papel. De este modo, el enfoque subraya la interdependencia entre las libertades y el orden económico.

Otra ventaja del enfoque de las capacidades es que al centrarse desde el primer momento en lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer, resulta útil para revelar y compensar las desigualdades que sufren las mujeres dentro de la familia: desigualdades en los recursos y las oportunidades, déficit educativos, no reconocimiento del trabajo como tal, violaciones de la integridad corporal. El discurso tradicional sobre derechos ha ignorado estas cuestiones, y no por accidente, en mi opinión: el lenguaje de los derechos está estrechamente asociado a la distinción tradicional entre una esfera pública, regulada por el Estado, y una esfera privada, donde el Estado no debe interferir. Recientemente las feministas han logrado el reconocimiento internacional de muchos derechos humanos importantes para las mujeres. Pero para hacerlo han debido cuestionar la distinción público/privado, estrechamente ligada al pensamiento liberal tradicional sobre los derechos.<sup>13</sup>

El lenguaje de los derechos sigue desempeñando un papel importante en el discurso público, a pesar de sus aspectos insatisfactorios. Insiste en la idea de una reclamación urgente basada en la justicia. Decir que las personas tienen derecho a algo es decir que están legitimadas para exigirlo con urgencia. Esta idea no queda expresada en la noción de capacidad por sí sola. Pero el enfoque de las capacidades es claro en este sentido, al argumentar que las capacidades humanas centrales no son simplemente objetivos sociales deseables, sino títulos basados en la justicia para una reclamación urgente.

Igual que el enfoque de los derechos humanos, el enfoque de las capacidades es una teoría parcial de la justicia social. En mi versión, el enfoque especifica no sólo una lista de las diez capacidades básicas, sino también (en términos generales) un umbral mínimo que la comunidad mundial deberá tratar de alcanzar en cada caso. Al igual que el enfoque de los derechos humanos, insiste en que todos los seres humanos del mundo tienen

derecho a estos importantes bienes, y asigna a la humanidad en general el deber de hacerlos realidad. Igual que el enfoque de los derechos humanos, el enfoque se centra en cierto modo en la nación y recomienda que la lista de capacidades sirva como criterio de justicia social interno en las distintas sociedades, como si se tratara de una relación de los derechos constitucionales básicos.<sup>14</sup> Pero igual que los documentos de los derechos humanos, también aporta objetivos para la comunidad internacional, y para la humanidad en conjunto. Tal como veremos, estos dos aspectos son simultáneos y complementarios: la comunidad mundial y los Estados-nación deberían trabajar conjuntamente para alcanzar ambos objetivos.

El enfoque de las capacidades no debería verse, pues, como un rival del enfoque de los derechos humanos. Las ideas básicas de ambos encajan bien, sobre todo cuando el enfoque de los derechos es usado en el discurso internacional, por ejemplo en los *Informes sobre desarrollo humano* del Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, por lo que parece más adecuado contemplar el enfoque de las capacidades como una especificación de aquél. Pero no por eso es menos importante el trabajo que realiza, pues subraya las tareas afirmativas de la esfera pública y la interdependencia entre la libertad y una buena ordenación económica. Este énfasis es particularmente importante en Estados Unidos y en los países influidos por las tradiciones estadounidenses que insisten en la «libertad negativa».

#### 4. IGUALDAD Y SUFICIENCIA

El enfoque de las capacidades utiliza la idea de umbral: para cada derecho importante, existe un nivel adecuado por debajo del cual parece justo decir que el derecho relevante no ha sido reconocido. La idea intuitiva de una vida acorde con la dignidad humana ya sugiere algo así: las personas no sólo tienen derecho a la vida, sino a una vida compatible con la dignidad humana, y este derecho significa que los bienes relevantes deben estar disponibles en un nivel suficiente. Hasta ahora, sin embargo, el enfoque ha insistido únicamente en la idea de la adecuación o la suficiencia, y ha dejado la cuestión de qué hacer con las desigualdades por encima de este mínimo como una cuestión ulterior aún por responder. En esta medida, el enfoque sigue siendo incompleto.

13. Véase en general Nussbaum (2000a), capítulo 4.

14. Véase Nussbaum (2003b).

Sin embargo, parece crucial decir algo más sobre esta idea: es preciso indicar en qué punto, y en qué medida, está presente la igualdad en la noción misma de umbral. La propia lista sugiere que hay algunos casos en los que no toleraremos la desigualdad. La capacidad 7B, por ejemplo, habla de disponer de «las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás». Luego conecta esta idea con la idea de la no discriminación. Pero en este punto parece crucial dar un paso más, y establecer claramente qué lugar ocupa dentro del enfoque la idea de una *igualdad* de derechos.<sup>15</sup> El problema parece especialmente urgente en el contexto internacional, dadas las abrumadoras desigualdades que hemos mencionado.

Los criterios fundamentales deberían ser, en mi opinión, la idea de la dignidad humana, y la idea estrechamente relacionada de las bases sociales del autorrespeto y la no humillación. La igualdad de capacidades es un objetivo social esencial allí donde su ausencia traería consigo un déficit en la dignidad y el autorrespeto. Hemos visto que la idea de la dignidad se formula desde el primer momento en términos de igualdad: lo que exige reconocimiento es la *igual dignidad* de los seres humanos. En este caso, la idea de la igualdad es esencial: es preciso incorporarla a la idea básica de la dignidad para articular adecuadamente este objetivo. Pero esta idea tiene implicaciones para muchas otras capacidades de nuestra lista. Parece que todas las libertades políticas, religiosas y civiles sólo pueden ser *adecuadamente* reconocidas si son reconocidas *por igual*. Conceder a algunas personas un derecho desigual al voto, o una libertad religiosa desigual, supone situarlos en una posición de subordinación e indignidad frente a los demás. Supone no reconocer su igual dignidad humana.

Por otro lado, hay otras capacidades, estrechamente conectadas a la idea de propiedad o de bienes instrumentales, en relación con las cuales lo adecuado parece ser lo *suficiente*. Por ejemplo, la idea de una vivienda u otro refugio *suficiente* es inherente a la idea de dignidad humana, y parece justo que las constituciones de todo el mundo comiencen a reconocer el derecho a la vivienda como un derecho constitucional, siguiendo el liderazgo creativo de la jurisprudencia sudafricana. Sin embargo, no está nada claro que la idea misma de la dignidad humana, o incluso de una dignidad humana igual, lleve implícita la exigencia de una vivienda *igual*;

a fin de cuentas, una mansión no tiene por qué ser mejor que una casa modesta. El tamaño de la casa, por encima de un cierto umbral, no parece estar intrínsecamente relacionado con la idea de la igual dignidad. En la medida en que la envidia y la competición hacen *sentir* a la gente que una vivienda desigual es un signo de dignidad desigual, podríamos preguntarnos si estos juicios no se basan en una valoración excesiva de los bienes materiales, que una sociedad justa podría optar por no satisfacer. El caso no está claro. Tal como observó Adam Smith, lo que sea compatible con la dignidad humana puede variar de una sociedad a otra. En Inglaterra, salir en público de forma no vergonzosa requiere una camisa; en otros países no es así. Podríamos añadir que la capacidad de sentarse en la primera fila del autobús no ha ido siempre asociada a la dignidad humana, sino sólo a partir de una serie de prácticas y normas sociales. Del mismo modo, el hecho de que el tamaño de la casa se vincule a la dignidad a través de una serie de normas sociales no basta para desmentir la conexión. Sí invita, sin embargo, a una investigación ulterior. Algunas veces podríamos descubrir que detrás de una norma social hay una excesiva valoración de los bienes competitivos; una sociedad justa podría decidir no dar satisfacción a esta valoración. Éste es sin duda un problema cuya solución habrán de buscar por sí mismos los diferentes países, en función de sus diferentes tradiciones, a través de una amplia deliberación pública.

Sin embargo, en algunas áreas aparentemente materiales parece claro que una distribución muy desigual no cumple con la condición de la suficiencia. Si la educación, por ejemplo, se organiza de modo que se gaste hasta 75 o 100 veces más dinero en los estudiantes de un distrito escolar rico que en los estudiantes de un distrito pobre, como ocurre actualmente en Estados Unidos, esa distribución parece en sí misma una violación de la norma de igual dignidad e igual libertad política.<sup>16</sup> Al menos en el caso de la educación primaria y secundaria, la suficiencia parece requerir algo próximo a la igualdad, o al menos un mínimo muy elevado (tal vez con la salvedad de algunas divergencias en aspectos de la educación que no vayan asociados firmemente a las oportunidades básicas y a la participación política). Lo mismo puede decirse de la asistencia médica básica y esencial. La cuestión de si una distribución desigual es compatible con el umbral de la suficiencia en los casos de la educación superior y la asisten-

15. Estoy muy agradecida a Charles Larmore por animarme a afrontar esta cuestión, y por sus sugerencias acerca de cómo podría hacerse.

16. Compárese con el voto particular del juez Marshall en *San Antonio*, 411 U.S. 70 (1973).

cia médica no esencial es una cuestión que deberán resolver las distintas sociedades. En el caso internacional deberíamos perseguir activamente la igualdad entre países en relación con todas las capacidades especialmente relacionadas con la idea de la igual dignidad humana, incluidas la educación primaria y secundaria, y el acceso a la asistencia médica básica. La cuestión de si el reconocimiento de la igual dignidad humana es compatible con la presencia de desigualdades en los demás sectores del sistema médico y educativo, así como con otras desigualdades materiales, deberá ser objeto de un debate constante a nivel transnacional.

Harry Frankfurt ha argumentado de forma influyente que la igualdad por sí sola no es un valor político distintivo; gana importancia en la medida en que afecta a alguna otra capacidad, como la capacidad de expresión, el autorrespeto, la dignidad de la propia vida o cualquier relación no basada en la jerarquía.<sup>17</sup> Más allá de su conexión con el contenido de estos valores, sigue siendo una noción formal básica. Resulta difícil reflexionar sobre esta cuestión, y cualquier afirmación debería ser tentativa. Para el enfoque de las capacidades, en cualquier caso, la igualdad es importante y se sitúa en la base misma de la teoría; no se trata únicamente de respetar la dignidad humana, sino la dignidad humana en cuanto igual. Este papel de la igualdad, sin embargo, no supone que la igualdad sea un objetivo razonable en relación con todas las capacidades básicas, una posición que ha recibido críticas razonables de Ronald Dworkin y otros.<sup>18</sup> Algunas capacidades exigen un reconocimiento basado en la igualdad, para que pueda considerarse respetada la igual dignidad. Otras, en cambio, no parecen mantener esta relación intrínseca con la dignidad; en estos casos, el enfoque de las capacidades propone el umbral de la suficiencia. Tal vez algunos países e individuos preferirían una solución más igualitaria también en relación con estas capacidades. Pero si queremos una concepción política capaz de generar un consenso entrecruzado entre personas que difieren en sus doctrinas comprensivas éticas y religiosas, sobre todo cuando consideramos la posibilidad de realizar transferencias de riqueza a nivel transnacional, es probable que esta concepción sea capaz de suscitar una aceptación más amplia que otra concepción que

insista en la igualdad en todas las capacidades básicas. Los individuos cuya doctrina comprensiva sea más exigente pueden al menos reconocer la compatibilidad de esta concepción política con su propia doctrina, aunque no conceda todo lo que ellos querían.<sup>19</sup>

## 5. EL PLURALISMO Y LA TOLERANCIA

Tal como hemos visto, Rawls adopta un principio de tolerancia altamente problemático con objeto de permitir en la esfera internacional un espectro más amplio de perspectivas y prácticas tradicionales de las que estaba dispuesto a permitir en la esfera interna. El enfoque de las capacidades se centra siempre en la persona como sujeto último de la justicia y, por lo tanto, rechaza todo compromiso en relación con la justificación de la lista de las capacidades en sí. Sin embargo, la preocupación por la variedad cultural (tanto en el nivel nacional como internacional) ha sido un elemento importante dentro de mi versión del enfoque. La fuerte protección de la libertad religiosa, la libertad de asociación y demás integra esta preocupación en la propia lista de las capacidades.

La razón de esta preocupación es una vez más la idea crucial de la dignidad y la idea asociada del respeto. Todas las naciones modernas contienen, en el nivel interno, un amplio espectro de perspectivas religiosas y de otro tipo sobre la vida humana. Y la comunidad internacional contiene una variedad aún mayor que la de ningún país. Es importante, pues, mostrar respeto hacia las muchas formas de vida que pueden elegir los ciudadanos, a condición de que no causen ningún perjuicio a los demás en áreas relevantes para las capacidades básicas. Este respeto es una exigencia de la dignidad humana. En este sentido, el pluralismo queda protegido de seis modos distintos en el contenido y la aplicación de la lista. Vamos a resumirlas brevemente aquí, y a mostrar en qué medida influyen sobre la extensión del enfoque al espacio internacional.

En primer lugar, se entiende que la lista está abierta y sujeta a constante revisión y reformulación. Esta apertura se vuelve aún más importante si extendemos el enfoque a la comunidad internacional, pues es más probable que escuchemos en estos debates buenas ideas que no había-

19. Los ingresos y la riqueza no figuran en la lista, pues no son capacidades; de este modo, la muy discutida cuestión de la igualdad de ingresos es tratada sólo de modo indirecto, a través de los compromisos relacionados con las capacidades centrales.

17. Véase Frankfurt (1988) y (1999).

18. Dworkin (2000), capítulo 7. Dworkin dirige sus críticas hacia Sen, aunque éste nunca ha dicho que la igualdad de capacidades sea el objetivo social adecuado; sólo dice que en la medida en que la sociedad persiga la igualdad como meta social, la igualdad de capacidades es el espacio adecuado para realizar las comparaciones relevantes.

mos oído antes, o críticas a nuestro propio estilo de vida que antes no habíamos considerado seriamente.

En segundo lugar, los elementos de la lista se especifican en un sentido en cierto modo abstracto y general, precisamente para dejar espacio para las actividades de deliberación y especificación de los propios ciudadanos, sus parlamentos y sus tribunales en cada país. Una vez más, dejar este espacio resulta particularmente importante en la arena internacional. Respetar las diferencias entre naciones en su modo de especificar una cierta capacidad, en atención a sus diferentes historias, forma parte del respeto hacia la autonomía humana que se halla implícito en la aceptación de un país como actor importante en el escenario mundial. Pero en la medida en que el respeto hacia las naciones deriva del respeto hacia las personas, tiene una amplitud limitada. No suscribo, pues, el principio de tolerancia mucho más amplio que propone Rawls, que permite a los países introducir restricciones desiguales a la libertad religiosa, o negar el derecho al voto a ciertos grupos. Por otro lado, en la zona de grises donde parece posible permitir diversas especificaciones de la capacidad en cuestión, el respeto hacia las personas sí parece requerir el respeto hacia las diferencias nacionales.

En tercer lugar, la lista representa una «concepción moral parcial» independiente, introducida sólo a efectos políticos, y sin ningún fundamento en ideas metafísicas que pudieran dividir a las personas en función de la cultura y la religión, como la idea de un alma inmortal o la idea de uno o varios dioses. La lista propone una base para un consenso entrecruzado. La propia especificidad de la lista es una virtud, no un defecto, en relación con este consenso. Hacer públicos y explícitos los elementos sobre los cuales reclamamos el asentimiento de los demás es una forma de mostrar respeto hacia ellos. Es más, el propio hecho de que sea una lista relativamente corta es ya una muestra de respeto: reclamamos el reconocimiento de estas diez aspiraciones básicas, pero por lo demás dejamos que cada cual tome sus decisiones. Por todas estas razones prefiero mi lista definida a la defensa genérica de Sen de una «perspectiva de la libertad», que podría sugerir la clase de preferencia comprehensiva por las vidas libres o autónomas que encontramos en pensadores liberales como Joseph Raz y John Stuart Mill, una preferencia que habitualmente tiende a no mostrar igual respeto hacia las personas que creen en religiones autoritarias. Mi enfoque, en cambio, dice: «Pedimos que suscribáis esta lista corta, pero no decimos nada sobre qué hace buenas las vidas en general». En este sentido, permitimos a los amish, a los católicos y a otros

ciudadanos con creencias religiosas a unirse al consenso internacional sin sentirse degradados.<sup>20</sup>

En cuarto lugar, también protegemos el pluralismo al insistir en que el objetivo político adecuado debe ser la capacidad y no el funcionamiento.<sup>21</sup> Muchas personas dispuestas a apoyar que una cierta capacidad se convierta en un derecho fundamental vivirían como una agresión que se considerara básico el funcionamiento asociado. Una vez más, esta sensibilidad parece particularmente importante cuando nos enfrentamos a la diversidad de culturas del mundo actual. El enfoque no dice nada sobre la posibilidad de que una mujer musulmana prefiera llevar el velo, en la medida en que estén presentes las suficientes capacidades políticas, educativas y demás para garantizar que se trata realmente de una elección.

En quinto lugar, las principales libertades que protegen el pluralismo son elementos centrales de la lista: la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de conciencia. Un país que no protege estos derechos mantiene una actitud tibia, o peor, hacia el pluralismo.

En sexto y último lugar, el enfoque establece, tal como hemos dicho, una distinción fuerte entre las cuestiones de justificación y las cuestiones de implementación. Creo que podemos justificar esta lista como una buena base para establecer unos principios políticos para todo el mundo. Pero esto no significa que podamos aprobar sobre esa base la intervención en los asuntos internos de un Estado que no los reconoce. Es una base para la persuasión.

En todos estos sentidos, el enfoque puede pretender ser respetuoso hacia el pluralismo y la diferencia, sin aceptar compromisos en relación con los derechos básicos de cada persona.

## 6. ¿UN «CONSENSO ENTRECruzADO» INTERNACIONAL?

Un aspecto de *El liberalismo político* de Rawls que preocupa a muchos de sus lectores es su giro aparente en la dirección de un cierto relativismo cultural: la concepción política debe justificarse ahora en términos de ciertas ideas que se entienden implícitas en las tradiciones de una democracia constitucional liberal. Los frecuentes análisis rawlsianos de la historia de Europa y Norteamérica hacen pensar que considera *sui gene-*

20. Para una exposición más extensa de este punto, véase Nussbaum (2003b).

21. Véase Nussbaum (2000a), capítulo I.

ris ciertos aspectos de las tradiciones occidentales, y que el mundo que surgió de la Reforma y de las guerras de religión es una formación cultural distintiva (véase *PL*, págs. xxiii-xxviii). Podría ser, pues, que Rawls sólo considerara justificada su concepción política para las democracias herederas de esta tradición, o incluso sólo definida en términos de las ideas que pertenecen a esta tradición.

Este resultado defraudaría la expectativa de que sea posible justificar la bondad de algo parecido a su liberalismo político para todos los países del mundo, e incluso utilizarlo como base para los acuerdos transnacionales.<sup>22</sup> Las ideas propias del liberalismo político rawlsiano aparecen constantemente en los debates internacionales sobre la paz y la reconciliación entre países. Los he oído defender como base para una paz estable entre Israel y Palestina; para una evolución estable hacia la democracia en el mundo árabe; para el actual avance hacia el pluralismo de la tradición constitucional india. Por supuesto, podríamos utilizar igualmente las ideas de Rawls para esos fines, dijera lo que dijera él, en la medida en que nos parecieran útiles. Pero parece importante preguntar si Rawls tiene buenos argumentos para establecer esta restricción, unos argumentos que debieran hacernos pensar que los países fuera de Europa y de Norteamérica no pueden asumir razonablemente un liberalismo político de tipo rawlsiano.

Debemos comenzar por distinguir varias cuestiones:

1. ¿Limita realmente Rawls la justificación del liberalismo político (en la medida en que vaya más allá de las normas de derechos humanos que defiende en *DG* para todos los países decentes) a la tradición occidental, o admite a todas las democracias constitucionales liberales? Y en el primer caso, ¿ofrece un buen análisis de lo que considera el carácter distintivo de la historia de estas democracias occidentales?
2. ¿Puede un rawlsiano que acepte su concepción política ignorar esos límites y recomendarla como una buena norma para las sociedades de todo el mundo? ¿Y cómo podría un rawlsiano como éste responder a las legítimas preocupaciones de Rawls sobre la justificación y la estabilidad?
3. ¿Puede un rawlsiano recomendar razonablemente algo parecido a sus normas como normas buenas para la sociedad transnacional?

22. Véase Nussbaum (2000a), donde aplico ideas rawlsianas a países de todo el mundo. Para una crítica de esta forma de utilizar a Rawls, véase Barclay (2003) y mi réplica en Nussbaum (2003d). Desarrollo estas cuestiones en un breve libro sobre *PI*, actualmente contratado con Columbia University Press.

La idea rawlsiana de una justificación política es siempre holística e «interna». En *Teoría de la justicia*, la búsqueda de un equilibrio reflexivo parte de unos «juicios ponderados» y examina sistemáticamente las concepciones alternativas sobre la base de estas convicciones en busca de la máxima coherencia y armonía entre los juicios y las teorías considerados como un todo. Lo que tiene de nuevo *PL*, en primer lugar, es el paso de una concepción «socrática» de la justificación a una concepción pública y política, de acuerdo con la cual «todos los ciudadanos pueden examinar frente a los demás si sus instituciones políticas y sociales son justas» (pág. 9); y en segundo lugar, la insistencia en que esta concepción debe estar construida y expresada en términos de «ciertas ideas fundamentales que consideramos implícitas en la cultura política de una sociedad democrática» (pág. 13); en otros lugares, y la mayoría de las veces, Rawls añade que esta democracia es «constitucional». La «tradición del pensamiento democrático», cuyo contenido resulta «familiar e inteligible para el sentido común educado de los ciudadanos en general», sirve como «un fondo de ideas y principios implícitamente compartidos» (pág. 14). En este sentido, la concepción «parte de dentro de una cierta tradición política».

Los dos giros van asociados a la cuestión central de la estabilidad. Rawls considera claramente que una concepción no está justificada a menos que podamos mostrar que puede ser estable a lo largo del tiempo por buenas razones; y también parece pensar que no podemos mostrar que pueda ser estable a menos que la concepción utilice materiales ya implícitos en la tradición política. Naturalmente, Rawls es consciente de que estas ideas («ciudadanos libres e iguales», «colaboración en términos equitativos», etc.) están lejos de ser las únicas presentes en la tradición de los países que considera; pueden encontrarse muchas otras ideas que están en tensión con ellas. Pero confía en la importancia y la longevidad de las ideas sobre las que construye.

En su «Respuesta a Habermas», publicada conjuntamente con *PL* en su edición ampliada, Rawls distingue tres tipos o niveles de justificación. La justificación *pro tanto* tiene lugar cuando la concepción política es adecuadamente formulada y señalada como respuesta a un amplio espectro de cuestiones políticas, de modo que parezca completa (*PL*, pág. 386). En segundo lugar, la plena justificación corresponde al «ciudadano individual, como miembro de la sociedad civil» que «integra [la concepción política] de algún modo en [su] doctrina comprensiva, ya sea como verdadera o como razonable» (*ibid.*). Esta parte del proceso de justificación se acerca más a la versión socrática de la justificación de *TJ*. En este

estadio, la persona no pregunta aún si otras personas aceptan la concepción política. Finalmente, la doctrina debe ser públicamente justificada por la sociedad política. Esta justificación final sólo tiene lugar «cuando todos los miembros razonables de la sociedad política justifican la concepción política compartida al integrarla en sus distintas visiones comprensivas razonables», y en el proceso toman las demás en consideración (PL, pág. 387). Para llegar a este estadio, la sociedad debe estar ya ordenada de acuerdo con la concepción política. La justificación requiere la existencia de un consenso entrecruzado, y registra el hecho de este consenso.

Desde la perspectiva de Rawls, pues, ninguno de los países actuales, ya sean occidentales o no, puede alcanzar de momento el tercer estadio de la justificación, pues ninguno está bien ordenado de acuerdo con su concepción política. En consecuencia, el hecho de que no exista ningún consenso entrecruzado acerca de las ideas de Rawls en una sociedad dada no la descalifica como una de las sociedades en las que más adelante podría estar plenamente justificada una concepción de este tipo. Tal como dice explícitamente Rawls, «el liberalismo político busca una concepción política de la justicia que esperamos pueda ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables en una sociedad regulada por ella» (PL, pág. 10). Esto es naturalmente muy diferente de pretender que ese consenso deba darse ya en la sociedad. Todo cuanto parece necesario es que las ideas requeridas estén ya presentes en alguna forma.

A veces, sin embargo, Rawls sugiere una restricción ulterior: las ideas centrales de la concepción deben proceder de la tradición política de una democracia constitucional. En otras palabras, sólo un país que ya sea una democracia constitucional puede usar estas ideas, no uno donde estas ideas estén presentes pero no hayan propiciado aún la transición hacia una democracia constitucional. Y a veces, al hablar sobre la Reforma y sus consecuencias, Rawls indica aún otra restricción: «El origen histórico del liberalismo político (y del liberalismo en general) es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias sobre la tolerancia religiosa de los siglos XVI y XVII» (PL, pág. xxvi). Rawls sostiene que la Reforma introdujo algo «nuevo», a saber, la idea de «un elemento trascendente que no admitía compromisos». En su opinión, esta idea no estaba presente ni en el mundo grecorromano ni en el mundo medieval (págs. xxiii-xxviii). Si conectamos estas especulaciones históricas con la definición del liberalismo político, llegamos a la conclusión de que el liberalismo

político debe tomar sus materiales de las tradiciones propias de los países que experimentaron el tipo específico de enfrentamiento que inauguró la Reforma. Esta limitación no sólo podría significar que la teoría sólo es justificable en las democracias constitucionales occidentales, sino también que sólo es justificable en las democracias que quedaron marcadas de forma relevante por la experiencia de la Reforma y de las guerras de religión: así, tal vez no estarían incluidos los países nórdicos, Italia, Rusia, los países de Europa oriental o Grecia, todos ellos con historias significativamente distintas de las de Alemania, Francia, los Países Bajos, Gran Bretaña, Irlanda, Canadá y Estados Unidos, que son los casos en los que se centra el razonamiento histórico de Rawls.

La lectura rawlsiana de la historia europea y estadounidense tiene muchos problemas. Para empezar, subestima los conflictos entre doctrinas comprensivas que existieron en el mundo grecorromano. Pero dejemos a un lado esta cuestión, pues no es relevante para nuestra pregunta acerca de la extensión del liberalismo político. Es más grave que Rawls parezca ignorar totalmente la existencia de democracias constitucionales no occidentales con sus propias tradiciones de tolerancia e integración: India, Bangladesh, Sudáfrica, Turquía, Japón y muchas otras en la actualidad. En los casos de Turquía y la India, la historia de enfrentamientos e integraciones es larga y compleja. En el caso de la India es razonable argumentar que las ideas del respeto y la tolerancia religiosa son mucho más antiguas de lo que son en la llamada tradición occidental: los edictos de Ashoka, que se convirtió del hinduismo al budismo en el siglo III a.C., promulgan una norma de respeto y tolerancia mutuos. Lo mismo hicieron mucho más tarde las políticas oficiales de varios emperadores del Imperio Mongol. En el caso de Turquía, son bien conocidas las políticas de integración religiosa que existían en el Imperio Otomano. Ninguno de estos casos es idéntico a las normas defendidas por Rawls, pero ninguna norma tan antigua puede ser idéntica a las de Rawls. Incluso la Paz de Westfalia establecía el pluralismo religioso *entre* países, pero permitía la represión dentro de cada país. Lo mismo ocurrió con la fundación de Estados Unidos, que permitía a los Estados individuales seguir promoviendo una religión en particular en perjuicio de otras. Incluso la cláusula de libertad de práctica religiosa no fue aplicada a los Estados hasta después de la Guerra Civil, aunque todas las constituciones estatales eran favorables a esta idea.

En resumen, si sostenemos que la existencia de una tradición política que incluya las ideas pertinentes es una base necesaria para el liberalismo

político, deberíamos sostener que esta condición se cumple en la India y en Turquía, y diría también que en la mayoría de las democracias constitucionales del mundo, todas las cuales poseen tradiciones más o menos antiguas de compromiso con ideas parecidas (no sólo la idea de la tolerancia en sí, sino también las ideas de la igualdad, el respeto y la dignidad humana). De hecho, podría argumentarse que la igualdad de capacidades es un rasgo mucho más destacado en los ordenamientos constitucionales indio o sudafricano que en el ordenamiento constitucional estadounidense.

¿Qué ocurre con los países que no son actualmente democracias constitucionales? ¿No podría defenderse que las ideas de Rawls también son buenas para ellos? Después de todo, no hay ningún lugar en el mundo actual al que no hayan llegado las ideas de los derechos humanos, la dignidad humana, la igualdad humana y la cooperación en términos equitativos. Incluso en China, donde no hay todavía una democracia liberal constitucional y donde la tradición se opone en algunos aspectos a las ideas claves de la concepción de Rawls, existen trazas muy antiguas de ideas de este tipo, y los debates modernos han girado alrededor de ellas hasta llevar las ideas liberales al primer plano del pensamiento político.<sup>23</sup> No es implausible pensar, pues, que podríamos trabajar a partir de estas ideas, y proponer argumentos públicos en el nivel internacional en favor de su extensión a aquellos países donde todavía no se han impuesto.

En este punto llegamos a la cuestión crucial de la estabilidad: cuanto más radical sea la concepción propia de una determinada sociedad, más difícil será defender que una concepción como la de Rawls pueda dar lugar con el tiempo a un consenso entrecruzado. Sin embargo, me parece que las ideas sobre los derechos humanos están tan arraigadas en el mundo moderno que no es posible decir que haya algún país donde este consenso no sea alcanzable con el tiempo. (Tampoco me parece que pueda afirmarse con confianza que un país como el nuestro no pueda dar un giro en la dirección opuesta. De hecho, Estados Unidos se ha ido alejando cada vez más del consenso en relación con muchas de las cuestiones que preocupan a Rawls.) En consecuencia, me inclino más bien por decir que el elástico requerimiento de la «esperanza de un consenso» introducido por Rawls es suficiente para cualquier país que viva bajo las condiciones modernas, en un mundo caracterizado por una cultura mundial de los derechos humanos. Las personas sólo tienen que recurrir a las ideas

inherentes a la cultura propia de este mundo, tenga o no su país la estructura de una democracia liberal constitucional.

¿Qué ocurre con los acuerdos transnacionales? ¿Podemos esperar que una concepción de la sociedad internacional basada en las capacidades humanas básicas alcance con el tiempo un consenso como el que propone Rawls? De hecho, las ideas del liberalismo político están aún más firmemente asentadas en la esfera internacional que en la nacional. La Declaración Universal de Derechos Humanos se diseñó justamente en relación con estas ideas. Mucho antes de que la idea rawlsiana del «liberalismo político» se convirtiera en moneda corriente, Jacques Maritain, uno de los arquitectos de la Declaración Universal, mantenía que personas con ideas discrepantes sobre cuestiones metafísicas podían ponerse de acuerdo a efectos prácticos en una lista de derechos humanos.<sup>24</sup> Esta distinción entre el acuerdo práctico y la esfera metafísica ha demostrado tener gran importancia en la formulación concreta de la declaración, al facilitar que los participantes procedentes de diferentes tradiciones religiosas puedan respetar sus diferencias respectivas.<sup>25</sup>

La Declaración Universal ofrecía una base todavía muy débil para la sociedad internacional, pues entendía el reconocimiento de los derechos humanos como un asunto propio de los Estados individuales, no de la comunidad internacional como un todo. Pero la tendencia hacia la cooperación y la mutualidad en la aplicación de estos derechos sugiere que estas ideas ocupan un lugar cada vez más central como base de los acuerdos, las instituciones y las organizaciones internacionales.

Mi conclusión es, pues, que no existe ningún argumento o barrera de principio que impida proponer las capacidades humanas básicas como objetivo para todos los países, así como para la sociedad internacional. De hecho, el mayor atractivo de la concepción de Rawls en este contexto es su profundo respeto hacia las tradiciones religiosas y su cuidadosa distinción entre las doctrinas comprensivas y la concepción política compartida. Cabe la esperanza de que muchas personas que no suscribirían un liberalismo comprensivo como el que propone la tradición occidental, podrían apoyar un consenso que dejara las cuestiones metafísicas al margen de las políticas, como parte de la doctrina comprensiva de cada persona. Los propios contenidos que aporta el enfoque de las capacidades contribuyen a hacer posible un consenso de este tipo, pues incluyen muchas

24. Véase Maritain (1951) y (1943).

25. Véase Glendon (2001).

23. Véase Sen (1997).



cuestiones que han sido centrales en los debates de la comunidad internacional y en las que no entra la concepción de Rawls, como la educación, la asistencia médica, la vivienda y las condiciones laborales.

#### 7. LA GLOBALIZACIÓN DEL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: EL PAPEL DE LAS INSTITUCIONES

Hasta el momento, el enfoque de las capacidades ha presagiado una serie de ambiciosos objetivos para el mundo y algunos principios generales a propósito del pluralismo y de la soberanía nacional. Sin embargo, queda aún mucho por decir, obviamente, acerca del modo preciso en que se puede utilizar dicho enfoque para generar principios políticos para el mundo actual. Hasta cierto punto, ésta es una tarea práctica, propia de economistas, politólogos, diplomáticos y decisores políticos. La filosofía sirve muy bien para el razonamiento normativo y para la exposición de estructuras generales de ideas. No obstante, en un mundo en tan rápido cambio como el nuestro, cualquier receta de aplicación práctica ha de ser formulada en colaboración con otras disciplinas.

Afirmar esto no significa negar la urgencia práctica de la filosofía. Las ideas condicionan el modo en que los decisores políticos hacen su trabajo. Ése es el motivo por el que, desde el momento mismo de su concepción inicial, el enfoque de las capacidades ha cuestionado la idea de desarrollo entendido como mero crecimiento económico y ha insistido en el concepto del «desarrollo humano». Reconsiderar el desarrollo bajo el prisma del «desarrollo humano» influye en los objetivos que se marcan los políticos y en las estrategias por las que optan. Igualmente, resulta de una apremiante importancia práctica poner en duda la noción de la ventaja mutua como objetivo central de la cooperación social. El enfoque de las capacidades no es ni remoto ni impracticable: su aplicabilidad es, en realidad, impostergable, pues nos induce a replantearnos nuestra actual concepción de la cooperación social, la cual, como podemos ver hoy en día, inspira numerosas políticas caracterizadas por una evidente cortedad de miras tanto en el campo del desarrollo como en el de la política financiera internacional.<sup>26</sup> De hecho, quizá no exista nada tan impostergable, en un mundo cada vez más impulsado por las grandes empresas multina-

cionales y por la motivación de poder inherente a las actividades de éstas, como articular un conjunto tanto de objetivos para el desarrollo (que sean ricos desde el punto de vista humano) como de actitudes más generales respecto a las finalidades de la cooperación, que serán necesarias para sostener a las personas que persigan tales objetivos.

Eso no resuelve, sin embargo, la muy legítima cuestión de dónde acaba el territorio del pensamiento filosófico normativo y dónde empieza el de las disciplinas más empíricas. La filosofía parece especializarse mejor en la formulación de principios políticos en un nivel de abstracción bastante elevado, pero deja a otras disciplinas la tarea de pensar cómo hacer realidad esos principios a medida que cambian las instituciones y sus configuraciones.

No obstante, podemos ir sin duda aún más lejos de lo que lo hemos hecho a la hora de hablar de la materialización práctica de las capacidades en el mundo moderno. Una pregunta a la que, con toda seguridad, debemos hacer frente es la de cómo distribuir los deberes de fomento de las capacidades en un mundo que contiene naciones, acuerdos y organismos internacionales (económicos y de otros tipos), grandes empresas, organizaciones no gubernamentales, movimientos políticos y personas individuales. Decir que «todos» tenemos tales deberes es positivo y cierto. Pero estaría bien que fuésemos más allá y dijésemos, al menos, algo acerca de la que sería la asignación correcta de deberes entre individuos e instituciones, y entre instituciones de diversas clases.

Las instituciones están formadas por personas y son éstas, en última instancia, las que deberían ser consideradas como poseedoras de las obligaciones morales de promoción de las capacidades humanas. Aun así, existen cuatro motivos por los que deberíamos considerar esas obligaciones como deberes asignados, por derivación, a las estructuras institucionales. El primero de todos es la existencia de *problemas de acción colectiva*. Pensemos en una nación. Si decimos que sus ciudadanos tienen deberes encaminados a mantener el sistema de derechos de propiedad, la estructura fiscal, el sistema de justicia penal, etc., estaremos diciendo algo que es cierto e importante en un determinado sentido. En un Estado no hay más seres vivos que las personas que lo componen; no existe ninguna superpersona con poderes mágicos que pueda cargar con todo el trabajo. Pese a todo, si cada persona intentase pensar individualmente en lo que tiene que hacer, estaríamos condenados a la confusión y el fracaso masivos. Es mucho mejor crear una estructura institucional y, a partir de ahí, considerar que los individuos delegan en ella su responsabilidad ética perso-

26. Véase Stiglitz (2002), quien, pese a todo, no cuestiona con suficiente explicitud la noción de la ventaja mutua.

nal. En apariencia, esto mismo sería aplicable, en buena parte, a la esfera internacional, aunque, como veremos, la analogía no es exacta.

El segundo motivo es la existencia de cuestiones de *justicia*. Si me preocupo especialmente por las personas pobres de mi país y doy buena parte de mi dinero personal para cubrir sus necesidades, estaré, al mismo tiempo, empobreciéndome tanto personal como familiarmente en comparación con quienes parten de la misma situación que yo pero no hacen nada por los pobres. Todo sistema de filantropía voluntaria tiene este problema. Mientras no se obligue a los demás a pagar su parte correspondiente, sea cual sea ésta, los que sí la pagan han de aportar más (para solucionar el problema) y han de sufrir una desventaja relativa que no sufrirían si el sistema impusiera una carga proporcional a todos.<sup>27</sup>

El tercer motivo es uno de *capacidad*: es posible argumentar convincentemente que las instituciones disponen de un poder cognitivo y causal del que los individuos carecen, poder que es relevante para la asignación de responsabilidades. Si pensamos en un daño como el del calentamiento global, la parte aportada por cada individuo puede ser tan pequeña que resulte causalmente insignificante, mientras que una nación o una multinacional sí que tendrán un papel causal reconocible. Por otra parte, las naciones y las grandes empresas tienen un poder de predicción y pronóstico del que los individuos no disponen aisladamente. Resulta plausible, pues, que estos elementos nos den una razón adicional para considerar que las responsabilidades de promoción de las capacidades humanas han de ser institucionales más que personales.<sup>28</sup>

El último tema (o conjunto de temas) es el relacionado con la vida personal. El utilitarismo clásico, en el que toda responsabilidad moral se entiende como una responsabilidad personal de maximizar el bienestar total o medio, deja abierto como gran interrogante el estatus de la persona y la vida de la persona. Las personas son simples máquinas de maximización. Toda su energía, más o menos, ha de dedicarse a calcular la acción correcta y a hacerla. Tienen que elegir una carrera profesional, unas amistades y unos compromisos políticos que maximicen el bienestar total o medio. Cuesta entonces sostener la idea de que esas personas sean realmente algo o tengan algo propio.<sup>29</sup> Este motivo de preocupación es,

en realidad, un conjunto de motivos estrechamente relacionados entre sí, ya que el carácter ilimitado de la noción de responsabilidad del utilitarismo plantea cuestiones a propósito de la integridad personal, la capacidad de acción, la amistad y la familia, las fuentes del sentido de la vida y la naturaleza de la acción política.

No es preciso entrar en detalles con respecto a todas estas preocupaciones para darnos cuenta de lo mucho que implica cada una de ellas. De hecho, también implican mucho desde la propia perspectiva del enfoque de las capacidades. Éste aspira a dotar a las personas de las condiciones necesarias para una vida verdaderamente humana. La teoría sería contraproducente si el mandato de promover las capacidades humanas se entendiera como algo que acabase consumiendo la vida de cada persona, eliminando sus proyectos, intereses y espacios personales hasta el punto de que nadie tuviese la posibilidad de llevar una vida verdaderamente humana (siempre desde el supuesto de que tales intereses y preocupaciones forman parte de toda vida auténticamente humana, como la lista de las capacidades da a entender).

Podemos ver que estas preocupaciones están estrechamente vinculadas con el problema de la acción colectiva y con el de la justicia. Una de las razones por las que el cálculo utilitarista parece tan costoso en tiempo y otros recursos es que implica cálculos adicionales sobre el comportamiento probable de otras personas y éste es sumamente incierto; una de las razones por las que la supresión de la libertad personal que supone parece tan rotunda es que normalmente nos imaginamos al agente utilitarista como alguien que acarrea la carga de la maximización del bien en un mundo en el que la mayoría de las personas siguen sus propios caminos egoístas.

Una buena solución a este problema (y a los relacionados con él), que es, además, aparentemente plausible, consiste en asignar la responsabilidad de promover el bienestar (las capacidades) de otras personas a las instituciones, dando a los individuos amplias facultades discrecionales para decidir cómo usar su vida fuera del ámbito en el que esas instituciones les exijan determinados deberes.<sup>30</sup> Las instituciones imponen a todos, de un modo adecuadamente justo, la responsabilidad de sostener las capacidades de todos hasta un nivel o umbral mínimo. Más allá de éste (en lo que a unos determinados derechos fundamentales se refiere), las personas son libres de emplear su dinero, su tiempo y sus otros re-

27. Véase Murphy (2000).

28. Véase Green (2002).

29. En una de sus formas, esta familia de objeciones está elocuentemente formulada en Williams (1973).

30. Véase también Nagel (1991).

cursos tal como les dicte su propia concepción integral (o *comprehensiva*) del bien. (La lista completa de requisitos de justicia que luego se establezca podrá variar ese panorama, pero, por el momento, es algo sobre lo que, por así decirlo, todavía no se ha alcanzado un veredicto.) Habrá normas éticas internas de cada doctrina comprensiva de tipo religioso o ético que determinen hasta qué punto es éticamente responsable cada persona de hacer más de lo que institucionalmente se le exija. Pero la tarea política de sustentar el nivel mínimo de capacidades propiamente dicho se asigna, en primera instancia, a las instituciones.

Podemos ver que esta división entre lo institucional y lo ético corresponde a una distinción familiar en la teoría liberal (y, especialmente, en la político-liberal) entre la esfera política y la esfera de las concepciones comprensivas de valores personales (o compartidos) de las personas.<sup>31</sup> De hecho, el liberalismo, entendido como liberalismo político comprometido con el respeto a una amplia diversidad de concepciones comprensivas de valores (religiosas y de otros tipos), exige esa división. Los principios que los ciudadanos refrendan para la esfera política son sólo un subconjunto de los principios éticos que mantienen para el conjunto de cada una de sus vidas. Si no fuera así, no habría espacio suficiente en el sistema para la pluralidad y la diversidad, con lo que éste se volvería dictatorial y no respetuoso con la variedad de compromisos comprensivos de valores de las personas. Así pues, la estructura general del liberalismo político impone la existencia de una esfera de elección ética fuera de aquella que sea políticamente obligatoria. La bifurcación entre valores políticos y valores sociales más amplios es también requerida por algunos preceptos más específicos que ocupan un lugar central en el enfoque de las capacidades, como la libertad de asociación, la libre elección de ocupación, la libertad de religión o la libertad de desplazamiento.

31. A veces, ésa es una distinción que se entremezcla con la que se produce entre lo público y lo privado, pero no es la misma. Muchas doctrinas comprensivas son compartidas y públicas (y, en ese sentido, forman parte de la sociedad civil), y la propia esfera política asume la protección de ciertas capacidades fundamentales de las mujeres y los niños en el seno familiar, un ámbito tradicionalmente considerado privado.

## 8. LA GLOBALIZACIÓN DEL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: ¿QUÉ INSTITUCIONES?

Las instituciones desempeñan, pues, un papel considerable en el fomento de las capacidades humanas. Pero, en este punto, es donde la analogía entre la situación nacional interna y la global empieza a desmoronarse. En el caso nacional, tenemos mucho que decir sobre el conjunto de instituciones responsables de sostener las capacidades humanas de los ciudadanos. Precisamente esa estructura de atribución y sostenimiento de responsabilidades fue lo que John Rawls denominó la «estructura básica» de una nación, es decir, el conjunto de instituciones que, de forma dominante y desde el inicio mismo de toda vida humana, determina las oportunidades vitales de las personas. En esta estructura se incluyen el Parlamento, la justicia, la administración y (al menos) algunas agencias u organismos administrativos, las leyes que definen la institución de la familia y distribuyen privilegios entre sus miembros, el sistema fiscal y de prestaciones sociales, la estructura global del sistema económico de la nación, las líneas generales del sistema de justicia penal y, probablemente, algunas estructuras más. Si bien lo que se considera parte de la «estructura básica» cambia con el tiempo, en el sentido de que una determinada parte de la administración (por ejemplo, la Agencia de Protección Medioambiental o el Departamento de Educación) puede ser vista como un elemento más fundamental y básico de la estructura de promoción de las capacidades humanas en un momento histórico que en otro, en general está claro lo que implica toda esta estructura institucional e incluso parece reinar un consenso bastante amplio sobre las obligaciones que corresponden a cada una de sus partes.

Nosotros podemos ir un poco más lejos. Es posible defender algunos principios generales referidos a las instituciones y a las relaciones entre éstas como elementos cruciales de cara a la promoción de las capacidades humanas.<sup>32</sup> La *separación de poderes*, unida al *control judicial* de la legalidad/constitucionalidad de las decisiones políticas, han configurado con el tiempo una estructura que resulta imprescindible para la protección de las capacidades de los ciudadanos. (El mejor lugar para apreciarlo es la India, donde el ataque que Indira Gandhi perpetró contra el principio de revisión judicial durante el Estado de Emergencia de 1975 a 1977 provocó la suspensión de numerosos derechos fundamentales. El sistema ac-

32. Estoy agradecida a Iris Young por animarme a abordar esta cuestión.

tual, fuertemente protector del papel del poder judicial, surgió como respuesta a aquel grave fallo.) Otro aspecto que parece importante para conseguir que la estructura gubernamental sea receptiva a la voz de las personas y proteja las capacidades de éstas es la obtención de un grado adecuado de *federalismo* o de *descentralización*. Los mismos argumentos que nos llevan a apoyar la nación como estructura de expresión de la autonomía de las personas, también nos inducen (sobre todo, en naciones muy grandes, como la India y Estados Unidos) a inclinarnos por cierta dosis de federalismo o de autonomía local, que, de todos modos, no debería llegar a ser tal que comprometiera la igualdad de los ciudadanos o abrogara derechos fundamentales.<sup>33</sup> Otro rasgo importante de una nación moderna protectora de las capacidades humanas tiene que ser la presencia de *agencias administrativas independientes*, cuya especialización resulta esencial para proteger las capacidades relacionadas con la sanidad, el medio ambiente y otros ámbitos, y cuya independencia del control partidista constituye, pues, un elemento estructural relevante de toda nación que esté adecuadamente diseñada para la protección de las capacidades. Puesto que la corrupción es uno de los problemas que más seriamente amenazan las capacidades humanas en las naciones modernas, la instauración de *mecanismos para detectar e impedir la corrupción*, tanto en el ámbito estatal como en el privado, es absolutamente imprescindible para la estabilidad de las capacidades y de la concepción basada en éstas. También podemos insistir en la necesidad de que la *formación* del personal *jurídico* y *policial* se realice teniendo siempre presente la protección de las capacidades de los ciudadanos. Así, por ejemplo, esa formación debería incorporar un énfasis especial en las cuestiones raciales y de género allí donde la discriminación por razón de raza, religión o sexo sea un problema social acuciante.

