

ECONOMÍA CONTEMPORÁNEA

# LA CALIDAD DE VIDA

MARTHA C.  
NUSSBAUM  
Y AMARTYA SEN  
(COMPILADORES)



SECCIÓN DE OBRAS DE ECONOMÍA

---

LA CALIDAD DE VIDA

Traducción de  
ROBERTO REYES MAZZONI

La colección *Studies in Development Economics*, de que constituye parte esta obra, está formada por la producción de los programas de investigación del World Institute for Development Economics Research (WIDER), que fue establecido por la United Nations University como su primer centro de investigación y capacitación en 1984, y que empezó a funcionar en Helsinki en 1985. La principal finalidad del WIDER consiste en ayudar a identificar y enfrentar la necesidad de investigación socioeconómica orientada a la política, que se ocupe de problemas urgentes del desarrollo global, así como de los problemas nacionales comunes y de sus interrelaciones.

# LA CALIDAD DE VIDA

MARTHA C. NUSSBAUM Y AMARTYA SEN  
(compiladores)

*Un estudio preparado por el World Institute  
for Development Economics Research (WIDER)  
de la United Nations University*



THE UNITED NATIONS UNIVERSITY

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO



Primera edición en inglés, 1993  
Primera edición en español, 1996  
Cuarta reimpression, 2004

---

Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen Kumar (comps.)  
La calidad de vida / compiladores Martha C. Nussbaum, Amartya Sen Kumar ; trad. de Roberto Ramón Reyes Mazzoni. — México : FCE, 1996  
588 p. ; 23 × 15 cm — (Colec. Economía)  
Título original The Quality of Life  
ISBN 968-16-4898-6

I. Economía — Aspectos sociales I. Sen Kumar, Amartya, coaut. II. Reyes Mazzoni, Roberto Ramón, tr. III. Ser IV. t

LC HN25 Q8318 Dewey 330.9 N488c

---

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: [editor@fce.com.mx](mailto:editor@fce.com.mx)  
Conozca nuestro catálogo: [www.fce.com.mx](http://www.fce.com.mx)



THE UNITED NATIONS UNIVERSITY

Título original:

*The Quality of Life*

Publicado originalmente por Oxford University Press, The United Nations University, © 1993

ISBN 0-19-828395-4

This translation of *The Quality of Life* published in English en 1993 is published by arrangement with Oxford University Press.

Esta traducción de *La calidad de vida*, publicada originalmente en inglés en 1993, se publicó por acuerdo con Oxford University Press.

D. R. © 1996, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4898-6

Impreso en México

## PRÓLOGO

Estos ensayos son resultado de una conferencia dictada en el WIDER, en Helsinki, el mes de julio de 1988, la cual fue organizada por Martha Nussbaum y Amartya Sen. Los organizadores desean agradecer a Dolores E. Iorizzo su invaluable esfuerzo al ocuparse de cada fase de la conferencia y de la preparación de este volumen de ensayos, y también desean reconocer la colaboración que prestaron Iftekar Hossain y Richard L. Velkley.

Una parte importante del mandato de WIDER —simbolizado de hecho en la palabra *wider*— consistía en realizar investigaciones interdisciplinarias. Lo que se quiere decir con “calidad de vida” y lo que se requiere en términos de política social para mejorarla, ha sido una preocupación frecuente de la economía y de la filosofía, y un punto de interés para el trabajo del WIDER era una conferencia que reuniera a académicos de estas dos disciplinas. En el nivel totalizador, los economistas trabajan con la burda medida del ingreso per cápita como indicador del bienestar humano, y aquí surgen varias preguntas que requieren una investigación más detallada. De manera similar, en el micronivel, la noción de maximizar la utilidad de un individuo subyace en gran parte de la teoría de la demanda convencional. Pero esto hace surgir dos preguntas: ¿puede medirse la utilidad? Y, ¿es correcto medir la utilidad cuando lo que nos interesa es evaluar la calidad de las vidas humanas?

Los filósofos han estado debatiendo estos dos problemas desde varios puntos de vista, y han proporcionado nuevas y sofisticadas perspectivas sobre ellos. En el nivel global, han criticado la única medida burda que proporciona el ingreso per cápita, y han insistido en que es necesario considerar también la distribución de la riqueza y del ingreso, y que se requiere evaluar un número de diferentes áreas de la vida humana para determinar qué tan bien les va a las personas. Se han presentado diferentes propuestas sobre la forma en que esto debe hacerse, y las más importantes entre ellas se tratan en los ensayos de este libro. En el nivel individual, la noción de utilidad mensurable ha sido criticada de varias maneras difíciles. Incluso aquellos filósofos que siguen defendiendo la utilidad como la mejor medida de la calidad de vida argumentan que esta noción debe refinarse de varias formas, en especial descontando las preferencias que se constituyen de manera inadecuada. Otros han criticado más profundamente la noción de utilidad al sugerir que, en su lu-

gar, debemos medir la capacidad de las personas, esto es, lo que sean capaces de hacer y ser en varios aspectos de la vida. De igual manera, en este libro se presentan diversos enfoques relevantes para tales problemas.

La introducción, realizada por Martha Nussbaum y Amartya Sen, se centra con mayor detalle en la forma en que los participantes en la conferencia han analizado estos temas. Mi propósito en este prólogo es ver, por así decirlo, más allá de la conferencia, para saber en qué medida se cumplió el objetivo de la misma al reunir a las dos disciplinas, particularmente al alentar el debate entre los filósofos y los economistas sobre el problema de mejorar la calidad de vida y, más específicamente, al promover investigaciones cooperativas adicionales entre los miembros de ambas disciplinas, de modo que lleven a resultados que puedan asimilar quienes toman las decisiones políticas. La conferencia y los ensayos resultantes mostraron que de hecho algunos economistas se están volviendo más sensibles a la importancia que tiene enfrentar preguntas filosóficas fundamentales sobre sus puntos de partida. Esta sensibilidad debe generalizarse más. En especial en el área del desarrollo, cada vez está más claro que no se puede encontrar un enfoque económico adecuado si se evitan estos problemas. Por otra parte, es evidente que los filósofos también se están dando cuenta de la importancia de relacionar sus fundamentos y sus investigaciones teóricas con la comprensión de problemas prácticos complejos. Una vez más, es necesario que esta conciencia se difunda en mayor medida; y esas investigaciones prácticas deben comprender un interés por el mundo entero, no sólo por un pequeño y privilegiado grupo de países desarrollados, que frecuentemente son el punto de referencia para las discusiones filosóficas sobre la justicia distributiva. Los ejemplos que se presentan en este libro de los enfoques finlandés y sueco acerca de formulaciones de la política pública —en los que los científicos sociales examinan las actividades y no sólo las satisfacciones, y miden lo que se obtiene en una pluralidad de diferentes áreas de la vida— indican la clase de beneficio que ambas partes pueden esperar si los economistas y filósofos continúan y desarrollan aún más el tipo de esfuerzo cooperativo que se inició en esta conferencia.

Tal cooperación es quizás especialmente necesaria en dos áreas que se abordaron en la reunión: el área de la salud y el área de la justicia entre los géneros. La reflexión acerca de las complejas decisiones que debe tomar la política pública con respecto a la salud, y la distribución de los bienes relacionados con ella, hacen ver la necesidad de considerar todo el problema de la calidad de vida de una manera que sobrepase a las burdas medidas económicas convencionales. La evaluación de la calidad de vida de la mujer es un área de especial urgencia en el mundo en des-

arrollo. Porque en éste, debido a la forma en que los deseos pueden ser limitados de por vida por privaciones y falta de educación, de modo que las expectativas se ajustan a condiciones de vida subnormales, con frecuencia se observa una gran brecha entre la utilidad (considerada como satisfacción) y la habilidad real de una mujer para funcionar de varias formas importantes. Y también se observa la necesidad de hacer preguntas filosóficas sobre la tradición y la relatividad cultural, con el fin de determinar de quién serán las creencias y juicios que servirán como fuente de las medidas que usarán quienes toman las decisiones políticas. Estos dos problemas son el punto central de la continua investigación interdisciplinaria en WIDER, que conducirá a la próxima publicación de otro volumen sobre las capacidades humanas y la justicia entre los géneros, y a un programa de investigación sobre las implicaciones éticas de la política de salud.

LAL JAYAWARDENA,  
director del WIDER

27 de agosto de 1990

## COLABORADORES

ERIK ALLARDT, presidente de la Academia Finlandesa, profesor de sociología  
University of Helsinki  
Helsinki  
Finlandia

JULIA ANNAS, profesora de filosofía  
Departamento de Filosofía  
Columbia University  
Nueva York  
EUA

CHRISTOPHER BLISS, profesor adjunto, cátedra Nuffield de economía internacional de la University of Oxford  
Nuffield College  
Oxford  
Inglaterra

SISSELA BOK, profesora de filosofía  
Departamento de Filosofía  
Brandeis University  
Waltham, MA  
EUA

DAN BROCK, profesor de filosofía y de valores humanos en medicina  
Departamento de Filosofía  
Brown University  
Providence, RI  
EUA

G. A. COHEN, profesor de la cátedra Chichele de teoría social y política en la Oxford University y miembro del All Souls College  
All Souls College  
Oxford  
Inglaterra

ROBERT ERIKSON, profesor de sociología

SOFI

University of Stockholm

Estocolmo

Suecia

WULF GAERTNER, profesor de economía

Departamento de Economía

University of Osnabrück

República Federal de Alemania

JAMES GRIFFIN, profesor adjunto de filosofía en la Universidad de Oxford  
y miembro del Keble College

Keble College

Oxford

Inglaterra

SUSAN HURLEY, conferenciante de la Universidad y miembro de filosofía

Saint Edmund Hall

Oxford University

Oxford

Inglaterra

CHRISTINE M. KORSGAARD, profesora de filosofía y estudios generales en  
humanidades

Departamento de Filosofía

Harvard University

Cambridge, MA

EUA

LORENZ KRÜGER, profesor de filosofía, University of Göttingen

Gotinga

República Federal de Alemania

MARTHA C. NUSSBAUM, profesora de filosofía, clásicos y literatura com-  
parada

Departamento de Filosofía

Brown University

Providence, RI

EUA

ONORA O'NEILL, rectora  
Newnham College  
Cambridge  
Inglaterra

SIDDIO OSMANI, investigador senior  
WIDER  
Helsinki  
Finlandia

DEREK PARFIT  
All Souls College  
Oxford  
Inglaterra

HILARY PUTNAM, profesor, cátedra Walter Beverley Pearson de matemáticas modernas y de lógica matemática  
Departamento de Filosofía  
Harvard University  
Cambridge, MA  
EUA

RUTH ANNA PUTNAM, profesora de filosofía  
Departamento de Filosofía  
Wellesley College  
Wellesley, MA 02181  
EUA

JOHN E. ROEMER, profesor de economía y director del Programa de Economía, Justicia y Sociedad  
Departamento de Economía  
University of California en Davis  
Davis, CA  
EUA

THOMAS SCANLON, profesor de filosofía  
Departamento de Filosofía  
Harvard University  
Cambridge, MA  
EUA



**PAUL SEABRIGHT**

Miembro del Churchill College  
Cambridge  
Inglaterra

**AMARTYA SEN**, profesor de la cátedra Lamont y profesor de economía y filosofía

Harvard University  
Cambridge, MA  
EUA

**CHARLES TAYLOR**, profesor de ciencia política y filosofía

Departamento de Ciencia Política  
McGill University  
Montreal, Quebec  
Canadá

**MARGARITA M. VALDÉS**

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México

**BERNARD M. S. VAN PRAAG**, profesor de economía

Facultad de Ciencias Económicas  
Erasmus University of Rotterdam  
Rotterdam  
Holanda

**MICHAEL WALZER**, profesor de la Escuela de Estudios Sociales

Institute for Advanced Study  
Princeton, N. J.  
EUA

**BENGT-CHRISTER YSANDER**, profesor de economía

Departamento de Economía  
University of Uppsala  
Uppsala  
Suecia

## INTRODUCCIÓN

MARTHA NUSSBAUM y AMARTYA SEN

Y él dijo:

—Suponga ahora que este salón de clases es una nación. Y en esta nación hay cincuenta millones de pesos. ¿No es una nación próspera? Muchacha número veinte, ¿no es cierto que ésta es una nación próspera y que vives en un Estado floreciente?

—¿Qué fue lo que dijo? —preguntó Luisa.

—Señorita Luisa, dije que no sabía. Creo que no puedo saber si era o no una nación próspera, y si vivía en un Estado floreciente o no, a menos que supiera quién tenía el dinero y si algo de éste era mío. Pero eso nada tiene que ver. No estaba de ninguna manera en las cifras —dijo Sissy, restregándose los ojos.

—Ése fue tu gran error —observó Luisa.

CHARLES DICKENS, *Tiempos difíciles*

Cuando preguntamos sobre la prosperidad de una nación o región del mundo y sobre la calidad de vida de sus habitantes, sigue surgiendo el problema de Sissy Jupe: ¿cómo lo determinamos? ¿De qué información requerimos? ¿Qué criterios son verdaderamente importantes para el florecimiento humano? La muchacha número veinte pronto se dio cuenta de que sólo saber cuánto dinero está disponible para un determinado número de personas (el análogo del PIB per cápita, que todavía se usa ampliamente como medida de la calidad de vida) no nos llevará muy lejos. Porque también necesitamos, por lo menos, preguntar acerca de la distribución de esos recursos y de lo que hacen en las vidas de la gente.

En realidad, el problema es todavía más complejo. Porque si realmente queremos conocer mucho sobre el progreso de Sissy Jupe y sus conciudadanos, necesitaremos saber no sólo del dinero que tienen o del que carecen, sino también qué tan capaces son de conducir sus vidas. Con seguridad, debemos saber acerca de su expectativa de vida (piénsese en los mineros de Coketown en la novela de Dickens, quienes evitaban que sus familias pasaran hambre y necesidades, pero morían prematuramente). Necesitamos saber de su salud y de los servicios médicos, cono-

cer su educación —y no sólo de la disponibilidad de ésta, sino de su naturaleza y calidad (parece probable que la escuela del señor Gradgrind en realidad disminuía el “florecimiento” de sus alumnos)—. Es necesario saber acerca del trabajo, si es satisfactorio o tediosamente monótono, si los trabajadores disfrutan de alguna medida de dignidad y control y si las relaciones entre los patronos y la mano de obra es humana o denigrante. Es necesario saber qué privilegios legales y políticos disfrutaban los ciudadanos, qué libertades tienen para conducir sus relaciones sociales y personales. Es necesario saber cómo están estructuradas las relaciones familiares y las relaciones entre los géneros, y la forma en que estas estructuras promueven o dificultan otros aspectos de la actividad humana. Sobre todo, se requiere saber la forma en que la sociedad de que se trata permite a las personas imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor y la gratitud, que presuponen que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales, y que el ser humano —a diferencia de las máquinas de vapor de Coketown— es un “misterio insondable”, que no puede expresarse completamente en una “forma tabular”. En resumen, para meditar bien sobre el problema de Sissy, parece que requerimos una descripción rica y compleja de lo que las personas pueden hacer y ser —descripción que puede estar más fácilmente disponible para el lector de la novela de Dickens que para quienes restringen su lectura a los limitados documentos financieros y técnicos que preferían los profesores de Sissy.