Por último, y de manera más general, deberíamos insistir en que el orden público en su conjunto esté diseñado para impedir la existencia de desigualdades flagrantes de acceso y de poder. Una nación puede estar dotada de una constitución admirable y, al mismo tiempo, funcionar cotidianamente como una plutocracia si los medios de comunicación y las campañas políticas están bajo el control indebido de individuos y grupos adinerados. Tal es el caso en el Estados Unidos actual; ése es el motivo de que las capacidades humanas corran hoy un grave riesgo.

33. En Nussbaum (2000a), capítulo 3, pueden verse algunos de estos principios equilibrantes generales a propósito de la religión que pueden ajustarse para orientar las relaciones internas del Estado-nación.

El de las capacidades es, por consiguiente, un enfoque centrado en los derechos, ya que es precisamente un conjunto de derechos basados en la dignidad humana el que forma el núcleo central de dicha concepción: los elementos estructurales son luego juzgados buenos o malos en relación a aquél. Pero eso no significa que el enfoque de las capacidades no pueda decir nada de la estructura: el hecho mismo de que la promoción de las capacidades humanas sea su objetivo central confiere un sentido y un tema central al debate «estructural» y nos da razones claras para preferir unas estructuras a otras.

Cuando nos trasladamos al plano global, sin embargo, no hay nada claro. Si un Estado mundial fuese algo deseable, podríamos al menos describir cuál sería posiblemente su estructura. Pero, por lo que parece, ese Estado es algo que dista mucho de ser deseable. A diferencia de las estructuras básicas nacionales, un Estado mundial difícilmente podría alcanzar un nivel aceptable de rendición de cuentas ante sus ciudadanos. Sería una empresa demasiado amplia. Las diferencias de cultura y lengua dificultan en exceso la comunicación necesaria, al menos, en el momento actual. Tampoco parece claro que debamos fomentar la homogeneidad cultural y lingüística que pudiera hacer viable y manejable un Estado de esas dimensiones. La diversidad es una parte valiosa de nuestro mundo y ya hoy se encuentra amenazada. No deberíamos socavarla aún más sin tener motivos muy poderosos para ello.

Pero un Estado mundial sería, además, peligroso. Si una nación se vuelve injusta, la presión procedente de otras puede disuadirla de cometer crímenes atroces (ya sea contra sus propios ciudadanos o contra otras naciones). Si el Estado mundial se volviera injusto, no existiría otro recurso equivalente a esa mayor escala; la única esperanza sería la rebelión desde dentro. Y ésa es una perspectiva en la que, a lo largo de la historia, no siempre se ha podido confiar; de hecho, las peores tiranías de los tiempos modernos no han caído sin presión externa.

Además, incluso aunque todos esos inconvenientes fuesen superables de algún modo, la idea misma de un Estado mundial no deja de plantear un hondo problema moral que alcanza, de manera uniforme, a sus instituciones y a sus requisitos de existencia y funcionamiento. Como he venido argumentando, la soberanía nacional tiene una importancia moral como modo que las personas tienen de afirmar su autonomía, su derecho a dotarse de leyes elaboradas por ellas mismas. Si pensamos en esta importancia moral desde un punto de vista histórico, podremos ver que una parte muy importante de esta autonomía estuvo constituida por el derecho a

hacer las cosas de forma distinta a nuestros vecinos. Bien es cierto que esa libertad presuponía la existencia de algún elemento destacado que preservar, nacido del hecho de que las naciones no respetaban la diferencia interna de religiones y de estilos de vida. De ahí que, por ejemplo, el único modo que un protestante tenía de disfrutar de libertad religiosa era viviendo en una nación protestante. Cuando, con el tiempo, el respeto por el pluralismo se ha convertido en parte de las diferentes estructuras internas de los países, la necesidad de esa variedad nacional ha perdido algo de urgencia. Pero no ha llegado, ni mucho menos, a desaparecer, dado que continúan existiendo diferencias de idioma, de cultura y de historia que pueden seguir siendo legítimamente defendidas como destacadas y relevantes. El enfoque de las capacidades hace especial hincapié en la necesidad de que ciertos derechos nucleares formen parte de las constituciones nacionales de todos los Estados del mundo. Pero deja también un amplio margen a la diversidad de interpretaciones y de estructuras institucionales, así como a la diversidad en los ámbitos externos al mencionado núcleo central. Proteger la soberanía nacional en un mundo de pluralismo es una parte importante de la protección de la libertad humana en general. En ese sentido, todo Estado mundial sería, *ipso facto*, tiránico.

Si estos argumentos son válidos, la estructura institucional del nivel global debería seguir siendo tenue y descentralizada. Una parte de la misma estará formada, simplemente, por las estructuras nacionales básicas, a las que asignaremos responsabilidades para redistribuir una fracción de su riqueza a otras naciones. Otra parte la conformarán las grandes empresas multinacionales, a las que asignaremos ciertas responsabilidades de promoción de las capacidades humanas en las naciones en las que realicen negocio. Una parte, también, será la correspondiente a las políticas, organismos y acuerdos económicos globales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y diversos pactos comerciales. Una parte más estará constituida por otros órganos internacionales, como Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo, el Tribunal Internacional y el nuevo tribunal penal internacional, así como por acuerdos internacionales de numerosos ámbitos, como los derechos humanos, el trabajo y el medio ambiente. Y una parte final será la formada por organizaciones no gubernamentales de muy diversa índole, desde las de gran tamaño y alcance multinacional (como OXFAM) hasta las más pequeñas y locales.

La forma que esta estructura ha asumido hasta el momento es más el resultado de una combinación de factores históricos que el producto de

una reflexión normativa deliberada. El encaje entre la filosofía política normativa y los detalles de un conjunto de instituciones tan extrañamente surtido como el actual es, pues, cuando menos, incómodo. Pero también está claro que la distribución de responsabilidades entre estas distintas partes de la estructura global debe mantenerse como algo provisional e informal, sujeto a cambios y replanteamientos. Debemos fijarnos, también, en que esa distribución es de tipo ético y que sólo es política en el sentido de que tenemos la aspiración y el deber de hacer que se materialice, puesto que no hay ninguna estructura coactiva por encima del conjunto que pueda hacer cumplir parte alguna de un conjunto definido de tareas. Desde ese punto de vista, mi enfoque es una versión del viejo enfoque de la ley natural: los requisitos del nivel global son requisitos morales que ningún conjunto de estructuras políticas coercitivas llega a captar por completo.

Aun así, podemos formular, al menos, unos cuantos principios para un orden mundial de esa clase que pueden, como mínimo, ayudarnos a pensar en el modo de promover las capacidades humanas en un mundo de desigualdades.

## 9. DIEZ PRINCIPIOS PARA LA ESTRUCTURA GLOBAL

1. *Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla.* La mayoría de las naciones que están gobernadas de una manera buena y honesta pueden promover muchas (o, incluso, la mayoría) de las capacidades humanas hasta un nivel o umbral razonable. Como Amartya Sen ha puesto de relieve, las hambrunas pueden evitarse con un sistema aceptable de derechos que vaya unido a la libertad de prensa y a la democracia política. Yo he criticado el uso que John Rawls hizo de la teoría de Sen, ya que él la utilizó para negar que las naciones más ricas tengan que prestar ayuda económica a las más pobres. Si una de las exigencias de la justicia es la mitigación de las desigualdades globales, ésta no se cumplirá únicamente por el hecho de que las naciones pobres puedan promover las capacidades internamente (al menos, no se cumplirá más de lo que se cumple cuando dentro de cada país se consigue un cierto nivel de justicia sin redistribución sólo gracias a que las familias pobres han sido suficientemente ahorrativas como para alcanzar a duras penas a llevar una existencia mínimamente aceptable). Sin necesidad de suscribir ningún principio de redistribución específico (como el

principio rawlsiano de la diferencia) y operando únicamente dentro de nuestra idea del mínimo social expresada en el umbral de capacidad, podemos decir que es injusto que las naciones más pobres tengan que luchar contra obstáculos mayores que las naciones ricas para cumplir con sus compromisos fundamentales. No obstante, podemos empezar exigiendo que aquéllas hagan todo lo que esté en su mano. Asignar responsabilidades a la estructura económica mundial no significa que tengamos que excusar de responsabilidad a la estructura doméstica. Si la satisfacción de las capacidades está sobredeterminada, mejor que mejor.

2. *La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas.* En la sección que he dedicado a la justificación y a la implementación (capítulo IV, sección 4), ya he expuesto las ideas que sostienen este principio. En general, la intervención coercitiva sólo está justificada en un conjunto limitado de circunstancias; los tratados y acuerdos internacionales también desempeñan un papel coercitivo, como se comenta en el principio 6 de la presente lista. Pero la persuasión y el uso persuasivo de la financiación son siempre positivos. Esto nos lleva al siguiente principio.

3. *Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una porción sustancial de su PIB a otras naciones más pobres.* Las naciones prósperas del mundo tienen la responsabilidad de sostener las capacidades humanas de sus ciudadanos, tal como se enuncia en el principio 1. Pero también tienen otras adicionales. Sería indecente que, viviendo (como vivimos) en un planeta en el que tantos seres humanos disfrutan de lujos que no satisfacen ninguna necesidad humana central y en el que tantos otros están privados de lo que necesitan, un mundo que se basase en las ideas de la cooperación mutua y del respeto a la dignidad humana no se obligara a una redistribución muy significativa. Es perfectamente razonable esperar de las naciones ricas que den mucho más de lo que actualmente dedican a ayudar a las naciones pobres: una cifra del 2% del PIB, aun siendo arbitraria, sería un buen síntoma de que nos adentramos en el terreno de lo moralmente adecuado. (Estados Unidos destina actualmente un 0,01% de su PIB a la ayuda exterior; las naciones europeas dedican algo menos del 1%, si bien algunas, como Dinamarca o Noruega, se acercan más a ese porcentaje que otras.) La cifra exacta puede ser debatible; el principio general no.

Menos clara es la forma que debería adoptar dicha ayuda. ¿Debería ser dada en primera instancia a los gobiernos nacionales o también a las ONG? También aquí cabe decir que ésa es una decisión que debe depen-

der del contexto: el principio general dicta que no se socave la soberanía nacional si la nación receptora es democrática, pero, al mismo tiempo, que la ayuda se dé de forma eficiente y respetando las capacidades enumeradas en la lista. Si la nación democrática en cuestión tiene problemas graves de corrupción gubernamental, puede haber motivos más que suficientes para canalizar la ayuda a través de las ONG y no del gobierno. Otra razón para esquivar al gobierno podría ser que tratase de forma injusta a minorías desfavorecidas. Así, por ejemplo, si una nación hubiese pretendido financiar la educación en la India en 2003, habría sido aconsejable que lo hubiese hecho a través de las ONG y no del gobierno nacional si el ministerio del ramo estuviese haciendo más esfuerzos por «hinduizar» el currículo, por ejemplo, que por ampliar las oportunidades básicas de todos los alumnos.<sup>34</sup> La eficiencia, la atención a las capacidades de la lista y la atención a los excluidos y los desfavorecidos sugieren, por ejemplo, la canalización de una mayor cantidad de ayuda a través de aquellos grupos que proporcionan educación a las mujeres y a otros colectivos desatendidos.<sup>35</sup>

4. *Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan.* Según la concepción dominante hasta ahora del papel de las empresas, éstas se guían fundamentalmente por la rentabilidad. Este modo de entender las grandes empresas no les ha impedido, sin embargo, dedicar grandes sumas de dinero a finalidades benéficas dentro de las naciones en las que tienen actividades de negocio, pero, aun así, no existe ningún criterio generalmente aceptado de responsabilidad moral para ellas. El nuevo orden global debe dejar muy claro y asumir públicamente que dedicar una cantidad sustancial de los beneficios obtenidos a la promoción de la educación y de unas buenas condiciones medioambientales en las regiones en las que la empresa realiza su actividad comercial constituye un elemento consustancial a toda actividad empresarial decente. Existen buenos argumentos de eficiencia para ello, por ejemplo, las grandes empresas funcionan mejor si disponen de un personal estable y con una buena formación. La educación también favorece la participación política,

34. Nussbaum (2004b).

35. El anuncio realizado por Gran Bretaña a finales de septiembre de 2004 en el sentido de que cancelaría alrededor del 20% de la deuda pendiente con las naciones más pobres es un faro de esperanza y una forma creativa de utilizar la ayuda de un modo no dominante.

crucial para la salud de una democracia. No obstante, todos estos argumentos deberían ser secundarios: lo realmente importante es que exista la convicción pública general de que ese apoyo empresarial es una exigencia de la propia decencia o decoro moral. Ello no es óbice para indicar que, al mismo tiempo, las grandes empresas deberían fomentar unas buenas condiciones laborales, yendo más allá para ello de lo que las leyes locales les exijan.

Las grandes empresas pueden ser controladas hasta cierto punto por la legislación interna de cada país. Pero la dificultad estriba en que todos los países quieren atraerlas hacia su territorio y se produce, en ocasiones, una carrera en espiral descendente por ver cuál de ellos ofrece costes laborales más bajos y regulaciones medioambientales menos onerosas. Por lo tanto, la responsabilidad principal debe recaer sobre los propios directivos y accionistas de las empresas, sobre sus abogados y, de manera muy importante, sobre sus consumidores, quienes pueden ejercer presión para que una empresa se comporte mejor de lo que se ha venido comportando.

Puede que, en algunos casos, una empresa (o un tipo determinado de sociedad empresarial) se enfrente a unas responsabilidades especiales que sean inherentes a su ámbito de actividad. Así, por ejemplo, las compañías farmacéuticas actuales tienen responsabilidades especiales para abordar la crisis global del sida comercializando sus productos a precios asequibles en los países más afectados, y contribuyendo al desarrollo de una infraestructura sanitaria suficiente para hacer posible la distribución y entrega de esos medicamentos. También en este caso el consumidor es un agente crucial a la hora de obligar al cumplimiento de esa responsabilidad. Por eso, llegados a este punto, volvemos sobre la cuestión de la responsabilidad individual como fuente de presión para la asunción de una responsabilidad empresarial ya asignada (en nuestro argumento ético).

5. *Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.* El hecho de que muchas naciones puedan dar de comer a toda su población no significa que sea justo que algunos países tengan que hacer frente a una serie de obstáculos adicionales que encuentran en su camino. Lo que este principio implica exactamente es (y seguirá siendo durante mucho tiempo) tema de debate entre los economistas.<sup>36</sup> De todos

modos, hoy suele ser un punto de acuerdo bastante general considerar que el modo en que han funcionado hasta el momento el FMI y los diversos acuerdos comerciales globales no ha estado suficientemente informado por una detenida reflexión ética sobre estas cuestiones. El Banco Mundial ha mostrado recientemente una mayor atención por las cuestiones éticas y los problemas de la pobreza, y su evolución en ese sentido parece no haberse interrumpido. En parte, el problema es el mismo que en cualquier estructura burocrática: las normas de las personas que más reflexionan sobre el tema suelen parecer demasiado complicadas como para que el burócrata pueda extraer una receta clara y de inmediata aplicación política.<sup>37</sup> Pero, en parte también, existe la persistente impresión de que las normas éticas son «blandas» y fácilmente desechables por el decisor político práctico. En cualquier caso, la comunidad mundial debe seguir ejerciendo presión sobre esas agencias y organismos, sobre todo si tenemos en cuenta que las voces de protesta han sido muy importantes para lograr que las personas desfavorecidas pudieran hacer oír la suya. En el ámbito del comercio, en particular, las protestas y la presión pública son, probablemente, los únicos mecanismos que lograrán promover la atención a las normas morales de mayor urgencia.

6. *Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.* No es apropiado aspirar a un Estado mundial. Pero tampoco hay razón alguna por la que un sistema poco denso de gobierno mundial, que cuente con —al menos— algunos poderes coercitivos, no sea compatible con la soberanía y la libertad de las naciones individuales. Ese sistema debería incluir: un tribunal penal internacional (del estilo del que se está empezando a poner actualmente en marcha) que entienda de las violaciones graves de los derechos humanos; un conjunto de regulaciones medioambientales mundiales dotadas de mecanismos que garanticen su cumplimiento, así como un impuesto aplicado a las naciones industriales del Norte para ayudar al desarrollo de controles de la contaminación en el Sur; un conjunto de regulaciones del comercio global que intente reencauzar la fuerza gigantesca de la globalización y aprovecharla para fijar una serie de objetivos morales de desarrollo humano, tales como los apuntados en la lista de las capacidades; un conjunto de estándares laborales tanto para el sector formal como para el informal, unidos a una serie de sanciones para las compañías que no los obedezcan; ciertas formas limitadas de fiscalidad global que provoquen transferencias de ri-

36. Véanse, por ejemplo, Stiglitz (2002) y Friedman (2002).

37. Conversación con François Bourguignon, abril de 2002.

queza de las naciones más ricas a las más pobres (como podría ser el impuesto de recursos globales sugerido por Thomas Pogge),<sup>38</sup> y, por último, una amplia variedad de acuerdos y tratados internacionales que, tras haber sido ratificados individualmente por los Estados, pueden ser incorporados por éstos a sus sistemas de derecho nacional por medio de la acción judicial y legislativa.<sup>39</sup> Las instituciones globales actualmente existentes, como la Organización Mundial de la Salud, la OIT, el Programa para el Desarrollo de la ONU, el UNICEF y la UNESCO, pueden desempeñar un valioso papel, pero no parece buena idea asumir que la estructura presente de dichas instituciones va a permanecer fija durante mucho tiempo, ya que ya hemos visto en el pasado que cuando surgen nuevos problemas es habitual que nazcan nuevas instituciones para abordarlos.

7. *Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región.* Hemos observado que la soberanía nacional, aun siendo importante desde el punto de vista moral, conlleva el riesgo de que países concretos se aislen de las críticas y las presiones favorables al cambio de la situación de las mujeres y otros grupos desfavorecidos dentro de ellos. La situación de aquellas personas (sean quienes sean y en cualquier momento dado) cuya calidad de vida es especialmente baja —medida conforme a la lista de las capacidades— debería, pues, constituir un constante motivo de atención de la comunidad mundial en su conjunto: no sólo de las instituciones, sino de todos los individuos que no padezcan cargas inusuales de ese u otro tipo. (Con frecuencia, los miembros de los grupos desfavorecidos desempeñan un muy creativo papel de movilización de la acción mundial; así ha sucedido, por ejemplo, en el movimiento internacional de mujeres. No obstante, parece lógico que el deber de solucionar los problemas graves recaiga principalmente sobre quienes no tienen que vivir su vida en circunstancias desesperadas.) Aunque las sanciones coercitivas sólo serán apropiadas en unos casos muy determinados, el hecho mismo de que podamos justificar un conjunto más rico de normas debería inducirnos a realizar denodados esfuerzos de per-

suasión y de movilización política, como los que se hicieron con el trabajo que desembocó en la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). El recurso selectivo a la financiación puede ayudar en gran medida al proceso de elevación del nivel de vida de estas personas y grupos.

8. *La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados debería constituir un destacado foco de actuación de la comunidad internacional.* En nuestro mundo actual, la necesidad de cuidar de personas en situación de dependencia es un problema creciente, dado el proceso de envejecimiento de la población y el número cada vez mayor de personas que viven con el VIH/sida. En el capítulo III ya se han comentado los problemas que para la igualdad entre sexos plantea la actual organización inadecuada de las responsabilidades de atención a otras personas. El Estado, el lugar de trabajo y la familia deben cambiar para que las necesidades de atención puedan cubrirse sin sacrificar el bienestar y las aspiraciones de las mujeres. Ésta es otra tarea que requiere tanto de una actuación en el nivel nacional como en el nivel internacional, y en la que los países ricos están obligados a ayudar a los pobres, por ejemplo, desarrollando la infraestructura sanitaria y de enfermería necesaria para hacer frente a la crisis del VIH.

9. *La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no «privado».* Las teorías del contrato social segmentan desde hace mucho tiempo el mundo en una esfera «pública» y en otra «privada». Quienes formulan tales teorías suelen tratar el de la familia como un ámbito que se halla fuera de los límites de la justicia política. El complejo y enrevesado tratamiento que Rawls hizo de esta cuestión muestra hasta qué punto es difícil (incluso para el más preocupado de tales teóricos) resolver los problemas planteados por las desigualdades de recursos y de oportunidades en el seno mismo de la familia.<sup>40</sup> La comunidad mundial debería proteger las libertades individuales de las personas, incluido el derecho de cada una de ellas a casarse y formar una familia,<sup>41</sup> así como otros derechos adicionales relacionados, como algunos que poseen los padres con

38. Véase Pogge (2002).

39. En varios casos, por ejemplo, las normas de igualdad sexual contenidas en la CEDAW se han considerado vinculantes hasta tal punto para las naciones que han ratificado dicha convención que han influido en el resultado de ciertas disputas legales y han llevado incluso a generar una nueva legislación.

40. Véanse Nussbaum (2000a), capítulo 4, y (1999a), capítulo 2.

41. Por lo tanto, me posiciono contra el matrimonio infantil y el que se produce sin el consentimiento de alguna de las personas afectadas, pero no contra los matrimonios convenidos, siempre que se practiquen entre personas que superen una edad de consentimiento razonable, que tengan opciones reales de no participar en ellos si no lo desean, que no sean coaccionadas a celebrarlos y que consientan en lo así convenido.



respecto a determinadas decisiones sobre sus hijos. Pero la protección de las capacidades humanas de los miembros de la familia siempre es primordial. Los millones de niñas que mueren de desatención y negación de una alimentación y un cuidado esenciales no perecen porque el Estado las haya perseguido, sino porque sus padres no quieren tener otra boca femenina que alimentar (ni otra dote que pagar) y porque el Estado no ha hecho lo suficiente por proteger la vida de las mujeres. La comunidad mundial ha reaccionado de forma muy lenta al problema de la atención diferencial a las niñas y a los niños, precisamente porque tanto las tradiciones occidentales como las no occidentales han interpretado el hogar familiar como un espacio inviolable de patrimonio personal exclusivo.<sup>42</sup> Tanto en la esfera pública global como en el debate político interno de cada nación debería marcarse como prioridad el hallazgo de un nuevo enfoque de la familia que sea respetuoso con la libertad de asociación y proteja las capacidades de los niños.

10. *Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas.* La educación es una clave fundamental de todas las capacidades humanas.<sup>43</sup> Y, como hemos visto, es uno de los recursos más desigualmente repartidos por el mundo. Los gobiernos nacionales pueden hacer más en prácticamente todos los casos por fomentar la educación en sus naciones respectivas; pero las grandes empresas, las organizaciones no gubernamentales (financiadas con aportaciones individuales, con la ayuda exterior de los gobiernos nacionales, etc.) y la esfera pública global (en documentos y foros internacionales) pueden hacer mucho más por promover la educación primaria y secundaria universal. Nada es más importante para la democracia, para el disfrute de la vida, para la igualdad y la movilidad dentro de la propia nación, para una acción política eficaz más allá de las fronteras nacionales. La educación debería concebirse no sólo como una mera aportación de útiles habilidades técnicas, sino también, y en un sentido más central, como un «enriquecimiento» general de la persona a través de la información, la reflexión crítica y la imaginación.

Tomados en conjunto, estos principios (y el enfoque de las capacidades en el que se sustentan) parecen satisfacer perfectamente los criterios

que fijamos al final de nuestra crítica a Rawls. La *igualdad de respeto hacia todas las personas* queda evidenciada en los compromisos para promover las capacidades humanas de todos y cada uno de los individuos y para eliminar los elementos estructurales del sistema mundial que se interponen entre las personas y las oportunidades vitales dignas; también se plasma en el compromiso con la promoción de todas y cada una de las capacidades, sin tratar ningún asunto humano importante como algo meramente instrumental de cara a la obtención de riqueza. La *importancia moral de la soberanía estatal* está claramente reconocida en la teoría. La *justicia* se materializa en *múltiples relaciones*, puesto que las responsabilidades de promoción de las capacidades humanas son asignadas a una amplia gama de estructuras globales y nacionales bien diferenciadas. La obligación de que todas las naciones hagan mucho más por fomentar el bienestar de las personas de las naciones más pobres pone especialmente de relieve la *flexibilidad en el ámbito de las instituciones nacionales*: los Estados tendrán que modificar sus estructuras internas para cumplir con tal deber y, por consiguiente, no podrán (ni deberán) argüir que su estructura doméstica es fija y definitiva. Por último, como hemos visto, el espíritu de toda esta empresa está animado por una *nueva explicación de los fines de la cooperación internacional*, ya que las ideas del desarrollo humano y de la camaradería humana global pasan a ocupar el lugar del mucho más tenue concepto de ventaja mutua.

No existe un punto y final natural a esta lista de principios. Podríamos haber enumerado veinte en lugar de diez. Por otra parte, los principios son sumamente generales y muchos interrogantes nos aguardan para el momento mismo en que empecemos a ponerlos en práctica. Llegados a ese punto, la filosofía debe pasar el relevo a otras disciplinas. Pero la parte filosófica del análisis no es, ni mucho menos, inútil. Las ideas dan forma a las políticas públicas a un nivel más profundo, e influyen a la hora de determinar qué alternativas se plantean sobre la mesa y se toman en serio.<sup>44</sup> Estos principios, junto al análisis teórico en el que se sustentan, son, cuando menos, un indicio de lo que puede ofrecer el enfoque de las capacidades a medida que nos traslademos de los objetivos y los derechos a la construcción de una sociedad global digna. Si queremos que el nuestro sea un mundo aceptable y digno en el futuro, debemos admitir ya que

42. Para una comparación entre la India y las tradiciones occidentales sobre este punto, véase Nussbaum (2002a).

43. Véase Nussbaum (2004a).

44. Véase, si no, Stiglitz (2002), pág. xii, cuando analiza los fallos de las políticas de desarrollo internacional: «Lo que estaba en juego [...] era una cuestión de ideas y de concepciones del papel del Estado que se derivan de tales ideas».

somos ciudadanos de un único mundo interdependiente, unido por la camaradería mutua tanto como por la búsqueda de ventajas recíprocas, por la compasión tanto como por el interés particular, por el deseo de dignidad humana para todas las personas, aun cuando no tengamos nada que ganar personalmente de cooperar con ellas. O, mejor dicho, aun cuando lo que tengamos que ganar sea el mayor beneficio de todos: la participación en un mundo justo y moralmente digno.

## Capítulo VI

### MÁS ALLÁ DE «COMPASIÓN Y HUMANIDAD»: JUSTICIA PARA LOS ANIMALES NO HUMANOS

En definitiva, sostenemos aquí que los animales de circo [...] son encerrados en jaulas sin espacio para moverse, sometidos al miedo, al hambre, al dolor, por no hablar de la vida indigna que han de vivir sin tregua, y sostenemos también que la notificación impugnada ha sido emitida de conformidad con los [...] valores de la vida humana y la filosofía de la Constitución [...] Aunque no sean *homo sapiens*, son también seres que tienen derecho a una existencia digna y a un trato humano sin crueldad ni tortura [...] Por consiguiente, no sólo es nuestro deber fundamental mostrar compasión por nuestros amigos animales, sino reconocer y proteger sus derechos [...] Si los seres humanos tienen derechos fundamentales, ¿por qué no los animales?

*Nair v. Union of India*, Tribunal Superior de Kerala, nº 155/1999, junio de 2000

#### 1: «SERES QUE TIENEN DERECHO A UNA EXISTENCIA DIGNA»

En el año 55 a.C., el dirigente romano Pompeyo organizó un combate entre seres humanos y elefantes. Rodeados en la arena, los animales se dieron cuenta de que no tenían esperanza alguna de escapar. Entonces, según Plinio, empezaron a «suplicar al público, tratando de ganarse su compasión por medio de gestos indescritibles y llorando por su situación con una especie de lamento». Los asistentes al espectáculo, movidos por la lástima y el enfado ante el sufrimiento de aquellos animales, se alzaron para insultar a Pompeyo, sintiendo, según escribió Cicerón, que los elefantes tenían una relación de comunidad (*societas*) con la raza humana.<sup>1</sup>

Los seres humanos compartimos un mundo y sus escasos recursos con otras criaturas inteligentes. Tenemos mucho en común, aunque tam-

1. Del incidente se habla en Plinio, *Historia natural*, VIII, 7, 20-21, y en Cicerón, *Epistolas familiares*, VII, 1, 3. Véase también Dión Casio, *Historia*, XXXIX, 38. Véase el comentario en Sorabji (1993).

bién diferimos en muchos sentidos. Estos aspectos comunes nos inspiran en ocasiones simpatía e interés moral por ellas, si bien lo más habitual es que las tratemos de forma estúpida. Tenemos, además, múltiples tipos de relaciones con miembros de otras especies que van desde las que implican receptividad, simpatía, placer por hacer las cosas bien e interacción basada en la preocupación por el otro, hasta las que se basan en la manipulación, la indiferencia y la crueldad. Parece plausible, pues, pensar que estas relaciones deberían estar reguladas por el principio de la justicia y no por la guerra por la supervivencia y el poder que, en gran parte, impera actualmente.

Los animales no humanos<sup>2</sup> son capaces de llevar una existencia digna, como afirma el Tribunal Superior de Kerala. Es difícil precisar con exactitud qué significa esa frase, pero, en cualquier caso, lo que está bastante claro es lo que no significa: condiciones como las soportadas por los animales circenses del caso judicial, apretujados en jaulas sucias y sin espacio, hambrientos, aterrorizados y apaleados, y objeto únicamente del cuidado mínimo necesario para hacerlos presentables en el escenario al día siguiente. Entre los elementos de una existencia digna se incluirían, al menos: disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni, como en el caso aquí mencionado, obligados a realizar acrobacias ridículas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie (o de otras distintas), y tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad. El hecho de que los seres humanos se comporten de maneras que niegan a los animales una existencia digna parece constituir una cuestión de justicia (y una cuestión urgente, me atrevería a decir), aunque tendremos que proporcionar más argumentos para convencer a quienes niegan tal apreciación. Por otra parte, si bien las cuestiones que se plantean de este modo difieren en muchos sentidos de aquellas que hemos abordado hasta ahora, no parece haber motivo válido alguno por el que los mecanismos de justicia básica, derechos y legislación existentes no puedan hacerse extensivos más allá de la barrera entre especies, como audazmente proclamó aquel tribunal indio.

2. Me referiré a menudo a otras especies de ese modo; mi empleo de la palabra «animales» deberá entenderse como una forma abreviada de esa expresión más larga y precisa.

Ahora bien, antes de que podamos proceder a tal extensión con unas mínimas esperanzas de éxito, necesitamos elaborar un enfoque teórico adecuado. En este ámbito, nuestro material conceptual se encuentra todavía en pañales. Parecería prematuro aventurar directamente unas conclusiones, por urgentes que éstas sean (amén de evidentes, muchas de ellas), si no procuramos, al mismo tiempo, depurar nuestras categorías filosóficas.

El enfoque de las capacidades proporciona una mejor orientación que otros para la cuestión de los derechos de los animales. Al permitir reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal (y de las correspondientes necesidades para su florecimiento), y al dedicar atención a la diversidad de actividades y de objetivos de criaturas de múltiples clases, el mencionado enfoque es capaz de producir normas de justicia «interespecies» que, aun siendo sutiles, resultan a la vez exigentes e implican derechos fundamentales para criaturas diversas. El enfoque tendrá que ser transformado y ampliado para cumplir con tal cometido. Pero sus ingredientes aristotélicos lo capacitan para superar airoosamente el reto.

Como he resaltado reiteradamente, las teorías kantianas del contrato social tienen grandes puntos fuertes. En este ámbito, sin embargo, se tornan claramente más insuficientes que todas las demás. Debido tanto a su compromiso con la racionalidad como fuente de la dignidad, como a su concepción de los principios políticos como elementos derivados de un contrato entre individuos más o menos iguales, niegan que tengamos obligaciones de justicia para con los animales no humanos. Desde su punto de vista, tales obligaciones se producirían, como mucho, por derivación de nuestras obligaciones con otros seres humanos o serían, sencillamente, de una naturaleza totalmente distinta, es decir, se tratarían más de un deber de caridad que de justicia. Sostengo aquí que estas perspectivas deben ser criticadas por dos flancos: reconociendo el alcance de la inteligencia de muchos animales no humanos y rechazando la idea de que sólo quienes pueden suscribir un contrato como (más o menos) iguales pueden ser los sujetos primordiales y no derivados de una teoría de la justicia.

## 2. PERSPECTIVAS DESDE EL CONTRATO SOCIAL KANTIANO: DEBERES INDIRECTOS, DEBERES DE COMPASIÓN

No es de extrañar que una de nuestras sentencias judiciales de mayor alcance a favor de los animales provenga de un tribunal indio: las tradiciones hindúes en aquel país predicán veneración por muchos animales y

el vegetarianismo es allí un importante ideal moral. Todos los filósofos que escriben desde la tradición occidental moderna, sin embargo, y con independencia de sus creencias religiosas, han escrito hondamente influidos por la tradición judeocristiana, que proclama que a los seres humanos les ha sido concedido el dominio sobre los animales y las plantas. Si bien los autores judíos y cristianos estudiaron a los griegos y a los romanos e incorporaron muchas de sus ideas, no resulta particularmente sorprendente que la escuela de pensamiento ético antiguo que —con respecto a la cuestión animal— más influyera en ellos fuese el estoicismo, que, de todas las corrientes grecorromanas, era la menos proclive a la idea de que los animales tuvieran estatus ético.<sup>3</sup> Los autores platónicos tardíos defendieron una elaborada ética de vegetarianismo y respeto por la vida animal, pero la fundamentaron sobre doctrinas metafísicas (incluida la de la transmigración de las almas humanas a cuerpos animales) que tanto judíos como cristianos repudiaban. Los aristotélicos argumentaban que el conjunto de la naturaleza formaba un continuo y que todas las criaturas vivientes eran merecedoras de respeto e, incluso, admiración. Pero para compatibilizar el aristotelismo con el cristianismo era necesario revisar todos esos elementos concretos y crear una separación radical entre humanos y animales, como hicieron Tomás de Aquino y otros aristotélicos cristianos. Los epicúreos sostuvieron que los seres humanos, como cualquier otro animal, están compuestos de cuerpos mortales y almas corpóreas que se desintegran al morir. Pero tales doctrinas —que, para empezar, vulneran el concepto del carácter sagrado exclusivo de la vida humana— fueron rechazadas por judíos y cristianos por considerarlas paradigma del ateísmo y de un materialismo sin divinidad.

En el estoicismo, sin embargo, tanto judíos como cristianos hallaron un aliado natural, y es que, para los cánones estoicos (como para los judeocristianos), la capacidad de razón y elección moral es la única fuente de dignidad de cualquier ser natural. Los seres que no poseen esa fuente de dignidad están, en un importante sentido, fuera de la comunidad ética. Aun así, los cristianos, los judíos y los estoicos son capaces de sostener que tenemos el deber de no abusar de los animales; pueden incluso sostener que tenemos deberes con respecto a determinados objetos inani-

3. Véase Sorbji (1993). Él echa la culpa al estoicismo de gran parte de nuestra cecidad posterior en esta materia sin apreciar suficientemente, en mi opinión, la fuerza de las fuentes judeocristianas, que tuvieron gran influencia a la hora de decidir qué perspectivas del pensamiento griego gozarían posteriormente de mayor predicamento.

mados. Pero los animales no son considerados participantes de la comunidad ética, criaturas en sociedad con las que debamos dirimir nuestros modos de vida.

Debemos empezar nuestro análisis de las teorías del contrato social, pues, reconociendo que surgieron dentro de una cultura estoico-judeocristiana más general y que el trato a los animales —que fue una cuestión ética destacada en el mundo grecorromano antiguo— no volvió a adquirir prominencia hasta, como muy pronto, el siglo XVIII. Hemos de preguntarnos cuáles de los puntos débiles de esas teorías son debidos a su forma de contrato social y cuáles son atribuibles al trasfondo más general en el que aparecieron.<sup>4</sup>

Kant no hace referencia a los animales en sus principales obras sobre filosofía moral y política; no dice nada para vincularlos con su teoría del contrato social. En sus anteriores *Lecciones de ética*,<sup>5</sup> sin embargo, sí que había abordado el tema de los deberes hacia los seres animados no humanos, «animales y espíritus».<sup>6</sup> Baumgarten, cuyo texto utilizó como base de las lecciones de su curso, hablaba de «deberes para con aquellos seres que están por debajo de nosotros y para con aquellos otros que se hallan por encima de nosotros». Pero Kant niega que tengamos deber directo alguno hacia los animales. Los deberes morales han de estar dirigidos hacia seres dotados de conciencia propia y los animales no la tienen. Por consiguiente, éstos «existen simplemente como medio para un fin. Ese fin es el hombre. [...] Nuestros deberes para con los animales son meramente deberes indirectos para con la humanidad».

El argumento de Kant sobre los deberes indirectos parte de la idea de una similitud analógica. Los animales, sostiene, se comportan de modo análogo a como lo hacen los seres humanos: hacen gala, por ejemplo, de una conducta análoga a la lealtad. Si nos habituamos a tratar a los animales con gentileza cuando éstos se comportan de ese modo, reforzamos nuestra predisposición a comportarnos gentilmente con otros seres humanos cuando éstos se comportan de un modo similar. En líneas más ge-

4. Hobbes y Locke no dicen nada interesante acerca de los animales, por lo que la tradición kantiana es la única prueba de lo que la teoría del contrato social clásica indica al respecto.

5. Estas lecciones, editadas a partir de apuntes de sus estudiantes, fueron impartidas probablemente entre 1775 y 1780; la *Fundamentación* fue publicada en 1785, la segunda *Crítica*, en 1788, y la *Metafísica de las costumbres* (con su correspondiente descripción del contrato social) en 1797-1798.

6. Kant (1963), págs. 239-240.

nerales (en las que Kant, aparentemente, abandona la cuestión de la similitud analógica), si nos portamos bien con los animales, reforzamos nuestras tendencias de bondad; si somos crueles con ellos, fomentamos tendencias de crueldad con los propios seres humanos. Kant alude aquí a los famosos e influyentes grabados de Hogarth, *Las cuatro etapas de la crueldad*, que representan a un niño torturando a unos animales que, luego, al hacerse adulto, acaba cometiendo una serie de actos crueles y sin sentido contra otros seres humanos, que culminan finalmente en el asesinato. Kant opina que las ideas de Hogarth ofrecen importantes lecciones para los niños. También expresa su aprobación por la costumbre británica de no permitir a carniceros y a médicos ejercer como miembros de los jurados populares por estar ya acostumbrados a (y «endurecidos» ante) la visión de la muerte.<sup>7</sup>

Así pues, parece que Kant basa todo su argumento favorable al trato amable hacia los animales sobre una serie de frágiles pretensiones empíricas de carácter psicológico. En ningún momento concibe la posibilidad de que esas criaturas que (desde su punto de vista) carecen de conciencia propia y de la capacidad de reciprocidad moral sean objeto de un deber moral. («Él no incumple su deber hacia el perro —escribió— porque el perro no puede juzgar.») En un sentido más general, no cree que un ser así pueda tener dignidad o un valor intrínseco. Su valor ha de ser derivado e instrumental.

Las opiniones de Kant acerca de los animales no eran ni siquiera una implicación directa de la cultura judeocristiana de su época, dado que habría sido posible sostener que los seres humanos tienen una posición justa de dominio sobre los animales y, al mismo tiempo (como aparentemente defendía Baumgarten), la obligación de saber administrar ese dominio, lo que les exige dispensar un trato decoroso a esos mismos animales. Las opiniones de Kant, por el contrario, expresan sus propias concepciones particulares de la obligación moral y de la humanidad, según las cuales, la capacidad de raciocinio moral es imprescindible para un estatus ético.

Es posible, sin embargo, ser un contractualista (y, hasta cierto punto, incluso un kantiano) sin propugnar unos criterios tan estrechos. Así, para

7. Para una historia de esos argumentos durante el siglo XVIII, especialmente en Gran Bretaña, véase Lee (2002), donde también se analiza la influencia de los grabados de Hogarth. Lee examina, además, los hallazgos de la psicología moderna al respecto y llega a la conclusión de que, cuando menos, existen indicios favorables a la validez de la afirmación sobre los «hábitos de crueldad».

Rawls, la justicia, aun siendo «la primera virtud de las instituciones sociales», no es la única, ni siquiera en la esfera política, y, por supuesto, no agota la totalidad del ámbito de la virtud moral. Aunque los comentarios que dedicó a la cuestión de los animales no fueron particularmente extensos, no dudó en afirmar que existen deberes morales hacia los animales, que él denomina «deberes de compasión y de humanidad» (*TJ*, pág. 512). Es el hecho mismo de que los animales sientan placer y dolor el que impone tales deberes.

Pero, para Rawls, éstas no eran cuestiones de justicia y afirmó muy explícitamente que la doctrina contractual no podía hacerse extensiva a ellas «de forma natural»: «No hay duda de que la crueldad contra los animales está mal [...] La capacidad que los animales tienen de experimentar tanto sensaciones de placer y de dolor como modos de vida diversos impone, sin lugar a dudas, unos deberes de compasión y de humanidad en su caso. No trataré de explicar las ideas así planteadas. Se encuentran fuera del alcance de una teoría de la justicia y no parece posible que la doctrina del contrato pueda ser extendida de tal modo que las incluya de forma natural» (*TJ*, pág. 512).

Igualmente, en un importante apartado previo al de la cita anterior titulado «La base de la igualdad», Rawls argumentaba que los animales carecen de aquellas propiedades de los seres humanos «en virtud de las que éstos han de ser tratados conforme a los principios de la justicia» (pág. 504). Ser una persona moral es condición suficiente para tener derecho a ser tratado con justicia basándose en la igualdad con otras personas. Rawls definió a las personas morales en referencia a los dos elementos que, posteriormente (en *El liberalismo político*), él mismo llamaría los dos poderes morales: la capacidad de concebir el bien y la capacidad de tener un sentido de justicia, al menos, «hasta un cierto grado mínimo» (pág. 505). Igualmente, en *PL*, refiriéndose a este análisis previo suyo, afirmó: «La posesión de estos poderes en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad es lo que hace iguales a las personas» (pág. 19). Aunque nunca insistió en que la capacidad de personalidad moral fuese una condición necesaria para que alguien o algo se hiciera acreedor de una justicia estricta y equitativa, Rawls sí dio indicios de su inclinación por esa conclusión en el caso de los animales: «Aunque no he sostenido que la capacidad de tener un sentido de la justicia sea necesaria para ser objeto de los deberes de la justicia, sí parece que no estamos obligados a dar una justicia estricta a criaturas que carezcan de dicha capacidad [...] Nuestra conducta con los

animales no está regulada por estos principios o, al menos, eso es lo que generalmente se cree» (*TJ*, págs. 512, 504).

Una vez más, debemos preguntarnos qué parte de la posición de Rawls se explica a partir de su contractualismo y cuánto en ella es debido a su concepción política kantiana de la persona. Está claro que esta última concepción basta, en opinión de Rawls, para descartar a los animales no humanos como miembros de la comunidad que elaboran y formulan principios de justicia y se vinculan por ellos. Según su criterio, los dos poderes morales son patrimonio exclusivo de los seres humanos (ni siquiera de todos ellos). Los animales, al igual que los seres humanos mentalmente incapacitados, no alcanzan a ser personas en el sentido requerido. Del mismo modo, la libertad política de las personas se concibe, como hemos visto, en términos de una racionalidad idealizada que incluye la capacidad que tienen éstas de ser «fuentes individuales autenticadoras de ciertas reclamaciones válidas». Y tanto la dignidad como la inviolabilidad de las personas son también entendidas en términos de su pertenencia a la comunidad moral como miembros de ésta. Si en algún sentido se puede decir que los animales poseen dignidad o inviolabilidad, según Rawls, no será en el mismo en el que se puede afirmar que las personas poseen tales atributos, es decir, el de una «inviolabilidad fundada en la justicia que ni tan sólo el bienestar de la sociedad en su conjunto puede anular» (*TJ*, pág. 3).<sup>8</sup>

Se podría aducir que el error de Rawls no es tanto filosófico como empírico. No acabó de entender lo inteligentes que son los animales, lo capaces que son de establecer relaciones (tanto con seres humanos como entre sí) que implican formas complejas de reciprocidad. Si apreciáramos en los animales la riqueza y la complejidad suficientes, podríamos, después de todo, considerar perfectamente plausible (al menos, como una hipótesis esclarecedora) la idea de un pacto social que los incluyera también a ellos. Pero ésta es una réplica inadecuada a Rawls. No hay duda de que su teoría es empíricamente incompleta. No intenta estudiar la inteligencia de los animales y no ofrece argumento alguno que sustente la supuesta incapacidad de éstos para la reciprocidad. En realidad, parece bastante probable que muchos de ellos sí sean capaces de, al menos, cier-

tas formas de reciprocidad. Lo que ya parece más dudoso, sin embargo, es que con el simple hecho de reconocer esos datos tengamos suficiente para incluir a los animales en la teoría rawlsiana. En primer lugar, la capacidad de reciprocidad sólo está presente en algunos animales, mientras que la cuestión del trato injusto y cruel se extiende de manera mucho más general. Del mismo modo que existe reciprocidad entre los seres humanos y los perros o los simios, no está igual de claro que exista entre los humanos y las aves o los leones. Pero ello no es óbice para que se planteen cuestiones de justicia en el trato que dispensamos a estos animales. En segundo lugar, aun existiendo reciprocidad entre los seres humanos y ciertos animales no humanos, ésta no es de la clase descrita en la teoría de Rawls, basada en la posesión de unas capacidades reflexivas racionales y morales complejas.

Ahora bien, podríamos separar, en principio, la doctrina contractual de sus elementos kantianos inyectando en Rawls una concepción política de la persona que fuera más aristotélica en su espíritu y más adecuada para conferir dignidad a una amplia variedad de criaturas en el universo. Supongamos que ya lo hemos hecho. ¿Bastaría esto para adecuar la doctrina contractual al tratamiento de determinadas cuestiones relacionadas con animales en las que parece estar implicada la justicia desde el momento en que se entiende que los animales parecen tener una dignidad propia que es vulnerada y unos derechos morales justificables que les son negados? En mi opinión, no. En este caso, como en el de los seres humanos con discapacidades mentales, los problemas se encuentran en la estructura misma de la doctrina contractual.