Los economistas, los que toman las decisiones políticas, los científicos sociales y los filósofos siguen enfrentando este problema de medida y evaluación. Requieren saber cómo le va a la gente en distintas partes del mundo, y lo que realmente implica hacer esa pregunta. Cuando encaran bien el problema, lo hacen, por así decirlo, con asombro (para usar, deliberadamente, la palabra menos tolerada en la escuela del señor Gradgrind); esto es, con un sentido de la profunda complejidad de valorar la vida humana, y con el deseo de admitir, al menos en principio, el rango más amplio posible de descripciones sobre la forma en que esto se puede hacer, de los indicadores en que es posible confiar.

Por supuesto, es posible no asombrarse en absoluto: apegarse a una fórmula mecánica que es fácil de usar y que ya se usó antes. Este libro es un intento de hacer preguntas y de proponer y examinar algunas de las respuestas posibles. Al examinar argumentos en favor y en contra de las diferentes descripciones de la forma en que se puede medir la calidad de vida, se propone generar una comprensión más compleja de las posiciones alternativas y de sus méritos respectivos. El motivo original de este proyecto se encuentra en nuestra percepción de que estos problemas estaban debatiéndose en varios campos diferentes cuya comunica-

ción entre sí es infortunadamente muy poca. La mayoría de los científicos sociales y de los economistas estarían de acuerdo con Sissy Jupe en que el PIB es una medida burda e incompleta de la calidad de vida; no obstante, esas medidas siguen usándose ampliamente cuando se determina la política pública. Repetimos: los filósofos han debatido durante algún tiempo sobre los méritos de medir la calidad de la vida humana en términos de la utilidad (ya sea que se le entienda como felicidad o como la satisfacción de deseos y preferencias). Algunos filósofos continúan defendiendo este enfoque general —que suele tener importantes calificaciones— y producen utilitarismos con restricciones complejas y sutiles sobre la naturaleza de las preferencias que pueden ser tomadas en cuenta. Otros han concluido que debe rechazarse todo enfoque utilitarista —quizá por su explicación de las muchas y diversas clases de actividades que hacen en realidad floreciente a una vida humana. (Tal programa puede tomar varias formas y algunas de éstas son exploradas en los capítulos de Cohen, Sen, Brock, Scanlon y Nussbaum.) El debate filosófico no ha tenido mucho efecto en la conformación de la política pública en gran parte del mundo, ni se le ha tomado particularmente en cuenta en la mayoría de las obras de economía. Nuestra esperanza era que al reunir en estos debates a los participantes y promover mayor discusión entre ellos, podríamos hacer que el conocimiento sobre este problema avanzara, alentar futuras investigaciones cooperativas y presentar el debate en una forma que fuera accesible no sólo para los profesionales de estas disciplinas académicas, sino también para quienes determinan la política y para el público en general.

#### VIDAS Y CAPACIDADES

En los capítulos de la Primera Parte se estudian los temas generales que hemos descrito, y se analiza la forma en que podemos tratar de encontrar criterios adecuados para valorar la calidad de vida. Los ensayos de Cohen y de Sen tratan, por su parte, acerca del “enfoque sobre la capacidad” propuesto por Sen, pero Cohen también se ocupa de varios puntos de vista, que comprenden, entre otros, los cálculos utilitarios, la atención central que da Rawls a los bienes primarios y el uso de recursos presentado por Dworkin. Después de criticar estos enfoques, Cohen argumenta en favor de que nos concentremos en lo que llama la “vía media”, que se aproxima mucho a la idea de los “funcionamientos” usada en escritos sobre la “capacidad”.

Es posible considerar la vida que lleva una persona como una combinación de varios quehaceres y seres, a los que genéricamente se les pue-

de llamar funcionamientos. Éstos varían desde aspectos tan elementales como el estar bien nutrido y libre de enfermedades, hasta quehaceres y seres más complejos, como el respeto propio, la preservación de la dignidad humana, tomar parte en la vida de la comunidad y otros. La capacidad de una persona se refiere a las combinaciones alternativas de funcionamientos, entre cada una de las cuales (esto es, de combinaciones) una persona puede elegir la que tendrá. En este sentido, la capacidad de una persona corresponde a la *libertad* que tiene para llevar una determinada clase de vida. El ensayo de Cohen analiza la razón por la cual hay que avanzar en esta dirección (en vez de quedarse con los intereses tradicionales: ingresos, utilidades, recursos, bienes primarios), pero termina preguntando si la idea de capacidad que incorpora a la libertad es la alternativa precisamente correcta. Sen presenta el enfoque sobre la capacidad y las razones que lo sustentan, e intenta también responder a la crítica de Cohen (así como a otras críticas presentadas en diversas obras).

Los capítulos escritos por Erikson y Allardt se ocupan de algunos métodos y estrategias para medir la calidad de vida que han utilizado durante largo tiempo los científicos sociales escandinavos. Este enfoque tiene mucho en común con el que se concentra en los funcionamientos y capacidades, y las técnicas de medición que en realidad se han usado son de obvia importancia para el uso del enfoque sobre la capacidad. Las bases filosóficas de este último, por otra parte, proporcionan alguna defensa de las prácticas escandinavas y también sugerencias para su ampliación. Aunque los enfoques sueco y finlandés difieren en algunos aspectos importantes, concuerdan al no concentrarse en la opulencia o en la utilidad, sino en las formas en que las personas pueden realmente funcionar en varias áreas. Además, insisten en que cualquier medida adecuada para la calidad de vida debe ser una medida plural, que reconozca a cierto número de componentes distintos que no se pueden sintetizar entre sí.

El estudio abarcador de Brock acerca de las medidas de la calidad de vida en el área de los cuidados de la salud muestra, entre otras cosas, una convergencia adicional diferente, pues los doctores y los filósofos, al buscar la mejor forma de evaluar la calidad de vida de los pacientes, han recurrido cada vez más a una lista de capacidades funcionales, no muy diferentes de las propuestas en las obras sobre la capacidad, y en la teoría y práctica de los científicos sociales escandinavos. El campo del cuidado de la salud proporciona una rica veta para comparar, contrastar y evaluar diferentes enfoques.

## TRADICIONES, RELATIVISMO Y OBJETIVIDAD

Cuando se eligen las normas para evaluar la calidad de vida de las personas en diferentes partes del mundo, se debe preguntar qué opiniones sobre los criterios deben ser las decisivas. Por ejemplo, ¿debemos estudiar las tradiciones locales del país o región de que se está tratando, y tener en cuenta lo que estas tradiciones consideran esencial para el florecimiento o, en cambio, debemos buscar alguna explicación universal de una buena vida humana, y evaluar las tradiciones locales en comparación con ella? Esta pregunta debe considerarse con mucha sensibilidad, y parece que hay importantes problemas, cualquiera que sea el camino que se siga. Apegarnos a las tradiciones locales parece tener la ventaja de darnos algún punto definido y un camino claro para conocer lo que queremos saber (aunque no se deben subestimar la pluralidad y complejidad de las tradiciones, como frecuentemente ocurre en las descripciones culturales relativistas). También parece ofrecer la ventaja del respeto a las diferencias: en vez de decir a las personas, en regiones distantes del mundo, lo que deben hacer y ser, se deja a ellas la elección. Por otra parte, la mayoría de las tradiciones contienen elementos de injusticia y opresión, a menudo muy arraigados; muchas veces es difícil encontrar una base para enjuiciar estas desigualdades sin pensar en el funcionamiento humano de una manera más crítica y universal. (Por ejemplo, la crítica de Dickens al materialismo e injusticia de clases británicas se fundamenta de manera central en amplias reflexiones sobre lo que es el ser humano, reflexiones que, en su carácter socialmente radical, no habría sido fácil derivar de las tradiciones inglesas de relaciones de clase.)