En un sentido muy básico, la simple idea de un contrato que implique tanto a los animales humanos como a los no humanos es una fantasía y no nos sugiere ningún escenario claro que nos ayude a pensar sobre el tema. Aunque no se suponga que el estado de naturaleza haya sido nunca una situación histórica real, sí que se entiende que se trata de una ficción coherente que nos puede ayudar a pensar mejor. Significa esto que ha de tener realismo, cuando menos, en lo que a las capacidades, las necesidades y las circunstancias básicas de las partes se refiere. Ninguna ficción comparable en la que decidiéramos establecer un acuerdo con otros animales podría tener una coherencia y una utilidad similares. Aunque las «circunstancias de la justicia» mencionadas por Hume no son el único modo que tenemos de entender la necesidad de justicia en los asuntos humanos, constituyen, al menos, circunstancias familiares y plausibles en las que, en realidad, viven una gran parte de los seres humanos. Y al ima-

8. Una reflexión más amplia sobre las obligaciones para con los animales en el contexto de una teoría moral kantiana es la contenida en Gewirth (1978), que va más allá de Rawls al sugerir que los animales disfrutaran de ciertos derechos limitados en virtud de su similitud con los seres humanos.

ginarnos a las personas en tales circunstancias (o en circunstancias análogas como las planteadas por Locke o por Kant), entendemos por qué desean establecer un contrato para su ventaja mutua y nos imaginamos a grandes trazos la clase de contrato que podrían suscribir.

Sin embargo, por mucho que compartamos un mundo de recursos escasos con los animales y por mucho que exista, en cierto sentido, un estado de rivalidad entre especies que puede ser comparable a la rivalidad del estado de naturaleza, la asimetría de poder entre los animales humanos y los no humanos es demasiado grande como para imaginar un contrato que pudiéramos establecer con ellos y que fuese auténticamente real. Obviamente, no podemos imaginar de qué modo podría tal contrato suponer una ventaja mutua: si nosotros quisiéramos protegernos de las incursiones de animales que nos amenazasen, simplemente los mataríamos (como, de hecho, ya hacemos). Hace ya mucho tiempo que los seres humanos en general no viven bajo la amenaza del poder de «las bestias». Por lo tanto, se incumple la condición rawlsiana de que ninguna de las partes suscriptoras del contrato sea lo suficientemente fuerte como para dominar o matar a todas las demás. Además, como los animales no firman contratos, nos resulta también imposible imaginar una versión plausible de un pacto social de esas características. El tipo de inteligencia que los animales poseen no es el que necesitamos postular para hacer concebible un proceso contractual.

Así pues, no existe una versión análoga válida de las circunstancias de la justicia, ni de la justificación contractualista de los fines de la cooperación social, ni de la descripción de las capacidades de las partes en virtud de las que resulta posible un contrato, ni de la situación de éstas como partes «libres, iguales e independientes». A diferencia de los seres humanos que se hallan en un estado de extrema incapacidad mental, los animales pueden ser muy independientes y, a su modo, libres. Aunque algunos dependen de los humanos, muchos otros no. Pero de lo que no hay duda es de que no son iguales a los seres humanos en poder y en recursos, y esa asimetría supone que los humanos que traten de establecer un contrato con ellos buscando una ventaja mutua los omitirán, como todas las teorías contractuales existentes prevén que las partes harían en una situación similar. ¿Por qué llegar a un acuerdo con unas criaturas cuyo control y dominio ya tenemos asegurados? Si se interpreta el sentido de la cooperación social en términos de contrato social, no cabe esperar respuesta a esa pregunta.

La omisión de los animales del proceso de elaboración del contrato podría no ser importante si existiera algún otro modo de concebirllos como sujetos de justicia. Por ejemplo, podría haber seres humanos que

representaran los intereses de los animales a fin de asumir que éstos estarían entre las partes suscriptoras de la sociedad a diseñar. En este punto, no obstante, topamos con una confusión que ya hemos tenido oportunidad de apreciar anteriormente. Las partes que formulan el contrato social formulan principios por los que esas mismas personas se comprometen a vivir juntas. Son principios que ellas eligen para regular sus relaciones y transacciones mutuas. Si se pretende incorporar los intereses de otras partes a las deliberaciones, esto sólo puede hacerse de forma derivada y en una fase posterior. Los animales no pueden ser, pues, sujetos primarios de justicia porque no pueden formular contratos.

Además, si bien en el caso de las personas con discapacidades, Rawls estaba preparado para que se abordaran sus intereses en un momento posterior, en el caso de los animales, negaba rotundamente que las cuestiones planteadas fuesen cuestiones de justicia.

El hecho de que Rawls omitiera a los animales de su teoría de la justicia se debe, pues, tanto a su concepción kantiana de la persona como a la estructura de la posición del contrato social. A diferencia de Kant, Rawls sostiene que tenemos ciertos deberes morales hacia los animales;<sup>9</sup> no obstante, la justicia es patrimonio exclusivo del ámbito humano.

He mencionado que el trato cruel y opresivo a los animales plantea cuestiones de justicia, pero, en realidad, no he defendido esa afirmación frente a la alternativa rawlsiana. ¿Qué queremos decir exactamente cuando afirmamos que ésas son cuestiones de justicia y no de «compasión y humanidad»? La emoción de la compasión supone pensar que otra criatura está sufriendo apreciablemente y que tiene muy poca (o ninguna) culpa de ese sufrimiento.<sup>10</sup> Lo que no implica es creer que alguien es el culpable de dicho sufrimiento. Se puede tener compasión de la víctima de un crimen, pero también se puede tener compasión de alguien que se está muriendo por una enfermedad (la vulnerabilidad a las enfermedades no es culpa de nadie). La de «humanidad»\* es, desde mi punto de vista, una

9. ¿Tendrían que formar parte esos deberes del ámbito político? No está claro, porque *TJ* deja menos manifiesta que *PL* la distinción entre principios políticos y doctrinas morales comprensivas. Creo que, para Rawls, esos deberes sí son parte de una doctrina moral comprensiva, pero no de la que constituye una porción del «consenso entrecruzado» en el ámbito político; de ahí que, según la terminología de *PL*, él no se tomara la licencia de formar principios políticos sobre la base de sus propias creencias sobre ellos.

10. Véase el análisis en Nussbaum (2001a), capítulo 6. Esta parte del análisis no se presta a controversia, ya que resume una larga tradición.

\* En el sentido de «sensibilidad, compasión por las desgracias ajenas». (*N. del t.*)

idea similar. Por lo tanto, la compasión sin más omite un elemento tan esencial en el hecho de obrar mal como es la culpa: ése es el primer problema. Analizar el mal que infligimos a los animales únicamente en términos de deberes de compasión desdibuja en apariencia la importante distinción que existe entre la compasión que podemos sentir por un animal que muere de una enfermedad que no es culpa de nadie y la respuesta que podemos tener ante los sufrimientos de un animal que está siendo cruelmente tratado por unos seres humanos. Ahora bien, supongamos, entonces, que añadimos ese elemento y decimos que los deberes de compasión implican considerar que está *mal* ocasionar sufrimiento a los animales. Así, cuando ese sufrimiento esté causado por un acto indebido, el deber de compasión implicaría la admisión de lo indebido de tal acto. Es decir, el deber de compasión no se reduciría simplemente a la obligación de sentir compasión, sino que se trataría, más bien, del deber (resultado de la propia compasión) tanto de abstenerse de realizar actos como el que provoca el sufrimiento que desencadena la compasión como de castigarlos. Me atrevo a concluir que el propio Rawls incluiría probablemente ese añadido, aunque no cabe duda de que no nos dijo cuáles consideraba que son esos deberes de compasión. ¿Qué es lo que está en juego, además, en la decisión de afirmar que el maltrato a los animales no sólo es moralmente incorrecto, sino que lo es de un modo tan especial que plantea cuestiones de *justicia*?

Ésta es una pregunta difícil de responder, dado que la justicia es una noción muy controvertida y hay muchas variedades de justicia (política, ética, etc.). Parece, no obstante, que lo que solemos dar a entender cuando calificamos un mal acto de injusto es que la criatura lesionada por ese acto tiene derecho a no ser tratada así y que este derecho es particularmente impostergable o básico (puesto que no creemos que todos los casos de crueldad, desconsideración, etc., sean ejemplos de injusticia, por mucho que sí creamos que las personas tienen derecho a ser tratadas con *gentileza*, consideración, etc.). El territorio de la justicia es el territorio de los derechos básicos. Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir no sólo que está mal *de nuestra parte* que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto *para ellos*.<sup>11</sup>

11. Cuando Rawls contrasta «el amor a la humanidad» con «el sentido de la justicia» (17, págs. 190 y sigs.), afirma que el primero es más comprensivo y nos mueve a realizar acciones supererogatorias con respecto a la escrupulosa búsqueda de la justicia. Pues

¿Qué otras ideas están conceptualmente ligadas al hecho de considerar que los animales tienen derechos impostergables? A mi entender, si concebimos los animales como seres activos que tienen un bien, llegaremos naturalmente a la conclusión de que tienen derecho a realizar ese bien que poseen. Si pensamos así, es probable que apreciemos como injustos los importantes daños de que son objeto y que les impiden perseguir ese propio bien suyo. Lo que se echa de menos en la explicación de Rawls, como en la de Kant (aunque de forma más sutil), es la noción del animal en sí como agente y como sujeto, como criatura a la que se debe algo, como criatura que es un fin en sí misma. Como veremos, el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente; esta concepción básica es, en mi opinión, una de sus mayores virtudes.

En cualquier caso, no deberíamos negar bajo ningún concepto la enorme importancia de la compasión a la hora de reflexionar correctamente sobre nuestros deberes hacia los animales. La compasión se solapa con el sentido de la justicia de tal modo que la lealtad plena a la justicia exige la compasión por aquellos seres que sufren de forma indebida tanto como la indignación con quienes infligen sufrimientos indebidos. Pero, por sí sola, la compasión es demasiado indeterminada como para dar plena cuenta de nuestra noción de lo que está mal en el trato que se dispensa a los animales. La respuesta adecuada implica una compasión especial, una compasión que se centre en la acción indebida y vea en el animal tanto un agente como un fin en sí mismo.

### 3. EL UTILITARISMO Y EL «FLORECIMIENTO» DE LOS ANIMALES

El enfoque de las capacidades es, en general, un aliado cercano de los enfoques contractualistas que plantea, al mismo tiempo, críticas más profundas respecto al utilitarismo. Aun así, en el ámbito concreto de este capítulo, el panorama es distinto. Nadie podría negar que, históricamente, el utilitarismo ha contribuido más que ninguna otra teoría ética al reconocimiento del sufrimiento animal como un mal. Tanto Bentham como Mill, en su momento, o Peter Singer, en el nuestro, han liderado valien-

to en términos de ese contraste, lo que yo sugiero aquí es que, al menos, algunos de nuestros deberes para con los animales no son sólo supererogatorios, sino que son obligaciones emanadas de los derechos morales legítimos de los animales.



temente una ofensiva para liberar al pensamiento ético de las cadenas de una concepción estrecha (centrada en la especie humana) del valor y de los derechos. Ni que decir tiene que semejante logro está relacionado con el radicalismo general de los fundadores de la corriente y con su escepticismo frente a la moral convencional y su voluntad de seguir el argumento ético hasta donde éste les conduzca. Ésas fueron y continúan siendo grandes virtudes de la postura utilitarista.

Por otra parte, el utilitarismo tiene una percepción orientada a resultados de la justicia que parece necesaria para abordar bien los tres problemas que aquí tenemos planteados. Las perspectivas procedimentales que siguen la tradición del contrato social se encuentran con dificultades cuando se plantean quién ha de ser incluido en los procedimientos y responden a ellas estipulando condiciones, como pueden ser la posesión de un determinado tipo de racionalidad o una igualdad aproximada de posiciones originales, que restrinjan el acceso inicial. Dado que funden el «¿quién formula los principios?» con el «¿para quién (al menos, en primera instancia) se formulan los principios?», están obligadas a considerar las obligaciones para con los seres que no pueden tomar parte en el proceso contractual como derivadas y posteriores. Las perspectivas orientadas a resultados, por el contrario, no tienen ninguna dificultad a la hora de considerar como primarios y no derivados los intereses de los seres impotentes, discapacitados y no lingüísticos. Al no fundir las dos preguntas, estos enfoques pueden concebir perfectamente la idea de que los seres humanos formulen principios de justicia directamente para un grupo mucho más amplio de seres.

Además, el énfasis del utilitarismo en la sensibilidad que une a los humanos con todos los demás animales y en la maldad del dolor son puntos de partida particularmente atractivos a la hora de considerar cuestiones de justicia con respecto a los animales, puesto que, a fin de cuentas, no hay duda de que uno de los problemas de justicia centrales en este ámbito es el del dolor indebidamente infligido.

Así pues, es desde un espíritu «de alianza» desde el que dedico algunas críticas en las líneas siguientes a la perspectiva utilitarista. En general, todos los enfoques utilitaristas se caracterizan por tres aspectos: el *consecuencialismo*, la *ordenación por suma* de utilidades (o *sum-ranking*) y una *concepción sustantiva del bien*.<sup>12</sup> El *consecuencialismo* dicta que el acto

bueno es aquel que favorece las mejores consecuencias conjuntas. La *ordenación por suma* nos indica cómo agregar colectivamente consecuencias para vidas individuales distintas: sumando o agregando los «bienes» individuales presentes en cada una de esas vidas diferenciadas. Y las concepciones del *bien* han tendido a adoptar dos formas principales en el utilitarismo. La de Bentham es la de un utilitarismo puramente hedonista en el que se afirma la supremacía del valor del placer y la maldad del dolor.<sup>13</sup> La versión moderna de Peter Singer es algo distinta. Él la denomina «utilitarismo de la preferencia»: un utilitarismo que sostiene que las consecuencias que debemos aspirar a producir son aquellas que, a fin de cuentas, «favorecen los intereses (es decir, los deseos o preferencias) de los directamente afectados».<sup>14</sup> Matar sólo está mal cuando la preferencia de los individuos asesinados era seguir viviendo; el asesinato, pues, se convierte en un mal infligido a individuos concretos.<sup>15</sup>

La perspectiva utilitarista (en sus dos formas) presenta ciertas dificultades. Como ya las hemos analizado en los capítulos I y V, aquí procederemos simplemente a resumirlas para luego ampliar nuestra crítica. El consecuencialismo por sí solo es el aspecto que suscita menos dificultades, puesto que siempre deja margen a que se ajuste la descripción del bienestar o del bien para admitir numerosos elementos importantes que los utilitaristas no suelen destacar: los bienes plurales y heterogéneos, la protección de los derechos, incluso los compromisos personales o los bienes centrados en los agentes. Prácticamente todas las teorías morales pueden ser «consecuencializadas», es decir, expresadas de forma que las cuestiones valoradas por esa teoría aparezcan entre el recuento de consecuencias que conviene producir.<sup>16</sup> Los interrogantes se plantean, sin embargo, cuando nos preguntamos si un enfoque que nos insta a producir las mejores<sup>17</sup> consecuencias globales es el punto de partida correcto para la justicia política.

Hasta el momento, para formular principios de justicia desde el enfoque de las capacidades nos hemos centrado en un reducido número de

13. Bentham (1789/1823/1948), pág. 1: «el canon del bien y el mal» está «ajustado a su trono».

14. Singer (1980), pág. 12. Véase el buen análisis de Regan (1983), págs. 206-208.

15. Singer (1980), pág. 238.

16. Véase Nussbaum (2000e).

17. Por «mejores» puede entenderse, simplemente, que no hay ninguna otra que sea claramente mejor. El consecuencialismo puede, por consiguiente, admitir ordenaciones incompletas, como, en realidad, debe hacer si pretende incluir bienes plurales e incommensurables.

12. Véase Sen y Williams (1982).

derechos fundamentales. Al igual que el enfoque de Rawls, el nuestro hace especial hincapié en que tales derechos tienen una prioridad o preeminencia particular a efectos políticos, por lo que restringen la búsqueda o la realización de otros bienes. Desde que John Stuart Mill afirmó algo parecido acerca de la justicia en el capítulo 5 de *El utilitarismo*, los filósofos han debatido largo y tendido sobre si dar prioridad política a la justicia básica —como Mill hizo en su momento— es algo compatible con el consecuencialismo. ¿Puede el consecuencialismo reservar a los requisitos de la justicia un lugar suficientemente central a efectos políticos? Pero incluso aunque ese problema tuviese solución, habría que afrontar otro más profundo relacionado con la contención o la parsimonia.

La política es distinta a otros aspectos de la vida, ya que en ella elegimos principios que rigen la vida de personas que mantienen desacuerdos sobre el (resto del) bien y que tienen diferentes concepciones religiosas y de valores. Respetar a esas personas, como he sostenido en el capítulo V (de acuerdo con la idea de liberalismo político desarrollada por Rawls y por Larmore),<sup>18</sup> supone no imponerles la perspectiva comprensiva del bien de otra persona. Lo que (en un Estado liberal) queremos que hagan los actores políticos es, *simplemente*, que se preocupen por la justicia básica y no que se dediquen a maximizar el bien total. Deseamos activamente que *no* persigan la maximización del bien total porque no queremos que se dediquen a definir un concepto comprensivo particular del bien. La división del trabajo correcta en una sociedad liberal atribuye a las instituciones políticas la atención a la justicia y, a los individuos, la libertad de perseguir o realizar por su cuenta otras partes de sus concepciones comprensivas del bien.

Desde esa perspectiva, pedir a los actores políticos que sean consecuencialistas se antoja antiliberal, puesto que difícilmente pueden las personas realizar elecciones como consecuencialistas sin tener alguna concepción comprensiva previa del bien.<sup>19</sup> Pero puede que sea preci-

18. Véase Nussbaum (2000a); *PL*; Larmore (1996).

19. No todas las formas de utilitarismo requieren que los actores elijan como consecuencialistas. El utilitarismo indirecto de Sidgwick insta a que las personas corrientes se atengan a la virtud convencional y que sólo un número reducido de expertos use el cálculo utilitarista. Esta versión del utilitarismo parece fallar precisamente por su falta de publicidad. El utilitarismo de la regla, que insta a los actores a seguir normas que puedan tener una justificación utilitarista, no adolece de ese problema, pero sí de otro distinto: el agente en cuestión no tiene motivo alguno para seguir una regla determinada en un caso en el que sepa que el cálculo utilitarista arroja un resultado diferente. Por eso, el utilita-

samente esa concepción la que no queremos que empleen los actores políticos porque cada ciudadano quiere tener y perseguir la suya propia dentro de los límites marcados por la justicia. Elaborar una breve lista de capacidades centrales, entendidas como derechos básicos fundamentados sobre la justicia, equivale a adoptar una posición determinada sobre el contenido. Pero (y esto es muy importante) supone también un modo de anunciar nuestra contención o nuestro comedimiento a personas con concepciones comprensivas diferentes. Lo que proclamamos de ese modo es algo así: «Les pedimos que respalden, como eje de la estructura básica de nuestra sociedad, sólo esta concepción parcial del bien; por lo que respecta al resto, son ustedes libres de perseguir la concepción religiosa o laica que suscriban, sea la que sea».

El utilitarismo de la preferencia de Singer afronta evidentemente mejor este problema que otros tipos de utilitarismo, puesto que es liberal en tanto que da prioridad a lo que las personas realmente prefieren. Pero no está claro que con esa medida se solucione el problema de la excesiva ambición de la doctrina política, ya que muchas de las doctrinas comprensivas que suscriben los ciudadanos no apoyan la satisfacción de preferencias como concepción correcta del bien; de hecho, la mayoría de las doctrinas religiosas y multitud de doctrinas morales discrepan de Singer a ese respecto. Por lo tanto, por el simple hecho de perseguir tal satisfacción como objetivo, el actor político estaría invadiendo un territorio que el liberal desea que se reserve al ámbito de las elecciones de cada persona. El utilitarismo de la preferencia presenta, además, otros problemas ya familiares que he comentado en los capítulos I y V:<sup>20</sup> la ambigüedad de la noción misma de preferencia, la existencia de preferencias que son el resultado de la ignorancia, la codicia y el miedo, y, aún peor, la existencia de «preferencias adaptativas», es decir, de preferencias que simplemente se adaptan al bajo nivel de vida al que la persona ha llegado a aspirar con el tiempo.

Así pues, aventuro por el momento la conclusión de que, aun cuando queremos que los principios políticos se centren en las consecuencias, necesitamos asignarles una tarea más limitada que la que les otorgan los consecuencialistas: la de abarcar un conjunto limitado de consecuencias en ámbitos que son de justicia básica. Fuera de ese territorio, ni la socie-

del utilitarismo de la regla parece acabar subsumido en un utilitarismo del acto al que se añade una disposición que dictamina el uso de reglas en situaciones de información imperfecta.

20. Véase también Nussbaum (2000a), capítulo 2.

dad en su conjunto ni su estructura básica deberían regirse conforme a la concepción comprehensiva particular que nadie tenga del bien, ni siquiera la de los utilitaristas de la preferencia.

Centrémonos ahora en la *ordenación por suma*. Las perspectivas orientadas a resultados no se limitan simplemente a sumar todos los bienes relevantes. Pueden ponderarlos de modos distintos: por ejemplo, como en el enfoque de las capacidades aplicado al caso humano, pueden sencillamente hacer hincapié en que cada persona tiene irrevocablemente derecho a superar un cierto nivel o umbral mínimo de determinados bienes clave. Esa misma clase de perspectiva puede, además, centrarse en la situación de los menos acomodados (como hace, por ejemplo, la teoría de Rawls) no permitiendo desigualdad alguna que no eleve la posición de la persona menos favorecida. Todas estas formas de considerar el bienestar insisten en tratar a las personas como fines: prohíben que el bienestar extraordinariamente elevado de algunas personas pueda ser adquirido, por así decirlo, a costa de las carencias de otras. Ni siquiera el bienestar del conjunto de la sociedad puede justificar que vulneremos el de un individuo.

El utilitarismo, sin embargo, rechaza ostensiblemente ese énfasis en la separación y la inviolabilidad de las personas individuales. Su compromiso con la ordenación por suma de todos los placeres y dolores relevantes (o de todas las satisfacciones y frustraciones de preferencias) le impide descartar por adelantado determinados resultados que pueden ser extremadamente duros con una clase o grupo social dado. La esclavitud o la subordinación de por vida de unas personas a otras son imposibles de evitar desde la concepción central de justicia que subyace a la teoría, ya que ésta considera todas las satisfacciones perfectamente intercambiables en un único sistema. Como vimos en los capítulos I y V, esos resultados serán sólo descartados (si lo son) si así lo determinan los cálculos empíricos del bienestar total o medio. La indeterminación *a priori* del posicionamiento concreto de este enfoque sobre cada uno de estos temas es pública y notoria (sobre todo, cuando el número de individuos implicados tampoco está claro, un aspecto del que me ocuparé más adelante). Pero aunque no lo fuera, lo cierto es que la mejor razón para oponerse a la esclavitud, la tortura y el sometimiento de por vida no parece que sea un cálculo empírico del bienestar total o medio, sino una razón de justicia. Y aunque pudiéramos soslayar ese problema, tendríamos que enfrentarnos nuevamente al de las preferencias adaptativas, puesto que el trato injusto suele crear aliados de los opresores entre los propios oprimidos.

Cuando nos desplazamos al terreno de los animales, todos estos problemas se agudizan. Las comparaciones de utilidad entre especies son aún más difíciles e indeterminadas que las interpersonales dentro de una misma especie. La interpretación de las preferencias de los animales está llena de puntos oscuros y de dificultades. Pero, incluso en el supuesto de que pudiéramos resolver estos problemas, nos aguardaría una dificultad aún más general. La ordenación por suma de los utilitaristas no parece tener modo alguno de descartar —por motivos de justicia básica— el gran dolor y el trato cruel de, al menos, algunos animales. Supongamos que los animales de circo de los que hablábamos en el caso que he citado de un tribunal indio fuesen los únicos que estuviesen siendo tratados con crueldad: no está claro que el placer que su actuación proporciona a un gran número de espectadores humanos llegase a sobrepasar el dolor sufrido por ese reducido número de animales. Y, sin embargo, sentimos que falta algo si no podemos afirmar directamente, como hace el mencionado tribunal indio, que aquello era «intolerable» y suponía «una violación moral». Supeditar de ese modo derechos éticos básicos al placer malicioso de otras personas es otorgar a los primeros un espacio demasiado débil y vulnerable, ignorando las razones morales directas para oponerse a las prácticas crueles.

¿Funciona mejor el utilitarismo de la preferencia? Para empezar, tampoco se libra de una buena dosis de oscuridad conceptual: resulta a todas luces muy difícil atribuir preferencias a los animales. Ya he explicado que, en el caso humano, la teoría padece algún que otro grave problema, como puede ser el de las preferencias desinformadas, maliciosas o inducidas por el miedo, sin olvidar el de las preferencias adaptativas que se forman cuando la persona está sometida a condiciones de fondo que son malas o injustas. Esos problemas son también aplicables a las preferencias de los animales, si bien, en este caso, muchas de las preferencias deformadas mencionadas surgen sólo a partir de determinadas relaciones enfermizas entre animales y humanos. Por ejemplo, los animales también pueden aprender preferencias inducidas por la sumisión o el miedo. Los experimentos de Martin Seligman muestran que los perros que han sido condicionados para entrar en un estado mental de impotencia o desvalimiento aprendido tienen luego inmensas dificultades para aprender a iniciar movimientos voluntarios (si es que llegan alguna vez a hacerlo).<sup>21</sup> Las criaturas acostumbradas a vivir en cautividad pueden no

21. Seligman (1975).

ser nunca capaces de aprender a vivir en libertad en su medio natural. La mera agregación de todas esas preferencias deformadas, sin depurar las que son producto de unas condiciones de fondo injustas, está condenada —tanto en este caso como en el de los seres humanos— a traducirse en una simple justificación de un *statu quo* injusto.

Tanto el consecuencialismo como la ordenación por suma son fuentes de dificultades para los utilitaristas. Pues bien, consideremos, por último, las perspectivas del bien más preponderantes dentro del utilitarismo: el hedonismo (Bentham) y la satisfacción de preferencias (Singer). La del placer es una noción sumamente difícil de concretar. ¿Es una única sensación que varía solamente en intensidad y duración, como pensaba Bentham, o son los diferentes placeres tan cualitativamente distintos entre sí como las actividades a las que se asocian? Mill, basándose en Aristóteles, creía lo segundo; pero si admitimos ese punto, la que se nos presenta pasa a ser una perspectiva muy distinta de la del utilitarismo convencional, ya que éste está estrechamente ligado a la homogeneidad y la unicidad cualitativa del bien.

Ahora bien, esta dependencia se convierte en un error especialmente grave cuando consideramos los principios políticos básicos de los derechos de los animales. Y es un error porque, en el caso de los animales, como en el de los seres humanos, cada derecho básico pertenece a un dominio de funcionamiento separado; no puede ni siquiera comprarse, por así decirlo, con una cantidad muy grande de otro derecho. Los animales, al igual que los humanos, persiguen una diversidad de bienes distintos: amistad y afiliación, ausencia de dolor, movilidad, etc. La agregación de dolores y placeres relacionados con estos ámbitos diferenciados se antoja prematura y engañosa; posiblemente, prefiramos afirmar que los animales tienen derechos a todas y cada una de esas cosas que son diferenciados entre sí y están basados en la justicia.

Pero si le pedimos al hedonista que admita la pluralidad de los bienes (no conmensurables en una única escala cuantitativa del bien en general), es natural que, a continuación, le preguntamos también si el placer y el dolor son los únicos aspectos en los que deberíamos fijarnos a la hora de considerar los derechos de los animales. Parece plausible pensar que la ausencia de algunos de los bienes que los animales podrían perseguir puede no ser sentida por ellos como un dolor o una frustración; por ejemplo, la ausencia de libertad de movimientos y la no consecución del desarrollo de las plenas capacidades físicas, o la imposibilidad de sacrificarse altruistamente por sus descendientes o por los miembros de su gru-

po. También es posible que algunos de los dolores de los animales sean valiosos en sí: la pena que siente un animal por la muerte de un hijo o de un padre, o por el sufrimiento de un amigo humano, puede ser uno de los elementos constitutivos de un apego intrínsecamente bueno entre individuos, como también lo puede ser el dolor que se deriva del esfuerzo necesario para dominar una actividad difícil.

Finalmente, todas las perspectivas utilitaristas son sumamente vulnerables a la cuestión del número. El sector cárnico trae un sinnúmero de animales al mundo que jamás habrían existido de no ser criados para tal fin. Para Elizabeth Costello, personaje de la novela *Las vidas de los animales*, de John Coetzee, éste es uno de los peores aspectos de la crueldad moral de esa industria, que «eclipsa» la del mismísimo Tercer Reich, porque «la nuestra es una empresa sin final, autorregeneradora, que no deja de traer al mundo conejos, ratas, aves y animales de granja con el fin de matarlos». <sup>22</sup> Para el utilitarista, el nacimiento de estos nuevos animales no es, en sí, algo malo; de hecho, es de esperar que esos nuevos nacimientos se sumen al total de utilidad social existente. Mientras cada uno de esos animales tenga una vida que, por ligera o marginalmente que sea, valga la pena vivir, la existencia de más experiencia vital en lugar de menos es un bien positivo.

El utilitarismo, en definitiva, cuenta tanto con grandes virtudes como con grandes problemas. El consecuencialismo entra en tensión con el respeto liberal por la diversidad de concepciones comprensivas del bien. El hedonismo y el utilitarismo de la preferencia pasan por alto la heterogeneidad y la diferenciación del bien, ignoran aquellos bienes que no residen en la sensibilidad, y no pueden criticar las preferencias y los placeres que se desarrollan bajo condiciones de fondo injustas.

En todos esos aspectos, resulta característicamente preferible el utilitarismo de Mill al de los enfoques utilitaristas mayoritarios que acabamos de comentar. Mill sí concede un lugar central a la justicia y a los derechos a la hora de reflexionar sobre el bienestar social, si bien existe bastante controversia en torno a lo coherente que es esta posición suya en concreto con su utilitarismo. En algunas obras, como, por ejemplo, *El sometimiento de las mujeres*, Mill se niega a incluir los placeres maliciosos entre los factores susceptibles de elección social; asimismo, otorga a la inviolabilidad de cada persona una considerable prominencia. Por último, insiste en la heterogeneidad cualitativa de los placeres y llega incluso a su-

22. Coetzee (1999), pág. 21.

gerir, en ocasiones, que el mejor modo de concebir los placeres es como formas de actividad. En realidad, el enfoque de Mill establece un interesante equilibrio entre el énfasis aristotélico en la actividad y el florecimiento, y el énfasis utilitarista en el placer y la ausencia de dolor.<sup>23</sup> Esta complejidad convierte su perspectiva en una importante aliada del enfoque de las capacidades en el intento de éste de extenderse al terreno de las relaciones entre seres humanos y animales.

#### 4. TIPOS DE DIGNIDAD, TIPOS DE FLORECIMIENTO: UNA EXTENSIÓN DEL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

El enfoque de las capacidades en su forma actual no aborda el problema de la justicia para los animales no humanos. Toma como puntos de partida las nociones de la dignidad humana y de una vida merecedora de tal dignidad. Pero, aun así, me atrevo a sostener que el enfoque de las capacidades se presta mucho más fácilmente a su extensión al terreno de los animales que ninguna de las teorías hasta aquí estudiadas. Su intuición moral básica se relaciona con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas. Su objetivo básico es el de abordar la necesidad de una amplia y rica diversidad de actividades vitales. Al igual que Aristóteles y Marx, este enfoque ha insistido hasta el momento en el desaprovechamiento y la tragedia que supone que una criatura viva dotada de una capacidad innata o «básica» para ciertas funciones valoradas como importantes y buenas no tenga nunca la oportunidad de realizarlas. Cuando no se facilita educación a las mujeres, cuando no se promueve una sanidad adecuada, cuando no se hacen extensivas las libertades de expresión y conciencia a todos los ciudadanos, podemos decir que se está provocando una muerte prematura: la muerte de una forma de florecimiento que ha sido juzgada merecedora de respeto y admiración. La idea de que los seres humanos deben tener la posibilidad de prosperar siguiendo su propio camino, siempre que no hagan daño a otros, está hondamente arraigada, pues, en la perspectiva que dicho enfoque tiene de la justificación de unos derechos políticos básicos. (Deberíamos tener en cuenta que todo hijo nacido en una especie tiene la dignidad relevante para esa especie, tanto si parece disponer —individual o tuteladamente— de las «capacidades básicas» relevantes para la especie en cuestión como si no.)

23. Véase Nussbaum (2004c).

Como he venido insistiendo, la norma de la especie es siempre de carácter evaluativo; no se construye infiriendo simplemente normas a partir de cómo es realmente la naturaleza. Pero en cuanto juzgamos una capacidad imprescindible para una vida con dignidad humana, tenemos un motivo moral muy fuerte para promover su florecimiento y eliminar los obstáculos a su desarrollo.

La misma actitud ante los poderes naturales que guía el enfoque en el caso de los seres humanos es la que lo orienta en el caso de los demás animales. Tras el respeto por los poderes humanos se puede observar una actitud de respeto más general que resulta básica para el enfoque de las capacidades y difiere de la clase de respeto de la que está imbuida la ética kantiana. Para Kant, sólo la humanidad y la racionalidad son merecedoras de respeto y admiración; el resto de la naturaleza no es más que una gran caja de herramientas. Sin embargo, el enfoque de las capacidades considera —como el Aristóteles biólogo— que existe algo maravilloso y admirable en todas las formas de vida complejas existentes en la naturaleza.<sup>24</sup>

En *Partes de los animales*, Aristóteles da a sus alumnos una lección sobre por qué no deberían «hacerle ascos» a la idea de estudiar los animales, incluidos los que no parecen ocupar una posición muy elevada. (Como el ámbito principal de investigación de Aristóteles era la biología marina, gran parte de la obra está dedicada a las criaturas que habitan en mares y costas.) Él insiste en que todos los animales son afines en el sentido de que están compuestos de materiales orgánicos, y, por tanto, los seres humanos no deberían vanagloriarse de ser especiales. «Si alguien piensa que estudiar animales es innoble, debería tener entonces igual opinión de sí mismo.» Todos los animales son objetos de admiración para la persona que se interese por comprender:

No excluirémos ninguno de ellos si podemos evitarlo, ni los más elevados ni los menos. Porque incluso en el caso de los animales que no deleitan de manera especial nuestros sentidos, la naturaleza, la gran artífice, ha deparado incontables placeres para quienes puedan estudiar las causas de las cosas y tengan un espíritu filosófico [...] Así pues, no deberíamos afrontar el estudio de los animales menos elevados con repugnancia infantil, ya que en todas las cosas de la naturaleza hay algo admirable. Cuentan la historia de unos visitantes que quisieron conocer una vez a Heráclito y

24. No comento aquí cuestiones relativas a las plantas o al mundo natural en general, si bien opino que el enfoque de las capacidades puede hacerse también extensivo al tratamiento de esos ámbitos.

que cuando entraron en su casa lo hallaron calentándose en la cocina. Él les dijo: «Pasad, no seáis tímidos. Aquí también hay dioses». Igualmente nosotros deberíamos abordar el estudio de todo tipo de animales no poniéndole mala cara, sino conscientes de que en cada uno de ellos hay algo natural y maravilloso.<sup>25</sup>

Heráclito recordó a sus visitantes que en la cocina también había dioses (o en el baño, dado que el significado del término original en griego es motivo de controversia). Del mismo modo, Aristóteles anima a sus estudiantes a mirar los animales con admiración y curiosidad, sin desprecio.

El espíritu científico de Aristóteles no es lo único que encarna el enfoque de las capacidades, ya que éste incluye, además, una preocupación ética por que las funciones de la vida no se vean impedidas y por que la dignidad de los organismos vivos no sea vulnerada. No parece que Aristóteles, a diferencia de los pensadores griegos de la tradición platónica, hubiese ahondado en esas ideas. De hecho, no comenta nada (o, al menos, nada que haya sobrevivido hasta nuestros días) acerca de un posible argumento moral a favor del vegetarianismo, ni, de manera más general, acerca del trato humano a los animales. Aun así, la admiración misma que sentimos cuando nos fijamos en un organismo complejo sugiere, al menos, que es bueno que ese ser persista y florezca como la clase de cosa que es. Y esta idea está, cuando menos, estrechamente relacionada con el juicio ético por el que se considera indebido que la acción dañina de una criatura bloquee el florecimiento de otra. Esta idea más compleja es uno de los elementos centrales del enfoque de las capacidades.

De ahí que esté convencida de que este enfoque está bien situado, intuitivamente, para ir más allá tanto de las perspectivas contractualistas como de las utilitaristas. Trasciende el contractualismo en su propio punto de partida: la admiración básica que producen los seres vivos y el deseo de que florezcan y de que el mundo sea un lugar en el que lo hagan precisamente criaturas de muchos tipos. Trasciende el punto de partida intuitivo del utilitarismo porque no se interesa únicamente por el placer y el dolor, sino también por las formas complejas de vida y su funcionamiento. Desea ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es.

25. *Partes de los animales*, 645a, 26-27. Aristóteles explica además que no es posible mirar sin un cierto asco la sangre, los huesos, etc., de los que el cuerpo humano se compone; parece, pues, admirarse solamente de la contemplación de la forma y la estructura. No llega a cumplir, pues, con lo que su propia perspectiva sugiere, es decir, la aceptación entusiasta de toda la vida en su conjunto, incluidos sus componentes materiales.

Las leyes y los principios políticos son obra de los seres humanos. Si es así, ¿cómo pueden los animales ser sujetos plenos de justicia cuando no participan en la elaboración de los principios de justicia? Este modo de plantear la cuestión viene derivado de la perspectiva contractualista sobre la justicia, pero es ajeno al enfoque de las capacidades. Las doctrinas del contrato social, como he señalado en repetidas ocasiones, funden dos preguntas que el enfoque de las capacidades mantiene cuidadosamente diferenciadas. Para el contractualista, la pregunta «¿quién elabora las leyes y los principios?» es tratada como si tuviera necesaria y estructuralmente la misma respuesta que la pregunta «¿para quién son las leyes y los principios?». Esto se debe a la imagen global de la cooperación social que tiene el contractualista, es decir, la de unas personas que, bajo presión, se juntan para asegurarse una ventaja mutua y que aceptan para ello una serie de restricciones que vienen dictadas por la igualdad de respeto por las otras partes suscriptoras del acuerdo. Ese mecanismo inicial basta para que se consideren a sí mismos como los sujetos primarios (cuando no únicos) de los principios de justicia que ulteriormente diseñan. Cualquier otro ser puede incorporarse sólo de forma derivada, a través de relaciones de preocupación de los primeros por ellos y de fideicomiso.

Pero, insisto, no hay motivo alguno por el que esas dos cuestiones deban ir unidas de ese modo. En cuanto entendemos que el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres, ¿por qué no iban las personas que elaboran los principios a incluir a seres no humanos como sujetos de pleno derecho de los principios que ellas mismas elijan? El enfoque de las capacidades, tal como ha sido desarrollado hasta el momento para el caso humano, lanza una mirada al mundo y se pregunta cómo conseguir que se haga justicia en él. La justicia es uno de los fines intrínsecos que persigue. Se imagina a las personas observando todo lo que de brutal y mísero tiene el mundo, pero también todo lo que tiene de bueno y amable, y tratando de figurarse, a raíz de ello, cómo construir un mundo en el que queden protegidos un grupo central de derechos muy importantes, inherentes a la noción de dignidad humana. Como la mirada de esas personas no se ciñe a quienes tienen recursos y poderes similares a los suyos propios, sino que abarca el conjunto del mundo humano, son capaces de preocuparse de forma directa (y no derivada) del bien de las personas con discapacidades mentales, por ejemplo. Quieren un mundo en el que esas vidas no se malogren o que, al menos, se malogren lo menos posible. El hecho de que algunas personas con discapacidades mentales no puedan ser partícipes del proceso de elección de prin-

cipios no significa para quienes utilizan este enfoque motivo válido alguno por el que las leyes no deban ser *para ellas y acerca de ellas* como son para las demás y acerca de las demás.

Dicho de otro modo, no se busca la finalidad de la cooperación social en la ventaja mutua que puedan obtener unas personas «libres, iguales e independientes». Por el contrario, se considera que la cooperación social (repito, ciñéndonos al caso humano tal como se ha desarrollado hasta el momento) tiene un conjunto de fines más amplio y difuso, en el que se incluye la búsqueda de la justicia y la interdependencia justa por sí mismas para toda clase de personas diferentes (algunas de ellas libres y otras menos o de un modo distinto, algunas de ellas relativamente independientes y todas dependientes de uno u otro modo, algunas de ellas iguales en capacidad y otras muy desiguales, aunque eso no signifique que no sean moralmente iguales). La cooperación en sí no es considerada una cuestión reservada a un puñado de personas similarmente «normales» que se reúnen para celebrar un contrato, sino un concepto con múltiples facetas y que incluye numerosas formas distintas de dependencia y de interdependencia. Especialmente destacada entre las finalidades de la cooperación (e inherente a la concepción de justicia básica sobre la que trabaja el enfoque) figura el impedir que se malogren poderes naturales valiosos. Todas estas características facilitan que el enfoque pueda hacerse extensivo a las relaciones entre seres humanos y animales.

Procedamos ahora a iniciar tal proceso de extensión. El propósito de la cooperación social (por analogía y por extensión) debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer. (Consecuentemente, la cooperación en sí asumirá ahora formas igualmente múltiples y complejas.) Si seguimos las ideas intuitivas de la teoría, el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente —una vida dotada de la dignidad relevante para su especie— y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer. Con el respeto debido por un mundo que contiene múltiples formas de vida, atendemos con un interés ético a cada tipo característico de florecimiento y tratamos de que no sea interrumpido ni resulte infructuoso.

Este enfoque, a diferencia del contractualismo, implica una serie de obligaciones de justicia directas hacia los animales; no hace que éstas deriven de los deberes que tenemos para con nuestros congéneres humanos

ni las interpreta como posteriores a éstos. Trata a los animales como sujetos y agentes y no como simples objetos de compasión. A diferencia del utilitarismo, respeta a cada criatura individual y se niega a agregar los bienes de vidas (y tipos de vida) distintas. Ninguna criatura es, pues, usada como medio para el fin de otras, ni para el del conjunto de la sociedad. El enfoque de las capacidades también rechaza agregar los constituyentes diversos de cada vida individual (o de cada tipo de vida). Por lo tanto, frente al utilitarismo, no desatiende el hecho de que cada especie tiene un modo de vida distinto y unos fines diferentes; a su vez, dentro de una especie dada, a cada vida se le reconocen múltiples y heterogéneos fines. (Más adelante se argüirá por qué este enfoque se centra exclusivamente en las criaturas sensibles.)

En el caso humano, el enfoque de las capacidades no opera desde una concepción plenamente integral o comprehensiva del bien porque respeta las formas diversas en que las personas eligen vivir su vida en una sociedad plural. Aspira, eso sí, a garantizar ciertos derechos centrales que se consideren implícitos a la idea misma de una vida digna, pero su punto de mira está puesto en la capacidad, no en el funcionamiento, y, por ello, se centra en una lista reducida de derechos. En el caso de las relaciones humano-animales, la necesidad de contención es aún más apremiante, ya que los animales no participan directamente en la elaboración y formulación de principios políticos y, por consiguiente, existe un serio peligro de imponerles un modo de vida que ellos nunca elegirían por sí mismos. Lo mejor, pues, es que busquemos un conjunto limitado de principios políticos centrados en la capacitación o la protección, y no una concepción comprehensiva de las vidas animales buenas.

## 5. METODOLOGÍA: TEORÍA E IMAGINACIÓN

Antes de seguir avanzando, sin embargo, necesitamos abordar ciertas cuestiones particularmente difíciles sobre el método filosófico adecuado. El enfoque de las capacidades sigue el método descrito por John Rawls como aquel a través del cual aspiramos a un «equilibrio reflexivo».<sup>26</sup> Rawls atribuyó correctamente el origen de este método a Aristóteles y a Sidgwick. Consiste en lo siguiente: nosotros, siguiendo un proceso de au-

26. Véase mi detallado análisis del punto de vista de Rawls y del mío propio en Nussbaum (2000a), capítulo 2.

toexamen socrático, analizamos nuestros juicios e intuiciones morales y nos preguntamos cuáles son «los más profundos y los más básicos», como diría Aristóteles, o los «juicios considerados», como diría Rawls. A continuación, investigamos diversas teorías que, según ellas mismas proclaman, organizan esos y otros juicios. No damos nada por fijado; buscamos coherencia y encaje entre teoría y juicios tomados en grupo. Si las conclusiones de una teoría —por lo demás— convincente nos lo indican, es posible que revisemos nuestros juicios considerados (si bien lo normal es que sólo lo hagamos si otros juicios —más generales, quizás— apoyan la teoría). Es posible que también revisemos o rechacemos una teoría a la luz de nuestros juicios considerados. Nada se da por fijado de antemano, ni siquiera el peso asignado a principios formales como la simplicidad y la coherencia.<sup>27</sup> Cada persona es el único (y mejor) juez y, por extensión, también lo es la comunidad de tales jueces ocupados en la cuestión.<sup>28</sup>

Uno de los aspectos del método aristotélico en el que el análisis rawlsiano no hace hincapié es su uso de la imaginación. Nosotros, habitualmente, nos informamos acerca de las posibilidades alternativas imaginándonos el modo de vida que éstas conformarían, preguntándonos qué sufrimiento o qué florecimiento existiría en las vidas gobernadas por tales principios políticos.<sup>29</sup> La Posición Original de Rawls obliga a realizar un ejercicio de esa clase, ya que las partes contratantes deben medir las oportunidades de vida que prevén dentro de las diferentes posiciones sociales que todas ellas idean para las personas.<sup>30</sup> Tales ejercicios de imaginación no han de ser empleados acríticamente, sino que siempre se contrastan con las teorías y los juicios considerados. Y, aun así, suelen ser muy informativos para nosotros en el momento en que meditamos sobre lo que está en juego si optamos por seguir una teoría determinada o por revisar uno de nuestros juicios considerados.

¿Cómo procedería un método así a la hora de investigar las pretensiones éticas de los animales no humanos? La imaginación tiene siempre una dificultad que se antoja menos amenazante en el caso humano. Pero, como Peter Singer y otros utilitaristas han puesto repetidamente de ma-

27. Sobre esto, véase Richardson (1994).

28. En *TJ*, Rawls concibe la deliberación como un proceso que cada persona realiza individualmente, al más puro estilo socrático; en *PL*, añade la necesidad de un respaldo comunal; véase el capítulo V.