La búsqueda de una explicación universalmente aplicable de la clase de vida humana tiene, por su parte, la promesa de un mayor poder para defender las vidas de aquellos a los que la tradición ha oprimido y marginado. Pero se enfrenta a la dificultad epistemológica de fundamentar esas aseveraciones de una manera adecuada, diciendo de dónde provienen las normas y de qué manera se puede saber que son las mejores. Se enfrenta, además, al peligro ético del paternalismo, porque es obvio que con mucha frecuencia esas aseveraciones no han tenido en cuenta gran parte de lo que tiene mérito y valor en las vidas de las personas de otras partes del mundo y se les ha utilizado como excusa para no estudiarlas con mucho detalle.

Los capítulos de la Segunda Parte enfrentan este difícil conjunto de preguntas, al explorar las argumentaciones sobre el relativismo cultural desde varios puntos de vista, además de mostrar su importancia sobre las cuestiones acerca de la calidad de vida. El capítulo de Putnam ataca la

idea ampliamente aceptada de que los asuntos de la ciencia son hechos y que, en comparación, las preguntas éticas son aquellas para cuya resolución no podemos recurrir a nada más que a las preferencias subjetivas. Argumenta que el “hecho” en la ciencia es algo más antropocéntrico e “interno” de lo que frecuentemente se entiende y que la misma clase de verdad y objetividad que se tiene disponible en la ciencia está disponible también para la ética. Walzer, por lo contrario, defiende una forma calificada de relativismo, en la que, sin embargo, se presta mucha atención a los tipos de críticas y descontentos que podrían surgir dentro de una sociedad. Sin importar lo inarticuladas que puedan ser estas voces en contrario, debe considerárseles —argumenta— como datos para entender lo que una buena vida sería para la sociedad en su conjunto.

El capítulo de Scanlon, estrechamente relacionado con el debate acerca de la utilidad de la Primera Parte, pone en duda que el deseo sea adecuado como medida de la calidad de vida, y propone, en cambio, que se estudie un enfoque basado en un escrutinio crítico de una “lista sustantiva” de los elementos que hacen que la vida humana sea valiosa. Taylor estudia las formas de razonamiento que usan las personas cuando argumentan que una forma de vida es mejor que otra para los seres humanos. Aunque esas afirmaciones siempre ocurren en un determinado contexto histórico y no tienen la suficiente estructura deductiva que hemos llegado a asociar con la argumentación científica correcta, pueden —sostiene Taylor— ser perfectamente razonables y obtener éxito al mostrar que algunas formas de hacer las cosas son realmente mejores que otras.

Nussbaum ofrece una importante explicación de la calidad de vida en términos de una lista de las funciones humanas básicas —de Aristóteles—, que pretende ser válida para todos los seres humanos. Argumenta que, aunque el mismo Aristóteles no enfrentó los sutiles argumentos que los relativistas culturales pueden emplear hoy en día contra su explicación —por ejemplo, el argumento de que incluso experiencias humanas básicas como el raciocinio y el deseo se construyen y experimentan de manera diferente en sociedades distintas—, es posible hacer que su explicación todavía responda convincentemente a esas objeciones. (De nuevo, la lista aristotélica de funciones converge de modo sorprendente con las propuestas de Sen, Erikson, Allardt y Brock en la Primera Parte, aunque provienen de tradiciones intelectuales diferentes.)

#### LAS VIDAS DE LAS MUJERES Y LA JUSTICIA ENTRE LOS GÉNEROS

En ninguna otra área hay mayores problemas para la medición de la calidad de vida que en el área de las vidas y capacidades de las mujeres.



La pregunta de si la utilidad es una medida adecuada y el problema del relativismo cultural toman una urgencia especial aquí, porque en la mayor parte del mundo las mujeres no tienen las mismas oportunidades que los hombres. Estas desigualdades —y las deficiencias en educación y experiencia que frecuentemente van asociadas con ellas— tienden a influir en las expectativas y deseos, ya que es difícil desear lo que no se puede imaginar como una posibilidad. Los planteamientos basados en los esfuerzos por medir la calidad de vida con frecuencia terminan, por esta razón, reafirmando el *statu quo*, al informarnos, por ejemplo, que las mujeres del país *Q* no necesitan alfabetizarse porque, cuando las autoridades de *Q* realizaron el sondeo, ellas no expresaron un deseo insatisfecho por saber leer y escribir. Un enfoque basado en una explicación sustantiva de las capacidades humanas hará preguntas diferentes en este caso, y probablemente llegará a recomendaciones distintas. De nuevo, nuestra solución al problema del relativismo cultural tendrá implicaciones especialmente claras en lo que respecta a la vida de las mujeres, porque la mayoría de las tradiciones locales las oprimen. (El trabajo que se realiza actualmente en WIDER estudia estos problemas aún más, para intentar elaborar una explicación no relativista de las capacidades humanas en el contexto de las cuestiones sobre la mujer.)

Pero al tratar de responder a esas preguntas, también debemos decidir si la calidad de la vida femenina está constituida por los mismos integrantes que la calidad de la vida masculina. Algunas respetables respuestas filosóficas a esta pregunta (por ejemplo, la de Jean-Jacques Rousseau), aunque universalistas más que relativistas sobre el bien, han dividido a la humanidad en dos “naturalezas” distintas, con diferentes normas y objetivos para cada una. Si el Emilio de Rousseau se encontrara llevando la vida que se juzga mejor para su consorte Sofía atendiendo a las labores del hogar y cuidando a los niños, Rousseau juzgaría que su calidad de vida realmente es baja; lo mismo para Sofía si se le descubriera (*per impossible*, como expresaría Rousseau) ejerciendo las virtudes de la autonomía ciudadana. Algunos escritos feministas contemporáneos tienden en una dirección similar. En la Tercera Parte, el capítulo de Annas estudia este problema, y defiende una sola explicación del funcionamiento humano. O'Neill concurre en parte, y describe una estrategia que podemos usar para juzgar que una determinada práctica es injusta con las mujeres. Vincula el problema de la justicia entre los géneros con preguntas relacionadas con la justicia a través de las fronteras internacionales.

## EVALUACIÓN POLÍTICA Y ECONOMÍA DEL BIENESTAR

La Cuarta Parte explora varias formas en que surgen las preguntas sobre la calidad de vida en la economía del bienestar (definida ampliamente) y la formación de la política pública. Roemer estudia los criterios de asignación de recursos empleados por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y los compara con algunos criterios propuestos por los economistas y los filósofos. A los axiomas implícitos en las políticas prácticas se les puede hacer explícitos y compararse reveladoramente con pretensiones rivales. Van Praag analiza los resultados de algunos estudios empíricos sobre la forma en que las personas perciben sus condiciones de vida.<sup>1</sup> Muestra que las percepciones son muy relativas con respecto a los problemas sociales circundantes.

Seabright examina el problema de los niveles de vida en términos de las influencias plurales que se requiere reconciliar. Estudia la relación entre las justificaciones contractuales de las teorías sociales y las concepciones pluralistas del bien social.

Finalmente, Bliss discute sobre la medición del estándar<sup>2</sup> de vida, y

<sup>1</sup> En español y en los idiomas escandinavos (véase el capítulo IV, a cargo de Allardt) se utiliza una sola palabra para referirse al bienestar en sentido restringido y en sentido amplio. En inglés hay dos palabras, que en el uso común son sinónimas, pero que en las discusiones sobre la calidad de vida han adquirido significados diferentes: *welfare* y *well-being*. La primera se refiere al sistema de asistencia social que dio origen al Estado benefactor en el mundo occidental, y abarca las teorías del bienestar, las cuales postulan como elemento primordial la satisfacción de las necesidades o el placer (utilitaristas); y las objetivas, aquellas que afirman que los bienes —o mercancías o recursos— que controla una persona son lo importante (teorías objetivas del bienestar). El segundo término es usado de manera diferente. Lo utilizan algunos autores que se alejan de la concepción utilitarista del bienestar y se relaciona más con la condición de la persona. Es a lo que se refieren los autores en esta introducción, cuando al iniciar la sección sobre evaluación política y economía del bienestar escriben "bienestar (ampliamente definido)": esto es, no limitado a la concepción economicista del mismo. Cuando emplean *well-being*, los autores de habla inglesa hacen referencia a aspectos como la capacidad, las oportunidades, las ventajas, y rechazan las teorías que habían predominado sobre el bienestar (en sentido limitado), además de mencionar muchos elementos que no es posible cuantificar. Por esto se prefiere el término *calidad de vida*. Para que el lector tenga clara esta diferencia, *welfare* se traduce en este libro como bienestar, sin asterisco, y *well-being* como bienestar\*, con asterisco, para evitar tener que aclarar continuamente si se utiliza en sentido limitado o amplio. En ciertos casos se traduce como "estar bien". Sin embargo, debe tenerse presente que algunos autores, en especial aquellos cuya lengua nativa no es el inglés, usan *welfare* (bienestar) en ambos sentidos, y que algunos así lo aclaran explícitamente al empezar sus ensayos (por ejemplo, véase el capítulo I de Cohen). [T.]