29. La ficción narrativa resulta frecuentemente valiosa para esta clase de ejercicio; véanse Nussbaum (1990) y (1995a).

30. Véase Okin (1989).

nifiesto, la imaginación puede erigirse en un instrumento sumamente autointerésado. Todas las descripciones literarias de vidas de animales son obra de seres humanos y es probable que todos nuestros ejercicios imaginativos enfáticos sobre las experiencias de los animales estén condicionados por nuestro sentido humano de la vida. Por tales razones, los utilitaristas tienden a optar por depositar toda su confianza en los principios: una vez expuestos los dictados de la teoría correcta, simplemente la aplicamos al caso de los animales y ya no hay necesidad de ejercicios poco fiables de imaginación del sufrimiento animal.

En la práctica, por supuesto, ningún utilitarista formula sus argumentos exactamente de ese modo. Y es que sería difícil apreciar por qué tendría que ser el utilitarismo la teoría realmente correcta sin fiarnos un poco de los juicios considerados y sin imaginarnos un poco los sufrimientos de las criaturas vivas. Si esto es ya de por sí cierto en general, es doblemente verdad en el caso de los animales, que no pueden ofrecer sus propios juicios y teorías, y cuyas vidas debemos valorar de algún modo desde nuestro imperfecto punto de vista humano. Entonces, ¿de qué otro modo podemos proceder si no es imaginándonos la vida de los animales y su sufrimiento? Jeremy Bentham vivió en estrecha vecindad con animales, con los que interactuaba a menudo, y disfrutaba de aquellas divertidas relaciones en las que se ponía de manifiesto la fértil imaginación del filósofo inglés.<sup>31</sup> La obra de Peter Singer contiene algunas de las invitaciones más convincentes a imaginarnos el sufrimiento animal jamás escritas. Si incluso quienes suscriben perspectivas teóricas militantemente contrarias al recurso a la imaginación acaban finalmente consultándola (aunque sea con grandes dosis críticas), lo mismo se puede decir, obviamente, de teóricos con puntos de partida distintos. La buena escritura imaginativa ha resultado crucial para movilizar la oposición a la crueldad contra los animales.

Todas las descripciones humanas de la conducta animal están expresadas en lenguaje humano y son el resultado de la intervención de la experiencia humana. Como bien destaca Singer, existe el riesgo real de malinterpretar las cosas a causa de una proyección antropomórfica. Pero también deberíamos recordar que ese mismo problema complica nuestras relaciones humanas. Un ser humano real impone, como dijo Proust, «un peso muerto del que nuestra sensibilidad no se puede deshacer»,<sup>32</sup>

31. Véase Lee (2002).

32. Proust (1954), pág. 105.



un ámbito opaco de misterio en el que ni la más refinada mente ajena puede jamás penetrar del todo. Sólo en nuestra propia imaginación podemos llegar a experimentar la vida interior de otra persona. A partir de esta observación, Proust dedujo la sorprendente afirmación de que sólo el arte literario nos proporciona acceso a otra mente humana: lo que hacemos al leer una novela es lo que tenemos que hacer siempre si queremos dotar de vida a otra forma.<sup>33</sup> Toda nuestra vida ética implica, en este sentido, un elemento de proyección, un ir más allá de los hechos tal y como nos vienen dados. No parece imposible que la imaginación comprensiva pueda cruzar la barrera de las especies, eso sí, siempre que nos esforcemos, siempre que obliguemos a nuestra imaginación a algo más que la rutina habitual. Como dice el personaje imaginario de J. M. Coetzee, Elizabeth Costello, una novelista que imparte lecciones magistrales sobre la vida de los animales: «El corazón es la sede de una facultad, la *comprensión*, que nos permite compartir en ocasiones el ser del otro».<sup>34</sup>

Así pues, el enfoque de las capacidades utiliza la imaginación comprensiva (pese a su falibilidad) para extender y perfeccionar nuestros juicios morales en este ámbito. También emplea las reflexiones teóricas sobre la dignidad para corregir, depurar y extender tanto los juicios como las figuraciones imaginativas. No existe una receta infalible para hacer bien todo esto, pero hemos de empezar por algún sitio y siempre es más probable que un ejercicio moral concienzudo y serio obtenga mejores resultados en este terreno que la reflexión autointeresada y pobremente concebida que la mayoría de nosotros solemos dedicar a este tema.

Aunque el método mencionado puede ser usado en conjunción con teorías de muy distintos tipos,<sup>35</sup> yo creo que su complejidad holística (por su inclusión de la narración y de la imaginación) lo hace más idóneo, en última instancia, para el enfoque de las capacidades que para otras teorías del ámbito de los derechos animales. La imaginación y la narración nos recuerdan de manera inequívoca que las vidas animales son muchas y diversas, con múltiples actividades y fines tanto dentro de cada especie como en el conjunto de éstas. Sería extraño que un método así nos llevase a la conclusión de que sólo hay una gran cosa que importe para el conjunto de la vida (como pudiera ser, por ejemplo, la capacidad de sensibilidad o de racionalidad). La imaginación nos informa, además, de asi-

metrías de poder que podríamos pasar por alto si no indagáramos de cerca la textura de las vidas y las relaciones. Por último, imaginar las vidas de los animales hace que éstos sean reales para nosotros en un sentido primario, entendidos como sujetos potenciales de justicia, mientras que un enfoque contractualista —centrado en la reciprocidad entre seres dotados de un tipo específicamente humano de racionalidad— los condena a una importancia simplemente derivativa.

En el capítulo III, se hizo especial hincapié en que el enfoque de las capacidades utiliza una concepción política de la persona que es distinta de la que se emplea en los enfoques contractualistas kantianos. Esta concepción aristotélica ubica sólidamente la moralidad y la racionalidad humanas dentro de la animalidad igualmente humana e insiste en que esta última también tiene dignidad en sí misma. En la necesidad humana hay dignidad, en la secuencia temporal de nacimiento, crecimiento y declive humanos hay dignidad, y en las relaciones de interdependencia y de dependencia asimétrica —así como en la actividad (relativamente) independiente— también hay dignidad. Esa concepción de la persona se usa en estrecha relación con el método holístico de justificación y es una de las formas primordiales en que los ciudadanos imaginan su humanidad para fines políticos.

Ahora nos corresponde extender este aspecto de la perspectiva. Como hemos dicho, las leyes y los principios políticos son obra de los seres humanos. Por lo tanto, la concepción política de la persona como elaboradora de la ley continúa siendo la concepción aristotélica que desarrollamos en el capítulo III. Pero como la perspectiva de las capacidades no funde las dos preguntas sobre la justicia (quién hace los principios y para quién se hacen), precisa entonces de una concepción política distinta de la criatura que la entienda como sujeto de justicia. El hecho de imaginar al formulador humano de principios como un ser animal con necesidades y, a menudo, dependiente prepara el camino para tal extensión. Las personas que se ven a sí mismas de ese modo y que no se vanaglorian de poseer una característica supuestamente única son más proclives que los contractualistas a considerarse elaboradoras de principios aplicables a un mundo interconectado que contiene múltiples tipos de vida animal poseedores, cada uno de ellos, de sus propias necesidades y de su propia dignidad. Por consiguiente, la concepción de la criatura como sujeto de justicia es justamente eso: la concepción de un mundo en el que existen muchos tipos diferentes de animales que luchan por vivir su vida, una vida dotada de su propia dignidad. No se trata en absoluto de una con-

33. Véanse mis comentarios a esta idea en Nussbaum (1995a).

34. Coetzee (1999), pág. 45.

35. Y así lo han usado, con teorías muy diferentes, Rawls, Sidgwick y Aristóteles.

cepción unificadora, ya que la pluralidad de formas de vida es un elemento muy importante de toda esta idea.

## 6. ESPECIE E INDIVIDUO

¿Cuál debería ser el punto de atención central de estos compromisos? Podría decirse que también en este caso (como en el humano) debería ser el bienestar y la dignidad de la criatura individual. El enfoque de las capacidades no atribuye ninguna importancia al mayor o menor número como tal: su atención está fijada en el bienestar de las criaturas existentes y en el daño que se les hace cuando se arruinan sus poderes. Obviamente, las criaturas no pueden florecer aisladas; por lo tanto, para los animales (como para los seres humanos) la existencia de grupos y comunidades adecuados constituye un elemento importante del florecimiento de los individuos.

¿Y la preservación de la especie? En este punto, mis respuestas son sólo tentativas y sé a ciencia cierta que no satisfarán a muchos pensadores especializados en ecología. Es obvio que queda aún más trabajo por realizar en esta área, pero, por el momento, creo que la continuidad de las especies tendría poco peso moral como factor de *justicia* (aun cuando pueda tener una innegable significación estética, científica o ética de algún otro tipo) si esas especies se extinguieran de forma que no tuvieran impacto alguno sobre el bienestar de las criaturas individuales. Sucede, sin embargo, que las especies suelen estar en peligro de extinción porque los seres humanos matan a sus miembros y dañan su entorno natural. En este caso, el daño que se inflige a la especie se produce, en realidad, a través del daño infligido a sus individuos. En mi opinión, es este daño individual el que debería ser objeto central de interés ético dentro del enfoque de las capacidades. Puede que la biodiversidad como tal sea un bien, pero determinar qué clase de bien supone y cómo puede estar éste relacionado con la justicia política parece una labor que debería dejarse para otro análisis. Si tengo razón a propósito de lo que convierte a algo en una cuestión de *justicia* y no de otra clase, los animales son sujetos de justicia en tanto en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones.

¿Deberían ser los miembros individuales de una especie en peligro de extinción objeto de una consideración especial, tal como sucede actualmente cuando se decretan protecciones especiales para los hábitat de los

miembros de esas especies? En ocasiones, algo análogo sucede en el caso humano. Los padres amish que se presentaron como demandantes en el caso de *Wisconsin v. Yoder*, en el que pedían permiso para retirar a sus hijos de los dos últimos cursos de la educación pública obligatoria, alegaban que su libertad de ejercicio religioso estaba en peligro si su modo de vida tomado como conjunto dejaba de existir.<sup>36</sup> En ese motivo basaron aquellos individuos concretos la reivindicación de su derecho a la libertad de religión. Y gracias a ese argumento, obtuvieron finalmente una concesión especial sobre la educación de sus hijos. Creo que sería posible justificar, sobre una base parecida, la dedicación de una atención especial a las especies en peligro de extinción como muestra de preocupación o interés por las capacidades reproductivas y el florecimiento, en general, de los miembros individuales de esas especies. La atención destacada al hábitat y al entorno reproductivo es necesaria, no tanto por razón de los individuos futuros que todavía no han nacido, como por la de continuar el modo de vida que viven los individuos actuales. En todo caso, este último sería el punto central de interés ético en lo concerniente a la justicia básica. Del mismo modo que adoptamos un principio de ahorro justo en el caso humano —tema sobre el que, en mi opinión, Rawls formuló argumentos convincentes—,<sup>37</sup> podríamos adoptar un principio análogo para el caso animal. Pero centrarse de ese modo en los individuos no excluye la idea de que otros principios, sean éstos estéticos, éticos o científicos, puedan dictar un interés por la continuidad de una especie como un bien en sí mismo.

La perspectiva es, por lo tanto, individualista porque convierte a la criatura viva (y no al grupo ni a la especie) en el sujeto de justicia básica. Pero hay otro tipo de individualismo que debemos pasar a considerar ahora: el de la perspectiva denominada «individualismo moral», desde la que se afirma que la pertenencia a una especie no tiene, por sí misma, relevancia moral, ya que ésta sólo reside en las capacidades del individuo.

Casi todos los enfoques éticos de los derechos de los animales sostienen la existencia de distinciones moralmente relevantes entre formas de vida diferentes. Matar un mosquito no supone el mismo daño que matar a un chimpancé. Pero la pregunta que cabe hacerse entonces es: ¿qué diferencias son relevantes en lo que concierne a la justicia básica? Singer, siguiendo la línea de Bentham, hace girar la cuestión en torno a la sensibi-

36. 406 U.S. 205 (1972).

37. Véase *PI.*, págs. 20, 244 y 273-274.

lidad. Muchas clases de animales pueden sufrir dolor corporal, y causar dolor a un ser sensible es algo que siempre está mal. Si existen los animales sin (o sin apenas) sensibilidad —y, por lo que parece, los crustáceos y los moluscos, además de las esponjas y de otras criaturas que Aristóteles llamaba «animales estacionarios», son animales de ese tipo—, matándolos no se ocasiona daño alguno (o éste es sencillamente irrelevante). Entre las criaturas sensibles, por otra parte, hay algunas que pueden sufrir daños adicionales debido a su capacidad cognitiva: ciertos animales pueden prever y preocuparse por su propia muerte, mientras que otros tienen un interés consciente y sensible por seguir viviendo que se ve frustrado si se pone fin a su vida. La muerte indolora de un animal que no prevé su propia muerte ni se interesa conscientemente por la continuación de su vida no es mala, según Singer y Bentham, puesto que toda maldad pasa por que exista una frustración de intereses, entendidos éstos como formas de sentimiento consciente.<sup>38</sup> Singer no dice, pues, que algunos animales sean inherentemente más merecedores de estima que otros; lo único que da a entender es que, si estamos de acuerdo con él en que todo daño exige la presencia de sensibilidad, la forma de vida de la criatura limita las condiciones en las que puede sufrir realmente un daño.

Tom Regan, que propugna una perspectiva de los derechos de los animales basada precisamente en derechos,<sup>39</sup> se niega a admitir diferencias de valor intrínsecas entre el grupo de animales por él considerados, que incluye a todos los mamíferos que hayan alcanzado un año de edad. Todos ellos, según sostiene, tienen valor intrínseco y éste no es susceptible de gradación. Aun así, también él reserva al sentimiento consciente un importante lugar en su descripción del valor intrínseco; en su argumento de que todos los mamíferos que hayan llegado al año de edad tienen esa facultad se basa buena parte de su apoyo a la idea de su valor intrínseco.

James Rachels, cuyo enfoque tiene elementos tanto de utilitarismo como de aristotelismo,<sup>40</sup> sostiene, al igual que Singer, que la complejidad y el nivel de la forma de vida de una criatura importan a la hora de valorar qué clase de trato es permisible y cuál no. Pero no todos los daños que él contempla descansan sobre la sensibilidad, como ocurre en el caso de Singer; de ahí la disposición de Rachels a aceptar que ciertas for-

mas de restricción a la libertad de movimientos (por ejemplo) son dañinas, tanto si el animal en cuestión es consciente de lo malas o limitadoras que son como si no, y tanto si tiene un interés consciente por el libre movimiento como si no. Pero coincide con Singer en la explicación más general de *en qué sentido* importa la complejidad de las formas de vida. No se trata de que algunas criaturas sean más maravillosas o admirables *en sí* (es decir, contempladas desde un punto de vista desapegado cualquiera en algún lugar del universo) como, posiblemente, creía Aristóteles, sino que el nivel de complejidad de una criatura influye en lo que puede constituir un daño para ella y lo que no. Así, lo que es relevante para el daño producido por el dolor es la sensibilidad; lo que es relevante para el dolor de un determinado tipo es ese tipo específico de sensibilidad (por ejemplo, la capacidad de imaginarse su propia muerte). Lo relevante para que exista un daño por disminución de la libertad es la existencia de la capacidad de libertad o de autonomía. Sería absurdo quejarse de que se prive de autonomía a un gusano o de que se le niegue a un conejo el derecho de voto.

En resumidas cuentas, el individualismo moral del estilo del que propugnan Singer y Rachels formula dos afirmaciones que debemos valorar: en primer lugar, que las diferencias de capacidad influyen en los derechos no porque creen una jerarquía de mérito o de valor, sino, simplemente, porque inciden en lo que puede ser un bien o un daño para cada criatura determinada; en segundo lugar, que la pertenencia a una especie no es significativa por sí sola para influir en lo que puede ser un bien o un daño para una criatura, ya que las únicas que cuentan son las capacidades del individuo.

La primera afirmación resulta convincente y el enfoque de las capacidades puede aceptarla sin problemas. No deberíamos seguir la línea de Aristóteles cuando proponía la existencia de una ordenación natural de formas de vida, de tal modo que algunas serían intrínsecamente más merecedoras de apoyo y admiración que otras. Puede que las consideraciones de valor intrínseco tengan una significación ética de otro tipo en determinadas concepciones comprensivas de la vida buena. Parece plausible que una perspectiva ética comprensiva juzgue «superiores» algunas actividades y placeres, e «inferiores» otras, o más ricas unas determinadas vidas y más pobres otras, o, dicho de otro modo, que es mejor vivir como un chimpancé que como un gusano si elegir entre esas dos formas de vida pudiese ser un experimento mental coherente. Pero parece dudoso que esos factores afecten en algún sentido a cuestiones rela-

38. Singer (1980).

39. Regan (1983), págs. 240-241.

40. Rachels (1990). Véase mi comentario en Nussbaum (2001c).

cionadas con la justicia básica y los principios políticos desde los que formulamos un enfoque de estos temas.

En este punto, pues, debemos coincidir con Rachels, pero tomando su argumento desde un enfoque un tanto distinto. Así, puesto que el enfoque de las capacidades encuentra significación ética en el desarrollo y florecimiento de unas capacidades básicas (innatas) —aquellas que hayan sido valoradas como buenas y centrales—, ha de encontrar también dañina la frustración o el malogramiento de dichas capacidades. Cuanto más complejas son las formas de vida, mayor es el número de capacidades igualmente complejas (buenas) que se pueden malograr y, por consiguiente, mayores y más diversos son los tipos de daño que pueden padecer. Podemos estar de acuerdo con Rachels en que no se malogra nada cuando se priva a un conejo del derecho al voto o a un gusano de la libertad de ejercicio religioso. El nivel de la vida en cuestión es relevante, no porque otorgue un valor diferencial de por sí a especies distintas, sino porque el tipo y el grado de daño que puede sufrir una criatura varía en función de su forma de vida.

¿Existe un umbral por debajo del cual el malogramiento de capacidades no constituya un daño? Matar un mosquito parecería ser un acto de maldad mínima porque, en principio, el mosquito no siente dolor. Para Singer, es fácil llegar a esta conclusión, pero para el teórico de las capacidades es más complicado, ya que, desde su punto de vista, el bien reside en las oportunidades de florecimiento y no solamente en la sensibilidad. ¿Por qué no iba a ser la capacidad del mosquito para seguir viviendo una de las que está *mal* interrumpir? Aquí es donde creo que el enfoque de las capacidades debería aceptar el buen juicio del utilitarismo.<sup>41</sup> La sensibilidad no es lo único que importa para la justicia básica, pero cabría muy bien dentro de lo posible considerar la posesión de sensibilidad como una condición «umbral» para la admisión en la comunidad de seres detentadores de derechos basados en la justicia. Cierto es que si abstraemos el daño que los mosquitos infligen a otros animales (y sobre el que volveré más adelante), siempre parece haber algo de violencia gratuita y desagradable en la idea misma de dedicar grandes energías a matar mosquitos. Tampoco deberían matarse innecesariamente otros insectos inofensivos de características similares. Pero ¿acaso viene esto dictado por algún factor de justicia básica? ¿Se trata de una idea sobre la que habría que formular principios políticos elementales? En mi opinión, ya

tenemos bastante sobre lo que pensar si nos centramos de momento en las criaturas sensibles.

Dado que el placer y el dolor no son lo único que tiene valor intrínseco para el enfoque de las capacidades, éste no debería afirmar, en sentido estricto, que la capacidad de sentir placer y dolor sea una condición necesaria del estatus moral. Sí que debería adoptar, sin embargo, un enfoque disyuntivo: si una criatura tiene *o bien* la capacidad de sentir placer y dolor, *o bien* la capacidad de moverse de un lugar a otro,<sup>42</sup> *o bien* la capacidad de emoción y afiliación, *o bien* la capacidad de raciocinio, etc. (podríamos añadir las de jugar, usar herramientas y otras), entonces posee una posición moral. La ciencia ficción nos recuerda que hay criaturas inteligentes que carecen de la capacidad de sentir placer y dolor. Lo mismo hace la religión: Dios, en muchas concepciones tradicionales, es un ser racional desprovisto de percepción sensorial. Pero la naturaleza que conocemos no es como la ciencia ficción ni la teología. Todos las criaturas que tienen alguna de las otras capacidades relevantes mencionadas anteriormente también poseen la capacidad de sentir placer y dolor. Aristóteles nos recuerda que eso no es fruto de la casualidad: la sensibilidad es esencial para el movimiento, la afiliación, la emoción y el pensamiento. De todos modos, y a efectos teóricos, podemos admitir la posibilidad apuntada por la ciencia ficción.

Pasemos ahora a la segunda afirmación apuntada algo más arriba. Para los utilitaristas y para Rachels, la especie a la que una criatura pertenece es algo que carece de relevancia. Los autores utilitaristas gustan de comparar a los simios con los niños pequeños y con los seres humanos afectados por discapacidades mentales. Desde el enfoque de las capacidades, sin embargo, y a juzgar por el vocabulario específico sobre funcionamiento característico y formas de vida del que en él se hace gala, parece atribuirse cierta significación a la pertenencia a una especie como tal. Ya argumenté en el capítulo III que la especie a la que Sessa pertenece tiene una relevancia moral a la hora de describir qué capacidades debería hacerle extensiva la sociedad, ya sea de forma directa o tutelada.

Lo primero que deberíamos admitir es la necesidad que tenemos de saber aún mucho más de lo que sabemos sobre las capacidades de los ani-

42. Probablemente, aquí deberíamos excluir a las criaturas unicelulares que parecen poseer capacidad locomotora. Me centro aquí en la locomoción tomada en su acepción aristotélica, que implica la capacidad de ser consciente de una cosa buena a distancia, de descarta-la y de moverse hacia ella en consecuencia.

41. Véase DeGrazia (1996), págs. 226 y sigs.

males. En segundo lugar, hemos de reconocer que todavía hay mucho por aprender de una reflexión seria sobre el continuo de la vida. El estudio que hace Rachels del darwinismo y de sus implicaciones éticas nos muestra de manera convincente que el mundo no es como lo han visto los estoicos y la tradición judeocristiana (con una separación drástica entre los seres humanos y el resto de la naturaleza).<sup>43</sup> Las capacidades se entrecruzan y se solapan; un chimpancé puede tener más capacidad de empatía y de pensamiento en perspectiva que un niño muy pequeño o que un niño no tan pequeño pero que sea autista. Y hay capacidades que los seres humanos reclaman a veces arrogantemente para sí en exclusiva pero que se encuentran en profusión a lo largo y ancho de la naturaleza; Rachels hace una referencia reveladora al importante ensayo de Darwin sobre la inteligencia práctica del gusano platelminto. Su reflexión nos ayuda a contemplarnos desde una perspectiva más correcta y menos arrogante. Nos ayuda a ver la razón como una capacidad animal y cuya dignidad, por lo tanto, no se contrapone a la animalidad, sino que es inherente a ésta. Nos ayuda a apreciar lo extendidas que en la naturaleza están ciertas características como la compasión y el altruismo, que distan mucho de ser el producto especial de una naturaleza moral de origen divino.<sup>44</sup>

Por otra parte, parece un error deducir a partir de ese examen que la pertenencia a una especie sea moral y políticamente irrelevante. Un niño aquejado de daños cerebrales graves no deja de ser muy distinto de un chimpancé, aunque en ciertos aspectos algunas de sus características sean comparables. La vida del niño es vivida por éste como miembro de la comunidad humana y no de ninguna otra. Es dentro de ella donde él florecerá o no. Las posibilidades de florecimiento en esa comunidad en concreto vienen definidas por unas normas de la especie. Sesha y Jamie no tienen la posibilidad de irse a vivir a una comunidad no lingüística de primates; de ahí que sus discapacidades lingüísticas deban ser abordadas por la sociedad: en el caso de Jamie, mediante una educación y una terapia física especialmente diseñadas; en el de Sesha, por medio de unas relaciones de tutela. Además, el hecho de que sus discapacidades les generen impedimentos para florecer de alguno de los modos típicos en los que florecen

43. Rachels (1990). Véase también un excelente tratamiento de estos temas en DeGrazia (1996).

44. Véase De Waal (1996). Parecido era el intento de David Hume de hacer que su lector considerara la racionalidad y la emoción humanas y animales a la vez, como especies relacionadas de una capacidad más genérica.

los miembros de su especie crean un imperativo moral para la sociedad: sus impedimentos deben ser tratados y remediados siempre que sea posible, aun cuando su tratamiento sea caro. Ésas son cuestiones que la comparación fácil de Sesha y Jamie con los chimpancés no deja ver con claridad. Para los chimpancés, el uso del lenguaje es una simple floritura construida por científicos humanos; su propio modo característico de florecer en su propia comunidad no depende de él. Sin embargo, para que Sesha y Jamie puedan llevar una vida digna, es esencial que dispongan de algún tipo de acceso al lenguaje, preferiblemente a través de su propio desarrollo personal, pero, de no ser posible, a través de algún tipo de tutela. Cada uno de ellos puede únicamente florecer como ser humano. Para ellos no existe la opción de florecer como unos felices chimpancés.

El caso de Arthur añade una nueva dimensión al problema. Arthur tenía menos capacidad social incluso que algunos chimpancés, según los experimentos llevados a cabo sobre pensamiento en perspectiva. Pero no existe ningún animal no humano que sea siquiera mínimamente comparable con Arthur, cuyas capacidades lingüísticas y matemáticas son muy elevadas. El individualismo moral parecería sugerir que, a efectos normativos, deberíamos tratar a Arthur como un ser *sui generis* que no se ajusta realmente a ninguna especie; deberíamos desarrollar simplemente las capacidades mixtas que tiene sin hacer un esfuerzo especial en ninguna área determinada. Pero lo cierto es que si Arthur florece, lo hará como ser humano, lo cual significa que hay que dedicar esfuerzos especiales al desarrollo de sus capacidades sociales. Es evidente que, de no mediar tales esfuerzos, él no llegará a establecer amistades, relaciones sociales más amplias ni relaciones políticas útiles. Esa carencia es importante para Arthur, porque su comunidad es la comunidad humana. Tampoco él puede irse a buscar en algún otro lugar del universo una comunidad de extraterrestres inteligentes caracterizados por una capacidad social mínima (como el Sr. Spock). Los seres humanos esperan ciertas cosas de él, ciertas capacidades que deben ser fomentadas por medio de la educación, por cara que ésta sea en casos como el de Arthur. La relevancia de la norma de la especie estriba en que sirve para definir el contexto —la comunidad política y social— en el que las personas acaban floreciendo o no. Eso explica que éstas necesiten apoyo para alcanzar las capacidades centrales que configuran la norma de la especie, según han sido políticamente definidas.

En resumen, la norma de la especie (debidamente evaluada) nos indica cuál es el rasero apropiado por el que juzgar si una determinada cria-

tura tiene posibilidades aceptables de florecer. Lo mismo sucede con los animales no humanos; en cada caso, lo que se pretende es lograr una definición específica de las capacidades centrales de cada especie (entre las que se pueden incluir relaciones particulares entre especies, como la tradicionalmente existente entre perros y humanos) y, a continuación, un compromiso con el objetivo de hacer que los miembros de esa especie alcancen esa norma, aunque existan obstáculos especiales en el camino hacia tal fin.

Pensemos en Bear, por ejemplo. Bear era un pastor alemán tremendamente inteligente y cariñoso que vivió durante ocho años en casa de Cass Sunstein y de Ellen Ruddick-Sunstein. Cuando Bear empezó a hacerse mayor, sus caderas empezaron a fallar. No le dolían, pero tampoco podía andar como antes; cada vez se veía más obligado a arrastrar sus patas traseras. Dada la ausencia de dolor en su caso, el individualismo moral probablemente no habría recomendado ningún tratamiento especial para Bear. Su familia, sin embargo, no opinaba lo mismo y le proporcionó una silla de ruedas para perros recientemente inventada que sostenía la parte de atrás de su cuerpo y le permitía, además, desplazarse tirando de ella con sus patas delanteras. El de Bear es un caso análogo a los de Jamie y Sessa: cada uno de ellos precisa de tipos poco habituales de ayuda para alcanzar, en la medida de lo posible, una norma de florecimiento específica de su especie. La movilidad es un elemento clave del florecimiento de un perro como no lo es, por ejemplo, para una esponja de mar. Tener acceso al movimiento era parte esencial de una vida digna para Bear. Pensar en las funciones y las interacciones características de los perros nos ayuda a ver dónde se hace necesario un apoyo no habitual a individuos con discapacidades.

Afirmar esto no equivale a decir que los seres humanos deben siempre asumir la tarea de apoyar las capacidades animales de un modo tan directo y (hasta cierto punto) intervencionista como el anteriormente descrito. Pero, salvo raras excepciones, los perros no disponen de la posibilidad de florecer en una comunidad exclusivamente canina; la suya es una comunidad que siempre incluye a miembros humanos con los que están estrechamente relacionados y, por consiguiente, el apoyo humano a sus capacidades no sólo es moralmente permisible, sino que, en algunos casos, es una obligación. El individualismo moral tiene demasiado poco que decir para orientarnos en estos asuntos.

## 7. EVALUACIÓN DE LAS CAPACIDADES ANIMALES: NO AL CULTO A LA NATURALEZA

En el caso humano, la perspectiva de las capacidades rechaza extraer normas directamente a partir de ciertos datos sobre la naturaleza humana. Debemos conocer todo lo que podamos acerca de las capacidades innatas de los seres humanos y ésa es una información que nos resultará valiosa para indicarnos cuáles son nuestras oportunidades y cuáles podrían ser los peligros a los que nos enfrentamos. Pero, antes, debemos empezar por evaluar los poderes innatos de los seres humanos, preguntarnos cuáles de ellos son buenos y cuáles ocupan un lugar central en la noción de una vida humana aceptablemente floreciente, una vida dotada de dignidad humana. Así pues, el enfoque incorpora desde un principio no sólo la evaluación en general, sino también la evaluación ética en particular. Muchos de los aspectos que nos encontramos en la vida humana no forman parte de la lista de las capacidades. La concepción política no tiene que ocuparse de fomentar la codicia ni de asegurar que el crimen y la prosperidad tengan opciones de prosperar, por mucho que todas estas capacidades se fundamenten seguramente sobre determinados poderes humanos. El concepto de florecimiento es absolutamente evaluativo y ético; desde él no sólo se sostiene que la frustración de ciertas tendencias es compatible con el propio florecimiento, sino que es incluso necesaria para que éste se produzca.<sup>45</sup>

Toda teoría que alude a la forma de vida y el florecimiento característicos de una especie corre el peligro de idealizar la naturaleza o de sugerir que las cosas están bien y en orden tal como están y que los seres humanos deberían dejar de interferir. Este riesgo se acrecienta cuando pasamos del caso humano (donde parece inevitable especificar alguna clase de evaluación moral) al animal, donde la evaluación es complicada y difícil de concretar, cuando no irrealizable. Una imagen que es inherente a una parte, al menos, de la literatura ecologista es la de una naturaleza armoniosa y sabia frente a unos seres humanos ambiciosos y derrochadores que vivirían mejor si supieran situarse en sintonía con esa fina armonía. Ésa era una imagen de la naturaleza que ya atacaba de manera muy sensata John Stuart Mill en su ensayo titulado precisamente así,

45. En Nussbaum (1995b), sostengo que ése es también el enfoque de Aristóteles. Tanto si se acepta ese argumento como si no, éste no deja de mostrar cuál es mi propio enfoque.

*La naturaleza*, donde señalaba que ésta, lejos de ser moralmente normativa, es, en realidad, violenta, no atiende a normas morales y es pródiga en conflicto:

En honor a la verdad, casi todo aquello por lo que los hombres son ahorcados o encarcelados si se lo hacen unos a otros es moneda de cambio cotidiana en la naturaleza. Matar, el acto más criminal que reconocen las leyes humanas, es algo que la Naturaleza comete alguna vez con todo ser viviente y, en un gran número de casos, tras torturas prolongadas que sólo los mayores monstruos de los que hayamos podido leer han llegado alguna vez a infligir deliberadamente a otras criaturas vivas como ellos. Si, por alguna reserva arbitraria, nos negamos a considerar algo como asesinato a menos que no acorte el tiempo que supuestamente le ha sido asignado a una vida humana, la naturaleza también lo comete igualmente con casi todas las vidas y sólo perdona a un porcentaje muy reducido de ellas. Y lo comete de todos los modos, por violentos o ensañados que sean, en que los peores seres humanos arrebatan la vida de otros. La Naturaleza empala a los hombres, los rompe como si estuvieran en la rueda de tortura, los arroja ante bestias salvajes para que los devoren, los quema hasta morir, los aplasta con piedras como al primer mártir cristiano, los mata de hambre, los mata de frío, los envenena con el rápido o lento veneno de sus exhalaciones y les reserva centenares más de muertes de una atrocidad que ni la cruel inventiva de un Nabis o de un Domiciano pudo sobrepasar jamás.<sup>46</sup>

Podríamos añadir que la naturaleza hace todas esas cosas desagradables no sólo a los seres humanos, sino también a otros animales, cuyas relaciones mutuas y con el entorno natural rara vez son armoniosas.

La perspectiva de Mill tampoco responde meramente a su punto de vista antropocéntrico. Buena parte del pensamiento ecológico moderno asume como elementales supuestos parecidos. Veamos, si no, la siguiente cita de un destacado experto en protección medioambiental, Daniel Botkin:

En las ciencias medioambientales se ha producido una auténtica revolución. Su motor central ha sido el abandono de la vieja idea de la constancia de la Naturaleza, que formaba parte del antiguo mito del Equilibrio Natural. A grandes trazos, el mito del Equilibrio Natural contiene tres elementos básicos. En primer lugar, la Naturaleza, imperturbada por la influencia humana, alcanza una permanencia de forma y de estructura que

persiste indefinidamente. En segundo lugar, esta condición permanente es la mejor posible para la Naturaleza: es la mejor para las otras criaturas, la mejor para el medio ambiente y la mejor para los seres humanos. En tercer lugar, si se perturba ese estado perfecto, la Naturaleza es capaz de regresar a él. La idea del Equilibrio Natural está firmemente anclada en nuestra historia, nuestra civilización y nuestras religiones [...] Desgraciadamente, el mito del Equilibrio Natural no es cierto. Durante los últimos treinta años, esto ha quedado demostrado en parte de la revolución producida en las ciencias medioambientales.<sup>47</sup>

Botkin respalda esa afirmación con múltiples ejemplos. Así, menciona que muchos de los ecosistemas naturales que tanto admiramos como tales sólo consiguen sostenerse gracias a diversas formas de intervención humana. Su conclusión es que no podemos dejar a la naturaleza sola sin más y esperar que se administre a sí misma, sino que debemos contar con información precisa sobre cada especie y con un sentido exacto de cuáles han de ser nuestros objetivos, apoyados por buenos argumentos normativos. En ese proceso, según él, no deberíamos repudiar los cambios de origen humano como si éstos fuesen malos por definición, puede que sean justamente lo que permita la supervivencia de todo un ecosistema.

Éstas son cuestiones que nos llevan mucho más allá del tema de los derechos de los animales en el que aquí nos centramos. De todos modos, sirven para indicarnos que una perspectiva que propugne la no evaluación y derive sus normas directamente de la observación de los modos de vida característicos de los animales no nos resultará, probablemente, de gran ayuda a la hora de promover el bien de los animales. Lo que necesitamos es una evaluación esmerada tanto de la «naturaleza» como de posibles cambios. El respeto por la naturaleza no debe y no puede significar que hay que dejarla tal como está, sino que ha de implicar la formulación de argumentos normativos bien meditados sobre cuáles podrían constituir objetivos convincentes. Lo lógico es empezar con los mejores estudios que podamos diseñar sobre lo que los animales hacen cuando se les deja «a su aire», ya que ¿de qué otro modo vamos a entender su forma de concebir su propio florecimiento o el modo en que tratan de florecer (lo conciben o no)? Ahora bien, ése sería el comienzo, no el final, de la evaluación.

En el caso de los seres humanos, el ámbito primordial en el que la concepción política inhibe o se niega a fomentar tendencias que, de otro

46. Mill (1850/1988), págs. 28-29.

47. Botkin (1996), págs. 26-27.

modo, están claramente presentes en la vida humana es el del daño que se inflige a otras personas. En los animales, obviamente, también está muy presente la capacidad de causar daño a otros, ya sean éstos miembros de su propia especie o, con aún mayor frecuencia, de otras. Estas capacidades para causar daño son de dos tipos. En las del primero, el animal ataca y mata directamente a otro, a menudo por comida; llamémosle el caso del depredador. En las del segundo tipo, es alguna actividad característica del animal la que genera daños a otras especies (provocando enfermedades, acabando con sus reservas de alimento, etc.), aunque éste simplemente siga con su vida sin intención hostil o, incluso, sin conducta hostil alguna; llamemos a éste el caso del mosquito.

En ambos casos, el teórico de las capacidades se sentirá profundamente inclinado a decir que las capacidades de generación de daños no deben estar entre las protegidas por los principios políticos y sociales. Pero para afirmar algo así —si mantenemos la concepción general de unas capacidades centrales que empleamos en el caso humano— tendremos que haber juzgado antes que tales capacidades (y las maneras en que operan) no son fundamentales para que la criatura en cuestión pueda vivir una vida floreciente y digna conforme a la clase de criatura que es. Esta valoración, sin embargo, resulta muy complicada si damos importancia a la experiencia subjetiva de cara a determinar cuándo una criatura florece y cuándo no. El enfoque de las capacidades no es utilitarista y, por consiguiente, no sostiene que todo el bien resida en la sensibilidad, ni deduce normas directamente a partir de deseos o preferencias humanas. En vez de ello, recurre a un argumento moral separado para fundamentar la conexión que establece entre las capacidades y una vida dotada de dignidad humana. Pero eso no significa que rechace los deseos por sistema: el enfoque utiliza (en el caso humano) los resultados de los mejores enfoques basados en los llamados «deseos informados» a modo de verificación de la lista de las capacidades desde el supuesto de que ninguna perspectiva que frustre sistemáticamente los deseos humanos puede llegar a ser estable a lo largo del tiempo.<sup>48</sup> Si aplicamos ese mismo enfoque a otras especies, resultará difícil sostener que una criatura que sienta frustración y dolor porque le hayan sido inhibidas sus capacidades predatorias esté viviendo una vida floreciente. De un ser humano se puede esperar que aprenda a florecer sin cometer homicidio y, siendo mínimamente optimistas, sin apenas matar animales. Pero es muy posible que un león

al que no se le permite ejercitar su capacidad predatoria sufra mucho sin que ningún tipo de educación o de aculturación tenga posibilidad alguna de eliminar ese dolor.

Aquí, sin embargo, la perspectiva de las capacidades podría distinguir dos aspectos de la capacidad en cuestión. Así, la capacidad de matar animales pequeños, definida así sin más, no tiene valor. Los principios políticos básicos pueden omitirla perfectamente o, incluso, inhibirla. Pero la capacidad de ejercer la naturaleza predatoria propia y evitar, así, el dolor de la frustración puede muy bien tener valor si el mencionado dolor es considerable. Los parques zoológicos han aprendido a realizar esa distinción. Tras darse cuenta de que no daban a sus animales depredadores ejercicio suficiente para sus capacidades predatorias, tuvieron que enfrentarse a la cuestión del daño que se infligiría a otros animales, más pequeños, si se les permitía a los primeros ejercer con estos últimos las mencionadas capacidades. ¿Debían proporcionarle a un tigre una gacela tierna para que masticara un poco? El zoo del Bronx descubrió que podían darle a ese mismo tigre una pelota grande colgada de una cuerda con una resistencia y un peso equivalentes a los de la gacela. El invento parece dejar satisfecho al tigre. De hecho, las personas que tienen animales depredadores domésticos (sobre todo, gatos) ya conocen estratagemas de ese tipo. (Y en la vida humana, los deportes de competición desempeñan un papel bastante relacionado.) Si los animales de presa viven bajo la ayuda y el control humanos directos, esas soluciones parecen las más sensatas desde un punto de vista ético.

En lo que respecta al caso del animal que no es consciente de matar, pero cuyas actividades normales le hacen propagar enfermedades o acabar con la vida de algunas plantas, hay que tener en cuenta que algunos de ellos no superan siquiera el umbral de la sensibilidad ni disponen de ninguna de las otras características que figuran en nuestra definición disyuntiva del estatus moral; por lo tanto, no debería preocuparnos especialmente matarlos si sirve para protegernos o para proteger a otras criaturas. De todos modos, siempre será preferible (a ser posible) esterilizarlos para impedir su propagación que matarlos. En el caso de animales que superan el umbral de la sensibilidad (como las ratas, por ejemplo), desde mi punto de vista, también deberíamos aceptar el buen juicio del utilitarismo en este punto y declarar que el objetivo primordial debería ser que, si hay que acabar con su vida (como es muy posible que convenga hacer para evitar la difusión de enfermedades o de daños a niños humanos y a otros animales), su muerte sea lo más indolora y «humana» posible, aun-

48. Nussbaum (2000a), capítulo 2.



que también aquí resultarían moralmente preferibles la esterilización y otros métodos no violentos.

Independientemente de la cuestión del daño que se inflige a otros, la que parece mejor solución para los seres humanos es la de no fiarse demasiado de suposiciones indirectas sobre las capacidades animales y tratar de observar, en cambio, qué es lo que cada criatura considera importante basándonos en lo que ésta hace. Las distorsiones que tanta fiabilidad restan a los enfoques basados en preferencias en el caso humano son consecuencia de la socialización que se produce en las sociedades humanas complejas, con sus jerarquías y sus códigos de lo que es adecuado y apropiado. Pero, aunque es cierto que también observamos preferencias adaptativas de esa clase en la vida de los animales que viven en contextos caracterizados por una fuerte influencia humana, tales preferencias son mucho menos probables entre otros animales. Parte del respeto por otras especies se manifiesta a través de la disposición a observar y estudiar, aprendiendo los ritmos internos de una comunidad animal y la noción de valor que su modo de vida expresa.

#### 8. POSITIVO Y NEGATIVO, CAPACIDAD Y FUNCIONAMIENTO

En el caso humano, existe una distinción tradicional entre deberes positivos y negativos que conviene criticar. Las morales tradicionales estipulan que está mal hacer daño a otro por medio de agresión o fraude, pero no juzgan moralmente problemático el dejar que unas personas mueran de hambre o de enfermedad aun cuando tales muertes podrían haber sido evitadas por medio de una distribución más equitativa de los recursos sociales. Así pues, tendríamos la obligación estricta de no cometer actos malos, pero no el correspondiente deber estricto de poner fin al hambre o a la enfermedad, o de dar dinero para facilitar su cese.<sup>49</sup>

El enfoque de las capacidades pone en cuestión tanto esta dicotomía positivo-negativo como otra que normalmente subyace a ésta y que distingue entre las cuestiones de justicia y las de ayuda material. Sostener una capacidad humana, cualquiera que sea, cuesta dinero. Esto es así tanto si lo que se protege es la propiedad y la seguridad personales como si es la sanidad, y tanto en el caso de las libertades políticas y civiles como en el de

49. Véase mi crítica en Nussbaum (1999b). Varios de los artículos contenidos en Sunstein y Nussbaum (2004) analizan las disposiciones legales actuales y sus problemas.

la provisión de un techo adecuado bajo el que dormir. Como vimos en el capítulo V, el enfoque de las capacidades critica que se definan los derechos humanos en términos exclusivos de «libertad negativa», pero también critica esa otra distinción entre derechos de «primera» y de «segunda» generación que suele acompañar a la concepción de los derechos políticos como «libertades negativas». El Estado que protege las capacidades tiene reservadas tareas positivas en todos los ámbitos y cada una de ellas (sea en el ámbito que sea) precisa de dinero para ser llevada a cabo, dinero que normalmente se recauda a partir de impuestos que son redistributivos en mayor o menor medida. Tanto la distinción entre la acción estatal y la no intervención, como la distinción entre la justicia y la ayuda material, deben ser objeto de crítica para que podamos avanzar en este sentido. Incluso el concepto mismo de redistribución, al que acabo de hacer referencia, tiene que ser puesto en cuestión, ya que descansa sobre la conclusión previa de que las personas son dueñas de las diferentes cantidades que poseen. Muchas de las concepciones de la propiedad expuestas a lo largo de la historia de la filosofía —desde Grocio hasta Mill— han cuestionado esa opinión afirmando que la parte de las posesiones de una persona que resulta necesaria para sustentar a otros miembros de la sociedad (o del mundo, en el caso de Grocio) es, en realidad, propiedad de las personas que las necesitan y no de las personas que las retienen.

En el caso de los animales, sin embargo, puede haber lugar al establecimiento de una distinción entre positivo y negativo que tenga cierta lógica. Parece, cuando menos, coherente afirmar que la comunidad humana tiene la obligación de abstenerse de cometer ciertos daños especialmente atroces contra los animales, pero no que esté obligada a sostener el bienestar de todos los animales, es decir, a garantizarles una alimentación, un hogar y una sanidad adecuados. Cumplir con nuestros deberes negativos no bastaría para garantizar a todos los animales la posibilidad de florecer a su modo, pero es posible que no estemos moralmente obligados a nada más y que corresponda a las propias especies la tarea restante de garantizar su propio florecimiento. Podríamos justificar aún más, incluso, esta conclusión diciendo que si tratáramos de convertirnos en déspotas ilustrados del mundo, acabaríamos arruinando la vida de los animales. Pero basta para justificarla con decir que la idea misma del ejercicio de un despotismo benevolente sobre los animales por parte de los seres humanos es moralmente repugnante: la soberanía de las especies —como la de las naciones— tiene un peso moral. Parte de lo que florecer supone para una criatura estriba en el hecho de que fije por sí

misma ciertos temas de especial importancia, sin intervención humana alguna, por benevolente que ésta sea.

Hay mucho de verdad en este argumento imaginado. Y, sin duda, si nuestros principios políticos se limitasen a erradicar las múltiples formas de daño flagrante que se puede infligir a los animales, ya habrían logrado mucho. Pero ni el descargo ni la distinción entre deberes negativos y positivos que aquél sugiere pueden ser aceptados de forma absoluta. Para empezar, son innumerables los animales que viven bajo el control directo de los seres humanos: animales domésticos, de granja o pertenecientes a especies salvajes pero que se hallan cautivos en parques zoológicos o en alguna otra dependencia humana. Los humanos son directamente responsables de la nutrición y el cuidado sanitario de estos animales, tal como incluso reconocen nuestros deficientes sistemas jurídicos actuales.<sup>50</sup> También puede que nos parezca que los animales que viven en la «naturaleza» hacen su vida sin verse afectados por los seres humanos. Pero es evidente que difícilmente puede ser eso verdad en nuestro mundo de hoy en día. Los seres humanos inciden por todas partes en los hábitat de los animales y condicionan las oportunidades de nutrición de éstos, su libertad de movimientos y otros aspectos de su florecimiento. Incluso alguien que pretendiera negar que tuviéramos responsabilidad alguna con respecto a los animales «salvajes» con anterioridad a este siglo, debería admitir que nuestra extendida interferencia en las condiciones de florecimiento de los animales nos hacen actualmente depositarios de dichas responsabilidades.