<sup>2</sup> Muchos autores prefieren ahora el término *calidad de vida*, como se dijo en la nota 1, precisamente porque consideran que no es posible medir fácilmente todos los elementos que la conforman y en especial por su oposición a las mediciones del bienestar que han utilizado conceptos exclusivamente económicos, como el PIB per cápita u otros similares. Para el nivel de vida se utiliza en inglés *level of living*, que hasta hace poco se obtenía fun-

argumenta (en oposición a Sen) que a este aspecto se le debe separar del problema más amplio de la calidad de vida. Presenta, en parte implícitamente, una defensa parcial de las medidas más ortodoxas de los estándares de vida, en particular del ingreso real, pero desarrolla su propio punto de partida en términos del concepto "estilo de vida", cuyo contenido e implicaciones investiga ampliamente.

Las contribuciones de los comentaristas en la Conferencia WIDER fueron, por lo general, de tan alta calidad que se decidió publicarlas junto con los trabajos presentados. Aunque en esta introducción no se comenta su contenido, son parte integral del debate filosófico y práctico del que este libro es resultado.

damentalmente mediante indicadores económicos, en tanto que el término *standard of living* corresponde más a estándar de vida; el término *estándar* ya es aceptado por la Real Academia. La medición de este último es bastante más compleja que la de los indicadores económicos. En algunos escritos se le ha traducido como norma o estándar de vida, pero en el contexto de la teoría de la calidad de vida no todos los autores le dan un significado normativo, excepto cuando se refieren al ideal, por lo que hemos preferido *estándar de vida*. [T.]

PRIMERA PARTE  
VIDAS Y CAPACIDADES

### **NOTA IMPORTANTE**

**Inmediatamente después de cada capítulo se encontrará el comentario respectivo.**

# I. ¿IGUALDAD DE QUÉ? SOBRE EL BIENESTAR, LOS BIENES Y LAS CAPACIDADES\*\*

G. A. COHEN\*\*\*

## 1. INTRODUCCIÓN

En su Conferencia Tanner de 1979, titulada "Equality of What?" ["¿Igualdad de qué?"], Amartya Sen se preguntó qué métrica deben usar los igualitaristas para establecer la medida en que se ha realizado su ideal en una determinada sociedad. ¿Qué aspecto(s) de la condición de una persona debe(n) ser considerado(s) *fundamental(es)* por un igualitarista, y no sólo como causa o evidencia, o como sustituto(s) de lo que ellos consideran fundamental?

En este estudio comento las respuestas que se han presentado en obras filosóficas recientes a las preguntas de Sen. Doy por sentado que hay algo que, por justicia, se requiere que las personas tengan en igual cantidad, no sin importar lo demás, sino en la medida en que lo permitan otros valores que compiten con la igualdad distributiva; y describo y critico lo que varios autores que comparten la opinión igualitarista han dicho sobre la(s) dimensión(es) o aspecto(s) en los que debe considerarse más iguales a las personas, cuando el costo del movimiento hacia la igualdad<sup>1</sup> no es intolerable en términos de otros valores.

La publicación de *A Theory of Justice*, de John Rawls, en 1971, fue un momento que marca una nueva época en la discusión del tema, derivado de Sen, que conforma mi título. Antes de que apareciera *A Theory of Justice*, la filosofía política estaba dominada por el utilitarismo: la teoría de que la buena política social procura aumentar al máximo el bienes-

\*\* El comentario correspondiente a este capítulo se encuentra junto con el del capítulo II (pp. 84-94).

\*\*\* Por sus excelentes críticas a un borrador previo del material que se presenta en este libro, agradezco a Richard Arneson, John Baker, Gerald Barnes, Will Kymlicka, David Lloyd-Thomas, John McMurtry, Thomas Scanlon, Amartya Sen y Philippe van Parijs.

<sup>1</sup> Trato del conflicto entre la igualdad y otros valores en la sección 1 de "On the Currency of Egalitarian Justice" ["Acerca de la moneda de la justicia igualitaria"], *Ethics*, 99, julio de 1989. Ese artículo representa parte de la contribución que preparé para el Simposio WIDER sobre "La calidad de vida", celebrado en Helsinki en julio de 1988, y este capítulo también tiene su fuente en esa contribución. Hay cierta redundancia en los artículos: en ambos aparece una crítica similar a Rawls. Las discusiones sobre Dworkin y Scanlon que aparecen en el artículo de *Ethics* no se reprodujeron aquí.

tar. A Rawls le parecían irreconciliables dos características del utilitarismo. Objetó, primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Pero, y más pertinente para este capítulo, Rawls también objetó el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona al que debe darse atención normativa. Rawls reemplazó la totalidad por la igualdad y el bienestar por los bienes primarios. Recomendó una evaluación normativa con nuevas argumentaciones (los bienes en vez de la cuantificación del bienestar) y una nueva función (la igualdad<sup>2</sup> en vez de la totalidad) que nos llevara de esos argumentos a los valores.

La crítica de Rawls a la métrica del bienestar sin duda fue poderosa; pero, como argumentaré, su motivo para reemplazarlo por la atención a los bienes primarios no fue, en correspondencia, coherente. No considero, como una alternativa para la igualdad del bienestar, la propuesta de igualdad de oportunidades para el bienestar, de la que no tratan sus críticas sobre este aspecto. Más aún: esas críticas favorecen positivamente la igualdad de oportunidades para el bienestar como un remedio para los defectos de la doctrina rechazada.

Aunque la igualdad de oportunidades para el bienestar sobrevive a las críticas de Rawls sobre la igualdad del bienestar, los argumentos contra la métrica del bienestar que fueron presentados posteriormente por Sen también se aplican al criterio de las oportunidades para la igualdad del bienestar. Sen llamó la atención sobre algo similar a la oportunidad (bajo el nombre de "capacidad"),<sup>3</sup> aunque no creía que las personas debían tener oportunidad de lograr el bienestar o, en cualquier caso, no solamente éste. En cambio, llamó la atención sobre la condición de una persona (por ejemplo, su nivel de nutrición) en un sentido central que no es captado por su inventario de bienes (por ejemplo, su provisión de alimentos) ni por su nivel de bienestar (por ejemplo, el placer o la satisfacción de deseos que se obtienen al consumir alimentos). Al ir más allá que Rawls, Sen propuso, por lo tanto, dos importantes cambios del punto de vista: del estado real a la oportunidad, y de los bienes (y bienestar) a lo que algunas veces ha llamado "funcionamientos".

<sup>2</sup> O, en rigor, la función maximin, que permite alejarnos de la igualdad cuando los que están peor se benefician, como consecuencia de ese alejamiento. Pero esa complicación no es de importancia para este capítulo.