Por otra parte, como bien señala Botkin, la intervención humana resulta, en realidad, necesaria para mantener «el equilibrio de la naturaleza» en muchos casos. Preservar especies, por ejemplo, requiere de la acción humana, aun cuando la amenaza que aquéllas padezcan no sea de origen humano. ¿Deberían abstenerse las personas de proteger a los animales con los métodos a su alcance a menos (y hasta) que se determinara con toda claridad que el problema que éstos sufren es de origen humano? No hay duda de que, en muchos casos, se trata de problemas provocados por los humanos, pero, a menudo, los factores que intervienen son tan numerosos que es complicado afirmarlo con rotundidad. Por lo tanto, si bien podemos aún mantener que uno de los puntos primordiales de la responsabilidad humana para con los animales es el de evitar la comisión de toda una variedad de actos malos (que se comentarán en la sección 10),

no resultaría convincente que nos detuviéramos ahí. Tenemos la capacidad de tomar innumerables decisiones que pueden arruinar o conservar los hábitat de los animales. En muchos casos, disponemos, además, del poder de salvar a animales que, de no ser por nuestra intervención, morirían de enfermedad o por las secuelas de alguna catástrofe natural. Resulta difícilmente defendible argüir que no tenemos deber alguno de prestar ayuda material en tales casos; la única cuestión que cabe dilucidar es hasta dónde ha de llegar ese deber y cómo hemos de equilibrarlo con un respeto apropiado por la autonomía de una especie. Se trata de una cuestión muy similar en la forma a la que nos planteábamos con respecto a la ayuda exterior y, como en aquel caso, debemos analizarla con precaución y llevando a cabo un delicado proceso de equilibrio de los diversos factores implicados. Como en el caso de la ayuda exterior, la mejor forma de ayuda es una que preserve y potencie la autonomía y no la dependencia. Sería un fracaso que todos los animales acabasen encerrados en parques zoológicos, dependiendo por completo de los planes que los seres humanos tuviesen preparados para ellos.

En el caso humano, una manera de respetar la autonomía consiste en centrarse en la capacidad —y no en el funcionamiento— como objetivo político legítimo. Pero también hemos insistido en que en el caso de los niños (como en el de algunas personas con discapacidades mentales permanentes) resultaba más indicado centrar la atención en el funcionamiento o dejar esa decisión en manos de algún tutor. En general, el trato paternalista es apropiado si la capacidad de elección y la autonomía del individuo están comprometidas. Este principio sugeriría que el paternalismo resulta habitualmente adecuado para tratar con animales no humanos. Pero tal conclusión debe matizarse en virtud de nuestro anterior respaldo a la idea de que la autonomía de una especie (a la hora de perseguir su propio florecimiento) forma parte del bien de los animales no humanos. ¿Pueden ser combinados ambos principios de un modo coherente? Y, si es así, ¿cómo habría que hacerlo?

Yo creo que pueden combinarse si adoptamos un paternalismo que sea muy sensible a las diferentes formas de florecimiento que persiguen las distintas especies. De nada sirve afirmar que debemos dejar que los tigres florezcan a su modo, porque la actividad humana afecta inevitablemente a las posibilidades que hasta el tigre más remoto tiene de florecer e, incluso, de vivir. Por lo tanto, la única alternativa aceptable al desentendimiento completo con respecto al florecimiento de los tigres es una política que, para empezar, se sustente sobre una reflexión minuciosa

50. Véase Sunstein (2004).

acerca del modo de florecer de los tigres y del hábitat que ese modo precisa, y que, luego, se esfuerce por crear tales hábitat. (De hecho, de este modo, el trato digno a los tigres vivos reales acaba quedando vinculado a la preservación de la especie.)

En muchos casos, el uso inteligente y prudente de los parques zoológicos y animales en general puede ser uno de los ingredientes de una política destinada a proporcionar vidas dignas a los miembros de estas especies. Muchos animales estarán mejor en un zoo imaginativo y bien cuidado que en libertad en la naturaleza (al menos, en las actuales condiciones allí reinantes de peligro y escasez). En especial, cuando el país A no puede incidir en la conducta que el país B tiene con sus propios animales o no puede garantizar el florecimiento de éstos en su hábitat natural en el mencionado país B, los parques zoológicos establecidos en el país A pueden realizar una función inestimablemente valiosa. Los zoos, cuando están bien diseñados y organizados, pueden generar también amistad entre especies fomentando la educación de los seres humanos más jóvenes. De todos modos, entre los objetivos a largo plazo de esta política debería estar siempre la preservación de, al menos, una parte del hábitat original de la criatura, algo que resulta imposible sin una intervención humana sistemática.

Los animales domésticos plantean especiales problemas en este sentido. Existe una cierta visión romántica de estos animales desde la que se considera que son prisioneros de los seres humanos, que los tratan como simples objetos de su propiedad. Lo mejor que les podría ocurrir, según este modo de ver las cosas, sería que se los dejara en libertad para que vivieran conforme a los designios de la naturaleza. La película *Spirit*, de 2002, es un buen ejemplo de esa fantasía: el caballo salvaje derriba todos los obstáculos que se presentan en su camino hacia la libertad y sólo consigue ser feliz cuando galopa por fin por las praderas junto a otros caballos salvajes congéneres suyos.

En la realidad, sin embargo, existen multitud de especies de animales para las que no es factible una existencia floreciente viviendo libres en la naturaleza, puesto que han evolucionado a lo largo de milenios en simbiosis con los seres humanos. Los perros, los gatos domésticos y la mayoría de las razas de caballo están en esa situación, como también lo están muchos animales de granja y algunas aves. Sin duda, esos animales no deberían ser tratados como simples objetos para uso y control a cargo de los seres humanos; siempre deberían tenerse en cuenta su propia forma de florecer y sus propios fines. Pero eso no equivale a decir que debemos de-

jarlos escapar al campo sin control humano alguno sobre ellos. La alternativa sensata desde el punto de vista moral es tratarlos como compañeros que precisan de una tutela prudente, pero que están dotados de derechos propios, aunque los ejerzan a través de esa tutela. Dicho de otro modo, pueden recibir el mismo trato que actualmente dedicamos a los niños y a muchas personas con discapacidades mentales; éstas disfrutaban de un amplio menú de derechos y, por lo tanto, distan mucho de ser «simples objetos» propiedad de nadie, pero deben ejercer sus derechos por medio de una tutela humana. (Tampoco me parece que haya nada malo en intercambiar la tutela de los animales por medio de una compraventa, siempre que sus derechos queden debidamente protegidos en esa transacción.)

La fantasía romántica también sugiere que los animales no deberían ser obligados a hacer lo que los humanos quieren que hagan. Ésta es también una cuestión delicada. La fantasía romántica correspondiente para el caso de los niños ha quedado ya completamente refutada hoy en día: actualmente sabemos que los niños no aprenderán en escuelas que les permitan elegir lo que quieren aprender. Los niños ni siquiera aprenden por sí solos a ir al baño. Generalmente, consideramos una negligencia culposa no enseñar a nuestros hijos a hacer sus necesidades de la manera debida (o no inculcarles múltiples formas de educación y de disciplina) porque una vida realmente floreciente es la que permite posibilidades de elección y excelencia que sólo abre la educación obligatoria. Una buena educación es aquella que es sensible a la individualidad del niño sin ser rígida ni, sobre todo, cruel o humillante; pero también ha de tener objetivos y criterios, y para guiar a los pequeños hacia esos objetivos suele ser apropiada una cierta disciplina, respetuosa pero también exigente. ¿Por qué no íbamos a pensar lo mismo para los animales? La mayoría de los animales domésticos se benefician de la imposición de algo de entrenamiento y disciplina. Muchos son capaces, además, de grandes logros atléticos si se les proporciona el adiestramiento adecuado. Ni que decir tiene que los adiestramientos crueles son condenables y que el que se practicaba en el circo descrito en el caso de Kerala aquí citado parecía ciertamente cruel. Pero no parece que de esto tenga que deducirse que no se puede enseñar a un caballo a saltar setos y vallas, o a competir en concursos de doma, o a participar en carreras; ni que no se pueda enseñar a perros capacitados para proezas realmente difíciles, como el *border collie*, para que las hagan. También aquí un cierto paternalismo inteligente y sensible a las especies parece proporcionar el resultado apropiado. Ese

paternalismo pondera la naturaleza del florecimiento de cada animal según no sólo los progresos característicos de su especie, sino incluso de su raza, y diseña una educación y toda una forma de vida adaptada a sus oportunidades de sobresalir en lo suyo.

También deben considerarse las capacidades y la personalidad del animal individual. ¿Debemos «jubilar» y consignar a su establo a un caballo de competición cuando envejece? No se trata de una pregunta sencilla. Es similar a la que nos hacemos sobre un deportista cuando alcanza una cierta edad: ¿debe seguir practicando el deporte en el que destaca? No es posible dar una respuesta sensata en abstracto: Martina Navratilova es un caso particular, pero hay otros muchos casos. Si asumimos que holgazanear por un prado es el único bien al que pueden aspirar con el tiempo, pecamos de condescendencia hacia los animales (como pecamos de condescendencia hacia las personas mayores si pensamos lo mismo de ellas). En la mayoría de los casos, es mejor que exista una cierta actividad continuada que pasarse el día tumbado al sol, aunque el animal no pueda iniciar totalmente por sí solo la actividad requerida.

Cuando se aplica un paternalismo inteligente y respetuoso, se cultivan espacios para la libertad de elección. Los animales son centros de actividad y no pueden recibir un trato respetuoso si no se les permite iniciar esa actividad por sí mismos de un modo u otro y en una determinada medida mínima. Toda situación física que sea demasiado limitadora es adversa al florecimiento, como también lo es cualquier rutina que no deje lugar para el juego y la interacción social no coartada. La que también aquí debería ser piedra de toque es el respeto a la norma de florecimiento propia de cada especie y la atención igualmente respetuosa a las capacidades del individuo.

En esta difícil cuestión del control y la libertad, una extensión adecuada del enfoque de las capacidades ofrece posibilidades para el apoyo al florecimiento animal que son muy superiores a las que ofrece el utilitarismo y su inquebrantable énfasis en el dolor y el placer (o en la realización de unos intereses conscientes). La toma en consideración de la norma de la especie nos ayuda a idear formas de paternalismo respetuosas con las necesidades de los animales, incluso cuando dichas necesidades son plurales —cualitativamente no homogéneas— y no necesariamente conscientes para el animal.

Ya he mencionado que la no intervención no es una opción que puedan tomar verosíblemente los seres humanos en un mundo en el que las decisiones humanas afectan por doquier a la vida de los animales. Son ne-

cesarias algunas formas de protección positiva. ¿Qué debería implicar esta conclusión para la cuestión del dolor según la hemos planteado en la sección anterior? Una cosa es decir que en un zoo no deberían alimentar a un tigre con una gacela viva, pero ¿y si el tigre está en libertad? ¿Deberían los seres humanos vigilar el mundo animal protegiendo a los animales más vulnerables de sus depredadores?

En cierto sentido, esto podría parecer absurdo. Pero para el enfoque de las capacidades —como para el utilitarismo— lo que importa de verdad es lo que le sucede a la víctima y no tanto quién comete el acto indebido. La muerte de una gacela tras una dolorosa tortura es tan mala para ella si la tortura se la inflige un tigre como si se la practica un ser humano. Eso no significa que la muerte en las garras y las fauces del tigre resulte igualmente culposa, puesto que, obviamente, no lo es. Pero sí da a entender que tenemos motivos similares para impedirlo, siempre que podamos hacerlo sin perpetrar daños aún más graves. El enfoque de las capacidades está basado en derechos y orientado a resultados. Un modo de impedir que unos animales sufran muertes horribles a manos de otros es poner a todos los animales vulnerables (o, si no, a todos los depredadores) en una especie de confinamiento protectorio, por así llamarlo. Pero ésa sería una alternativa que ocasionaría seguramente daños aún mayores, ya que clausuraría definitivamente la posibilidad misma de florecer en libertad. Así que es inevitable que la cuestión no pierda un ápice de su dificultad inicial, sobre todo si tenemos en cuenta que la muerte por depredación puede llegar a ser más terrible incluso que la muerte por hambre o por enfermedad. Parece plausible suponer que tenemos menor responsabilidad de proteger a las gacelas que de proteger a los perros y a los gatos domésticos, puesto que de estos últimos somos tutores directos y llevan mucho tiempo evolucionando en simbiosis con nosotros. Pero allí donde tengamos la oportunidad de proteger a las gacelas sin proceder a una intervención masiva que acabase siendo dañina, quizá deberíamos hacerlo. El problema radica en que también hay que considerar las necesidades del animal predatorio y, en la libertad de la selva, no tenemos la posibilidad de darle a un tigre un bonita bola atada a una cuerda con la que jugar.

Una cuestión especialmente complicada dentro de este ámbito es la del control de las poblaciones animales mediante la introducción de «depredadores naturales», por ejemplo, cuando se controla la superpoblación de alces introduciendo lobos en su hábitat. ¿Acaso este método es mejor que la caza? Puede que los seres humanos seamos así capaces de preservar

nuestra pureza moral, pero los alces sufrirán posiblemente una muerte más dolorosa. Tampoco la alternativa (dejar que su población se expanda sin límite hasta que perezcan en masa por una nutrición insuficiente) parece prometer muertes mejores para esos animales. Como en anteriores casos, todo método no violento de control poblacional (la esterilización, por ejemplo) es preferible a otro de tipo violento. Pero si esos métodos no son posibles, cabría argumentar que siempre habrá que preferir la muerte menos dolorosa. La cauta defensa que R. M. Hare realizaba de la depredación humana si ésta está cuidadosamente controlada no parece en absoluto descabellada y, en ningún caso, equivale a aprobar la caza como deporte tal como se practica actualmente (es decir, sin tener en cuenta si la especie de los individuos cazados padece sobrepoblación o no, e infligiendo a éstos un miedo angustioso y una muerte dolorosa).<sup>51</sup>

Cuanto más decimos de este difícil caso, más evidente nos resulta que no es posible mantener la dicotomía positivo-negativo en su forma clásica. Los humanos intervienen en todo momento en la vida de los animales y, por lo tanto, lo único que cabe preguntarse es de qué forma ha de ser esa intervención. En ese sentido, es mucho mejor un paternalismo inteligentemente respetuoso que el puro y simple desentendimiento.

## 9. IGUALDAD Y ADECUACIÓN

Algunos de los autores que han escrito sobre derechos de los animales (y, en concreto, David DeGrazia en una impresionante obra)<sup>52</sup> han planteado la cuestión de la igualdad de consideración: ¿son equiparables los intereses de los animales a los de los seres humanos? Ya hemos dicho que los animales tienen intereses distintos de los humanos y que esos intereses condicionan qué puede constituir un daño para un animal y qué no. De ahí que negar a un animal no humano el derecho de voto o la libertad religiosa no sea realmente un daño para él. Pero eso no responde a la pregunta de DeGrazia.

La respuesta a la cuestión de la igualdad es crucial para los utilitaristas (entre quienes cuento a DeGrazia, si bien su variante del utilitarismo

es mucho más sutil y multivalorada que otras), porque éstos definen el bienestar social por agregación y, por consiguiente, deben saber cuánto valen cada vida y cada uno de los intereses que tenga esa vida. El enfoque de las capacidades tiene, en cierto sentido, una estructura muy distinta. Al tratarse de un enfoque basado en la definición de umbrales, centra su atención en la adecuación más que en la igualdad, tanto en el caso humano como en el animal. Eso significa que especifica umbrales mínimos de justicia y que, por debajo de ellos, asistimos a una situación de injusticia. Como he señalado repetidas veces, el enfoque no ha tomado todavía una posición sobre lo lejos que sería imperativo ir en cuanto a igualdad de riqueza y de renta por encima del umbral descrito; esto quiere decir que se trata de una teoría parcial (y no completa) de la justicia incluso en aquellos temas concretos sobre los que se pronuncia directamente. Hasta cierto punto, pues, el enfoque de las capacidades no entra en la cuestión planteada por DeGrazia. Así, lo que se considera mínimamente justo es que se garantice a los animales un grupo de capacidades centrales (a especificar) hasta un determinado nivel o umbral mínimo. Tanto entre humanos como entre animales, pueden surgir conflictos, como también pueden éstos producirse entre especies. Pero si el umbral ha sido fijado de forma correcta, toda capacidad que no haya podido ser cubierta hasta un nivel mínimo significa una falta de justicia y nosotros deberíamos trabajar por un mundo en el que tales conflictos no se produzcan. Retomaré esta cuestión en la sección 11.

En el capítulo V, sin embargo, sostuve que, en el caso humano, algunas capacidades no están *adecuadamente* garantizadas a menos que no estén cubiertas *por igual*. La libertad religiosa, las libertades políticas y el acceso a la educación son de ese tipo (o, al menos, así las consideré). También sostuve que la idea central del enfoque no es la idea de la dignidad humana sin más, sino la de la *igualdad* de dignidad humana, y añadí que ciertas desigualdades de capacidad ponen en peligro esa igualdad. En lo que atañe a otras capacidades, como los derechos a la vivienda y al trabajo, el objetivo social apropiado es más la adecuación que la igualdad porque se trata de capacidades sin una vinculación intrínseca con la dignidad. Ahora bien, nos preguntaremos, ¿hay capacidades animales que sean como las libertades políticas para los seres humanos, es decir, que no puedan ser adecuadamente cubiertas a menos que lo sean de forma igualitaria? ¿Y ha de ser una igualdad entendida dentro de la misma especie o la adecuación exige que la igualdad sea incluso entre especies?

51. Véase Hare (1999).

52. DeGrazia (1996). También estoy agradecida a DeGrazia por sus excelentes comentarios a un borrador de este material cuando se presentó como una Tanner Lecture.

El motivo por el que insistíamos en la igualdad en ciertos ámbitos del caso humano era la preocupación por la igualdad de dignidad y por la igualdad de respeto. La desigualdad de derechos electorales o de libertades religiosas señala una desigualdad de respeto por las personas que probablemente no se puede deducir de la existencia de una desigualdad entre viviendas (siempre que éstas se ajusten a los criterios mínimos de adecuación). Esas capacidades están intrínsecamente ligadas a la igualdad de dignidad por motivos relacionados con las ideas de la no humillación y de la reciprocidad, ideas que parecen específicamente humanas. Y, evidentemente, se trata de capacidades que, en general, sólo son importantes para los seres humanos. Cuesta imaginar un ejemplo análogo para los animales no humanos, es decir, un caso en el que la distribución desigual de una capacidad comprometa la igualdad de respeto y la reciprocidad. Me inclino a creer que las cuestiones más apremiantes en materia de derechos animales pertenecen más al terreno de la adecuación que al de la distribución igualitaria. Si el umbral mínimo de protección sanitaria o de condiciones de trabajo dignas está fijado correctamente, la justicia no puede exigir más, si bien el umbral no debería fijarse en un nivel bajo.

No hemos abordado, sin embargo, la pregunta más amplia: en el caso de los animales no humanos, ¿debería entenderse la idea de dignidad como una dignidad plenamente igualitaria? Aun si concebimos los derechos específicos más en términos de adecuación que de igualdad, la planteada en esa pregunta continúa siendo una cuestión abstracta que hemos de considerar porque parece importante hacerlo. La forman, en realidad, dos cuestiones distintas: ¿debe entenderse la dignidad como igualitaria dentro de cada especie? y ¿debe entenderse la dignidad de las criaturas de distintas especies como plenamente igualitaria? La primera pregunta no parece ser tan urgente y, a fin de cuentas, responderla de modo afirmativo no plantea grandes problemas. Ahora bien, las implicaciones de la respuesta a la segunda pregunta con respecto a las situaciones de conflicto son evidentes.

Dada la considerable diferencia de estructura entre el enfoque de las capacidades y el de DeGrazia, la pregunta sobre la igualdad en abstracto no tiene para nosotros la importancia fundamental que tiene para él. Él debe figurarse algún tipo de cálculo social que agregue los intereses de todas las criaturas, por lo que debe pensar todo el tiempo —y desde un primer momento— en lo mucho o poco que cada criatura debe contar en ese cálculo. Como nuestra atención se centra, por el contrario, en conseguir que cada criatura supere un umbral de capacidad específico de su

especie y no en agregar, en muchos contextos, nuestro enfoque puede sencillamente eludir la pregunta, que parece resultar particularmente amenazadora para la posibilidad de establecer un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*). Las preguntas que sí debemos abordar son las relacionadas con las capacidades concretas de criaturas determinadas. Si nos ceñimos a ellas, el enfoque que parece más correcto es el que garantiza un umbral de adecuación elevado. Pero, por otra parte, como son muchos los autores que sostienen que, en caso de conflicto, los intereses humanos siempre tienen prioridad sobre los animales<sup>53</sup> (postura que parece negar la igualdad de dignidad entre especies), necesitamos tener algo que decir al respecto.

No parece existir un modo respetable de negar la igualdad de dignidad de las criaturas de todas las especies. Pero, por otra parte, resulta también evidente que si otorgamos a ese punto la categoría de fundamental en nuestro argumento, el ya de por sí complicado consenso entrecruzado resultará aún mucho más difícil de alcanzar. Por eso, llegados a este punto, me gustaría tratar la cuestión de la igualdad de dignidad como una de carácter metafísico sobre la que los ciudadanos pueden tener opiniones o posturas diferenciadas al tiempo que aceptan las afirmaciones sustantivas básicas sobre derechos animales que aquí se expondrán más adelante. Cuando se trata de seres humanos, la idea de la igualdad de dignidad deja de ser metafísica y pasa a ser un elemento central de las concepciones políticas que han prevalecido desde hace tiempo en las democracias constitucionales modernas. Pedir a las personas que estén de acuerdo con ella no supone pedirles que renuncien a elementos centrales de sus doctrinas religiosas o comprensivas de otro tipo. Pero, en mi opinión, la cosa cambia cuando nos referimos a la igualdad entre especies: la de la dignidad transversal entre especies no es una idea política que pueda ser fácilmente aceptada por ciudadanos que difieren en el resto de sus concepciones metafísicas. Constituye, pues, una idea metafísica divisiva que contradice muchos otros conceptos religiosos sobre el alma, entre otros. Así que limitémonos simplemente a afirmar que la idea de una dignidad para distintas especies es atractiva (incluso, desde muchos puntos de vista, bastante convincente), pero no necesitamos que nuestro consenso político entrecruzado descansa sobre ella. Podemos basarnos, en su lugar, en la idea mucho más laxa de que todas las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente.

53. Véase, por ejemplo, Gewirth (1978).

## 10. MUERTE Y DAÑO

Hemos evitado, hasta el momento, una cuestión de amplio alcance: ¿qué clase de daño supone la muerte para animales de diferentes tipos y qué clase de daño provocan animales de diferentes tipos cuando matan? Los utilitaristas sostienen normalmente que una muerte indolora no supone daño alguno para un animal, porque los animales no tienen intereses conscientes de cara al futuro que se vean frustrados por esa muerte sin dolor. Por eso, Bentham se oponía a cualquier forma de crueldad, pero permitía el sacrificio indoloro de animales con una finalidad útil. En un sentido parecido, R. M. Hare aducía que es permisible sacrificar a ciertas clases de animales para alimentarse de ellos, siempre que su muerte sea realmente indolora; por eso, compraba el pescado a su pescadero habitual (quien, para acabar con la vida de aquellos animales, les asestaba un golpe seco en la cabeza con un mazo), pero no comía pescado capturado de la dolorosa manera habitual.

Uno de los problemas de estos argumentos utilitaristas es que pueden estar equivocados acerca de los intereses de los animales. Es probable que algunos de ellos sí tengan (al menos, en cierta medida) una noción narrativa de su vida, prolongada a lo largo del tiempo. Todo animal dotado de memoria real (y no de una mera capacidad repetitiva refleja) tiene muchas probabilidades de tener esa sensación. Así pues, parece que la muerte sí supone un daño para dichas criaturas, aunque éste resulte a menudo menos perjudicial que seguir viviendo con dolor y en una situación de decrepitud. El trato que las personas dispensan a los animales a los que quieren, ya sean perros, gatos o caballos, suele caracterizarse por una valoración apropiada del daño que supone la muerte y del daño relacionado que supone matar. Es decir, aunque matar puede parecer moralmente apropiado cuando la alternativa es una vida dolorosa o indigna (como puede ser una vida con incontinencia, que hace que los animales se sientan avergonzados e incómodos), no se puede optar por esa posibilidad sólo porque le resulte más conveniente al ser humano de turno (del mismo modo que no nos parecería de recibo matar a nuestros padres ya mayores para ahorrarnos la incomodidad de cuidar de ellos). Probablemente, la eutanasia de animales viejos resulta permisible más a menudo que la de seres humanos; a fin de cuentas, si los segundos no padecen una grave demencia, siempre tienen derecho a consentir antes de que pueda practicárseles un procedimiento de ese tipo, sin olvidar que los seres humanos tienen también más intereses vitales compatibles con el do-

lor y la decrepitud física. Por lo tanto, un ser humano puede considerar que vale la pena vivir una vida de dolor y enfermedad que para un animal no tendría sentido vivir.

Pero hay muchos animales sobre los que Bentham y Hare probablemente tenían razón: poseen intereses conscientes, pero éstos no se proyectan hacia el futuro a modo de proyectos extendidos en el tiempo que puedan verse frustrados por una muerte repentina. ¿Qué sucede entonces cuando se los sacrifica para comida? ¿Y qué se puede decir del sacrificio de animales con otros fines benefactores, como cuando se exterminan ratas para evitar problemas de salud para la población humana o de otras especies animales, o cuando se procede a la depredación indolora de animales que, de otro modo, acabarían muriendo de hambre en la naturaleza o despedazados por otros animales? ¿Tenían razón Bentham y Hare cuando afirmaban que una muerte sin dolor no supone daño alguno para esos animales y que, por consiguiente, no son dañinas ciertas formas más «humanitarias» de matanza?

Desde el enfoque de las capacidades no se tiene tan clara esta conclusión como desde la perspectiva utilitarista, ya que nosotros reconocemos numerosos tipos de bien y de mal que no se limitan exclusivamente a manifestaciones de conciencia sensible. La capacidad de moverse libremente, por ejemplo, puede ser valiosa para un animal incluso si éste no siente dolor por la ausencia de la misma. La capacidad de amar y de sostener relaciones de apoyo mutuo con otros animales y con los seres humanos puede constituir un bien, incluso si el animal ha sido criado en aislamiento y no es consciente de (ni siente dolor por) la privación de que ha sido objeto. Por consiguiente, necesitamos hacernos una pregunta diferente de la utilitarista: ¿existen capacidades fundamentalmente valiosas en esas vidas animales que se ven interrumpidas por una muerte indolora pero repentina? Si existen, ocasionar esa muerte supone un daño.

Ya hemos alcanzado anteriormente la conclusión de que una muerte indolora puede no ser dañina si su alternativa es una vida vivida con dolor y decrepitud. También concluimos que matar una criatura no sensible no supone un daño moralmente significativo.<sup>54</sup> Pero la mayoría de los animales que matamos para nuestra alimentación son sensibles y, nor-

54. Aquí debemos introducir la salvedad mencionada anteriormente: si hubiera una criatura que no fuera sensible, pero tuviera alguna de las otras funciones vitales centrales, como el pensamiento, la capacidad de afiliación con otros, etc., matarla también supondría una cuestión problemática. De todos modos, no encontramos casos así en el mundo real.

malmente, son sacrificados en el momento álgido de su vida o, incluso, cuando aún son muy jóvenes, mucho antes de que tengan que enfrentarse a la alternativa de una vida dolorosa y decrépita. Podemos admitir que buena parte del daño que infligimos actualmente a los animales que criamos para nuestra alimentación se produce por culpa de cómo los tratamos en vida, pero no podemos aceptar que la muerte indolora de esos animales (tras, supongamos, una floreciente vida con libertad de movimientos dentro de una granja en el campo) no constituya daño alguno.

Aquí hay muchos casos diferentes posibles. El nivel de capacidad de una criatura determina lo que puede ser un daño para ella o no. Los animales más complejamente sensibles pueden sufrir mayores y más variados daños que los menos complejos. Imaginémonos una vaca y un langostino. Probablemente, la muerte de la vaca puede hacer sufrir a ésta muchos daños que el langostino no sufriría al morir: se la priva de una red social, se la priva de los variados placeres asociados al movimiento y a la comida, se la priva de movilidad. El langostino, sin embargo, probablemente ni siquiera siente dolor; cuenta, sin duda, con un muy limitado conjunto de funciones y una muy escasa conciencia de ellas. A diferencia del enfoque utilitarista, el de las capacidades, al no estar exclusivamente centrado en la sensibilidad, puede apreciar un daño en la finalización de una vida mínimamente sensible, pero es un daño que no parece tan grave, puesto que la sensibilidad no deja de ser un factor muy importante y el langostino tampoco cuenta con ninguna otra de las funciones vitales fundamentales (a diferencia del caso que contemplábamos de nuestro ser no sensible pero pensante de ciencia ficción). Infligir dolor a un ser sensible es un daño particularmente grave. Poner fin a múltiples y variados funcionamientos también constituye un daño grave. Pero ninguno de esos factores parece estar presente en el caso del langostino. El pescadero de Hare presenta un caso más complicado, puesto que los peces, según él mismo explicaba, tienen un cierto tipo de sensibilidad. Por tanto, aunque la muerte sea indolora, existe una privación de un bien positivo como son unas determinadas oportunidades de disfrute y movimiento, sobre todo porque es improbable que la muerte le llegue al pez en cuestión cuando esté al borde de la vejez y la decrepitud. El teórico de las capacidades se tomará más en serio esa privación que el utilitarista. Aun así, el daño de acabar indoloramente con la vida de un pez parece de una clase muy distinta al que se produce cuando se mata a una vaca y es, posiblemente al menos, de una gravedad menor.

Estamos ante cuestiones difíciles de aprehender. Debemos admitir que es probable que estemos siendo un poco interesados y sesgados ha-

cia nuestra propia forma de vida. Pero, aun así, parece que el utilitarista tiene parte de razón: impedir el sufrimiento, tanto durante la vida como en el momento de la muerte, siempre es de crucial importancia. La muerte indolora puede suponer algún tipo de daño, pero éste parece variar según la naturaleza de la criatura en cuestión y, en muchos casos, puede ser un daño moral menos profundo que el que se produce cuando se ocasiona un sufrimiento.

En el caso del sacrificio de animales (de ratas en las ciudades, por ejemplo) con el fin de detener un daño que éstos están ocasionando (o pueden ocasionar), podemos reiterar que el daño que supone el hecho de matar a un ser vivo varía según la forma de vida de éste y que, en el caso de una rata, el daño no es comparable al de matar a un perro sano: una rata tiene muchos menos intereses y capacidades que puedan verse frustrados (aunque ya hemos mencionado que eso no significa que su vida sea menos valiosa de por sí). No obstante, siempre que tengamos a nuestro alcance una solución distinta para el problema —como la esterilización—, ésta será francamente preferible desde el punto de vista moral (en el sentido de relevante para el contenido moral de los principios de justicia política); hasta el sacrificio indoloro de un animal relativamente simple como una rata ocasiona algún daño.

#### 11. ¿UN CONSENSO ENTRECruzADO?

El enfoque de las capacidades es una forma de liberalismo político: descansa sobre la idea de que, con el tiempo, puede emerger un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables que apoye y sostenga la concepción política. Para mostrarlo (y, por ende, para justificar la concepción), no tenemos que mostrar que el consenso existe ya en el momento presente, pero sí necesitamos dejar claro que en los enfoques de la democracia constitucional liberal existentes hay suficiente base como para estar razonablemente convencidos de que, con el tiempo, es posible que surja tal consenso. Dado que la concepción política se fundamenta no en teorías metafísicas, sino en juicios que son en todo momento éticos, es importante que sean de un tipo que todos los ciudadanos puedan compartir.

Cuando pasamos al caso de los animales, hemos de hacer frente a dos difíciles preguntas. En primer lugar, ¿quién participa en ese consenso? Y, en segundo lugar, ¿es razonable esperar que los derechos de los ani-



males puedan convertirse, con el tiempo, en el objeto de un consenso entrecruzado?

¿Quiénes participan? Al hacer propia la idea del consenso entrecruzado, el enfoque de las capacidades converge —en cierta medida, al menos— con las perspectivas del contrato social, ya que es en este punto donde la idea de un acuerdo razonable (tan crucial para esas perspectivas) desempeña un papel importante en nuestro propio enfoque. Parece obvio que las partes reales que suscriban un acuerdo de ese tipo sólo pueden ser humanas y parece igualmente evidente que no deberíamos imaginarnos (ni siquiera hipotéticamente) con qué podrían los animales mostrarse «razonablemente» de acuerdo. Ésa sería una pregunta tan fantástica como otra que ya hemos rechazado: la de qué contrato suscribirían en un estado de naturaleza. Lo que sí nos podemos preguntar, por el contrario, es lo siguiente: ¿qué podría razonablemente acordar en nombre de esas criaturas un tutor que hubiese sido designado para proteger sus derechos? Así pues, el recurso a la solución de la tutela o el fideicomiso, que no resulta satisfactorio cuando quienes elaboran y suscriben el contrato son, al mismo tiempo, los sujetos primarios de justicia —como ocurre en los enfoques contractualistas—, sí parece limitadamente legítimo para un teórico que rechace esa fusión de papeles.

El hecho de que todos los miembros del consenso sean igualmente humanos no significa que los animales no sean sujetos directos de la teoría de la justicia. Lo son. Ahora bien, sí significa que en su justificación desempeña un papel especialmente importante el acuerdo entre seres humanos, ya que la estabilidad de la concepción sólo puede estar asegurada si somos capaces de mostrar que cuenta con el apoyo de una familia de doctrinas comprensivas razonables. Esta familia estará constituida tanto por aquellas doctrinas suscritas por los seres humanos como por aquellas que podamos imputar (mediante la imaginación) a aquellos otros seres a los que esos humanos también representan, es decir, por la propia estimación de buena fe que éstos hagan del que se supone que es el bien de cada tipo de animal.

La noción misma de una justificación que busca un equilibrio reflexivo y recurre a la idea de un consenso entrecruzado es antropocéntrica. El holismo ético que Rawls y yo compartimos podría ser replicado en este punto por un benthamita razonable que insistiera en que lo que justifica cambios en el trato que dispensamos a los animales no es la coherencia de una familia de teorías y juicios humanos, por muy reforzados que éstos estén por un acuerdo razonable y un consenso entrecruzado, sino una rea-

lidad totalmente externa al punto de vista humano: el sufrimiento animal. Esta objeción plantea cuestiones metaéticas profundas que trascienden los argumentos de este libro. También van más allá de mis actuales conocimientos. En mi opinión, tenemos sobrados motivos para buscar una justificación holística de corte rawlsiano, pero también necesitamos reflexionar más a fondo sobre la manera de incorporar las percepciones y las experiencias de otras criaturas sensibles a nuestra definición de justificación, y ése es un problema que todavía no he resuelto a mi entera satisfacción.

¿Podemos esperar un consenso entrecruzado en torno a los derechos de los animales? A mi entender, existen dos problemas para ello: uno concierne a las concepciones de los animales en sus relaciones mutuas y el otro concierne a las concepciones humanas. Así, para empezar, aunque realicemos un ejercicio de ficción y pensemos por un animal como tutores suyos, ¿podemos imaginárnoslo mostrándose a favor de sustentar una vida digna para una especie con la que mantiene normalmente una relación hostil? ¿Podría el fideicomisario del tigre atribuirle una concepción desde la que se apoye la noción de una vida digna para una gacela? La naturaleza no es justa y no todas las especies son pacíficas y agradables las unas con las otras. No podemos esperar que se acaben convirtiendo en simpáticas y consideradas con respecto al bien de sus enemigos. De todos modos, creo que éste no es un problema tan grave en cuanto a la concepción política, ya que, llegados a ese punto, el tutor o fideicomisario puede sencillamente decir que la concepción del tigre no es razonable en la parte en la que procura la muerte de las gacelas y que él, como tutor, sólo expondrá políticamente aquella otra parte que sea estrictamente razonable. La estabilidad de la concepción política no está en juego por esto: aunque no podamos persuadir a los tigres para que cambien de opinión —por así decirlo—, siempre podremos controlarlos.

El auténtico problema de estabilidad es el problema humano. La mayoría de las doctrinas comprensivas existentes (tanto las religiosas como las laicas) están a años luz de distancia de las posturas que aquí se defienden. Las tradiciones hinduista, jainista y budista contienen numerosos elementos de lo que aquí recomiendo, como también sucedía con el platonismo antiguo. Pero el cristianismo, el judaísmo, el islamismo y las doctrinas comprensivas laicas de la mayoría de las personas sitúan metafísicamente a la especie humana por encima de todas las demás y garantizan a los seres humanos derechos sobre el uso de los animales para múltiples fines.

Ahora bien, incluso en estas segundas tradiciones existen prohibiciones sobre la crueldad y nociones de tutela moral, como las propuestas en su día por Baumgartner en aquel libro criticado por Kant. Tampoco considero que haya ningún elemento básico en esas religiones que obligue a descartar un reconocimiento más amplio de derechos de los animales; se trata sencillamente de una cuestión en la que no se hace especial hincapié. De hecho, podría parecer incluso que, si nos centramos en los textos fundacionales, la defensa de un consenso entrecruzado en este punto obtendría resultados más prometedores que la defensa de ese mismo consenso entrecruzado a propósito de la igualdad entre sexos. Los pronunciamientos en materia de subordinación sexual que realizan los textos centrales de cada una de las grandes religiones siempre han planteado problemas a la hora de llevar a cabo reformas liberales. Y, aun así, éstas se han podido llevar a cabo en muchos lugares y las religiones han tenido que variar sus interpretaciones para dar cabida a ese nuevo consenso político. Los textos religiosos no indican, sin embargo, que *debamos* vestir abrigo de piel o chaquetas de cuero, ni que *no debamos* ser vegetarianos. Ése es un espacio que queda abierto en ellos y que ha dado pie a que existan concienciados defensores de los derechos de los animales en todas las grandes religiones. Sin duda, el trato cruel que reciben los animales en la industria alimentaria o en otros ámbitos de la vida resulta muy difícil de cuadrar con el enfoque que de los animales se hace en ciertos textos religiosos fundamentales, como Baumgartner pareció apreciar en su momento. Al expresar la idea central de este enfoque de las capacidades ampliado en términos de un umbral de capacidad, sin entrar en la complicada cuestión metafísica de la igualdad, espero haber mostrado la posibilidad de presentar una versión robusta de dicho enfoque sin poner en peligro ninguno de los compromisos metafísicos centrales de las grandes religiones. Debemos seguir poniendo el énfasis en que los principios que aquí propugnamos son políticos y no metafísicos: están expresados como postulados prácticos (al tiempo que morales) y metafísicamente abstemios, sin intención alguna de entrar en conflicto con las doctrinas metafísicas clave de las grandes religiones.

En términos prácticos, la gente no ha tomado todavía el rumbo que Bentham pensó que tomaría cuando escribió que la opresión de los animales acabaría considerándose algo moralmente abyecto, como la esclavitud. Muchas personas no quieren siquiera dedicar una reflexión seria a este tema porque les gusta comer carne, porque tienen la sensación de que es necesaria para su alimentación y porque también están convencidos

de que la experimentación con sujetos animales ayuda a prolongar la vida humana. Corresponde claramente a los defensores de los derechos de los animales aportar respuestas a las preguntas que esas personas puedan tener sobre cómo podrá sostenerse sin problemas la vida humana tras ese cambio. Pero parece razonable esperar que, al final, a medida que las personas adquieran más información sobre el trato a los animales y adquieran la capacidad de realizar decisiones de consumo más inteligentes, aumentará la oposición a las prácticas crueles y que parte —si no todo— de lo que aquí me he aventurado a recomendar podrá convertirse en objeto de un consenso entrecruzado.

Los recientes acontecimientos en materia de legislación animal en Europa son muy alentadores en este sentido, sobre todo la nueva y estricta ley aprobada en Austria en mayo de 2004, que prohíbe las jaulas para las aves de corral, el uso de animales salvajes en actuaciones circenses y diversas prácticas invasivas, como perforar orejas o recortar colas. Alemania está aplicando un calendario de eliminación de granjas masivas de pollos en jaulas que concluirá en 2006; Italia está debatiendo una ley que prohibirá enviar a los caballos de competición al matadero cuando su carrera competitiva haya tocado a su fin. En toda Europa se están aplicando penas más duras contra la crueldad con los animales. Si todo esto puede ocurrir en naciones predominantemente cristianas, hay motivos para creer que otras religiones (muchas de ellas metafísicamente más protectoras de la vida animal) se pueden sumar al mencionado consenso entrecruzado.

## 12. HACIA UNOS PRINCIPIOS POLÍTICOS BÁSICOS:

### LA LISTA DE LAS CAPACIDADES

Parece prematuro trazar un contenido definido de nuestros principios políticos en este ámbito; aun así, no podemos avanzar más sin ese contenido. Así que veamos si podemos utilizar la base humana del enfoque de las capacidades para trazar —de manera muy provisional y general— unos principios políticos básicos capaces de orientar la legislación y las políticas públicas aplicadas a los animales.

El núcleo central del enfoque, como hemos dicho, es que los animales tienen derecho a una amplia variedad de capacidades de funcionamiento, concretamente, a aquellas que son más imprescindibles para llevar una vida floreciente y merecedora de la dignidad propia de cada criatura. Los animales tienen derechos basados en la justicia.

Los derechos de los animales son específicos de cada especie y se basan en las formas de vida y de florecimiento características en cada una de ellas. Veamos, de todos modos, hasta qué punto podemos emplear el núcleo de la lista de las capacidades que ya tenemos para esbozar una serie de indicaciones de cara a la elaboración de unos principios políticos. Aunque la especificación más concreta de cada capacidad conducirá, en última instancia, a una pluralidad de listas, las grandes categorías generales de esta que se enumera a continuación proporcionarán una buena guía:

1. *Vida*. Los enfoques utilitaristas se centran exclusivamente en la sensibilidad y, por consiguiente, no conceden a los animales ningún derecho a la vida salvo en función de que el interés por seguir viviendo sea uno de los intereses conscientes del animal en cuestión. En el enfoque de las capacidades, todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no un interés consciente por ello, y a menos (o hasta) que el dolor y la decrepitud no hagan que su muerte deje de ser un daño para ellos. Este derecho es menos robusto cuando nos referimos a los insectos y a otras formas de vida no sensibles (o sólo sensibles en un sentido muy marginal). Aun así, sigue estando mal matar gratuitamente a esas criaturas y quizá la ley debería impedirlo en algunos casos (como, por ejemplo, cuando se matan mariposas para trabajos escolares). Ahora bien, matar esos animales no vulnera ningún derecho basado en la justicia si se hace por un motivo convincente (como puede ser el de impedir que se haga daño a las cosechas o a otros animales, el de evitar el dolor o, incluso, el de obtener una comida necesaria o útil).

Con los animales sensibles, la cosa cambia. Todos estos animales tienen un derecho garantizado contra su muerte gratuita por deporte. Matarlos para obtener artículos de lujo como las prendas de piel también cae dentro de esa categoría y, por lo tanto, debería prohibirse. Como también debería estar prohibida toda práctica cruel y dolorosa aplicada al proceso de criar animales como alimento. En el extremo opuesto, estaría el de la eutanasia aplicada a animales ya viejos (y a algunos más jóvenes) que se hallen en una situación de dolor continuado e irreversible: ésa sería una práctica perfectamente defendible desde un paternalismo inteligentemente respetuoso. Entre uno y otro extremos tenemos, como ya hemos visto, los casos más difíciles: los que implican matar sin dolor, ya sea para obtener alimento o para controlar poblaciones. Inicialmente, creo que lo más prudente es que nos centremos en la prohibición de todas las formas de crueldad con animales vivos y que luego avancemos paulatinamente hacia un consenso con-

trario al sacrificio de, al menos, los animales más complejamente sensibles para alimento nuestro. Uno de los pasos más útiles que podemos dar sería insistir en un etiquetado claro de toda la carne especificando las condiciones en las que se criaron aquellos animales. Las prácticas varían mucho y los consumidores carecen de información adecuada sobre la que tomar decisiones éticamente responsables. Los semivegetarianos que insistan en esta búsqueda de información pueden ayudar tanto (o más) a promover los objetivos de esta clase de política pública como los vegetarianos.

Aquí se evidencia también una ventaja adicional del enfoque de las capacidades con respecto al utilitarismo. A diferencia de los utilitaristas, nosotros no tenemos que realizar cálculos complicados e indeterminados de bienestar para saber si un derecho ha sido violado. Si algunas personas pierden su empleo en la industria cárnica, no nos incumbe (como sí incumbe a los utilitaristas), ya que no tenían derecho a realizar unos trabajos que serían para explotar y tiranizar a animales que sí tienen derechos. Es en estos últimos en los que nuestra política para con ellos debería centrarse.

En cuanto a la depredación indolora con el fin de controlar poblaciones, puede que ésta resulte a menudo preferible a otras muertes que los alces y los miembros de otras especies en situación parecida podrían sufrir de otro modo, como, por ejemplo, por hambre o despedazados por las fauces de los lobos. Pero eso no significa que no se haga daño alguno cuando se mata sin dolor a una criatura que está en la flor de la vida; por tanto, si podemos procurar que, en un futuro, dispongamos de un menú más amplio de opciones, entre las que se incluyan alternativas no dañinas, como la esterilización, mucho mejor.

2. *Salud física*. Uno de los derechos más fundamentales de los animales es su derecho a una vida saludable. En el caso de los animales que están directamente bajo control humano, está relativamente claro cuáles son las políticas que ese derecho implica: leyes que prohíban el trato cruel y el abandono; leyes que prohíban el hacinamiento y el maltrato de animales en las industrias cárnica y peletera; leyes que prohíban el trato violento o cruel de los animales que trabajan, incluidos los de circo; leyes que regulen los zoológicos y los acuarios y que obliguen a una nutrición y un espacio adecuados dentro de ellos. Muchas de esas leyes ya existen, aunque no se hacen cumplir todo lo bien que se debería.<sup>55</sup> La asimetría que más

55. Como ya se ha mencionado, la nueva ley de derechos de los animales aprobada en Austria en mayo de 2004 obliga a que los pollos gocen de suficiente espacio para moverse de un lado a otro, prohíbe la utilización de leones y tigres en los circos, e instaura

sorprende en nuestras prácticas actuales es que los animales que se crían para alimento no están protegidos como lo están los animales domésticos. Tal asimetría debe eliminarse. Los seres humanos ejercen como tutores de los animales que viven con ellos en general y las leyes que regulan el trato permisible pueden seguir muy de cerca el modelo de las leyes que regulan la responsabilidad de los padres con respecto a los hijos.