<sup>3</sup> Inmediatamente después de presentar el concepto de "capacidad de funcionar" en sus Conferencias Dewey, Sen cambió al lenguaje alternativo de "oportunidad" para expresar la misma idea. Véase "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" ["Bienestar\*, agencia y libertad: Conferencias Dewey de 1984"], *Journal of Philosophy*, 82, abril de 1985, pp. 200-201. Cf. *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, 1985, p. 59; *The Standard of Living*, Cambridge, 1987, p. 36.



En mi opinión, la respuesta de Sen a sus propias preguntas fue un gran paso hacia adelante en el pensamiento contemporáneo sobre el tema. Pero es frecuente que un pensador que logra una revolución describa mal su propio logro, y argumentaré, casi a todo lo largo, que el trabajo de Sen es uno de esos casos. Se alejó del punto de vista de Rawls y de otras opiniones en dos direcciones que eran ortogonales la una a la otra. Si Rawls y los partidarios del bienestar se concentraron en lo que una persona obtiene en bienestar o en bienes, Sen dirigió su atención a lo que obtiene en un espacio entre el bienestar y los bienes (la nutrición es proporcionada por la oferta de bienes y genera bienestar), pero también hizo énfasis en lo que una persona *puede* obtener, a diferencia de (sólo) lo que *hace*. La mala explicación que hizo Sen de su logro se debe a que se apropió de la palabra "capacidad" para describir sus dos movimientos, de modo que su posición, tal como la presenta, está desfigurada por la ambigüedad. Aquí expondré la ambigüedad de la forma en que Sen usa la palabra "capacidad" (y términos relacionados), y también propondré una respuesta a su pregunta (incluida en el título de este capítulo), que se aleja de la de él en una forma modesta.

## 2. LA CRÍTICA DE RAWLS A LA IGUALDAD DEL BIENESTAR

Antes de examinar la crítica que hace Rawls a la igualdad del bienestar, diré lo que aquí entiendo como "bienestar". De las muchas interpretaciones de "bienestar" que se usan hoy en día (aunque algunas apenas sobrevivan) en la economía y en la filosofía, esta investigación se ocupará de dos: el bienestar como un disfrute o, más ampliamente, como un estado deseable o agradable de conciencia, al que llamaré *bienestar hedonista*; y el bienestar como *satisfacción de preferencias*, en el cual las preferencias ordenan jerárquicamente los estados del mundo, y en el que la preferencia de una persona se satisface si obtiene un estado pertinente del mundo, sea que lo sepa o no.<sup>4</sup> A veces será necesario decir a cuál de

<sup>4</sup> Estas dos interpretaciones del bienestar corresponden a lo que Sen llama "felicidad" y "deseo de realizarse" y excluyen su interpretación como "elección": véase "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, pp. 187 ss. Es razonable ignorar su interpretación como "elección", pues, como muestra Sen, hace confusa la relación entre preferencia y elección. Mis dos interpretaciones también corresponden a los conceptos de "estado consciente" y de "éxito relativo" de Ronald Dworkin: véase "Equality of Welfare" ["Igualdad de bienestar"], *Philosophy and Public Affairs*, 10, verano de 1981, pp. 191-194, 204-209, 220-221. No considero al bienestar como un "éxito general" (*ibid.*, pp. 109 ss.) porque éste es un concepto muy difícil de manejar y, en cualquier caso, puede argumentarse que no tiene en cuenta el motivo: véase mi "On the Currency of Egalitarian Justice", núm. 34. Tampoco trato de las "teorías objetivas del bienestar" (Dworkin, "Equality of Welfare" ["Igualdad del bienestar"], pp. 224-226), pues la mayoría de los filósofos las considerarían alternativas de cualquier clase de teoría del bienestar: Thomas Scanlon, para quien el bienestar es

ellas nos referimos al mencionar el “bienestar”, aunque no siempre. Con frecuencia, los debates que comento tienen una conformación similar en cualquiera de esas interpretaciones del bienestar, de modo que tendré de manera simultánea a las dos en mente (lo que no significa que esté proponiendo alguna clase de “amalgama” de ambas). A menos que lo indique de otra manera, se supone que mis afirmaciones son válidas bajo cualquiera de las dos interpretaciones de bienestar que acabo de distinguir.

Rawls presenta dos objeciones a la igualdad del bienestar y se aplican tanto contra la interpretación hedonista como contra la de las preferencias. A estas objeciones las llamaré sus críticas a los “gustos ofensivos” y a los “gustos caros”. Creo que cada crítica puede ser aceptada por un igualitarista del bienestar, mediante una modificación natural de su punto de vista original. En el caso de la crítica a los gustos ofensivos, Rawls probablemente la aceptaría (y también Ronald Dworkin, quien las desarrolla más amplia y sistemáticamente).<sup>5</sup> Pero Rawls y Dworkin suponen que la segunda crítica justifica abandonar del todo el terreno del bienestar; como indicaré, no creo que sea así. La segunda crítica también crea un problema para el sistema de Rawls, el que describiré en una breve digresión.

Rawls se opone a los gustos ofensivos en el curso de su crítica al utilitarismo, pero, como observa Amartya Sen,<sup>6</sup> en ese punto realmente está criticando a la teoría del bienestar como tal, en la cual el utilitarismo propugna que la distribución justa es una u otra función de sólo el bienestar de los individuos. De esto se desprende que la crítica a los gustos ofensivos también se aplica contra un concepto de justicia en que la igualdad del bienestar es el único principio. Y aunque un partidario de la igualdad del bienestar que también afirme principios más amplios no necesita serlo más que con respecto a la métrica de la igualdad en particular, es muy improbable que una buena crítica al bienestar propiamente dicho no se aplique también a la doctrina limitada del bienestar —que sólo le atribuye importancia en la información utilizada en el contexto de la igualdad, aunque sus partidarios admiten que se puede usar otra clase de información—. En cualquier caso, la crítica a los gustos ofensivos me parece muy poderosa contra la argumentación de la igualdad del bienestar, ya sea que se le asocie o no con otras pretensiones.

la satisfacción de preferencias, describiría su teoría como contraria a la del bienestar y, no obstante, es una teoría objetiva del bienestar en el sentido de Dworkin. Finalmente —y para mencionar a un autor cuyo trabajo es importante en este estudio— Richard Aronson, quien interpreta el bienestar de la misma forma que Scanlon y Rawls, no ha especificado una concepción particular —lo que no quiere decir que debería haberla especificado—.

<sup>5</sup> Véase “Equality of Welfare”, *op. cit.*, pp. 197-201.

<sup>6</sup> “Equality of What?”, en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Cambridge, 1980, p. 211.

La crítica a los gustos ofensivos que se hace en la doctrina del bienestar consiste en que el placer que siente una persona al discriminar a otras, o al sujetarlas a una menor libertad, no debe contar igual que otras satisfacciones al calcular la justicia.<sup>7</sup> Desde el punto de vista de la justicia, esos placeres merecen ser condenados, y las preferencias correspondientes no pueden reclamar ninguna satisfacción, aunque se les tuviera que satisfacer para que prevaleciera la igualdad del bienestar. Creo que esta objeción derrota a la doctrina del bienestar, y por consiguiente a la igualdad del bienestar. Pero la respuesta natural que daría un partidario de la igualdad del bienestar a la crítica de los gustos ofensivos sería desplazar su favor a algo así como la igualdad del bienestar *inofensivo*. La crítica no parece requerir que se abandone a la igualdad del bienestar de una manera fundamental.<sup>8</sup>

Se *piensa* que la crítica a los “gustos caros” requiere tal abandono. Se presenta en el contexto de la defensa que hace Rawls de los bienes primarios como lo que es adecuado igualar. Ahora bien, la frase “bienes primarios” cubre un conjunto de cosas diferentes en el sentido que le da Rawls,<sup>9</sup> pero para nuestros fines podemos, como lo hace Rawls en los textos que citaré, tomarla en un sentido limitado, como si se refiriera a los bienes en el sentido del economista, o al poder de comprarlos.