3. *La integridad física.* Desde el enfoque de las capacidades, los animales detentan derechos directos frente a violaciones de su integridad corporal por medio de violencia, abusos y otras formas de trato dañino (tanto si son dolorosas como si no). Bajo este postulado, por ejemplo, estaría probablemente prohibido extirpar las garras a un gato, ya que esto le impediría florecer según su propia forma característica, por mucho que se pueda llevar a cabo de un modo indoloro y que tampoco le cause dolor posteriormente.<sup>56</sup> Otras mutilaciones efectuadas con el único propósito de acentuar la belleza del animal a ojos de los humanos resultarían similarmente inapropiadas.<sup>57</sup> Pero, por otro lado, no se eliminarían ciertos tipos de adiestramiento que, aunque impongan disciplina al animal, lo preparen para manifestar facultades que son parte de su perfil de capacidades característico. Reitero que el hecho de que la brida ocasione molestias al caballo en un primer momento no es algo negativo dentro del enfoque de las capacidades, como tampoco lo es que los niños humanos se puedan sentir molestos por la obligación de ir a la escuela. Tanto lo uno como lo otro pueden justificarse por su papel favorecedor de las capacidades y el florecimiento adultos.

El aspecto positivo de este derecho, en el caso humano, es el derecho a tener oportunidades para la reproducción y la satisfacción sexual. ¿Qué deberíamos decir sobre esto mismo en el caso animal? A igualdad de con-

---

una amplia variedad de protecciones tanto para los animales domésticos como para los no domésticos.

56. El gato desprovisto de garras no puede encaramarse ni saltar (bien), acciones ambas que parecen ser ingredientes importantes de su forma de vida característica. El león que no puede desgarrar una gacela y al que, a cambio, se le proporciona una bola para jugar puede continuar desgarrando y haciendo trizas otros objetos y sigue siendo capaz de moverse sin haber padecido mutilación alguna. Por tanto, ambos casos parecen distar mucho de ser simétricos. Pero incluso si lo fueran, habría que pensar que a los gatos se les extirpan las uñas sólo porque las personas quieren proteger sus alfombras y sus muebles, mientras que la prohibición de acceso de los leones a las gacelas ahorra a éstas un dolor insoportable.

57. La nueva ley austríaca prohíbe recortar las orejas y las colas de los perros.

diciones, puede parecer bueno proteger esa capacidad en los animales. Ahora bien, la castración de los machos de ciertas especies (caballos, perros, gatos) parece compatible (basándonos en una ya larga experiencia) con que estos individuos vivan unas vidas florecientes, con que lleven a cabo formas de actividad diversas y con que no sufran (y, a menudo, con unas vidas de menos violencia hacia otros animales, violencia que suele comportar dolor y lesiones al propio animal macho). Así, mientras que la castración de un ser humano violento parece del todo inapropiada (un «castigo cruel e inusual»), la de un animal no humano parece muy diferente debido a la menor capacidad que esos animales tienen de cambiar su carácter y a su también menor capacidad de elección. No se le puede ordenar a un perro proclive a la agresión que cambie y se comporte de un modo distinto. Por eso, la castración puede ser —en muchos casos— el camino más apropiado hacia su propio florecimiento y hacia el de otros animales. De todos modos, estos casos tienen que ser analizados detenidamente y justificados uno por uno.

En otros ejemplos, la esterilización, aunque no afecte particularmente a la vida del animal individual, puede crear vidas mejores para animales futuros previniendo la superpoblación y la escasez y la desatención consiguientes. Pero ¿no es esto usar a un animal como un medio para el bien de otros? Éste sería un grave punto en contra de esta clase de políticas si la esterilización de, por ejemplo, una perra o una gata produjera en ellas una vida incompatible con el florecimiento y la forma de dignidad características de esos animales. Yo, sin embargo, me inclino a pensar que no es ése el caso. La esterilización forzada de seres humanos es condenable porque supone la violación de un derecho a determinados tipos de libertades y de opciones que son particularmente importantes para la vida humana.<sup>58</sup> Me inclino igualmente a pensar que esas mismas consideraciones no son igual de fundamentales para el florecimiento de los animales.

4. *Sentidos, imaginación y pensamiento.* Ésta es una capacidad que genera en los seres humanos una amplia variedad de derechos: a una educación apropiada, a la libertad de opinión y de expresión artística, a la libertad de religión. También implica un derecho más genérico a la experiencia placentera y a no padecer un dolor que no sea beneficioso. Llegados a este punto, debería resultar ya obvio adónde nos lleva este último punto a la hora de reflexionar sobre el caso de los animales: a unas leyes es-

58. Véase Sen (1999).

trictas contra el trato violento, cruel y abusivo a los animales y que garanticen su acceso a fuentes de placer, como la libertad de movimientos en un entorno que resulte agradable a sus sentidos.<sup>59</sup> También significa la prohibición de la caza y la pesca por puro deporte, ya que ambas infligen muertes dolorosas a los animales. La parte de esta capacidad relacionada con las libertades que hemos visto para el caso humano no tiene una analogía precisa en el ámbito animal en general, pero sí podemos idear formulaciones análogas para el caso de cada tipo de animal en particular preguntándonos qué opciones y qué áreas de libertad parecen más importantes para cada especie o raza. Esta reflexión nos conduciría claramente a rechazar el hacinamiento y a regular tanto los lugares en los que se guarda a animales de cualquier clase para que cumplan unas mínimas condiciones de espaciosidad, claridad y sombra, como la variedad de oportunidades que éstos ofrecen al animal para que desarrolle un determinado conjunto de actividades características de su tipo.<sup>60</sup> Uno de los mayores defectos de la mayoría de los parques zoológicos ha sido el característico aburrimiento que suelen imponer a sus inquilinos y que supone un cruel ataque a las oportunidades de los animales para florecer. Aquí también parece que el enfoque de las capacidades supera al utilitarismo por la capacidad que el primero tiene de reconocer esa clase de derechos: pocos animales tendrán un interés consciente (como tal) por realizar una serie de actividades o por vivir en un entorno que no los aburra.

Algunos animales incluso tienen derecho a una educación adecuada. Un *border collie* que no recibe adiestramiento es, en realidad, objeto de un abuso y lo mismo se puede decir de muchas razas equinas. Al igual que los niños, todos los animales domésticos son objeto de abuso si no se les enseña a hacer sus necesidades, es decir, si no se les muestra el modo de deshacerse dignamente de sus excrementos, puesto que los animales asocian la falta de limpieza a una sensación de vergüenza.

Los animales que viven en libertad «en la naturaleza» tienen derecho a un entorno que sea como aquel en el que característicamente florecen; por lo tanto, proteger esta capacidad también significa proteger el medio ambiente de los diversos animales.

59. También en este punto, la nueva ley austríaca nos señala el camino, ya que obliga a que todos los animales de granja puedan deambular libremente durante, al menos, tres meses al año.

60. La ley de Austria prohíbe que se mantenga a los perros y los gatos pequeños en condiciones de hacinamiento y falta de aire en las tiendas de animales domésticos.

5. *Emociones*. Los animales experimentan una amplia diversidad de emociones. Todos (o casi todos) los animales sensibles tienen miedo. Muchos animales pueden sentir ira, resentimiento, gratitud, pena, envidia y alegría. Un número reducido —aquellos que son capaces de pensar en perspectiva— pueden experimentar también compasión.<sup>61</sup> Ellos, como los seres humanos, tienen derecho a una vida en la que tengan abierta la oportunidad de tener apego por otros, de querer a otros y preocuparse por ellos, y en la que no vean esas formas de adscripción deformadas por algún tipo de aislamiento forzado o por una infusión deliberada de miedo. Entendemos muy bien lo que eso significa cuando se trata de nuestros preciados animales domésticos. Curiosamente, no hacemos extensiva la misma consideración a animales que consideramos «salvajes». Hasta hace poco, los zoológicos no prestaban atención alguna a las necesidades emocionales de los animales. Y los que eran utilizados en investigaciones solían ser tratados con una absoluta falta de cuidado en ese sentido: aislados y encerrados, aun cuando habría sido fácil darles una vida emocional digna.<sup>62</sup> Algunos experimentos muy famosos con animales están empañados por una desatención parecida; así fue en el caso del experimento en el que unos monos de muy corta edad fueron privados de cualquier abrazo materno y en el que acabaron con serias perturbaciones emocionales, o en el de los experimentos de Martin Seligman con perros, en los que indujo un estado de «impotencia aprendida» análoga a la depresión.<sup>63</sup> La difícil cuestión de la investigación y los experimentos será abordada en la próxima sección. Pero éstos constituyen ejemplos claros —al menos a primera vista— de violaciones de los derechos en el ámbito de la emoción.

6. *Razón práctica*. Éste es un derecho arquitectónicamente fundamental en el caso de los seres humanos. Domina e informa todos los demás, cuyo ejercicio convierte así en plena y auténticamente humano. No cuenta, sin embargo, con un derecho análogo exacto en el caso de los animales no humanos. En cada ejemplo particular hemos de preguntarnos hasta qué punto dispone la criatura en cuestión de capacidad para fijar objetivos y proyectos y para planificar su vida. Si tal capacidad está presente, debe ser apoyada; este apoyo requeriría contar con muchas de las

61. A propósito de todo esto, véase Nussbaum (2001a), capítulo 2.

62. Véase Wise (2000), capítulo 1.

63. Sobre los monos, véase Nussbaum (2001a), capítulo 4; sobre los perros, Seligman (1975).

políticas que ya se sugerían en la capacidad 4: espacio suficiente para moverse y oportunidades para toda una diversidad de actividades.

7. *Afiliación.* En el caso humano, esta capacidad tiene dos partes: una interpersonal (la de ser capaz de vivir con y para otras personas) y otra más pública, centrada en el autorrespeto y la no humillación. A mí me parece que esas dos mismas partes resultan también pertinentes para los animales no humanos. Los animales tienen derecho a disponer de oportunidades para entablar relaciones (como en la capacidad número 5) y para crear formas diversas de vinculación afectiva e interconexión. Tienen también derecho a relaciones con los seres humanos, cuando éstos intervienen, que sean gratificantes y recíprocas en vez de tiránicas. Al mismo tiempo, tienen derecho a vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad. Este derecho no implica solamente protegerlos de posibles casos de humillación que ellos *sientan* como dolorosos. En este sentido, el enfoque de las capacidades se extiende más ampliamente que el utilitarismo y sostiene que los animales tienen derecho a unas políticas mundiales que les garanticen unos derechos políticos y el estatus legal de unos seres dignos. Independientemente de que ellos sean capaces o no de comprender ese estatus, éste permitirá configurar un mundo en el que sean considerados y tratados de un modo diferente al actual.

Tratándose, desde el principio, de un enfoque evaluativo, el de las capacidades no protege todas las formas de afiliación mutua que los animales mantienen en la realidad. Ya hemos mencionado los ejemplos obvios de la conducta destructiva entre especies. Pues bien, ¿y los daños que se producen dentro de una misma especie? Ésta es una cuestión muy compleja. Por una parte, algunos daños son directamente condenables y evitables, como pueden ser los ataques de los padres a los individuos de corta edad, o las políticas particularmente severas contra los miembros enfermos, discapacitados o de edad avanzada de una especie. Tanto en el caso de los animales domésticos como en el de los que están «en libertad», los seres humanos están obligados a intervenir para impedir tales abusos. ¿Pueden también intervenir para evitar las jerarquías y la desigualdad? Las culturas animales están repletas de ejemplos de humillación de los débiles a cargo de los fuertes e, incluso, de competencia violenta por la obtención de una ventaja sexual. Los animales no siempre (y ni siquiera habitualmente) buscan desarrollar la capacidad humana de «ser tratados como seres con dignidad cuya valía es igual a la de los demás». Parece bastante evidente que los seres humanos no pueden intervenir para cambiar todo eso (especialmente, en el entorno natural) sin desc-

equilibrar gravemente la economía de la vida de la especie. Probablemente sea éste un caso en el que debemos decir que sólo nos cabe evitar los daños más atroces a los miembros más débiles de una especie. Las demás formas de jerarquía son tolerables, aunque no nos quepa en absoluto protegerlas como capacidades animales centrales. La relaciones entre humanos y animales deberían ser reguladas, al menos, prestando especial atención a cada miembro de la especie y a la idea de que cada uno de ellos es merecedor de una vida floreciente.

8. *Otras especies.* Si los seres humanos tienen derecho a «la capacidad de vivir preocupándose por (y relacionándose con) los animales, las plantas y el mundo natural», también los demás animales tienen derecho a lo mismo con otras especies que no sean la suya (incluida la especie humana) y con el resto del mundo natural. Esta capacidad, vista tanto desde el lado humano como desde el animal, implica la formación gradual de un mundo interdependiente en el que todas las especies disfruten de unas relaciones cooperativas y de apoyo mutuo. La naturaleza no es así y nunca lo ha sido. De ahí que lo que esto exija —en un sentido muy general— sea la sustitución paulatina de lo natural por lo justo.

9. *Juego.* Ni que decir tiene que esta capacidad es fundamental para la vida de todos los animales sensibles. Requiere de muchas de las políticas que ya hemos comentado: la protección de un espacio, una claridad y una estimulación sensorial adecuadas en los lugares en que se vive, pero, por encima de todo, la presencia de otros miembros de la especie.

10. *Control sobre el entorno propio.* En el caso humano, esta capacidad tiene dos vertientes: la política y la material. La primera se define en términos de ciudadanía activa y de derechos de participación política. Para los animales no humanos, lo importante es formar parte de una concepción política que se formule de tal modo que los respete y que se comprometa a tratarlos con justicia. No obstante, también importa que los animales disfruten directamente de derechos dentro de esa concepción, aunque tenga que ser un tutor humano —como en el caso de los niños— el que tenga que acudir a los tribunales para reivindicar esos derechos. Por su parte, en su vertiente material, la forma humana de la capacidad incluye ciertos tipos de protección de los derechos de la propiedad y del trabajo, incluido el derecho a sindicarse y la libertad de elegir la ocupación que se desee. Para los animales no humanos, lo análogo a los derechos de propiedad es el respeto a la integridad territorial de su hábitat, sea éste doméstico o «natural». El derecho análogo a los laborales es el de los animales de labor a unas condiciones de trabajo dignas y respetuosas.

¿Hay capacidades animales adecuadamente especificadas que no queden cubiertas por esta lista? Si es así, las iremos descubriendo con el tiempo, a medida que trabajemos más tanto el nivel general como el de las diversas especies en particular.

En general, el enfoque de las capacidades sugiere que toda nación debería incluir en su constitución o documento de principios fundamental una cláusula en la que se reconozca a los animales como sujetos de justicia política y se recoja el compromiso de que los animales sean tratados como seres con derecho a una existencia digna. La constitución podría también enunciar algunos de los principios muy generales sugeridos en esta lista de capacidades. El resto de la labor de protección de los derechos animales será llevada a cabo por una legislación adecuada y por unas sentencias judiciales que la hagan cumplir si ésta no se está observando. Si realmente se conceden derechos a los animales, éstos estarán facultados para presentar demandas judiciales (argumentadas por un tutor), un derecho del que actualmente carecen.<sup>64</sup>

Al mismo tiempo, son muchas las cuestiones abarcadas por este enfoque que no pueden ser abordadas por cada nación por separado, sino que requieren de la cooperación internacional. Igualmente, necesitamos acuerdos internacionales que comprometan a la comunidad mundial con la protección de los hábitat animales y con la erradicación de las prácticas crueles.

### 13. LA INELIMINABILIDAD DEL CONFLICTO

En el caso humano, nos enfrentamos a menudo a la cuestión del conflicto entre una capacidad y otra. Pero, precisamente en el caso humano, si la lista de las capacidades y sus umbrales están adecuadamente diseñados, la presencia de conflicto entre una capacidad y otra sólo puede indicar que la sociedad se ha equivocado en algo.<sup>65</sup> Deberíamos centrarnos en una planificación a largo plazo que cree un mundo en el que todas las capacidades puedan ser garantizadas a todos los ciudadanos. Así, por ejemplo, un conflicto como el relatado en la *Antígona* de Sófocles entre el orden cívico y el libre ejercicio de la religión queda suprimido (en el sentido hegeliano de *aufgehoben*) con la creación de sociedades que re-

64. Véase Sunstein y Nussbaum (2004).

65. Véase Nussbaum (2000d).

conocen el derecho al libre ejercicio religioso de cada individuo como un elemento constitutivo más de la esfera política y de los valores básicos de ésta. Si los padres se enfrentan a un conflicto entre disponer de comida para vivir y proporcionar educación a sus hijos (porque la familia sólo puede sobrevivir si envía a sus pequeños a trabajar cada día), estamos ante una nueva señal de que la sociedad no está bien diseñada. Incluso en regiones muy pobres, una planificación inteligente puede conseguir que la población lleve vidas saludables y, al mismo tiempo, eduque a sus hijos. (El Estado indio de Kerala, relativamente pobre económicamente, ha alcanzado un nivel de alfabetización del 99 % de sus adolescentes —tanto chicos como chicas— gracias a unos horarios escolares flexibles y a otras políticas creativas.)

Al comentar las capacidades de los seres humanos, he argumentado que el umbral de cada capacidad debería fijarse sin perder de vista las demás capacidades. A la hora de diseñar y formular la capacidad educativa, por ejemplo, resulta sensato preguntarse qué podemos esperar proporcionar en este campo que sea compatible con la satisfacción de todas las otras capacidades. Eso significa que, por un lado, no se deberían fijar umbrales utópicos o irreales y que, por lo tanto, debemos preguntarnos por la combinación que podemos aspirar a proporcionar bajo unas condiciones razonablemente buenas. Pero, por otro lado, tampoco deberíamos fijar nuestras miras en metas demasiado bajas ni conformarnos con situaciones que son ya malas en la actualidad. Habría sido un error, por ejemplo, llegar a la conclusión de que la educación primaria y secundaria universal para todos los niños no es un objetivo válido para una política pública justa sólo porque en el momento presente no es viable en determinados Estados mal administrados.

El mundo en que vivimos contiene conflictos persistentes y, a menudo, trágicos entre el bienestar de los seres humanos y el de los animales. Ciertos malos tratos a los animales pueden ser perfectamente eliminados sin que ello produzca pérdidas de bienestar humano serias: ése es el caso del uso de animales para la elaboración de prendas de piel, o el trato brutal y hacinador al que son sometidos los animales para la producción de alimentos. Ahora bien, es mucho más difícil valorar el uso general de los animales como alimento, ya que nadie conoce con exactitud cuál sería el impacto sobre el medio ambiente mundial si toda la población humana del planeta pasase a obtener sus proteínas de fuentes vegetarianas en exclusiva, ni hasta qué punto sería esa dieta compatible con la salud de todos los niños del mundo. En este caso, parece que la mejor solución po-

dría ser la de centrarse inicialmente en un buen trato durante la vida y en una muerte indolora, y fijar el umbral en un primer momento en un punto que sea claramente compatible con la protección de todas las capacidades humanas sin que constituya ninguna vulneración clara de ninguna de las principales capacidades animales, dependiendo siempre de cómo interpretemos el daño que una muerte indolora supone para diferentes tipos de animales. Sé que incluso ese umbral es utópico hoy en día, pero, a mi entender, es realísticamente utópico.

Este enfoque hegeliano, no obstante, no puede solucionar todos los problemas. Uno de los que habrá que abordar de todos modos es el del coste. Imaginemos que la mejora de la atención sanitaria de los animales (incluso de la de aquellos que viven bajo el control humano directo) obliga a bajar el umbral de la atención sanitaria de los seres humanos: ¿cómo deberíamos considerar estos intercambios y compensaciones entre especies? En mi opinión, deberíamos contemplar todo el conjunto de capacidades a la hora de responder a tales preguntas y no pensar que los costes sanitarios sólo pueden ser sopesados frente a otros costes sanitarios. Es muy probable que existan otros costes no asociados a derecho fundamental alguno que puedan recortarse en gran medida antes de que tengamos que rebajar la atención sanitaria de nadie. Ése es el tipo de cuestión que cada nación tiene que considerar por su cuenta antes de fijar los umbrales de las principales capacidades. Todavía no hemos empezado a deliberar bien en torno a dichas cuestiones y creo que, ahora mismo, todavía es prematuro decir cuáles serían los resultados exactos de esa clase de deliberaciones. Pero, casi con toda seguridad, nuestro primer objetivo sería la rebaja de cualquier apoyo público a la posesión de artículos de lujo. Si, por ejemplo, la gente dejase de conducir todoterrenos, obtendríamos numerosos beneficios, empezando por el descenso del consumo de gasolina, que permitirían liberar dinero para otros usos más directamente relacionados con derechos fundamentales. Y saldría ganando la salud, tanto de unos como de otros.

El ámbito de conflicto sin resolver más evidente es el del uso de los animales para la investigación. Por una parte, muchas investigaciones en las que se utilizan animales son de gran importancia para la obtención de progresos médicos para los seres humanos y para otros animales. También nos proporcionan información crucial sobre muchos otros temas: desde la depresión hasta la naturaleza del afecto. Pero esos experimentos interrumpen prematuramente la vida de los animales y, en muchos casos, les infligen otros daños adicionales.

Se puede hacer mucho por mejorar la vida de los sujetos de investigación animales sin, por ello, poner fin a estudios de gran utilidad. Como ha mostrado Steven Wise, los primates utilizados como sujetos en experimentos médicos suelen vivir en condiciones de miseria y soledad mientras dura el estudio en cuestión. Obviamente, ésa es una situación totalmente innecesaria y moralmente inaceptable a la que podría ponerse fin sin interrumpir en absoluto la investigación. Otros estudios con sujetos animales son innecesarios y pueden ser cancelados de inmediato; por ejemplo, las pruebas de cosméticos con conejos, de las que han acabado prescindiendo las empresas del ramo sin sufrir pérdida alguna de calidad en sus productos. Pero siempre existirá un buen número de investigaciones importantes y con grandes consecuencias para la vida y la salud de los seres humanos y de otros animales que provocarán enfermedades, dolor y muerte en, al menos, algunos animales, incluso en las mejores condiciones posibles.

Debemos admitir, pues, que seguirá habiendo un residuo de tragedia imposible de eliminar en las relaciones entre humanos y animales. Habrá investigaciones dirigidas a promover la salud y la seguridad humanas (y que, por tanto, habrá que permitir) que continuarán sometiendo a algunos animales a un riesgo elevado de enfermedad, dolor y muerte prematura. Desde el punto de vista de una teoría ideal de los derechos, tales estudios son moralmente malos. Desde el punto de vista de la aplicación práctica presente, no estoy a favor de poner fin de inmediato a toda investigación de ese tipo. De lo que sí estoy a favor es de que: a) nos preguntemos si la investigación es realmente necesaria para favorecer una capacidad humana o animal importante; b) pongamos el énfasis en el uso de animales no tan complejamente sensibles siempre que sea posible, basándonos en que éstos sufrirán menos (y menores) daños en esa clase de estudios; c) mejoremos las condiciones de los animales que son sujetos experimentales de esas investigaciones, incluidos los cuidados paliativos terminales cuando hayan contraído una enfermedad letal incurable, y fomentemos unas interacciones en las que puedan sentirse apoyados por los propios seres humanos y por otros animales; d) eliminemos la brutalidad psicológica inherente a gran parte del actual trato que reciben los animales en esas investigaciones;<sup>66</sup> e)elijamos los temas de estudio con

66. ¿Significa esto prohibir experimentos cuyo tema mismo sea la brutalidad psicológica, como los de Seligman y la investigación sobre los apegos referida por Bowlby? Eso parece, si bien la información clarificadora que hemos obtenido a partir del trabajo de Se-



gran cuidado y seriedad, a fin de evitar que ningún animal sufra daños por un motivo frívolo y sin una buena posibilidad de derivar algún beneficio importante de todo ello, y, por último, f) emprendamos una iniciativa enérgica y financiada públicamente para desarrollar métodos experimentales (como, por ejemplo, las simulaciones por ordenador) que no acarreen esas malas consecuencias.

Pero, por encima de todo, mi enfoque está a favor del debate público y filosófico constante de estas cuestiones, unido al reconocimiento de que esa clase de usos de los animales en las investigaciones resultan trágicos y de que, en algunos casos, vulneran derechos básicos de los animales. Este reconocimiento público dista mucho de ser un ejercicio inútil, incluso en el mundo no hegeliano que compartimos con los animales. En primer lugar, porque afirma lo que es moralmente cierto y, por consiguiente, sirve para admitir tanto la dignidad de los animales como la culpabilidad de nuestra actitud ante ellos. En segundo lugar, porque reafirma una determinada disposición a comportarnos bien con ellos incluso en terrenos donde no parece intervenir tal apremio o necesidad de hacerlo. Y, por último, porque nos prepara para un mundo en el que, al menos, parte de la investigación pertinente podría realizarse, de hecho, de formas distintas, por ejemplo, mediante el uso de simulaciones informáticas. Nos informa, en definitiva, de que debemos procurar activamente la consecución de un mundo así y aprovechar todo avance hacia ese objetivo para reducir el nivel de abuso contra los animales.

#### 14. HACIA UNA JUSTICIA VERDADERAMENTE GLOBAL

Hace mucho tiempo que es obvio que el objetivo de la justicia global obliga a la inclusión de numerosas personas y grupos que no habían sido anteriormente incluidos como sujetos de justicia plenamente iguales: los pobres, las clases bajas, los miembros de minorías (religiosas, étnicas y raciales) o, más recientemente, las mujeres. Los enfoques liberales clásicos que siguen la tradición del contrato social fueron diseñados precisamente para abordar esas desigualdades y, en su mayor parte, las abordaron

---

ligman no deja de ser mucha y ciertamente provechosa de cara a la construcción de mejores formas de trato tanto a los seres humanos como a otros animales. Pero también aquí tendremos que observar los mismos límites que ya observamos en la investigación psicológica en seres humanos.

muy bien. Su aspecto menos satisfactorio con respecto a esa lista tradicional de personas y grupos desfavorecidos, sin embargo, fue su incapacidad para examinar suficientemente la distribución de oportunidades y beneficios dentro de la familia, y para considerar la propia familia como ámbito en el que tanto podía hacerse justicia como no.

Más recientemente, se ha hecho también evidente la demanda de justicia plena e igualitaria que realiza otro grupo numeroso y heterogéneo de ciudadanos: el de las personas con problemas físicos y mentales, temporales o de por vida. Las doctrinas del contrato social clásicas —incluso la muy sutil y moralmente sensible de Rawls— no pueden dar cuenta adecuadamente de estos problemas de justicia para las personas discapacitadas, ni de los problemas relacionados de atención a personas dependientes que la existencia de personas mayores y/o discapacitadas crean en nuestras sociedades. El enfoque de las capacidades, por su parte, sí parece bien situado para ofrecer una vía de avance fructífera.

También hace siglos que está claro que el objetivo de la justicia global obliga a la filosofía política a apartarse del paradigma del Estado-nación autosuficiente y a reflexionar sobre el tipo de relaciones entre Estados que mejor puede ayudar a cumplir con las exigencias de esa justicia. Desde finales del siglo xx se ha hecho evidente que para un tratamiento adecuado de la justicia internacional y cosmopolita no sólo se deben abordar los tradicionales temas de la guerra y la paz, sino también los de la justicia económica y la redistribución material. Las doctrinas del contrato social tradicionales no pueden dar una buena solución a esos problemas y ni siquiera el valiente y fascinante enfoque de Rawls consigue hacerlo de forma adecuada. También en este punto he sugerido que el enfoque de las capacidades ofrece una útil vía de avance y que sólo un enfoque orientado a resultados puede hacer frente adecuadamente a la desconcertante y rápidamente cambiante escena mundial, con su pléyade de formas institucionales en constante transformación.

Pero una justicia verdaderamente global no requiere simplemente que miremos al otro lado del mundo en busca de otros congéneres con derecho a una vida digna. También nos exige mirar —tanto en nuestra propia nación como en todo el mundo— a esos otros seres sensibles con cuyas vidas tan inextricable y complejamente entrelazadas están las nuestras. Los enfoques contractualistas tradicionales de la teoría de la justicia no abordan (ni, por su forma misma, pueden abordar) esas cuestiones como si fueran cuestiones de justicia. Los enfoques utilitaristas sí que se han atrevido a abordarlas de ese modo y merecen un gran elogio por haber sa-

cado a la luz los abusos y haber promovido los inicios (por lo menos) de una conciencia ética adecuada. Pero, en última instancia, se trata de un enfoque demasiado homogeneizador (tanto entre unas vidas y otras como entre los heterogéneos elementos constitutivos de cada vida) como para proporcionarnos una teoría adecuada de la justicia animal. El enfoque de las capacidades, que parte de una admiración (éticamente adaptada) por toda forma de vida animal, ofrece un modelo que hace justicia a la complejidad de las vidas animales y a sus esfuerzos por florecer. Aquí me he limitado a ofrecer un esbozo de lo que este enfoque podría acabar propugnando a la larga. Pero incluso un simple bosquejo supone un paso adelante en el camino hacia una teoría de la justicia plenamente global.

## Capítulo VII

### LOS SENTIMIENTOS MORALES Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Cuando consideramos lo apasionado que, dadas unas circunstancias educativas favorables, se ha vuelto el sentimiento de amor al país, no podemos juzgar imposible que el amor a un país más amplio, el mundo, pueda ser inculcado con similar fuerza, como fuente de una emoción elevada y como principio de deber.

JOHN STUART MILL, *La utilidad de la religión*

La tradición del contrato social tiene una gran ventaja aparente sobre el enfoque de la justicia básica que acabo de defender: no exige la existencia de una benevolencia generalizada. Deriva sus principios políticos de la idea de la ventaja mutua sin asumir que los seres humanos mantienen vínculos profundos (y muy potentes desde el punto de vista de la motivación) unos con otros. Para la mayoría de los pensadores de esa tradición, este punto de partida tan parco era una gran ventaja porque se mostraban escépticos ante los sentimientos morales. Hobbes creía que los sentimientos más poderosos eran los egoístas y que todos los demás eran demasiado débiles como para motivar la conducta de un modo estable y consistente. Kant era sin duda pesimista acerca de los deseos y las inclinaciones, y en su doctrina del «mal radical» daba a entender que la envidia y la agresión serían muy probablemente grandes problemas para cualquier sociedad. Aunque sí creía posible que las personas obedecieran la ley moral sin que mediaran necesariamente restricciones previas, también opinaba que era improbable que mostraran a gran escala una conducta sistemáticamente moral con otras personas a menos que entraran a formar parte de unas Iglesias adecuadas, lo cual, dicho sea de paso, significaba un tipo de Iglesia que nunca ha existido. Locke tenía una perspectiva mucho más optimista acerca de los sentimientos, pero también él parecía mostrarse escéptico a propósito del potencial de éstos para producir acciones acordes con unos principios políticos justos. En cualquier caso, su propia derivación del contrato social descansaba sobre la ventaja mutua más que sobre la benevolencia, pese a su énfasis en la segunda

cuando describió las obligaciones en el estado de naturaleza. Finalmente, Hume —quien, aun no siendo un contractualista, es una de las fuentes principales del contractualismo moderno y uno de los psicólogos morales más sagaces de esa tradición— creía que, en conjunto, los sentimientos benevolentes no prevalecerían en la sociedad a menos que estuviesen fuertemente ayudados por las convenciones y las leyes basadas en la idea de la ventaja mutua.

La de Rawls es una postura más compleja, ya que el velo de ignorancia imbuje de imparcialidad moral los cimientos de los principios políticos, y lo hace de un modo que se corresponde, según él, con un punto de vista de imparcialidad («pureza de corazón») que cualquier persona puede adoptar en cualquier momento, por bien que habitualmente no lo hagamos. Además, en su descripción de la «sociedad bien ordenada» se dedica considerable atención a la educación de unos sentimientos que avalen la concepción política y la conviertan en estable a lo largo del tiempo. Aunque, para cuando publicó *El liberalismo político* Rawls tenía sus dudas acerca de los detalles de este apartado tal como había aparecido en *Teoría de la justicia*, porque creía que se había basado demasiado en una única doctrina comprensiva del bien, Rawls no había dejado de avanzar en esa obra previa toda una psicología política y había hecho, además, especial hincapié en su importancia, arguyendo que, para mantenerse estable, la sociedad necesita un cierto cultivo público del sentimiento.

El enfoque de las capacidades es muy exigente con los seres humanos. Demanda de ellos mucho más que las teorías clásicas del contrato social y un poco más que lo que Rawls exigía a los ciudadanos de la «sociedad bien ordenada», aun cuando las exigencias de este autor eran ya muy sustanciales. La solución de nuestros tres problemas no resueltos pasa necesariamente por que las personas hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes y mantengan esos sentimientos a lo largo del tiempo. Como en el caso de Rawls, también desde este enfoque las instituciones desempeñan un papel muy importante a la hora de estabilizar la benevolencia y, en el fondo, de articular una concepción adecuadamente definida de lo que tal benevolencia exige. Pero las instituciones no se crean si las personas no las quieren y pueden cesar de existir si ya no interesan a la gente, algo que el declive en Estados Unidos de la democracia social inspirada por el New Deal ha demostrado con total claridad.

¿Significa eso que el enfoque de las capacidades peca de una irremediable falta de realismo? Sólo el tiempo y el esfuerzo responderán a esa

pregunta. Pero podemos empezar a elaborar una respuesta apuntando un gran defecto del tratamiento que los teóricos clásicos hicieron de los sentimientos morales: su falta de atención a la variación cultural y al papel de la educación. Hobbes, Locke, Kant e, incluso, Hume parecen sostener que el repertorio de sentimientos del que un grupo de ciudadanos es capaz está firmemente fijado; puede que las sociedades influyan en algunas cosas, pero sólo con un efecto marginal: ése es el caso, por ejemplo, de la sociedad imaginada de Hume, que enseña a las personas a adscribir sentimientos a la utilidad de la justicia; o el de la religión racional de Kant, que, a medida que consigue nuevos adeptos, mueve a más personas a apoyar la ley moral. Pero, en conjunto, estos pensadores no parecen creer que exista mucho margen para el cambio personal a gran escala ni para las iniciativas sociales en apoyo de esos cambios. Kant sí piensa que podemos aspirar a la paz, en parte, porque ésta supondrá una ventaja para todos, pero no piensa que podamos aspirar a una benevolencia que favorezca la protección de las oportunidades vitales básicas de todos los ciudadanos del mundo o, siquiera, de todos los de una nación determinada. Esta ausencia de ambición moral es sorprendente, dado que todos estos autores estaban rodeados de (y, en algunos casos, eran partidarios de) una cultura cristiana que abogaba explícitamente por la reforma espiritual y por la autotransformación en cuanto a la benevolencia y a otros sentimientos básicos se refería.

En realidad, el único teórico del contrato social clásico que dedica una atención sostenida a la maleabilidad de los sentimientos morales —a la posibilidad de cultivarlos por medio de la educación— es Rousseau, cuyo *Emilio* atribuye buena parte de las injusticias a una educación sentimental perversa y propone una educación —basada en la compasión— que favorezca la justicia social. El cuarto libro del *Emilio* es un punto de partida inmensamente fértil para proceder a una reflexión adicional sobre este problema; junto a *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith y al ensayo *La utilidad de la religión* de John Stuart Mill, el de Rousseau es uno de los textos más perspicaces sobre el problema de la formación de sentimientos que fomenten el cambio social radical en la dirección de la justicia y la igualdad de dignidad.

Rawls sigue la línea de Rousseau cuando cree que una sociedad justa puede hacer mucho por educar los sentimientos para que favorezcan sus principios. Su penetrante análisis de los sentimientos morales, tanto en *TJ* como en *PL*, evidencia su convicción de que las emociones son actitudes inteligentes que pueden ser condicionadas socialmente y que pueden to-

mar como objeto los principios de la sociedad si se enseña apropiadamente a hacerlo. De ahí que su teoría resulte casi tan ambiciosa, en retrospectiva, como la mía: la estabilidad de la sociedad justa depende de la capacidad que tenga de inculcar las actitudes y los sentimientos correctos en las personas para que éstas se muestren favorables a cambios de gran alcance en la distribución existente de bienes. Obviamente, como lo que Rawls estaba elaborando era una teoría ideal y no una propuesta de transición a un nuevo sistema de verdad, nunca se expresó en términos de apoyo a un cambio radical. Pero si tratáramos de imaginar en algún momento cómo podría crearse en la práctica algo próximo a su ideal, la transición requeriría de programas e iniciativas de educación sentimental a gran escala.

Hoy sabemos, gracias a la psicología, que muchos aspectos de nuestra vida emocional están condicionados socialmente sin lugar a dudas y podrían, por tanto, ser distintos. Incluso sentimientos tan aparentemente «integrados» en nosotros, como el asco, tienen fuertes elementos de enseñanza familiar y cultural.<sup>1</sup> La ira, la tristeza y el miedo están socialmente condicionados en lo que se refiere a los objetos elegidos para tales sentimientos, a los modos en que esos sentimientos se expresan, a las normas que expresan, a las creencias sobre el mundo que representan e, incluso, a las variedades concretas de cada uno de ellos que una sociedad determinada llega a contener.<sup>2</sup> Puede que no estemos en la situación en la que John Stuart Mill creía que estábamos cuando sugirió que los niños pequeños son pizarras prácticamente en blanco en las que la sociedad puede inscribir cualquier sentimiento que desee. Está claro que la psicología asociacionista de Mill (que tomó prestada de su padre, James Mill) era en exceso ingenua y pasaba por alto tanto las bases evolutivas de la vida emotiva como el modo en que el proceso de desarrollo iniciado en la infancia condiciona el repertorio emocional. Por eso, Mill llegaba demasiado rápidamente a la conclusión de que se puede enseñar a las personas a pensar que la felicidad de toda la población del mundo es parte de su propia felicidad, sin haber lidiado suficientemente con ciertos aspectos recalcitrantes de la psicología humana.

Aun así, en el ámbito de la compasión y la benevolencia, lo que Mill creía es verdad, al menos, hasta cierto punto: la cultura del entorno pue-

1. Véase Nussbaum (2004a), donde se comentan las investigaciones psicológicas sobre el asco.

2. Nussbaum (2000a), capítulo 3.

de influir mucho en las emociones que experimentan las personas y en su eficacia. La importante obra de C. Daniel Batson sobre el altruismo ha mostrado que las personas que oyen el relato de las dificultades de otra persona —contado de forma gráfica y con los aspectos más destacados dramáticamente subrayados— experimentan compasión y elaboran planes de ayuda como resultado.<sup>3</sup> Nuestro material constitutivo básico parece, pues, más rousseauniano que hobbesiano: si se nos concientia del sufrimiento de otra persona del modo adecuado, acudimos en su ayuda. El problema es que nos distraemos la mayor parte del tiempo, no se nos educa bien para comprender los problemas de otras personas y (como Rousseau y Batson enfatizan, cada uno a su modo) tampoco se nos induce —mediante la educación de la imaginación— a hacernos una idea vívida de esos sufrimientos en nuestra propia mente. Podríamos añadir un punto especialmente recalado por Rousseau, aunque no por Batson: las personas no suelen ser suficientemente conscientes de su propia vulnerabilidad humana cuando se las ha educado para creer que son unos seres privilegiados o, incluso, autosuficientes e invulnerables.

¿Hasta qué punto podría la educación pública de una sociedad liberal cultivar sentimientos que complementaran y ayudaran al enfoque de las capacidades? ¿Y cómo podría organizarse tal educación en una sociedad cuyos principios aborrecen el adoctrinamiento y las restricciones a la libertad de expresión?

Parece que la extensión de la benevolencia es, cuando menos, posible y que las concepciones que las personas tienen de lo que se deben a sí mismas y a los demás son, en realidad, muy fluidas y responden a la enseñanza social. Está claro, por ejemplo, que la cultura pública general de Estados Unidos enseña muchas cosas que apuntan en dirección contraria a la benevolencia: que los pobres son los causantes de su pobreza, que un «hombre de verdad» es autosuficiente y no necesita nada de nadie, y otras muchas perniciosas ficciones que abundan en nuestra cultura popular. Pero, por otra parte, algunos de esos sentimientos perjudiciales que estaban presentes en la cultura estadounidense se han ido debilitando con el tiempo gracias a la crítica y a la sustitución de las concepciones y las creencias que los informaban. El odio y la aversión raciales, e incluso el odio y la aversión misóginas, han disminuido sin duda en nuestra cultura pública gracias a una mayor atención a la educación de nuestros niños y a las primeras fases de su aprendizaje formal. El atento cuidado al lenguaje y a

3. Batson (1991); véase el análisis recogido en Nussbaum (2001a), capítulo 6.

las imágenes que algunos denominan peyorativamente «corrección política» tiene una importante finalidad pública, ya que permite que los niños se vean unos a otros como individuos y no como miembros de grupos estigmatizados. Estos beneficiosos cambios se observan ya, hasta cierto punto, y continúan produciéndose en las formas públicas de expresarse y de educar sobre las personas con discapacidades. La inclusión de niños con discapacidades en las aulas de las escuelas junto a otros ayuda aún más a que se produzca ese movimiento, ya que hace evidente para los demás niños que una persona de su edad con una discapacidad es un individuo de pleno derecho, capaz de una amplia diversidad de actividades y sentimientos humanos.

Éstos y otros son modos que una sociedad liberal puede tener de promover (y dar relevancia central a) unas concepciones de la persona y de las relaciones humanas favorables a sus principios políticos básicos. Si bien no debe reprimir los puntos de vista contrarios, sí puede dar prominencia especial a los puntos de vista favorables en la educación y la retórica públicas: como cuando Franklin Delano Roosevelt se refirió a los ciudadanos estadounidenses pobres como ciudadanos con dignidad, acosados por la catástrofe, y no como unos haraganes inútiles; o como cuando Martin Luther King, Jr., describió en términos conmovedores un futuro de igualdad racial y ciudadanía mundial; o como cuando quienes abogan por la causa de las personas con discapacidades representan la complejidad y la variedad de las vidas de éstas, así como su capacidad para amar y para otros logros.

Los anteriores ejemplos deben ser entendidos y seguidos si se pretende que el enfoque de las capacidades llegue a materializarse alguna vez en el mundo. Una sociedad que aspire a la justicia en las tres áreas que he venido comentando ha de dedicar una atención sostenida a los sentimientos morales y al cultivo de éstos: en el desarrollo infantil, en la educación pública, en la retórica pública, en el arte. Aquí no he llegado a demostrar que sea posible extender el sentimiento requerido por el proyecto normativo del presente libro. Y tampoco he mostrado *cómo* puede ser eso posible. Pero este silencio no viene provocado por la sensación de que no haya nada interesante que decir sobre estas cuestiones ni de que no puedan tener respuesta. Procede, más bien, de mi decisión de convertir tales cuestiones en el tema de otro libro.<sup>4</sup>

Pero aunque no he mostrado todavía que sea posible la materialización de la justicia tal como yo la interpreto, sí creo que el argumento que

aquí he expuesto elimina uno de los obstáculos que dificultan ver esa posibilidad como real, puesto que dejó establecido que hace tiempo que somos prisioneros de una imagen particular de quiénes somos y de lo que es una sociedad política, y esa imagen nos impide imaginar otras formas en que las personas pueden reunirse y decidir vivir juntas. Si damos por sentado que la ventaja mutua es el único aglutinante posible de una cultura política liberal, seguiremos calificando cínicamente de «utópicos» proyectos como el que propongo para las tres áreas fronterizas de la justicia. Aquí he mostrado, sin embargo, que esa imagen tiene un origen histórico concreto y no ha sido nunca la única que hemos tenido a nuestra disposición. Deberíamos ser ya capaces de ver que es sólo eso, una imagen (como Hobbes y Locke sabían muy bien), y no una descripción realista de lo que las personas son y deben ser. Si la vemos como una simple imagen, estaremos en situación de preguntarnos qué bien nos hace, hasta qué punto nos expresa plenamente y si es la que queremos escoger o preferiríamos que fuese otra la que articulase nuestras aspiraciones de sociedad política.

De este modo, las respuestas a las grandes preguntas filosóficas adquieren significación práctica.<sup>5</sup> Configuran nuestro sentido de lo que es posible al darnos términos con los que referirnos a nosotros mismos y a nuestras relaciones políticas. La imagen del contrato social, tan fértil y admirable en tantos ámbitos distintos, nos limita, sin embargo, cuando tratamos de aproximarnos a los tres problemas sin resolver que considero fronteras de la justicia para nuestro futuro. Si bien no tenemos que desechar las mejores partes de todas esas teorías, sí debemos y podemos emplear la argumentación filosófica para abrir las ventanas de nuestra imaginación. Sin valentía imaginativa, lo único que probablemente nos quedará será el cinismo y la desesperanza públicos frente a los amplios desafíos que plantean esas tres áreas. Pero con algunas imágenes nuevas de lo que podría ser posible, seremos capaces, cuando menos, de aproximarnos a esas fronteras y de reflexionar creativamente sobre lo que puede ser la justicia en un mundo que es mucho más complejo e interdependiente de lo que la teoría filosófica ha tendido a reconocer.

4. *Capabilities and Compassion*, contratado con Cambridge University Press.

5. Aquí imito conscientemente el final de la introducción escrita por Rawls a la edición en rústica de *PL*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, Bina, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- , «“Bargaining” and Gender Relations: Within and Beyond the Household», *Feminist Economics*, n° 3, 1997, págs. 1-51.
- Amundson, Ron, «Disability, Handicap, and the Environment», en *Journal of Social Philosophy*, n° 23, 1992, págs. 105-118.
- , «Biological Normality and the ADA», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000a, págs. 102-110.
- , «Against Normal Function», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, n° 31C, 2000b, págs. 33-53.
- Arneson, Richard J., «Perfectionism and Politics», en *Ethics*, n° 111, 2000, págs. 37-63.
- Asch, Adrienne, Lawrence O. Gostin y Diann Johnson, «Respecting Persons with Disabilities and Preventing Disability: Is There a Conflict?», en Stanley S. Herr, Lawrence O. Gostin y Harold Hongju Koh (comps.), *The Human Rights of Persons with Intellectual Disabilities*, 2003, págs. 319-346.
- Barclay, Linda, «What Kind of Liberal Is Martha Nussbaum?», *Sats: Nordic Journal of Philosophy*, n° 4, 2003, págs. 5-24.
- Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (trad. cast.: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Batson, C. Daniel, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Becker, Lawrence C., «The Good of Agency», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 54-63.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789/1823), Nueva York, Hafner, 1948 (el texto se basa en la edición de 1823).
- Bérubé, Michael, *Life as We Know It: A Father, a Family, and an Exceptional Child*, Nueva York, Pantheon, 1996.