Al continuar su argumentación contra el bienestar y en favor de los bienes primarios, Rawls pide que se “imagine a dos personas: una que está satisfecha con una dieta de leche, pan y frijoles, mientras que la otra no está contenta con vinos caros y comidas exóticas. En resumen: una tiene gustos caros, la otra no”. Un igualitarista del bienestar debe, *ceteris paribus*, proporcionar al epicúreo un mayor ingreso que a la persona de gustos moderados, ya que de otra manera este último podría estar satisfecho, en tanto que el primero estaría descontento. Pero Rawls argumenta poderosamente contra esta implicación del principio igualitario del bienestar:

Como personas morales, los ciudadanos tienen una parte en la formación y cultivo de sus objetivos últimos y de sus preferencias. El hecho de que usar bienes primarios no tiene en cuenta a los de gustos caros, no es por sí mismo una objeción. Se debe argumentar, además, que es irracional, si no es que in-

<sup>7</sup> *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, pp. 30 y 31. [Teoría de la justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

<sup>8</sup> Para ser justos con Rawls, se debe recordar que él presentó la crítica a los gustos ofensivos no como una objeción a la igualdad del bienestar, sino al utilitarismo; y para el utilitarismo, un desplazamiento hacia el “bienestar inofensivo” sin duda constituiría un cambio fundamental. Por el hecho de que la misma crítica se aplica a las dos opiniones y de que, dentro de ella, cada una debe ser revisada de la misma manera, no se puede concluir que la distancia entre la versión revisada y la original sea la misma en ambos casos.

<sup>9</sup> Véase *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 62.

justo, afirmar que esas personas son responsables de sus preferencias y exigirles que se las arreglen como puedan. Pero argumentar esto presupone que las preferencias de los ciudadanos salen de su control como propensiones o anhelos que simplemente ocurren. Parece que se considera a los ciudadanos como portadores pasivos de los deseos. El uso de los bienes primarios [...] se basa en la capacidad de asumir la responsabilidad por nuestros objetivos.

Las personas con gustos caros podían haber elegido de otra manera, y si presionan por recibir una compensación, en ese momento los otros tienen el derecho de insistir en que ellos mismos cubran el costo de "su falta de previsión o disciplina".<sup>10</sup>

Creo que esta objeción derrota al igualitarismo del bienestar, pero al contrario de lo que cree Rawls, no reivindica las pretensiones de la métrica de los bienes primarios. El camino correcto para que un partidario del bienestar responda a la objeción me parece que es el siguiente:

En la medida en que las personas son realmente responsables de sus gustos, los déficit significativos de bienestar no requieren la atención de la justicia. Por lo tanto, se debe compensar sólo por aquellos déficit de bienestar que no pueden atribuirse correctamente a elecciones individuales. Se debe remplazar la igualdad del bienestar por la igualdad de oportunidades para [tener] el bienestar. Sería totalmente injustificado adoptar una métrica de bienes primarios debido al ejemplo contrario de los gustos caros.

La igualdad de oportunidades para el bienestar,<sup>11</sup> a diferencia de la igualdad del bienestar, permite y de hecho prescribe las desviaciones de la igualdad del bienestar cuando esas desviaciones reflejan las elecciones de los agentes de que se trata, a diferencia de una *oportunidad* deficiente para el bienestar. Si el bienestar de una persona es bajo porque libremente arriesgó perderlo en el juego por la posibilidad de obtener

<sup>10</sup> "Social Unity and Primary Goods" ["Unidad social y bienes primarios"], en A. K. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, pp. 168-169. Cf. "Fairness to Goodness" ["Equidad para el bien"], *Philosophical Review*, 84, abril de 1975, p. 553; "Justice as Fairness, Political not Metaphysical" ["La justicia como equidad política, no metafísica"], *Philosophy and Public Affairs*, 14, verano de 1985, pp. 243-244. Para una explicación algo diferente de la razón de que la justicia ignore a los gustos caros, con un menor (no sin ningún) énfasis en la idea de que están sujetos al control del agente y más en la idea de que es adecuado considerarlo responsable por ellos, véase la respuesta a Arrow en el ensayo inédito de Rawls: "Citizens' Needs and Primary Goods" ["Las necesidades de los ciudadanos y los bienes primarios"].

Para un comentario interesante y un desarrollo favorable de los puntos de vista de Rawls sobre la responsabilidad por la preferencia, véase Bruce Landesman, "Egalitarianism" ["Igualitarismo"], *Canadian Journal of Philosophy*, 13, marzo de 1983, p. 37.

<sup>11</sup> Para una exposición elegante y una defensa de la oportunidad de bienestar, en su interpretación de las preferencias, véase de Richard Arneson, "Equality and Equality of Opportunity for Welfare" ["Igualdad e igualdad de oportunidades de bienestar"], *Philosophical Studies*, 56, 1989.

una ganancia en el mismo, entonces, bajo el principio en su forma de oportunidad, no tiene derecho a ninguna compensación. Tampoco lo tiene una persona que ha dilapidado oportunidades de bienestar que otros aprovecharon. Ni, por poner otro tipo de ejemplo, lo tiene una persona que eligió renunciar al bienestar en aras de un ideal que (expresamente, o porque así sucedió) requiere abnegación. Una persona como el epicúreo de Rawls que, *ex hypothesi*, pudo haberse controlado y sostener gustos más austeros, no tiene, en consecuencia, ninguna reclamación que presentar en el tribunal de la igualdad de oportunidades para el bienestar, si su bienestar actual es inferior al normal porque sus gustos son caros. La elegibilidad de la igualdad de oportunidades para el bienestar, como una respuesta a Rawls, muestra que no es correcta su convicción de que las razones que expone para rechazar la igualdad del bienestar también son razones para afirmar la igualdad de los bienes primarios.

Antes de dejar las ideas de Rawls, quiero señalar un serio problema para su filosofía política, que surge como consecuencia de sus observaciones sobre los gustos caros. Éste sería menos interesante de lo que es en realidad, si fuera sólo un problema en la construcción de Rawls y no expresara además una tensión en el pensamiento de la izquierda igualitarista.

El problema, como aparece en Rawls, es que la imagen del individuo en tanto responsable de la formación de sus propios gustos es difícil de reconciliar con las reivindicaciones que Rawls usa en otras partes de una manera fundamental para apoyar su igualitarismo. Estas reivindicaciones, que son muy comunes en la izquierda, manifiestan escepticismo con respecto al esfuerzo especial como base para recompensar desigualmente a las personas. Ésta es la forma en que Rawls formula ese escepticismo bastante familiar:

El esfuerzo que una persona está dispuesta a hacer se halla influido por sus habilidades y destrezas y por las alternativas que se le abren. Es más probable que los mejor dotados, si lo demás es igual, se esfuerzen conscientemente, y no parece existir una forma de descontar por su buena fortuna. La idea de recompensar el merecimiento es impracticable.<sup>12</sup>

Ahora bien, hay dos formas de interpretar este párrafo: una es en el sentido que yo creo le dio Rawls, y otra es la forma en que lo interpretó Robert Nozick, y con base en la cual dirigió fuertes críticas contra Rawls. Nozick, estoy seguro, malinterpretó el párrafo, pero su mala interpretación constituye una lectura correcta de lo que muchos socialistas e igualitaristas afirman acerca del esfuerzo, por lo que valdrá la pena detenernos

<sup>12</sup> *A Theory of Justice, op. cit.*, p. 312.

aquí para prestar atención a la crítica de Nozick. En ambas interpretaciones del párrafo, es difícil reconciliarse con lo que Rawls dice acerca de la previsión, la autodisciplina y los gustos caros. Pero trataré este punto un poco más adelante, porque también es posible criticar el párrafo independientemente, y esto es lo que quiero hacer primero.