- Botkin, Daniel, «Adjusting Law to Nature's Discordant Harmonies», *Duke Environmental Law and Policy Forum*, n° 7, 1996, págs. 25-37.
- Brock, Dan W., «Health Care Resource Priorization and Discrimination against Persons with Disabilities», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 223-235.
- Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels y Daniel Wikler, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Genética y justicia*, Madrid, Cambridge University Press, 2003).
- Coetzee, J. M., *The Lives of Animals*, edición de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, Coetzee's Tanner Lectures, 1999, págs. 15-69 (trad. cast.: *Las vidas de los animales*, Barcelona, Mondadori, 2001).
- Daniels, Norman, *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- —, «Mental Disabilities, Equal Opportunity and the ADA», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 255-268.
- DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- De Waal, Frans, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997).
- Diamond, Cora, *Realism and the Realistic Spirit*, Cambridge, Mass., Bradford Books, 1995 (reimpresión).
- Drèze, Jean y Amartya Sen, *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- (comps.), *Indian Development: Selected Regional Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- , *India: Development and Participation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000 (trad. cast.: *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003).
- Ehrenreich, Barbara, *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*, Nueva York, Metropolitan Books, 2001 (trad. cast.: *Por cuatro duros: cómo (no) apañárselas en Estados Unidos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004).
- Epstein, Richard, *Forbidden Grounds: The Case against Employment Discrimination Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- Fineman, Martha A., *The Illusion of Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- , *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Folbre, Nancy, «Care and the Global Economy», documentación previa preparada para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1999.
- , *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, Nueva York, New Press, 2001.
- Francis, Leslie Pickering y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, Nueva York, Routledge, 2000.
- Frankfurt, Harry G., «Equality as a Moral Idea», en Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Madrid, Katz Barpal, 2006), págs. 134-158.
- —, «Equality and Respect», en Harry G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, págs. 146-154.
- Friedman, Benjamin, «Review of Stiglitz», *New York Review of Books*, 22 de agosto de 2002.
- Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- —, *The Community of Rights*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Glendon, Mary Ann, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York, Random House, 2001.
- Goffman, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963 (trad. cast.: *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963).
- Goldschmidt, Victor, *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, Vrin, 1977.
- Green, Michael, «Institutional Responsibility for Global Problems», *Philosophical Topics*, n° 30, 2002, págs. 79-96.
- , «Justice and Law in Hobbes», *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, n° 1, 2003, págs. 111-138.
- Grocio, Hugo, *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres / On the Law of War and Peace (1625/1646)*, 2 vols.: vol. 1, texto en latín; vol. 2, traducciones. Oxford, Clarendon Press, 1925 (el texto se basa en la edición de 1646; trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Reus, 1925).
- Hare, R. M., «Why I Am Only a Demi-vegetarian», en Dale Jamieson (comp.), *Singer and His Critics*, 1999, págs. 233-246.
- Harrington, Mona, *Care and Equality*, Nueva York, Knopf, 1999.
- Held, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- — (comp.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Westview, 1995.

- Herr, Stanley S., «Self-Determination, Autonomy, and Alternatives for Guardianship», en Stanley S. Herr, Lawrence O. Gostin y Harold Hongju Koh (comps.), *The Human Rights of Persons with Intellectual Disabilities*, 2003, págs. 429-450.
- Herr, Stanley S., Lawrence O. Gostin y Harold Hongju Koh (comps.), *The Human Rights of Persons with Intellectual Disabilities*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), edición de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2004).
- Holton, Richard y Rae Langton, «Empathy and Animal Ethics», en Dale Jamieson (comp.), *Singer and His Critics*, 1999, págs. 209-232.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), edición de L. A. Selby-Bigge, 3ª ed. revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005).
- , *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777), edición de L. A. Selby-Bigge, 3ª ed. revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975 (trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2005; *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006).
- Jamieson, Dale (comp.), *Singer and His Critics*, Oxford, Basil Blackwell, 1999.
- Jones, Charles, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Kant, Immanuel, *Metaphysical Elements of Justice* (1797), edición y traducción de John Ladd, Indianápolis, Hackett, 1999 (trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989).
- , *Lectures on Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1963 (trad. cast.: *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002).
- , *Kant: Political Writings*, edición de Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Kavka, Gregory S., «Disability and the Right to Work», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 174-192.
- Kelman, Mark y Gillian Lester, *Jumping the Queue: An Inquiry into the Legal Treatment of Students with Learning Disabilities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- Kittay, Eva Feder, «Human Dependency and Rawlsian Equality», en Diana T. Meyers (comp.), *Feminists Rethink the Self*, Boulder, Westview, 1997, págs. 219-266.
- , *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Nueva York, Routledge, 1999.
- Kittay, Eva Feder y Ellen K. Feder (comps.), *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2002.

- Kniss, Fred, *Disquiet in the Land: Cultural Conflict in American Mennonite Communities*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1997.
- Ladenson, Robert T., «The Zero-Reject Policy in Special Education: A Moral Analysis», 2004 (manuscrito citado con permiso del autor).
- Larmore, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- , «Public Reason», en Samuel Freeman (comp.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, págs. 368-393.
- Lee, Jadran, «Bentham on Animals», tesis doctoral, University of Chicago, 2002.
- Levitz, Mitchell, «Voices of Self-Advocates», en Stanley S. Herr, Lawrence O. Gostin y Harold Hongju Koh (comps.), *The Human Rights of Persons with Intellectual Disabilities*, 2003, págs. 453-465.
- Levitz, Mitchell y Jason Kingsley, *Count Us In: Growing Up with Down Syndrome*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994.
- Locke, John, *Two Treatises of Government* (1679-1680?), edición de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona, Altaya, 1995).
- MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Open Court, 1999 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001).
- MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
- Maritain, Jacques, *The Rights of Man and Natural Law*, Nueva York, Scribner's, 1943 (trad. cast.: *Los derechos del hombre y la ley natural*, Madrid, Palabra, 2001).
- , *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951 (trad. cast.: *El hombre y el estado*, Madrid, Encuentro, 1997).
- Marx, Karl, «Economic and Philosophical Manuscripts of 1844» (trad. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2005), en Robert C. Tucker (comp.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978, págs. 66-125.
- McMahan, Jeff, «Cognitive Disability, Misfortune, and Justice», *Philosophy and Public Affairs*, n° 25, 1996, págs. 3-35.
- Mill, John Stuart, «Nature» (1850; trad. cast.: *La naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998), en *John Stuart Mill: Three Essays on Religion*, Amherst, N. Y., Prometheus Books, 1988, págs. 3-65.
- , *The Subjection of Women* (1869), edición de Susan M. Okin, Indianapolis, Hackett, 1988 (trad. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005).
- Minow, Martha, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.



- Murphy, Liam, *Moral Demands in Ideal Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Nueva York, Oxford University Press, 1991 (trad. cast.: *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha, C., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon, 1995a (trad. cast.: *Justicia poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997).
- , «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en J. E. G. Altham y Ross Harrison (comps.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995b.
- , «The Good as Discipline, the Good as Freedom», en David Crocker y Toby Linden (comps.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1998, págs. 312-341.
- , *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999a.
- , «Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy», *Journal of Political Philosophy*, n° 7, 1999b, págs. 1-31.
- , *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000a (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002).
- , «Is Privacy Bad for Women? What the Indian Constitutional Tradition Can Teach Us about Sex Equality», *Boston Review*, n° 25, abril-mayo de 2000b, págs. 42-47.
- , «The Future of Feminist Liberalism», discurso presidencial pronunciado en la Central Division de la American Philosophical Association, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n° 74, 2000c, págs. 47-79. Reimpreso en Kittay and Feder, 2002, págs. 186-214.
- , «The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis», *Journal of Legal Studies*, n° 29, 2000d, págs. 1.005-1.036. Reimpreso en *Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic and Philosophical Perspectives*, edición de Matthew D. Adler y Eric A. Posner, Chicago, University of Chicago Press, 2000d, págs. 169-200.
- , «Comment on Thomson», en Judith Jarvis Thomson (comp.), *Goodness and Advice*, Tanner Lectures, edición de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 2000e, págs. 97-125.
- , «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan», *Ethics*, n° 111, 2000f, págs. 102-140.
- , *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001a.
- , «India: Constructing Sex Equality through Law», *Chicago Journal of International Law*, n° 2, 2001b, págs. 35-58.
- , «Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis», reseña de Wise (2000), *Harvard Law Review*, n° 114, 2001c, págs. 1.506-1.549.
- , «Sex Equality, Liberty, and Privacy: A Comparative Approach to the Feminist Critique», en E. Sridharan, Z. Hasan y R. Sudarshan (comps.), *India's Living Constitution: Ideas, Practices, Controversies*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2002a, págs. 242-283.
- , «Women and the Law of Peoples», *Philosophy, Politics and Economics*, n° 1, 2002b, págs. 283-306.
- , «Long-Term Care and Social Justice: A Challenge to Conventional Ideas of the Social Contract», en World Health Organization, *Ethical Choices in Long-Term Care: What Does Justice Require?*, Ginebra, 2002c, págs. 31-66.
- , «The Complexity of Groups», *Philosophy and Social Criticism*, n° 29, 2003a, págs. 57-69.
- , «Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice», *Feminist Economics*, n° 9, julio-noviembre de 2003b, págs. 33-59.
- , «Compassion and Terror», *Daedalus*, invierno de 2003c, págs. 10-26.
- , «Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay», *Sats: Nordic Journal of Philosophy*, n° 4, 2003d, págs. 25-44.
- , *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004a (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Madrid, Katz Barpal, 2006).
- , «Women's Education: A Global Challenge», *Signs*, n° 29, 2004b, págs. 325-355.
- , «Mill between Aristotle and Bentham», *Daedalus*, primavera de 2004c, págs. 60-68.
- , «On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin», *Philosophy and Public Affairs*, n° 32, 2004d, págs. 193-205.
- , «Grotius: A Society of States and Individuals under Moral Law», en *The Cosmopolitan Tradition*, New Haven, Yale University Press, próxima aparición.
- Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989.
- O'Neill, Onora, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Pitcher, George, *The Dogs Who Came to Stay*, Nueva York, Penguin, 1995.
- Pluhar, Evelyn B., *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Non-human Animals*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- , *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity, 2002 (trad. cast.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005).
- Proust, Marcel, *A la recherche du temps perdu*, vol. 1, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954 (trad. cast.: *Un amor de Swann*, Barcelona, Planeta, 2002).

- Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (1673), edición de James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002).
- Rachels, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Contemporánea, 1997).
- , «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, n° 77, 1980, págs. 515-571.
- , «The Law of Peoples», en Stephen Shute y Susan Hurley (comps.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Nueva York, Basic Books, 1993.
- , *Political Liberalism*, edición ampliada, Nueva York, Columbia University Press, 1996 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- , *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001).
- , *Lectures on the History of Ethics*, edición de Barbara Herman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001).
- , *Justice as Fairness: A Restatement*, edición de Erin Kelly, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2003).
- Rawls, John y Philippe Van Parijs, «Three Letters on “The Law of Peoples” and the European Union», *Revue de philosophie économique*, n° 7, 2003, págs. 1-20.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Richardson, Henry S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Rosenthal, Eric y Clarence J. Sundram, «Recognizing Existing Rights and Crafting New Ones: Tools for Drafting Human Rights Instruments for People with Mental Disabilities», en Stanley S. Herr, Lawrence O. Gostin y Harold Hongju Koh (comps.), *The Human Rights of Persons with Intellectual Disabilities*, 2003, págs. 467-501.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile: or On Education* (1762), Nueva York, Basic Books, 1979 (trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1997).
- Ruddick, Sarah, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon, 1989.
- Scanlon, Thomas, «Value, Desire, and Quality of Life», en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 185-200.

- , *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998 (trad. cast.: *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós, 2003).
- Seligman, Martin, *Helplessness: On Development, Depression, and Death*, Nueva York, W. H. Freeman, 1975.
- Sen, Amartya, «Equality of What?», en S. M. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980, reimpresso en 1982, págs. 353-369.
- , *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- , *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.
- , «Gender and Cooperative Conflicts», en Irene Tinker (comp.), *Persistent Inequalities*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, págs. 123-149.
- , *Inequality Reexamined*, Nueva York, Russell Sage, 1992 (trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 2004).
- , «Capability and Well-Being», en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 30-53.
- , «Gender Inequality and Theories of Justice», en Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover (comps.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995, págs. 259-273.
- , «Human Rights and Asian Values», *New Republic*, 14-21 de julio de 1997, págs. 33-40.
- , *Development as Freedom*, Nueva York, Knopf, 1999 (trad. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000).
- Sen, Amartya y Bernard Williams, «Introduction», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 1-21.
- Sherman, Nancy, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Shue, Henry, *Basic Rights*, 2ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Silvers, Anita, «Formal Justice», en Anita Silvers, David Wasserman y Mary B. Mahowald (comps.), *Disability, Difference, Discrimination*, 1998, págs. 13-146.
- , «The Unprotected: Constructing Disability in the Context of Antidiscrimination Law», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 126-145.
- Silvers, Anita, David Wasserman y Mary B. Mahowald, *Disability, Difference, Discrimination*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1998.
- Simmons, A. John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Singer, Peter, «Famine, Affluence and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, n° 1, 1972, págs. 229-244.
- , *Animal Liberation*, Nueva York, Avon Books, 1975 (trad. cast.: *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999).

- , «Animals and the Value of Life», en Tom Reagan (comp.), *Matters of Life and Death: New Introductory Essays on Moral Philosophy*, Nueva York, Random House, 1980, págs. 28-66.
- , «Response to Coetzee», en J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, 1999a, págs. 85-92.
- , «A Response», en Dale Jamieson (comp.), *Singer and His Critics*, 1999b, págs. 269-335.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776/1784), edición de R. H. Campbell, A. S. Skinner y W. B. Todd, 2 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 1981 (el texto se basa en la edición de 1784, que puede considerarse como la versión definitiva de Smith; trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2005).
- Smuts, Barbara, «Response to Coetzee», en J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, 1999, págs. 107-120.
- Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- Stark, Cynthia, «Hypothetical Consent and Justification», *Journal of Philosophy*, n° 97, 2000, págs. 313-334.
- Stiglitz, Joseph, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, Norton, 2002 (trad. cast.: *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2003).
- Sunstein, Cass R., «Can Animals Sue?», en Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum (comps.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, 2004, págs. 251-262.
- Sunstein, Cass R. y Martha C. Nussbaum (comps.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- TenBroek, Jacobus, «The Right to Be in the World: The Disabled in the Law of Torts», *California Law Review*, n° 54, 1966, págs. 841-919.
- Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge, 1993.
- United Nations Development Programme, *Human Development Report 1999*, Nueva York, Oxford University Press, 1999 (trad. cast.: *Informe sobre Desarrollo Humano: 1999*, Madrid, Mundi-Prensa, 1999).
- , *Human Development Report: 2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2000 (trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano: 2000*, Madrid, Mundi-Prensa, 2000).
- , *Human Development Report: 2001*, Nueva York, Oxford University Press, 2001 (trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano: 2001*, Madrid, Mundi-Prensa, 2001).
- , *Human Development Report: 2002*, Nueva York, Oxford University Press, 2002 (trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano: 2002*, Madrid, Mundi-Prensa, 2002).
- , *Human Development Report: 2003*, Nueva York, Oxford University Press, 2003 (trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano: 2003*, Madrid, Mundi-Prensa, 2003).
- Wasserman, David, «Distributive Justice», en Anita Silvers, David Wasserman y Mary B. Mahowald (comps.), *Disability, Difference, Discrimination*, 1998, págs. 147-208.
- , «Stigma without Impairment: Demedicalizing Disability Discrimination», en Leslie Pickering Francis y Anita Silvers (comps.), *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, 2000, págs. 146-162.
- West, Robin, *Caring for Justice*, Nueva York, New York University Press, 1997.
- Williams, Bernard, «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, págs. 77-150.
- Williams, Joan, *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about It*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Wise, Stephen, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, Mass., Perseus Books, 2000.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

## ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Actividad:
- Aristóteles, 342
  - capacidades de los animales no humanos, 41, 104, 322, 323, 340-342, 350, 355, 356, 357n42, 360, 368, 372, 379-380, 381, 388-389, 390-391, 392
  - capacidades humanas, 109-110, 136, 168, 173, 224
  - características de una especie, 185, 193, 342, 364, 390
  - cuidadores, 220
  - discapacidades y deficiencias, 107, 110-111, 147, 192, 196, 200, 201, 221, 222
  - enfoque de las capacidades *versus* utilitarismo, 85-86, 282, 390
  - Kant, 68, 142, 34n11
  - Marx, 87, 169, 173
  - Mill, 341-342
  - político, 90-91, 196, 393
- África:
- educación, 280
  - sida, 269, 280
  - Sierra Leona, 227, 227n1.
  - Véase también* Sudáfrica
- Agarwal, 259n31
- Agencia, *véase* Elección y agencia
- Alzheimer, 176
- América Central y del Sur:
- Argentina, 241
  - Costa Rica, 227n1
  - Perú, 245
- Animales, *véase* Animales no humanos
- Animales no humanos, 48, 49-50, 80
- Aristóteles, 104-105
  - asistencia y dependencia, 360, 396-397
  - caridad *versus* justicia, 41, 323
  - caza, 374, 389-390
  - circos, 321-322, 339, 371, 385, 387, 387n55
  - como comida, 324, 377-379, 384, 386-387, 395
  - como sujetos de la justicia, 37, 40-41, 104, 322, 323, 327-328, 330-333, 340, 346-347, 350, 351, 352, 352n11, 382, 393-394
  - concepción kantiana de la persona, 142-145, 147, 155-157, 182-183, 327-329, 330-331
  - consenso entrecruzado, 377-378, 381-385, 386
  - crueledad, 41, 65, 75, 319-326, 327, 329, 330-332, 339, 340-341, 349, 359, 361-362, 377, 383, 384, 385, 386-387
  - daño, 340-341, 352, 354-357, 365-365, 366, 367, 373, 374, 377-381, 386, 387, 395-396
  - Darwin, 358
  - deberes, 41, 325, 327, 332, 331n9
  - DeGrazia, 374-375, 377
  - derechos y deberes, 78, 354, 374-376, 381-382, 384, 387n55, 393-394
  - dignidad, 22, 105, 141-143, 321-323, 326, 346-347, 351, 377-388, 391-392, 398
  - elección, 372, 389
  - enfoque de las capacidades, 104-105, 321-400

- especies en peligro, 352-353  
 esterilización, 365, 374, 380, 387-389  
 Hare, 377-379  
 Hobbes, 325n4  
 Hume, 64-65, 68-69, 165, 402, 403  
 igualdad (poderes o capacidades), 48, 49-50, 65, 327, 375-376  
 imaginación humana, 348-350, 382  
 intervención humana, 360, 362-363, 367-374  
 investigación, 396-397  
 Kant, 41, 141-144, 142n48, 166-167, 181-183, 323, 325-326, 325n4, 328n8  
 ley y políticas públicas europeas, 385, 387n55, 388n57, 390n59, 390n60  
 Locke, 59, 325n4  
 personas mayores, 176, 386, 392-393  
 piel, 384, 386, 387, 395  
 preferencias adaptativas, 339-340, 365-366  
 Rachels, 354-358  
 racionalidad, 69, 104, 140-143, 145, 323, 325-326, 327-329  
 Rawls, 41, 42, 42n17, 50, 75-76, 78-79, 132, 143, 145, 145n51, 164, 326-331  
 reciprocidad, 145  
 sentiencia, 104-105, 284, 322, 327, 334, 341, 346-347, 354-357, 364-365, 366, 378-380, 386-387, 390-391  
 sentimientos morales, 321-322, 331-333, 346-347, 358  
 situación inicial, 40-41, 48, 49-50, 329-330, 344  
 tradición epicúrea, 140, 324  
 tradición estoica, 321, 324-325, 324n3, 358  
 tradiciones hindú, jain, budista, 324, 383
- tradiciones judeocristiana, islámica, 324-325, 324n3, 326, 358, 383  
 tutela, 330-331, 370-371, 373, 382-383, 387-388, 393-394  
 utilitarismo, 333-335, 339-341, 346-347, 348-350, 354-354, 361-363, 365-366, 372, 373, 377-381, 382-383, 284, 386-387, 390-391, 391-392  
 zoos, 364-365, 366, 368, 369-370, 373, 387, 390  
*Véase también* Capacidades (animal no humano)
- Aquino, Tomás de, 324  
 Aristóteles, 187, 348, 178n12, 275n3  
 actividad, 342  
 animales no humanos, 104, 141., 323-324, 329, 343, 344n25, 354, 355  
 concepción social/política de la persona, 96, 97, 98-100, 166, 167, 168, 191-192, 273, 278, 351  
 dignidad, 168, 277, 329, 340, 343, 351  
 imaginación, 348-349  
 Rawls, 180  
 realización, 97, 342
- Arneson, 177  
 Arthur, 107-108, 124, 144-145, 197, 221, 108  
 asistencia y dependencia, 108, 111, 176, 194  
 educación, 108, 110-111, 139-140, 194, 210, 211  
 forma humana característica, 197, 359  
 lista única y universal de capacidades, 192, 194  
 productividad, 139-140  
 reciprocidad, 144-145
- Asia, 249  
 Bangladesh, 249, 250, 259, 264, 251n18
- China, 300  
 Corea del Sur, 249  
 Hong Kong, 227n1  
 Japón, 241, 249, 299  
 Palestina, 296  
 Rusia, 299  
 Singapur, 227n1  
*Véase también* India; Israel; Turquía
- Asistencia y dependencia, 22, 51, 98-99, 113n12, 117, 121n31, 149-150, 167, 177, 183, 218-219, 291, 327  
 a lo largo de una vida «normal», 112-113, 150, 153-154, 178, 194-195  
 cuidadores, 110, 111, 113-115, 176-177, 176n10, 215, 217, 219-221  
 deficiencias y discapacidades, 107-115, 138n43, 139-140, 175-176, 192-195, 199-200, 215-216, 221-222  
 elección y agencia, 113-114, 113n12, 174-175, 176, 177, 178, 218, 369  
 empleo y ordenación social, 121-123, 202, 217-219  
 enfoque de las capacidades, 99-100, 136-137, 150-152, 174-176, 317  
 familia, 119, 215-218, 219-221, 317  
 individualizada, 175-176  
 Kittay, 121n31, 215, 219-222, 223  
 ley y políticas públicas, 175n9, 198-202, 203-208, 215-218  
 mujeres, 111, 113-114, 113n12, 114n16, 177, 215, 217, 218, 317  
 niños, 111-113, 138, 174-176, , 212, 213-214, 219, 317  
 personas mayores, 99, 112-113, 136, 137, 138, 153-154, 174-175, 175n9, 176, 199-200, 215n58, 317, 399  
 preferencias adaptativas, 193-194
- Asociación, libertad de, 89, 92, 215, 283, 286, 293, 295, 306, 318  
 Australia, 227n1, 249  
 Autismo, 108, 109n5, 212, 213  
 Autorrespeto:  
 bases sociales del, 181-182  
 enfoque de las capacidades, 85-86, 90, 91-93, 109-110, 113-114, 151, 173, 190-191, 178, 290, 295  
 Rawls, 103n68, 121-122, 126-127, 151, 171n5, 237
- Barry, B., 33, 70, 74, 81, 160-161, 268  
 discapacidades y deficiencias, 81, 160-161  
 Baumgarten, A. G., 324-325, 383-384  
 Beitz, C., 40  
 contrato global, 265-274
- Beneficio mutuo, 22, 23, 34, 37, 68, 69, 72-73, 81, 130-131, 160  
 como idea básica del contrato social, 36, 68, 80, 134-135, 164, 271  
 cooperación social, 51, 52, 70, 71, 72-74, 75, 80, 146, 205, 222, 243, 249-250, 264-265, 271, 302  
 deficiencias o discapacidades, 107-109, 110, 116, 130-131, 139-141  
 enfoque de las capacidades, 100-101, 102-103, 139-141, 164-167, 207-208, 222-223, 224, 229, 302, 319-320, 345
- Gauthier, 33, 52-53, 69, 70-71, 115, 129  
 Grocio, 54  
 Hobbes, 52, 57, 71  
 Hume, 61-63, 75-76, 96-97, 402  
 justicia internacional, 39, 229-230  
 Kant, 66, 222-224  
 Locke, 61-62, 164  
 productividad, 24, 52, 76, 107, 116, 130, 139-141

- Rawls, 33, 34, 51-52, 71, 72-76, 107, 115-116, 119, 130, 133-135, 139-141, 150, 154-155, 156, 164, 229-230, 243, 249-250, 264-265, 271
- reciprocidad, 36, 73, 74-75, 101
- segundo nivel del contrato en dos niveles, 243, 249-250, 264-265, 271
- sentimientos morales, 52-53, 133-134, 401
- situación inicial, 23, 30, 31, 37, 52-53, 61, 75, 76, 96-97, 146
- Benevolencia, véase Sentimientos morales
- Bentham, J., 48, 335n13
- animales no humanos, 48, 65, 333-334, 349, 354, 378, 382-383, 384
- hedonismo, 335, 340
- Bérubé, J., 108, 111, 124, 145, 153, 197, 221, 222
- cuidados y dependencia, 109-110, 140, 194, 195, 359-360
- educación, 108, 140, 195, 223
- forma humana característica, 197, 358-359
- lista única y universal de capacidades, 192
- productividad, 139
- reciprocidad, 144
- Bérubé, M., 108, 109, 140, 163, 193, 209, 211, 222-223, 225
- Bienes primarios, 25, 43, 51, 149, 155-156, 275-276
- concepción kantiana de la persona, 121-122, 124, 156, 168, 169
- crítica de Kittay a Rawls sobre, 150-151
- crítica de Sen a Rawls sobre, 78, 126, 128, 136-137, 138, 150-152, 170-172, 173, 181-182, 183, 282-283
- doctrina de los, Rawls y la medición de las posiciones sociales relativas por los ingresos y la riqueza, 78, 95-96, 100, 108n4, 119, 125-127, 135, 150, 151-153, 155-156, 160, 170-171, 171n5, 173, 181, 183, 230, 282-283
- doctrina rawlsiana y contractualismo, 80, 128, 155-156
- en el segundo nivel del contrato en dos niveles, 237-238
- extensión de la crítica de Sen a Rawls sobre, 126-128, 170-174, 181-182
- y Pogge, 267
- y Scanlon, 158, 271
- Botkin, D., 363, 368
- Brennan, W. J., 205
- Bush, G. W., 176, 210
- Capacidades (animal no humano):
- actividad y movimiento, 41, 105, 322, 323, 332-333, 340-342, 350, 355, 357, 357n42, 360, 363, 368, 372, 379, 380, 388, 389, 390-391, 391-392
- ayuda humana *versus* autonomía, 367-374
- compensaciones, 105, 340, 346, 395-398
- dañinas, 363-366, 373
- enfoque disyuntivo, 357
- evaluación individual *versus* evaluación según la especie, 352-360, 372
- formas de vida características, 105, 341-342, 344, 346-347, 351, 356, 358-361, 363, 364-365, 385, 388n56, 390
- funcionamiento, 340, 342, 343, 344, 358, 364-365, 367-369, 370-381, 379n54, 385
- igualdad y suficiencia, 376-378
- inteligencia, 321, 328, 357, 358
- juego, 322, 393-394
- lista de capacidades animales, 386-394. Véanse también Animales no humanos; Enfoque de las capacidades
- plural, 340, 346-347, 350, 372
- realización, 323, 332-333, 341-342, 344-345, 346, 352, 356, 360, 361, 364, 368-372, 377, 385-386, 400
- relaciones, 322, 338, 340, 352, 379, 390, 391-394
- tutela, 367-371, 373, 381-383, 387-388, 393-394
- umbral de capacidad, 375-377, 384
- umbral de sentiencia, 356-357, 365, 379n54
- Capacidades (humanas), 175n8, 186n18
- abstracto e incompleto, 87, 90, 163, 166, 170, 293
- actividad y elección, 88-89, 109-110, 136, 168, 173, 185, 189-191, 192, 193, 219-220, 223, 283, 295, 306, 345, 389-390, 393-394
- apoyo mutuo, 87
- aspecto material de, 89-90, 99, 175-176, 184, 198, 219, 267, 285, 287-288
- como mínimo para la justicia, 86, 87, 96, 163, 166, 172-174, 175, 183, 184, 221, 248, 274, 278, 280
- compensaciones entre bienes, 84-86, 96-97, 172-174, 180-182, 183, 282, 394, 395
- deficiencias y discapacidades, 175-176, 185, 190-225
- educación, 26, 165-166, 215, 222-225, 277-279, 318-320
- forma humana característica, 185-187, 190-193, 191n25, 195-198, 276, 284, 286-287, 341-343, 357-361
- funcionamiento, 83-84, 86, 87, 90-92, 104, 109n5, 143, 166
- 168, 174, 177-179, 189-191, 195, 197-198, 202, 221, 276, 282, 288, 294-295, 347, 369
- igualdad y suficiencia, 27, 289-293, 374-376
- imaginación, 88, 151, 174, 319
- libertades básicas y, 89, 295, 342
- lista de las capacidades humanas básicas, 88-89
- plurales, bienes, 84, 86, 95-96, 172, 173-174, 180, 183
- razonamiento práctico, 166, 169, 188, 198, 219
- realización, 97, 105, 187-188, 191, 194, 196, 224-225, 277, 342-343, 359, 360-361
- tutela, 196-197, 198, 199n32, 201-202, 221, 284, 342-343, 358, 359
- umbral, 83, 87, 173-174, 181, 184-185, 186, 187, 192, 194, 197, 280, 288, 289-293, 306, 310-311, 338, 375, 394-395
- universalidad y lista única, 83, 87, 90, 91-92, 172, 181, 184-199, 219, 274, 289, 319, 337
- Véase también Enfoque de las capacidades
- César, J., 35n13
- Cicerón:
- animales no humanos, 321
- concepción estoica de la persona, 53-54, 273
- justicia internacional, 53-55, 273, 275-276, 280
- Circunstancias de la justicia, 55-56, 74-75, 96-97, 168, 249-250, 270, 330
- contrato en dos niveles, 237-238, 248-250, 250-251, 267-268, 358
- contrato global, 267-268, 270
- enfoque de las capacidades, 96-98, 165, 167-168, 222-224
- escasez moderada, 46, 63, 96-97

- Hume, 32, 61-65, 96-97, 98, 115
- igualdad aproximada de poderes y capacidades, 39, 46-47, 63, 64, 65, 96-97, 115-116, 121n31, 131, 138, 150-151, 156, 164-165, 229-230, 237-238, 248-250, 251, 264, 267-268, 271
- Rawls, 32, 45-47, 96-97, 115-116, 120-121, 131, 138, 150-151, 154-155, 156-157, 164-166, 229-230, 237-238, 248-250, 250, 267-268, 271, 358
- Claudio, 35n13
- Clinton, B., 262
- Coetzee, J., 340-341, 350
- Collins, W., 35n14
- Compasión, *véase* Sentimientos morales
- Concepción de la justicia orientada al resultado:
  - enfoque de las capacidades, 93-103, 164, 180, 274, 280, 338, 373, 399
  - Grocio, 54-55
  - intuición, 54-55, 95-97
  - Locke, 93-94
  - utilitarismo, 333-335, 338
  - versus* concepción procedimental/contractualista de la justicia, 54-55, 93-96, 94n60, 98, 164, 179-180, 333-334
- Concepción kantiana de la persona, 80, 143-145, 142n48, 156-157, 222, 230-231, 328
- animales no humanos, 142-145, 147, 155-157, 182, 327-329, 330
- cooperación social, 121, 124, 139, 141, 145, 155-156, 222-223, 327
- deficiencias o discapacidades, 143-145
- dignidad, 140-141, 148, 156, 161-162, 166-167, 183
- doctrina de los bienes primarios, 121-122, 124, 156, 168, 169
- dos facultades morales, 140-141, 147-148, 150, 156, 168, 328
- Gewirth, A., 156n62, 328n8
- personas como fines, 83, 138, 159, 219, 223, 281
- racionalidad, 140-141, 148, 156, 161-162, 166-167, 342
- Rawls, 32, 33, 42, 65-66, 72, 78-80, 115, 119, 138-139, 140-141, 143-145, 147-150, 151, 155-157, 158, 161n70, 168-169, 180, 182-183, 230-231, 328-330
- reciprocidad, 119, 140-141, 143-145, 147, 148, 155-156, 157
- Concepción procedimental de la justicia, 32, 66-68, 233
- definidora de resultados, 32, 69, 92-94, 94n61
- dificultades de, 71
- igualdad, 31, 48, 333-334
- imparcialidad moral en, 30, 32, 92-93
- intuición, 94-97, 180
- Kant, 66-68
- Locke, 93-94
- procedimentalismo parcial de las doctrinas contractualistas clásicas, 31n5, 55-56, 66-67, 93-94, 233
- Rawls, 32, 36-37, 48-49, 69, 92-94, 93n58, 93n59, 94n60, 94n61
- reciprocidad, 31, 44
- situación inicial, 30, 31, 32, 68, 69, 92-93
- Véase también* Contrato en dos niveles; Posición original
- Concepción social/política de la persona:
  - Aristóteles, 97, 98-100, 166, 167, 168, 191-192, 273, 277, 351
  - elección y agencia, 99
  - enfoque de las capacidades, 86,

- 96, 97, 98, 100, 102, 103, 110, 142-143, 166, 167, 168, 169, 170-171, 173, 185, 187, 217, 223, 273-274, 276-278, 351
- Marx, 86, 97, 142, 166-167, 276-278
- Conciencia, libertad de, 89, 91-92, 247-248, 253n21, 295, 342-343
- Consenso entrecruzado:
  - animales no humanos, 377-378, 381-385, 386
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 170, 301
- derechos humanos, 90, 170, 279, 300, 301
- enfoque de las capacidades, 25, 27, 83, 97, 161-162, 187, 271, 275-276, 279, 292-293, 294, 295, 300-301, 377-378, 381-385, 386
- justicia internacional, 271, 275, 279-280, 292, 294, 295, 301
- Rawls, 83n45, 133, 170, 295-300, 331n9
- Contrato en dos niveles, 38-39
- autosuficiencia y dependencia de los Estados, 236
- beneficio mutuo y cooperación, 243, 249-250, 264-265, 271
- bienes primarios, 237-238
- circunstancias de la justicia/igualdad aproximada entre Estados, 237-238, 248-250, 250-251, 264, 267-268, 269
- derechos humanos, 170, 232, 238, 243, 244, 247, 248, 248n15, 250-251, 253, 253n20, 254, 264, 267, 296, 299-300
- enfoque débil, 231, 236, 237-238, 247-249
- Estado-nación como unidad, 230, 263
- Kant, 229-231, 233-235, 243
- partes excluidas, 247-250, 265, 269

- partes fijas e inalterables en el segundo contrato, 231, 234, 236-239, 240, 241, 243-244, 263, 271
- posición original y velo de ignorancia en el contrato de segundo nivel, 231-232, 234-235, 242, 247
- principios políticos básicos de segundo nivel, 235, 243, 244, 247
- problema de representación, 236, 264
- redistribución económica, 229, 231, 237, 243, 263
- simetría entre el primer y el segundo nivel/analogía entre Estados y personas, 230, 231, 235, 238-239, 243, 247, 264
- sociedades lastradas, 240-242, 247, 249-251, 264-265
- tolerancia e intervención, 235, 242-243, 247, 251n18, 252-258, 264, 292, 293-294
- Véase también* Sociedad de los pueblos
- Contrato global, Beitz y Pogge:
  - bienes primarios, 267
  - derechos humanos, 265-266, 267, 270
  - distribución, 265, 269
  - Estado-nación, 266-267
  - igualdad aproximada/circunstancias humanas de la justicia, 267-268, 270
  - Posición Original, 265-270
- Cooperación social, 22, 45, 52, 223-224, 234
- beneficio mutuo, 51, 52, 70, 71, 72-74, 75, 80, 146, 205, 222-223, 243, 249-250, 264-265, 271, 302
- concepción kantiana de la persona, 121, 124, 139, 142, 145, 155-156, 222, 327

- deficiencias y discapacidades, 38, 109-110, 120, 129-130, 137-139, 155, 164, 208-209
- enfoque de las capacidades, 100-101, 164-166, 222, 223-225, 229, 273, 274, 302, 319-320, 345-347
- justicia internacional, 76, 250-251
- Rawls, 52, 72, 73-76, 115-116, 119, 120-123, 121n31, 130-133, 134-135, 145-146, 148, 156, 243, 149, 264-265, 271
- segundo nivel del contrato en dos niveles, 243, 249-250, 264-265, 271
- Darwin, C., 358
- Deberes, 279
- deberes de justicia *versus* otros deberes, 80, 323, 330-332, 331n9
- deberes naturales, 50, 59
- deberes transnacionales, 231, 279-280, 303
- enfoque de las capacidades, 280
- estoicos, 324
- hacia los animales no humanos, 41, 325, 327, 330, 332-333, 328n8
- Locke, 45n20, 50, 60-61, 157
- negativos *versus* positivos, 366-367
- O'Neill, 275-277, 275n3, 280
- versus* derechos, 27, 275-278
- Declaración Universal de Derechos Humanos:
- como doctrina independiente, 170, 301
- consenso entrecruzado, 170, 301
- Pogge, 266-267
- Rawls, 170, 248-249, 248n15
- Deficiencias, *véase* Deficiencias y discapacidades
- DeGrazia, D.:
- igualdad de los animales no humanos, 374-375
- utilitarismo, 374, 377
- Dependencia, *véase* Asistencia y dependencia
- Derecho al voto, 188, 198-199, 253, 260, 290-291, 294, 376
- Derecho natural, 55-56
- enfoque de las capacidades, 40-41, 53, 80, 82, 276-277, 311
- estoicos, 53-54, 55-56, 141, 232
- Grocio, 32, 40-41, 53-54, 232-233
- Hobbes, 56-57
- Kant, 66-67
- Locke, 32, 61
- Pufendorf, 32, 55, 232-233
- Derechos:
- animales no humanos, 78-79, 354, 374-376, 381-382, 384, 387n55, 393
- base para una reclamación de derechos, 284
- deficiencias y discapacidades, 134, 147-148, 156n62, 199-208
- derechos de primera y segunda generación, 285, 286-287, 377-367
- enfoque de las capacidades, 26-27, 88-90, 283-289, 309
- libertad negativa *versus* positiva, 285-287
- Véanse también* Derechos humanos; Derechos naturales
- Derechos humanos, 39-40, 155-157, 261, 284, 287, 366-367
- consenso entrecruzado, 90, 170, 279-280, 300, 301
- contrato global de Pogge/Beitz, 265-266, 267, 270
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 170, 248, 248n15, 262n34, 265-266, 267, 301
- dignidad, 90
- enfoque de las capacidades, 26, 90, 283-285, 288-289, 350-351
- Estados Unidos, 257, 260-261
- Gewirth, 156n62

- Grocio, 39
- Gujarat, India, 260
- intervención, 39, 257, 261
- Jones, 275
- libertades básicas, 283, 286-287
- Maritain, 301
- mujeres, 288
- Rawls, 170, 232, 238, 243, 244, 247-249, 248n15, 250, 253, 253n20, 254, 262n34, 264, 267, 296, 299-300
- Shue, 275
- Sudáfrica, 260-261
- teoría independiente, 170, 301
- Tribunal Internacional, 310, 316
- Derechos naturales:
- Grocio, 53-55, 233
- Locke, 23n3, 60-62, 63, 93-94, 157, 205n47
- Pufendorf, 32, 55-56, 232-233
- Rawls, 32, 48, 62
- teorías contractualistas, 55-56, 233
- Dickens, C., 35n14, 281
- Dignidad, 37, 68, 274, 403-404
- animales no humanos, 22, 105, 141-143, 321-323, 326, 346-346, 351, 377-378, 391-392, 398
- Aristóteles, 168, 277-278, 329, 339, 343-344, 351
- como fuente de derechos, 160-162
- concepción kantiana de la persona, 140-141, 148, 156-157, 161-162, 166, 182-183
- deficiencias y discapacidades, 112-114, 140, 148, 173-174, 199-202, 219-220, 221-222
- derechos humanos, 90
- elección, 188, 190-191, 325
- enfoque de las capacidades, 26, 83, 86-87, 90, 94-98, 102, 110, 163, 166-167, 168-169, 172-173, 178, 180, 182-183, 185, 187-189, 190-191, 207, 221, 274, 276-279, 290-293, 309,

- 341-343, 350, 351, 364, 375-378, 385, 391-392
- estoicos, 53-55
- Grocio, 53-55, 61, 232
- igualdad, 37, 44, 290-292, 375-376
- India, 255, 278-279
- justicia internacional, 250-251, 259, 376
- Locke, 61-62
- Marx, 86, 142-143, 169, 229-231
- racionalidad, 26, 104, 110, 325, 326
- Rawls, 44, 87, 91-92, 179-180, 181-182, 205
- Dioses griegos, 98
- Discapacidades y deficiencias:
- actividad y elección, 35-36, 38, 109-110, 147, 174-175, 192, 196, 198, 199-200, 201, 202, 219-220, 221, 222-223, 225, 345-346, 369, 405-406
- asistencia, 107-115, 139-140, 138n 43, 175-176, 192-195, 199-201, 215-216, 221-222, 224-225
- Barry, 81, 161
- beneficio mutuo, 107, 108, 116, 130, 131, 139-141
- caridad *versus* justicia, 130, 139, 147, 157, 205
- ciudadanía plena, igual, 102-103, 109-110, 148, 175-176, 193-194, 198-199, 200, 201-202, 221-222
- concepción kantiana de la persona, 143-145
- continuidad con las vidas «normales», 110, 112-113, 137
- cooperación e inclusión, 38, 109-110, 129-130, 137-139, 155-156, 164, 208-209
- definiciones de, 97n2, 206n48
- derechos y títulos, 134-135, 147-148, 199-209



- dignidad, 112-114, 140, 148, 173-174, 219-220, 221-222
- distinción público/privado, 35-36
- Epstein, 130n38, 134-135, 137;
- estructura básica, 109-110, 121-123
- forma humana característica, 191-193, 196, 197, 358-360
- Gauthier, 70-71, 107, 116, 119, 129, 131, 136
- Hobbes, 57
- Hume, 62-63, 64-65
- igualdad (moral), 77, 143-144, 198
- igualdad (poderes o capacidades), 36-37, 49-50, 102-103
- India, 255, 279
- individualidad, 173-174, 195, 208-214, 221-223, 405-406
- Israel, 199-202
- Kant, 68, 68n37, 143-145, 148, 156-157, 156n62
- Kittay, 219-222
- ley y políticas públicas de Estados Unidos, 130, 130n38, 136n42, 146n52, 146n53, 149n55, 202-214, 216, 219-220
- ley y políticas públicas de europeos, 175n9, 199-202, 215-216
- Locke, 59
- niños y educación, 108-112, 139-140, 144, 165-166, 192-194, 202-214, 211n55, 212n56, 221-223, 359-360
- ordenación social, 110, 117, 121-122, 124, 125, 128-129, 172, 173-175, 192-194, 224-225
- personas como sujetos primarios de la justicia, 38, 109-110, 147, 345-346
- personas mayores, 27, 111n9, 112-113, 137, 153-154, 176, 199-200, 215n58, 399
- preferencias adaptativas, 193-194
- principios políticos básicos, 35-36, 38, 109-110, 116, 121, 123
- productividad, 34-36, 68n37, 107, 110, 113-114, 125, 129-130, 136-137, 139-141, 145, 150-151, 152-153, 154
- racionalidad, 75-76, 109-110, 143-145
- Rawls, 37, 42, 46, 50-51, 76, 78-80, 116-117, 119, 120-155
- realización, 97, 105, 187-188, 191-192, 194, 196, 224-225
- reciprocidad, 109-110, 143-145, 156-157
- situación inicial, 34-38, 116-117
- tutela, 80, 196-197, 198-202, 199n32, 221, 284-342-343, 358, 359, 369, 371
- Distinción público/privado:
- deficiencias y discapacidades, 35-36
- enfoque de las capacidades, 117-118, 215, 288-289, 314-317, 318
- esfera pública global, 315-315, 318
- familia, 34, 117-118, 215, 288, 306n31, 317-318
- igualdad de las mujeres, 21, 23, 288, 306n31
- Rawls, 23, 117-118, 327
- Down, síndrome de, 108-109, 112, 148, 193, 195, 197, 202, 203, 209, 211, 213, 221-222
- Dworkin, R., 292-293, 292n18
- Educación, 22, 178, 185, 287-288, 313-314, 395
- deficiencias y discapacidades, 108-112, 139-140, 144, 165-166, 192-194, 202-214, 211n55, 212n56, 221-223, 359-360
- educación moral y sentimientos morales, 36-37, 74, 78, 402-407
- enfoque de las capacidades, 26, 215, 222-224, 277-279, 318-320
- India, 262, 262n34, 312-313, 395
- ley y políticas públicas de Estados Unidos, 202-214, 203n42, 202n52, 208n53, 211n55, 291-292
- mujeres, 172, 228, 278-279, 342-343
- Elección y agencia:
- animales no humanos, 372, 389-390
- asistencia y cuidadores, 113-114, 174-178, 218, 369
- capacidades humanas básicas, 88-89, 219-220, 283, 295, 306, 389-390, 393-394
- concepción social/política de la persona, 99
- deficiencias y discapacidades, 35-36, 38, 174, 198, 202, 219-220, 221, 345-346, 369
- dignidad, 188, 190-191, 199-200, 329
- diversas formas necesarias, 168, 193-194
- elección racional, 48, 73-74, 142-143, 325
- enfoque de las capacidades *versus* utilitarismo, 85-86, 282, 304-305
- política, 35-36, 38, 89, 168, 189-191, 345-346
- pluralismo, 189-191
- Enfoque de las capacidades, 45, 83-105
- animales no humanos, 104-105, 321-400
- bases sociales del autorrespeto, 85, 89, 91-93, 109, 113, 151-152, 173, 190, 290, 295
- beneficio mutuo, 100-101, 101-103, 139-141, 164-167, 207, 222, 224-225, 229-230, 302, 319-320, 345
- carácter fundamental de la necesidad y la dependencia, 142, 67, 173-174, 187, 217, 221, 274, 277, 360-361
- circunstancias de la justicia, 96-97, 165, 167, 222-223
- como enfoque de los derechos humanos, 26, 90, 283-285, 288-289, 350-351
- como enfoque independiente, 53, 80, 83, 90, 97, 166, 170, 187, 190, 274, 278-279, 281, 288, 294, 301, 337, 347, 364, 375, 381, 384
- como liberalismo político, 25, 83, 97, 161-162, 170, 189n22, 223-224, 306, 336, 381-382
- concepción orientada al resultado, 93-103, 164, 180, 274, 280, 338, 373, 399
- concepción social, política aristotélico-marxista del ser humano, 86, 96, 97, 98-100, 102, 103, 107, 142, 166, 167, 168, 169, 170, 173-174, 185, 187, 191, 217, 223, 273-274, 276-278, 351
- consenso entrecruzado, 25, 27, 83, 97, 161-162, 170, 187, 271, 276, 279, 292, 294-295, 300-302, 377, 381-385, 386
- convergencia con el contractualismo, 33, 4391-93, 164, 168, 170-171 181-182, 183, 270-271, 281, 381
- cooperación social, 100-101, 164, 165, 166, 222, 223-225, 229, 273, 274, 302, 319-320, 345-347
- cuidado y cuidadores, 99-100, 135-136, 150-152, 174-177, 183, 195, 214-219, 317
- deberes, 280
- derecho natural, 40-41, 53, 80, 82, 229-230, 310
- derechos, 26-27, 88-90, 283-289, 309

derechos humanos básicos, 83, 84-85, 95, 163, 172-174, 180, 187, 224, 229-230, 275, 276, 278, 288, 309, 322

dignidad, 27, 83, 86-87, 90, 93-98, 102, 110, 163, 166-167, 168-169, 172-173, 178, 180, 183, 185, 187-189, 190-191, 207, 221, 274, 277-279, 290-293, 309, 341-343, 350, 351, 364-365, 375-378, 385, 391

distinción público/privado, 117-118, 215, 288-289, 314-317, 318

equilibrio reflexivo, 25, 382

estabilidad, 88n51, 165, 170, 300, 308, 382-383

estructura básica, 215, 274, 303-324

entender la crítica de Sen de los bienes primarios rawlsianos, 25-26, 43, 78, 126-128, 135-136, 138, 150-152, 171-174, 181-182, 183, 282-283

familia, 21, 25, 97, 186n19, 215, 224, 288, 317-318, 399

igualdad (de poderes o capacidades), 99, 101, 165, 167, 290, 323

igualdad (moral), 27, 168, 183, 221, 292

imaginación, 350, 406-407

implementación, 91, 256-262, 295, 302, 311-312

intuición, 44, 2-73, 83, 86, 90, 92, 94-97, 163, 166, 179-182, 277-280, 341, 346-347

justicia internacional, 102-104, 228-230, 283, 288-289, 298-300, 302, 309-320

justificación, 91-92, 162, 170-171, 172-173, 256-263, 292, 295, 311, 351, 382

«libres, iguales e independientes», 98-100

mujeres, 88n51, 165, 172, 300, 308, 382-383

personas como fines, 83-84, 91, 219, 222-224, 281, 338

personas mayores, 113-114, 138, 152, 174, 176, 317, 392, 399

pluralismo y tolerancia, 27, 87-88, 90-92, 185, 187-191, 286-287, 293-295, 302, 306, 309-310

principios políticos básicos, 83, 167, 178, 179-181, 205, 310-320, 364, 385

*Principles for the Global Structure*, 311-320

productividad, 77, 139-141, 167, 221

racionalidad, 102-104, 110, 166-167, 169, 188, 198, 219, 277, 351

repaso a su desarrollo, 26-27

respeto mutuo y reciprocidad, 44, 61, 92-93, 101, 167

sentimientos morales, 101-103, 164-167, 319, 402-403, 404-407

soberanía nacional, 262-263, 309, 311, 312, 314-315, 316, 319, 367

utilitarismo, 24-25, 26, 83-87, 91-92, 95, 104, 270, 282, 304-305, 333-334, 335-342, 365-366, 372, 386-387, 390, 391

Véase también Capacidades (animal no humano); Capacidades (humanas); Sen, A.

Epicúreos, animales no humanos, 140-141, 230

Epstein, R.:  
discriminación y discapacidades, 130n38  
seguros y deficiencia, 134, 137

Equilibrio reflexivo:  
enfoque de las capacidades, 24-25, 382  
Rawls, 98n58, 94n61, 296, 357, 382

Estado de naturaleza, 23, 31, 47, 81, 96-97, 130-131, 156-157  
entre naciones, 38-39, 228-230, 233, 268, 271  
Grocio, 55-56  
Hobbes, 29-30, 56-57  
Kant, 66-67  
Locke, 46n21, 48-49, 60-62, 402  
Pufendorf, 55-56, 233  
Rawls, 32, 115, 131, 229  
Véanse también Derechos naturales; Situación inicial

Estados Unidos, 111n8, 126-127, 218, 227, 227n1, 238, 245, 248-250, 260, 279-280, 291-292, 298-299, 300, 308, 309, 403  
Agencia de Protección Medioambiental, 307  
Ayuda a las Familias con Hijos Dependientes, 210, 219  
ayuda extranjera, 262, 312-313  
Brennan, W. J., 205  
*Brown v. Board of Education*, 204-205  
Bush, G. W., 176, 209-210  
*City of Cleburne v. Cleburne Living Center*, 206-209, 207n52  
Clinton, B., 262  
deficiencias/discapacidades y educación, 202-214  
deficiencias/discapacidades y tutela, 198-199  
Departamento de Educación, 307  
derechos humanos, 257, 260-261  
*Goldberg v. Nelly*, 204-205  
*In re Nelda Boyer*, 199n32  
*Lawrence v. Texas*, 126-127  
Ley de Americanos con Discapacidades [Americans with Disabilities Act, ADA], 130, 130n38, 202  
Ley de Baja Familiar y Médica [Family and Medical Leave Act] de 1993, 216, 219  
Ley para la Educación de los Indivi-

duos con Discapacidades [Individuals with Disabilities Education Act, IDEA], 138n43, 206, 208-211  
Ley para la Educación de Todos los Niños Discapacitados [Education for All Handicapped Children Act, EAHCA], 206  
Marshall, T., 287  
*Mills v. Board of Education*, 204-206  
Oficina de la Mujer del Departamento de Trabajo, 113n12  
*Palmore v. Sidoti*, 207n52  
*Pennsylvania Association for Retarded Children v. Pennsylvania*, 203-204, 204n43  
*Romer v. Evans*, 208n53  
Roosevelt, F.D., 405-406  
Santorum, R., 214  
sentimientos morales, 405-406  
*State ex Rel Beattie v. Board of Education of the City of Antigo*, 203-204, 203n42  
*Timothy W. v. Rochester New Hampshire School District*, 210  
tradicción constitucional, 163, 185, 285-287, 289, 299-300  
*Watson v. Cambridge*, 203, 203n42  
*Wisconsin v. Yoder*, 353

Estoicos:  
animales no humanos, 55, 140-141, 324-325  
concepción de la persona, 53, 56, 140-141, 273, 324-325  
dignidad, 53-55  
justicia internacional, 53, 56, 232  
libertad, 141, 325  
tradicción del derecho natural, 53, 56, 232

Estructura básica de la sociedad, 109, 258, 261, 262, 337-338, 402  
discapacidades y deficiencias, 109, 121-122

- enfoque de las capacidades, 215, 274, 303-320
- familia, 21, 117-118, 186n19
- internacional, 228, 273-302, 309
- Rawls, 118, 118n26, 121-122, 146, 149, 234-235, 240, 243-244, 254, 402-403
- Europa, 111n8, 248-249, 251n18, 295-296, 298-299
- Alemania, 90, 163, 200-202, 216, 298, 385
- animales no humanos, 385, 387n55, 388n57, 390n59, 390n60
- Austria, 216, 385
- ayuda internacional, 312-313
- deficiencias y discapacidades, 199-201
- Dinamarca, 215-216, 312
- Finlandia, 215-216
- Francia, 216, 298-299
- Gran Bretaña, 111n8, 298-299, 290-291, 313n35
- Holanda, 216, 298-299, 227n1
- Islandia, Bélgica, Malta, 227n1
- Italia, 245, 298-299, 385
- libertad de expresión, 90-91, 185
- mujeres y trabajo de asistencia, 218, 218n62
- Noruega, 175n9, 227n1, 312
- servicios asistenciales, 175n9, 199-202, 215-216
- Suecia, 199-201, 202, 218, 218n62, 227, 227n1
- Unión Europea, 236, 258
- Expresión, libertad de, 88-89, 90-91, 92, 96, 184, 185, 248, 253, 277, 282, 285, 286, 287, 291-292, 295, 342-343, 389-390
- Familia, 96-97, 103n68, 317n41, 394, 398
- asistencia, 113n12, 119, 215-218, 219-221, 317
- distinción público/privado, 34, 117-118, 215, 288, 306n31, 317-318
- enfoque de las capacidades, 21, 24-25, 96-97, 186n19, 215, 223-224, 288, 317-318, 398
- estructura básica de la sociedad, 21, 117-118, 186n19, 215
- Mill, 118, 140
- Rawls, 118, 118n27
- Foucault, M., 35n13
- Frankfurt, H., 292
- Funcionamiento:
- capacidades de los animales no humanos, 340, 342-343, 344, 345, 358, 364-365, 367-369, 379-381, 379n54, 385
- capacidades humanas, 83-84, 86, 87, 90-91, 104, 109n5, 143-144, 166-167, 174-175, 177-179, 189-191, 197-198, 221, 229-230, 282, 288, 294-295, 347, 369
- Gandhi, I., 307
- Gauthier, D., 116n21, 149, 166
- beneficio mutuo, 33, 52-53, 69, 70-71, 115, 129
- deficiencias y discapacidades, 70-71, 107, 116, 119, 129, 131, 136
- Hobbes, 45
- productividad, 107, 116-117, 129-130, 131, 136, 150-151
- racionalidad, 115
- Gewirth, A., 156n62, 328n8
- Goffman, E., discapacidades/deficiencias e individualidad, 195, 213
- Grocio, H., 32, 40, 53-56, 61, 229-230, 245, 257, 257n30, 270, 273, 275
- beneficio mutuo, 55
- derecho natural, 32, 40-41, 53, 55-56, 232-233
- derechos humanos, 39
- derechos o títulos naturales, 53-55
- dignidad, 53-56, 61, 232
- estado de naturaleza, 55-56
- igualdad (moral), 54-55

- igualdad (poderes y capacidades), 54-55
- intervención, 256
- leyes de la guerra, 54
- relaciones internacionales, 39-40, 53-54, 55
- soberanía nacional, 232, 247-248, 258-259
- teoría orientada al resultado, 55
- Hare, R. M., animales no humanos, 377-379
- Hegel, G. W. F., 255, 394, 396, 399
- Heráclito, 343-344
- Hindú:
- derecho de propiedad en India, 259, 259n31
- derecho hindú, 260, 262, 262n34, 312
- religión y animales no humanos, 324, 383
- Hobbes, T., 29, 31n7, 31n7, 33, 34n11, 45, 47n24, 48, 52, 53, 56-58, 59, 270n42
- animales no humanos, 325n4
- beneficio mutuo, 52, 57, 71
- deficiencias y discapacidades, 57
- derecho natural, 56-57
- estado de naturaleza, 29-30, 56-57
- Gauthier, 45
- igualdad (moral), 56-57
- igualdad (poderes o capacidades), 48-49, 56-57, 61
- mujeres, 34n11
- racionalidad, 115
- sentimientos morales, 52-53, 56-57, 118, 401, 403, 404-405, 406
- situación inicial, 34n11, 56-58,
- Hogarth, W., 326, 326n7
- Hooker, R., Locke, 60-62
- Hume, D., 32, 45, 45n20, 46, 55, 61-65, 66, 97n64, 115, 131, 146, 160, 223-224, 229, 249-250, 268, 358n44
- animales no humanos, 64-65, 68-69, 165, 402, 403

- beneficio mutuo, 61-63, 75-76, 96, 402
- circunstancias de la justicia, 32, 61-65, 96-97, 98, 115
- deficiencias y discapacidades, 62-63, 64-65
- igualdad (poderes o capacidades), 65-66, 75, 156-157, 165, 248
- mujeres, 64-65
- principios políticos básicos, 146
- sentimientos morales, 62-65, 101, 165-166, 402, 403-404
- Igualdad (moral), 48, 49, 50, 81
- deficiencias y discapacidades, 77, 143-144, 198
- dignidad, 37, 44, 290-293, 375-376
- enfoque de las capacidades/capacidades humanas, 27, 183, 221, 289-293, 374-376
- Grocio, 55-56
- Hobbes, 56-57
- Kant, 67-68
- Locke, 59-62
- mujeres, 21, 23, 51, 60, 64-65, 66, 73, 83-84, 101, 103n68, 113-114, 223-224, 228, 235, 245, 256, 259-260, 285-287, 288
- Rawls, 4, 49, 50, 78-80, 143, 248-249, 327
- relación con la igualdad de poderes o capacidades, 37, 48-49, 50, 59, 68, 102
- Rousseau, 65-66
- situación inicial, 31, 33, 48, 49-50, 75
- Igualdad (poderes o capacidades):
- animales no humanos, 48, 49-50, 65, 327, 375-376
- circunstancias de la justicia, 39, 46-47, 63, 64, 65, 96-97, 115, 116, 121n31, 131, 138, 150, 151, 156-157, 164, 165, 229

- 230, 237-238, 248-250, 250-251, 267-268, 271, 358
- deficiencias o discapacidades, 35-36, 49, 102-103
- enfoque de las capacidades, 99, 101, 165, 167-168, 290, 323
- Grocio, 55-56
- Hobbes, 48-49, 56-57, 61
- Hume, 65, 75, 156-157, 165, 248-249
- Kant, 55-56, 66-67, 68, 140-141
- Locke, 48-49, 59, 61
- mujeres, 64, 65, 66, 67, 68, 102-103
- Posición Original, 33, 96-97, 116, 120-121, 131, 150-151, 156, 174-167, 229-230, 271
- premisa para la teoría contractualista, 65, 68, 80
- Rawls, 33, 37, 38, 46, 48, 49-50, 78-80, 96-97, 100, 115-116, 120-121, 123, 131, 150-151, 156-157, 229, 237-238, 248-250, 251, 264, 267-268, 271
- relación con la igualdad moral, 37, 48-49, 50, 59, 68, 81, 102-103
- Rousseau, 65
- segundo nivel del contrato en dos niveles, 237-238, 248-250, 250-251, 264, 267-268
- situación inicial, 33, 35-36, 37, 48-51, 157, 271
- Imaginación:
- Aristóteles, 348
- capacidades humanas básicas, 88, 151-152, 174, 319
- enfoque de las capacidades, 350, 406-407
- para reflexionar sobre la vida de los animales no humanos, 348-350, 382-383
- sentimientos morales, 348-350, 404-405, 406-407
- Imperio Mongol, 299
- Imperio Otomano, 251n18, 299, 300
- India, 117n24, 245, 259, 262, 280, 308, 312
- Ashoka, 299
- derecho de propiedad hindú, 259, 259n31
- derecho hindú, 260, 262, 262n34, 312-313
- dignidad, 255, 278-279
- economía, 248-249, 250, 265
- educación, 262, 262n34, 312-313, 395
- Gandhi, I., 307
- Gujarat, 260
- Joshi, M. M., 262n34
- mujeres, 259, 259n31, 286-287
- Nair v. Union of India* y el Tribunal Superior de Kerala, 163n1, 321-322, 324, 325, 339
- pluralismo y tolerancia, 286-287, 296, 299
- tradicón constitucional, 153n1, 163, 260, 262, 278-279, 285-287, 296, 299, 307
- Índice de Desarrollo Humano, 227n1
- Informes de Desarrollo Humano*, 84, 289
- Ingresos y riqueza como índice la posición social, véase Bienes primarios
- Intervención:
- animales no humanos, 360, 362, 367-374
- derechos humanos, 39, 257, 260-261
- enfoque de las capacidades, 91-92, 295, 311-312
- Grocio, 257
- Gujarat, India, 260
- Rawls, 235, 243, 247-248, 256
- soberanía nacional, 258
- Sudáfrica, 260-261
- Intuición:
- enfoque de las capacidades, 44, 72-73, 83, 86, 90, 92, 94-97, 163, 166, 179-182, 277-279, 341-342, 346
- enfoques orientados al resultado, 54-55, 93-96
- enfoques procedimentales, 95-97
- principios políticos básicos, 179-183
- Rawls, 65, 72, 73, 77, 95-96, 126, 135, 149n55, 170-171, 179-183
- Israel, 296
- deficiencias y discapacidades, 199, 202
- Jaime, véase Bérubé, J.
- Jones, C., 275
- Justicia como equidad, 33
- intuición, 179
- justicia internacional, 231-232, 239
- no extensión a las deficiencias/discapacidades y a los animales no humanos, 23, 42, 42n17, 50-51, 132, 135
- procedimiento, 179
- Justicia internacional, 38-41
- actores e instituciones globales, 228, 236-237, 271-301, 309
- ayuda extranjera, 206, 269, 280, 312-313, 318, 369
- beneficio mutuo, 30, 228-230
- colonialismo, 40, 241, 250-251, 253
- consenso entrecruzado, 271, 275, 279-280, 292, 294, 295, 301
- cooperación, 76, 229, 230, 250-251
- cooperación social, 76, 250-251
- deberes transnacionales, 231, 279-280, 303
- derecho natural, 53-55, 229, 232-233, 311
- derechos *versus* deberes, 275-280
- desigualdad y jerarquía, 50-51, 227, 238, 240-242, 247-248, 253, 260, 265, 281, 311
- dignidad, 250-251, 259, 376
- enfoque de las capacidades, 102-104, 229-230, 283, 288-289, 298-300, 302, 309-320
- estado de naturaleza, 38-39, 228-230, 233, 268, 271
- estoicos, 53-56, 232, 273, 275-276, 280
- Grocio, 39-40, 53, 54
- guerra, 39, 54, 58, 231-232, 233, 235, 236, 238, 239, 243, 399
- intervención, 39, 91-92, 235, 243, 247, 256-262, 295, 311
- Kant, 38-39, 228-229, 233-234, 234n5, 234n6, 243, 257-259, 275
- mujeres, 228, 235, 236, 244, 245, 253, 255-256, 259-260, 261, 262, 278-279, 280, 285-287, 317
- O'Neill, 275-277
- PNB per cápita, 83-85, 281-282
- principios políticos básicos, 39, 227-228, 235, 242, 243, 247-248, 302
- productividad, 268
- Pufendorf, 232-233
- Rawls, 32, 38-39, 42, 76, 115, 131, 228-272, 237n8, 282
- Sen, 311-312
- situación inicial, 38-39, 50, 271
- soberanía nacional, 232, 238, 247-248, 257-259, 262-263, 264, 309-316, 367
- tratados y acuerdos, 90, 104, 228, 235, 236, 238, 239-240, 243, 244, 261, 263, 266-267, 271-272, 296, 300, 301, 303, 309-311, 312, 314-316
- utilitarismo, 229, 239, 254, 270, 281-282
- versus* caridad, 39, 250-251, 313
- Véanse también Contrato en dos niveles; Contrato global; Derechos humanos; Sociedad de los pueblos

- Kant, I., 24, 48, 65-67, 69, 104, 105, 158, 160-161, 168, 228, 342-343, 383, 401, 403  
 actividad, 34n11, 67, 142  
 animales no humanos, 41, 141-144, 142n48, 166, 181-183, 323, 325-326  
 beneficio mutuo, 67, 222-224  
 deficiencias y discapacidades, 68, 68n37, 143-145, 148, 156, 156n62  
 derecho natural, 66  
 estado de naturaleza, 66  
 igualdad (moral), 67-68  
 igualdad (poderes o capacidades), 55, 66-67, 68, 140  
 justicia internacional, 38-39, 229, 233-234, 243, 257-259, 275  
 libertad, 44, 47-48, 66-67, 141, 155  
 «libres, iguales e independientes», 34n11, 44, 47-48, 66-67, 68n37  
 mujeres y niños, 34n11, 67-68  
 procedimentalismo parcial, 66-68  
 productividad, 67-68, 68n37  
 Rawls sobre, 31-33, 32n8, 44, 65-66, 69, 75, 119, 139, 143, 147, 154-157, 169, 229-231, 233-235, 243, 330  
 sentimientos morales, 401-403  
 situación inicial, 34n11, 65-68, 72  
*Véase también* Concepción kantiana de la persona
- Kelman, M., 212n56, 213n57  
 King, Jr., M. L., 406  
 Kittay, E., 107, 111-112, 198  
 asistencia y dependencia, 215, 219-22, 223  
 crítica de Rawls, 121n31, 150-151, 152, 155  
 Kittay, J., 107, 112  
 Kittay, S., 110, 124, 197n30  
 asistencia y dependencia, 107, 111-112, 175, 176n10, 198, 210, 221, 359, 360  
 capacidades, 144, 175-176, 191, 192, 196, 198, 221-223, 284  
 forma humana característica, 191, 193, 191n25, 196-197, 284, 358-359, 360  
 productividad, 139  
 reciprocidad, 144
- Kniss, F., 245n12  
 Kohlberg, L., 33n9
- Larmore, C., 180, 225, 336  
 Lee, J., 326n7  
 Lester, G., 212n56, 213n57  
 Ley de Americanos con Discapacidades [Americans with Disabilities Act, ADA], 130, 203, 130n38  
 Ley para la Educación de los Individuos con Discapacidades [Individuals with Disabilities Education Act, IDEA], 138n43, 206, 208-214, 213n57
- Libertades, *véanse* Derechos; Derechos humanos; Derechos naturales; Libertades básicas
- Libertades básicas:  
 derecho al voto, 188, 199, 253, 260, 290, 294, 376  
 derechos humanos, 283, 286  
 liberalismo, 26, 170, 188  
 libertad de asociación, 89, 91, 215, 283, 285, 293, 295, 306, 318  
 libertad de conciencia, 89, 91, 248, 295, 342, 253n21  
 libertad de expresión, 88-89, 91, 96, 184, 185, 248, 253, 278, 282, 285, 286, 287, 292, 295, 342  
 libertad de prácticas religiosas, 61, 88, 188, 253, 290, 395  
 libertad de prensa, 187-191, 192, 282, 285, 312, 241n10  
 libertad de reunión, 89, 248, 285, 286
- «Libres, iguales e independientes», 34  
 enfoque de las capacidades, 98-100  
 Kant, 34n11, 44, 47-48, 66-68, 68n37  
 Locke, 29, 30, 44, 48-49, 59, 157  
 Rawls, 34, 45-47, 47-52  
 situación inicial, 30-31, 34, 47, 109, 157-158
- Locke, J., 29, 31, 32, 44, 45n20, 47, 48, 51, 58-62, 60n34, 65  
 animales no humanos, 59, 325n4  
 beneficio mutuo, 61-62, 164  
 cooperación social, 60-61  
 deberes, 45n20, 50-51, 60-61, 157  
 deficiencias y discapacidades, 59  
 derecho natural, 32, 61  
 derechos naturales, 23n3, 60-62, 63, 93-94, 157, 205n47  
 dignidad, 60-62, 93-94, 157, 205n47  
 estado de naturaleza, 46n21, 48, 60-62, 402  
 igualdad (moral), 59-62  
 igualdad (poderes o capacidades), 48, 59, 61  
 «libres, iguales e independientes», 29, 30, 44, 48, 59, 157  
 principios políticos básicos, 61-62  
 procedimentalismo parcial, 93-94  
 reciprocidad, 60-61  
 sentimientos morales, 23n3, 50, 52, 53, 60-62, 101, 116n20, 133-134, 156, 157, 164, 401, 403, 406-407  
 situación inicial, 30, 47, 48, 50, 58-62
- Lyon, J., 108, 112, 211
- MacKinnon, C., 254n24  
 Maritain, J., 301  
 Marshall, T., 287  
 Marx, K., 283, 342  
 actividad, 86, 166-167, 173-174  
 concepción social/política de la persona, 86, 96-97, 142, 166-167, 276-277, 278
- dignidad, 86, 142, 169, 276-278  
 trabajo, 276-277
- McMahan, J., 191n24, 191n25, 197n30  
 Mill, J. S., 24, 294, 336, 367  
 animales no humanos, 333, 361-363  
 familia, 118, 140  
 placeres cualitativos, 340, 341-342  
 sentimientos morales, 118, 401, 403-405
- Mill, J., 403  
 Mujeres, 68, 69-70  
 asistencia, 111-112, 113, 113n12, 114n16, 177, 215, 217-218, 317  
 derechos humanos, 288  
 distinción público/privado, 21, 23, 288  
 educación, 172, 228, 278-279, 342-343  
 embarazo, 125, 130n37, 136, 153-154, 172  
 enfoque de las capacidades, 88n51, 165, 172, 300, 308, 382-383  
 grupos de mujeres, 278-279, 317  
 Hobbes, 34n11  
 Hume, 64-65  
 igualdad (poderes y capacidades), 64, 65, 66, 67, 68, 102-103  
 igualdad de género, 21, 23, 51, 60, 64-566, 83-84, 101, 113-114, 223-224, 228, 235, 245-246, 256, 259-260, 285-287, 288
- India, 72-73, 259n31, 286-287  
 justicia internacional, 228, 235, 236, 244, 245, 253, 255-256, 259-260, 261, 262, 278-279, 280, 285-287, 317
- Kant, 34n11, 67-68  
 Locke, 60  
 preferencias adaptativas, 85-86, 278, 282  
 productividad, 34, 51, 113-114  
 Rawls, 23, 297, 403  
 Rousseau, 65-66

- situación inicial, 34, 51, 57, 64, 65-66, 67-68
- trabajo, 111-112, 113-114, 114n16, 125, 215, 217-218, 218n63, 219
- utilitarismo, 85-86
- Navratilova, M., 372
- Niños, 318, 370, 403-404
- asistencia y dependencia, 111-113, 138, 174-176, 212-214, 215-217, 219-220, 317
- educación y deficiencias/discapacidades, 110, 139-140, 144, 192-194, 202-214, 221-223, 359-360
- situación inicial, 34, 51
- Norma de especie y enfoque de las capacidades:
- forma característica del animal no humano, 105, 341-342, 344-345, 346, 351, 358-360, 363-364-365, 372, 385, 388n56, 390-391
- forma humana característica, 185-187, 190-193, 191n25, 195-198, 276-277, 284, 286-287, 341-343, 357-360
- Véase también Actividad; Capacidades (animal no humano); Capacidades (humanas); Funcionamiento; Realización
- Norteamérica, 249
- Canadá, 249, 299
- Estados Unidos, 249, 295-296
- Nozick, R., 86
- Nussbaum, M., *Las mujeres y el desarrollo humano*, 25, 27, 43, 83, 92, 177, 181, 278
- O'Neill, O., 280
- deberes *versus* derechos, 273, 275-277, 275n3
- justicia internacional, 275-277
- Okin, S. M., 118n27
- Paz de Westfalia, 299
- Personas mayores, 113n13, 152 153, 207, 224-225,
- animales no humanos, 176, 386, 392-393
- asistencia y dependencia, 99, 112 113, 136, 137, 138, 153 154, 174-175, 175n9, 176, 199-200, 215n58, 317, 399
- deficiencias y discapacidades, 27, 112-113, 137, 153-154, 175n9, 176, 199-200, 215n58, 399
- enfoque de las capacidades, 113 114, 138, 152, 174, 176, 317, 392-393, 399
- situación inicial, 34, 51
- Plantas, 89, 324, 365-366, 343n24
- Plinio, 321
- Pluralismo y tolerancia:
- elección y agencia, 189-191
- enfoque de las capacidades, 27, 87 8890-92, 185, 187-190, 286 287, 292-295, 302, 306, 309-310
- India, 286, 296, 299
- pluralismo religioso, 46, 80, 188 190, 293-294, 299-300
- realización, 187-194
- sociedad de los pueblos, 235, 242 243, 247-248, 251n18, 252 258, 264, 292, 293-294
- Sudáfrica, 249, 298-300
- Turquía, 249, 298-300
- Pogge, T., 40-41, 268n39
- contrato global, 265-270
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 267
- Políticas y organizaciones internacionales, 39, 104, 228, 236-237, 239 240, 261, 301, 303, 309-320
- Banco Mundial, 236, 310, 314
- Convención sobre Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer [Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, CEDAW], 244, 316n39, 317
- Fondo Monetario Internacional, 236, 310, 314
- Naciones Unidas, 258, 310
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), 236, 310, 314
- Organización Mundial de la Salud, 316
- OXFAM, 310
- Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, 84, 227, 289, 316, 224n1
- organizaciones no gubernamentales (ONG), 104, 228, 239-240, 303, 310-311, 312-313, 318, 321, 324
- Tribunal Internacional, 310
- UNESCO, 316
- UNICEF, 316
- Pompeya, 321
- Posición Original, 46, 115n17, 119, 127n34, 135, 137, 161, 179, 249n16
- contrato global de Beitz/Pogge, 265-270
- igualdad aproximada de las partes/circunstancias humanas de la justicia, 3396-97, 116, 120, 131, 150-151, 154-155, 156, 164-166, 229, 271
- intereses de las partes/beneficio mutuo, 51, 52, 71, 74-75, 115, 131, 133, 139, 229-231, 271
- partes como representantes, 37, 116, 348
- partes con capacidades situadas en el «margen normal», 37, 46, 116, 120-128, 130, 136, 152-153
- propuesta de Scanlon, 145-148
- segundo nivel del contrato en dos niveles, 231-232, 243-235, 239, 241-242, 247-248
- sentimientos morales/imparcialidad y el velo de ignorancia, 32, 36-37, 68, 71-72, 76-78, 102, 115, 119-121, 119n29, 133-135, 146-147, 150-151, 164, 166, 229-231, 232, 402
- Véanse también Concepción kantiana de la persona; Concepción procedimental de la justicia
- Preferencias adaptativas:
- animales no humanos, 339, 365
- dependencia y discapacidad, 193-194
- mujeres, 85, 282
- utilitarismo, 85-86, 282, 337, 339-340
- Prensa, libertad de, 188-191, 192, 241n10, 282, 285, 311-312
- Principio de la diferencia, 78, 126-127, 133-134, 135, 153n61, 155-156, 170-171, 182-183, 265-266
- Principios políticos básicos, 50, 85, 135, 167, 303
- discapacidades o deficiencias, 35, 38, 109, 116, 123
- enfoque de las capacidades, 82-83, 167-168, 179, 180-181, 205-206, 311-319, 365, 385
- Hume, 146
- intuición, 180-181
- justicia internacional, 38, 227-228, 235, 242, 243, 248-249, 302
- Locke, 61
- Rawls, 32, 43, 78, 116, 121-124, 126-127, 133, 135, 145n51, 149n55, 171, 180, 182-184, 235, 243, 244, 247-248, 265-266, 369
- segundo nivel del contrato en dos niveles, 235, 243, 245, 248
- situación inicial, 30, 31, 109, 205
- Productividad, 23, 268
- asistencia, 110, 113 114, 150
- beneficio mutuo, 23, 52, 76, 107, 116, 130, 139 140
- deficiencias y discapacidades, 34 36, 68n37, 107, 110, 113, 116

- 117, 125, 129-131, 136-137, 130-141, 145, 150, 154-155
- enfoque de las capacidades, 77, 139-141, 167, 221
- Gauthier, 107, 116-117, 129-130, 131, 136, 145, 150
- justicia internacional, 268
- Kant, 67, 68n37
- mujeres, niños, personas mayores, 34, 51, 113-114
- Rawls, 52, 76-77, 117, 120-121, 126-127, 133, 136-137, 154
- situación inicial, 34, 51-52, 76-77, 126-127, 131, 133
- Producto Nacional Bruto (PNB) per cápita, usado como medida de la calidad de vida, 83-85, 281-282
- Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, 84-85, 114n16, 227, 227n1, 289
- Proust, M., 350
- Pufendorf, S.:  
derechos o títulos naturales, 55-56, 233  
estado de naturaleza, 55-56, 233  
justicia internacional, 232-233  
tradición del derecho natural, 32, 55-56, 232, 233
- Quién/para quién, confusión de, 34-36, 37, 40-41, 51, 57, 64, 66-67, 72-73, 79, 109, 147, 161, 333-334, 345, 351
- Rachels, J., animales no humanos, 354-358
- Racionalidad:  
animales no humanos, 69, 104, 140-143, 145, 323, 325-326, 327-329  
concepción kantiana de la persona, 140-141, 148, 156, 161, 166-167, 182-183, 342-343  
deficiencias y discapacidades, 78-80, 109, 143-145, 148, 219, 223
- dignidad, 26, 104, 110, 325, 326
- enfoque de las capacidades, 102, 104, 110, 166, 198, 277-278, 351
- Gauthier, 115
- Hobbes, 115
- Rawls, 78-80, 115, 119, 119n29, 134-135, 140, 145, 166-167, 168, 223, 328
- reciprocidad, 22, 104, 140-144, 145, 156-157, 182, 350
- situación inicial, 36, 68-69, 80, 102-104, 115, 116, 157-157
- Rawls, J.:  
animales no humanos, 41, 42, 42n17, 50, 75-76, 78-79, 132, 143-144, 145, 149n55, 164, 326-331
- Aristóteles, 180
- bases sociales del autorrespeto, 103n68, 121, 126-127, 151-152, 171n5, 237
- beneficio mutuo, 33, 34, 51-52, 71, 72-76, 107, 115-116, 119, 130, 133-135, 139-141, 150-151, 154, 156-157, 164, 229, 243, 249-250, 264-265, 271
- capacidades naturales, 48, 78-79
- circunstancias de la justicia, 22, 45-47, 96, 115-116, 120-121, 131, 138, 150, 154-155, 156, 164-167, 229, 237-238, 248-250, 251, 264, 267-268, 271
- compromiso con la simplicidad, 119, 151-152, 155, 156, 157
- concepción kantiana de la persona, 32, 33, 42, 65-66, 72, 78-80, 115, 119, 138-139, 140, 143-145, 147-150, 151, 155-157, 158, 161n70, 168-169, 180, 182-183, 230-231, 328-330, 331
- concepción procedimental de la justicia, 32, 36-37, 48-49, 69, 92-94, 93n58, 93n59, 94n60, 94n61
- consenso entrecruzado, 83n45, 133, 170, 295-300, 331n9
- cooperación social, 23, 72, 72-76, 115-116, 119, 120-123, 130-133, 134-135, 145-146, 147n54, 148, 156-157, 243, 249-250, 264-265, 271
- deficiencias y discapacidades, 30n3, 37, 42, 42n17, 46, 50, 76, 78-80, 116-117, 119, 120-155, 164, 182, 328
- derechos humanos, 170, 232, 238, 243, 247-249, 248n15, 250, 252, 253n20, 254, 262n34, 264, 267, 296, 299-300
- derechos naturales, 32, 48, 62
- «DG», 232, 253, 255
- DG, 40-41, 42, 77, 229, 230, 230n3, 232, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253n20, 253n21, 253n22, 254n24, 255, 267, 296
- dignidad, 44, 87, 91-92, 170-180, 181, 205
- distinción público/privado, 23, 117-118, 317
- DL, 122-123
- dos facultades morales, 121, 123, 124, 140-141, 145, 145n51, 150, 168, 327-328
- equilibrio reflexivo, 93n58, 94n61, 296, 357, 382
- estabilidad, 297, 403
- estado de naturaleza, 32, 115, 131, 229
- estructura básica de la sociedad, 118, 118n27, 121-123, 146, 149, 234-235, 239, 243-245, 254, 402-403
- generaciones futuras, 42, 52, 132, 146
- igualdad (moral), 48, 49-50, 78-80, 143-144, 248-249, 327
- igualdad (poderes o capacidades), 23, 37, 38, 46, 48, 49-50, 78-80, 96, 100, 115-116, 120-121, 123, 131, 150-151, 156-157, 164-166, 229, 237-238, 248-250, 250, 264, 267-268, 271
- intervención, 235, 243, 247-248, 256
- intuición, 65-66, 72, 73, 77, 95-96, 126-127, 135, 170-171, 179-183,
- IPRR, 118n27
- JF, 113n14, 152, 153n61, 154
- justicia internacional, 38-39, 42, 76, 228-272, 237n8, 248n14, 248n15, 264n36, 282,
- justificación, 93n58, 295-298
- Kant, 31-33, 32n8, 44, 65, 69, 75, 119, 139, 143, 147, 154-156, 169, 229-231, 233-235, 243, 330-331
- «libres, iguales e independientes», 34, 45-47, 48-52
- mujeres, 23, 297, 403-404 TJ, 31, 32, 33, 37, 42n17, 73n40, 43, 46, 48, 51, 61-62, 65-66, 72, 73, 73n40, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 87, 92, 115, 120, 133-134, 143-144, 145n51, 149n55, 153n61, 179, 180, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 239-240, 241-242, 243, 244, 246n13, 247, 254, 267-268, 286, 298, 327, 328, 332n11, 348n28, 400, 403
- PL, 23, 25-26, 37, 41, 42, 46, 73-74, 75, 77, 78-79, 80, 70-91, 120-121, 122, 132, 133, 145, 148, 152-153, 180-181, 184, 231, 239-240, 245, 254, 287, 295, 297, 298, 299, 403-404
- principio de la diferencia, 78, 126-127, 133-134, 153n61, 155, 170-171, 182, 183, 266
- principios políticos básicos, 32, 43, 116, 121-123, 149n55, 180,

- 182-184, 235, 243, 244, 247, 369
- productividad, 52, 76-77, 117, 120-121, 126-127, 133-134, 137-138, 154
- racionalidad, 78-80, 115, 119, 119n29, 134, 140-141, 145, 166-167, 168, 223, 328
- reciprocidad, 76-78, 97, 117, 119, 121n31, 131, 140-141, 143-148, 154-155, 160, 182-183, 328-339
- sentimientos morales, 36, 52-53, 68, 72, 77-78, 101-102, 115, 117-118, 120-121, 133-135, 146-147, 150-151, 156, 164, 166, 229-231, 232, 402, 403-404
- soberanía nacional, 247-248, 259, 264
- utilitarismo, 23, 33-34, 84-86, 254  
*Véanse también* Bienes primarios; Contrato en dos niveles; Justicia como equidad; Posición original; Sociedad bien ordenada; Sociedad de los pueblos
- Raz, J., 294
- Realización, 187, 348
- Aristóteles, 97, 341-342
- capacidades de los animales no humanos, 323, 332-333, 341-343, 344-345, 346, 352, 356, 360, 361-362, 363, 364, 368-372, 377-378, 385-386, 388-391, 400
- capacidades humanas, 97, 105, 187-188, 191, 194, 196, 224-225, 277-278, 342, 359, 360-362
- deficiencias y discapacidades, 191-192, 194, 196, 224, 359
- pluralismo, 187-194
- Reciprocidad, 167-169
- animales no humanos, 145
- beneficio mutuo, 36, 73-74, 74-75, 101
- concepción kantiana de la persona, 119, 140-141, 143-145, 147, 148, 155, 156, 157
- deficiencias o discapacidades, 109, 143-145, 156
- enfoque de las capacidades, 44, 61, 92, 101, 167-168
- justicia procedimental, 31, 44
- Locke, 60-61
- racionalidad, 22, 104, 140-143, 145, 156-157, 182-183, 350
- Rawls, 76-79, 97, 117, 119, 121n31, 131, 140-141, 143-148, 154, 160, 182-183, 328-329
- situación inicial, 31, 33, 59
- Regan, T., 354
- Religión, 24-25, 46, 111-112
- amish, 91, 187-190, 294, 353
- animales no humanos, 324-325, 324n3, 326, 358, 383
- budista, 252, 299-300, 383
- católico, 252, 258
- cristiano/protestante, 259n31, 309-310, 324, 383, 385
- guerras de religión y reforma, 295, 298-299
- hindú, 230, 383
- islam, 252, 287, 383
- Jain, 383
- judaísmo, 189, 190, 324, 325, 326, 358
- liberalismo, 25-26, 170, 188
- libertad de prácticas religiosas, 61, 88, 188, 253, 290-291, 394
- menonita, 245n12
- persecución, 89, 243, 308
- pluralismo religioso, 46, 188-191, 293-294, 299-300
- Rawls, 170, 184, 240-241, 295, 308
- Reunión, libertad de, 89, 248, 285, 286
- Robinson, M., tutela y deficiencias/discapacidades, 201-202
- Roosevelt, F. D., 406

- Rousseau, J.-J., 31, 32n8, 44, 49, 65-66, 405
- igualdad (moral), 65-66
- igualdad (poderes o capacidades), 65-66
- mujeres, 65-66
- sentimientos morales, 403-405
- Ruddick, S., 112n10
- Ruddick-Sunstein, E., 360
- Santorum, R., 214
- Scanlon, T., 33, 69, 80-81, 94-95, 145-149, 146n52, 146n53, 155-156, 157, 158-161, 158n63, 159n65, 169n67, 164, 167, 168, 169, 170-171, 268, 268n39, 271, 272, 274-275
- Seligman, M., 397n66
- Sen, A., 78, 150, 152-153, 256, 284
- crítica de los bienes primarios rawlsianos, 78, 126, 152-153, 256, 284
- extensión de la crítica de Sen a los bienes primarios rawlsianos, 126-128, 170-172, 181-182
- justicia internacional, 310-312
- Séneca, 35n13
- concepción estoica de la persona, 53-54
- justicia internacional, 275
- Sentimientos morales, 45, 406-407
- animales no humanos, 321-322, 331-334, 346-347, 358
- beneficio mutuo, 52-53, 133-134, 401
- educación, 36-37, 74-75, 78, 402-407
- enfoque de las capacidades, 101-103, 164-167, 319, 402-403, 404-407
- Estados Unidos, 405
- Hobbes, 52-53, 56-57, 118, 401, 403, 407
- Hume, 62-65, 101, 165-166, 402, 403-404

- imaginación, 348-350, 404-405, 406-407
- Kant, 401, 403
- Locke, 23n3, 50, 52-53, 60-62, 101, 116n20, 133-134, 156, 157, 164, 401, 403, 405
- Mill, 399, 401, 403-405
- Rawls, 36, 52-53, 68, 72, 77-78, 101-102, 115, 117-118, 120-121, 133-135, 146-147, 150-151, 156-157, 164, 166, 229-231, 231, 402, 403
- Rousseau, 403-405
- situación inicial, 101-102, 163-164
- Smith, 403
- Sesha, *véase* Kittay, S.
- Shue, H., 275, 276
- Sidgwick, H., 336n19, 347, 350n35
- Síndrome de Asperger, 108, 109n5, 111, 144, 194, 197, 209, 211
- Síndrome de Tourette, 108, 210
- Singer, P., 73-74
- Situación inicial:
- animales no humanos, 333, 348, 349-350, 355, 356
- beneficio mutuo, 23, 30, 31, 37, 52-53, 61, 66-67, 75, 76, 96-97, 146
- imaginación, 348-350
- utilitarismo de las preferencias, 334, 337, 339-341
- animales no humanos, 40-41, 48, 49-50
- confusión del «quién» y el «para quién», 34-37, 57, 64, 66-67, 68, 72-73, 147-148, 161, 333-334
- deficiencias y discapacidades, 34-38, 116-117
- entre naciones, 38-39, 50-51, 271
- Hobbes, 56-58, 34n11
- igualdad (moral), 31, 33, 48, 49-50, 75
- igualdad (poderes o capacidades), 31, 33, 48, 49-50, 75



- justicia procedimental, 30, 31, 32, 68, 69, 92-93
- Kant, 65-67, 34n11
- Locke, 30, 47, 48-49, 50, 58-62
- mujeres, niños y personas mayores, 34, 34n11, 36-37, 51, 57, 64, 65-66, 67-68
- partes "libres, iguales e independientes", 30-31, 34, 39, 47-52, 66-68, 109-110, 157-158
- principios políticos básicos, 30, 31, 109-110, 205, 242
- productividad, 34, 51-52, 76-77, 126-127, 131, 133
- racionalidad, 36, 68-69, 80, 102-104, 115, 116, 156-157
- reciprocidad, 31, 33, 59
- sentimientos morales, 101-102, 164-165
- Véase también* Posición Original
- Smith, A., 48-49, 278, 290-291, 403
- Soberanía nacional:
- enfoque de las capacidades, 262-263, 309-310, 311, 312-313, 314, 315, 319, 367
- Grocio, 232, 238, 247-248, 258
- intervención, 258
- Rawls, 247-248, 259, 264
- Sociedad bien ordenada, 119n29
- beneficio mutuo, 74-76
- consenso entrecruzado, 133
- cooperación social, 75-76, 116
- deficiencias/discapacidades y animales no humanos, 145, 164
- educación moral, 36-37, 74-75
- reciprocidad, 74-76
- sentimientos morales, 78, 102, 402
- velo de ignorancia, 72, 76
- Sociedad de los pueblos, 239, 240, 247, 256, 262, 265
- concepto de «pueblo», 245-247, 259, 262-263
- derechos humanos, 247-249
- tolerancia y pluralismo, 235, 242-

243, 247-248, 251n18, 256, 258, 264, 292-293, 294

Sófocles, 394

Stiglitz, J., 250n17, 319n44

Sudáfrica:

  dignidad y tradición constitucional, 163, 278-279, 290

  economía, 83-85

  intervención y *apartheid*, 258, 260-261

  tolerancia liberal, 248, 298-299

Sunstein, C., 360

Tenbroek, J., 129

Tolerancia, *véase* Pluralismo y tolerancia

Turquía, 245

  economía, 249

  tolerancia liberal, 248, 298-300

Tutela de las capacidades:

  animales no humanos, 367-371, 373, 381-383, 387-388, 393-394

  humanas, 196-197, 198, 199n32, 201-202, 221, 284, 342-343, 358, 359,

Utilitarismo, 33n9, 281n7

  agencia, 85-86, 282, 304-305

  animales no humanos, 333-335, 339-341, 346, 348-350, 354-358, 361-363, 365, 372, 373, 377-381, 382, 384, 386-387, 390, 391

  Bentham, 333-335, 340, 349-350, 354, 377-379, 382-383

  como enfoque orientado al resultado, 333-335, 338

  consecuencialismo, 334-342, 335n17

  DeGrazia, 375, 376

  enfoque de las capacidades, 24, 25, 83-86, 91-92, 94, 104, 270, 281-282, 304-305, 333-334, 334-341, 365-366, 372, 386-387, 390, 391-392

hedonismo, 334-335, 340-341

imaginación, 348-350

justicia internacional, 229, 239, 254, 270, 281-282

Mill, 282n10, 333-334, 335-336, 340, 341

mujeres, 85-86

preferencias adaptativas, 85-86, 281, 337, 339-340

ranking agregado, 84-86, 281, 338-340

Rawls, 23, 33-34, 84-86, 254

satisfacción de preferencias, 84, 85-86, 281, 334, 337-342

Sidgwick, 336n19

Watson, J., 203, 203n42

Williams, J., 217-219, 218n62

Wise, S., 396-397

Zoo del Bronx, 365