Las dos interpretaciones del párrafo difieren en la forma en que toman la palabra "influido", tal como la usa Rawls. En mi interpretación significa "influido", esto es, "afectado", pero no necesariamente determinado del todo. En la interpretación que Nozick hace del párrafo, "influido" significa algo así como "totalmente determinado". Existe una dificultad para Rawls en cualquiera de estas dos interpretaciones, pero no se trata de la misma en cada caso.

En mi interpretación de Rawls, según la cual cuando dice "influido" quiere decir "influido", no dice que quienes hacen mucho esfuerzo no controlan la cantidad de esfuerzo que dedican, y que por lo tanto no merecen que éste se les acredite. Su punto, diferente, es que no resulta posible reconocer el grado en que el esfuerzo superior al normal puede atribuirse no a una admirable dedicación, sino a una "mayor buena fortuna": no hay forma de descontar a esta última. Ésta es una objeción práctica al intento de recompensar el esfuerzo que merece ser recompensado, no una afirmación de que no existe tal esfuerzo: véase la frase final del párrafo.

Si Rawls está en lo correcto cuando dice que no todo el esfuerzo tiene mérito, entonces podemos estar de acuerdo en que no todo el esfuerzo merece ser recompensado. Pero, ¿por qué debe desprenderse de esto que el esfuerzo no merece ninguna recompensa? La dificultad práctica de saber qué parte de él merece recompensa difícilmente justifica recompensarlo con una tasa de 0%, a diferencia de una tasa que puede estar entre 0 y 100%, por ejemplo, mediante un sistema de impuestos cuya forma y justificación escape, debido a su deferencia con el esfuerzo, al mandato del Principio de Diferencia. (Resulta difícil decir qué tanto esfuerzo ha dedicado una persona, pero Rawls no afirma que no puede discernirse el esfuerzo total, sino que no es posible identificar la contribución que el estar bien dotado hace al esfuerzo.)

Pero esa crítica a Rawls es suave en comparación con aquella a la que lo expone la interpretación que Nozick hace de sus escritos. La plausibilidad de esa interpretación se ve reforzada por la descuidada o malintencionada omisión que Nozick hace de lo que sigue a "conscientemente" cuando presenta el párrafo de *A Theory of Justice* que citamos antes. Así, Nozick crea la impresión de que Rawls está presentando una doctrina determinista igualitaria ya conocida. La respuesta de Nozick a esa doctrina es muy fuerte:

Denigrar así a la autonomía y a la responsabilidad primaria de una persona por sus acciones es un camino arriesgado para que lo siga una teoría que en otros aspectos busca reforzar la dignidad y el autorrespeto de los seres autónomos [...] Uno duda de que la miserable imagen de los seres humanos que presupone, y en la que se basa, la teoría de Rawls pueda ajustarse a la visión de la dignidad humana para la cual se supone que fue diseñada y a la que debe conducir, además de incorporarla.<sup>13</sup>

Nozick presenta un dilema: o las personas tienen libertad real de elegir, caso en el que pueden acreditar (al menos en cierta medida) los frutos de sus trabajos; o no hay libre elección en absoluto, en cuyo caso los liberales deberán retirar su veneración por los párrafos en los que basaron su concepto de la humanidad, y —se puede añadir— los socialistas deberán dejar de pintar imágenes inspiradoras del futuro humano (a menos que crean que las personas carecen de libre voluntad bajo el capitalismo, pero que la obtendrán después de la revolución).

En la lectura que hace Nozick del párrafo sobre el “esfuerzo”, éste es claramente inconsistente con la responsabilidad por la formación de los gustos con que Rawls acredita a los ciudadanos. Esto no tiene mucha importancia, porque la interpretación de Nozick está equivocada. Pero no es fácil reconciliar lo que dice Rawls del esfuerzo, con lo que dice de los impuestos, incluso en mi lectura menos creativa de su texto. En mi interpretación, el esfuerzo es en parte digno de alabanza y en parte no, pero no es posible separar las partes, y la consecuencia política indicada es la de ignorar el esfuerzo en tanto derecho a ser recompensado. Ahora bien, el párrafo sobre gustos empieza con el pensamiento de que “los ciudadanos tienen una parte en la formación y cultivo de sus objetivos últimos y de sus preferencias”, aunque termina por asignar a los ciudadanos una mayor responsabilidad por las preferencias. Si nos quedamos con el pensamiento inicial, entonces podremos preguntarnos la razón de que la responsabilidad parcial por el esfuerzo no atraiga ninguna recompensa, mientras la mera responsabilidad parcial por los gustos caros atraiga un castigo severo (y los que mantienen gustos modestos obtengan una recompensa de bienestar). Y si se trata del motivo general de la responsabilidad, entonces podremos preguntar la razón por la que seres que solamente son responsables en forma limitada por el esfuerzo que realizan, pueden ser considerados totalmente responsables por la forma en que se desarrollan sus gustos.

La opinión más natural sobre estos temas es que las personas son en parte responsables, y en parte no lo son, tanto por el grado de esfuerzo que dedican a la producción como por el hecho de que desarrollen o no

<sup>13</sup> *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, p. 214.



gustos caros.<sup>14</sup> Esto no significa que sea fácil decir dónde empieza y dónde termina la responsabilidad ni, en consecuencia, cuál es el dictado de la justicia en casos particulares; pero no hay ninguna razón previa para suponer que los juicios acerca de la justicia, en un refinado grado de detalle, sean fáciles.

### 3. SEN Y LA CAPACIDAD

a) La crítica anterior a Rawls no demuestra que la cantidad de bienes primarios sea una métrica equivocada para la evaluación igualitaria; sólo prueba una de las principales razones que ofreció Rawls para favorecer a los bienes primarios señala, en cambio, a la igualdad de oportunidades para el bienestar. Para una refutación más completa de la propuesta de los bienes primarios, recúrrase a "Equality of What?", de Sen. Ese artículo fructífero también argumenta persuasivamente contra la métrica del bienestar y, aunque Sen no trató la igualdad de oportunidades para el bienestar, sus argumentos contra la igualdad del bienestar pueden también ampliarse fácilmente hasta abarcar esa opinión. Después de presentar y apoyar los argumentos negativos de Sen, argumentaré que la exposición de su propuesta positiva para remplazarlos, la igualdad de la capacidad, adolece de claridad.

El argumento de Sen contra la métrica de los bienes primarios era sencillo, pero poderoso. Consistía en que las personas conformadas de manera diferente y situadas en diversos lugares requieren distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, por lo que "juzgar la ventaja en bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega".<sup>15</sup> Sen dijo correctamente que era una "desventaja fetichista" preocuparse por esos bienes como tales, con exclusión de lo que los bienes "hacen a los seres humanos".<sup>16</sup> O, como expresó posteriormente:

lo que las personas obtienen de los bienes depende de una variedad de factores, y juzgar la ventaja personal sólo por el tamaño de la propiedad personal de bienes y servicios puede ser muy desorientador [...] Parece razonable que nos alejemos de un enfoque que se concentra en los bienes como tales, a uno que se concentre en lo que los bienes hacen a los seres humanos.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Utilizo el punto de vista natural contra la forma en que Dworkin desarrolla el tema de los gustos caros (véase "Equality of Welfare", *op. cit.*, pp. 228-240) en la sección IV de "On the Currency of Egalitarian Justice" ["Acerca de la moneda de la justicia igualitaria"].

<sup>15</sup> "Equality of What?", *op. cit.*, p. 216.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 218; véase también "Ethical Issues in Income Distribution" ["Puntos éticos en la distribución del ingreso"], *Resources, Values and Development*, Oxford, 1984, p. 294; *Commodities and Capabilities*, p. 23; *The Standard of Living*, pp. 15, 16 y 22.

<sup>17</sup> "Introduction", *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982, pp. 29-30.

El principio de la igualdad condena la provisión igual de bienes a una persona sana y a un parapléjico, porque se necesitan más recursos para hacerle posible a este último el movimiento, un *desideratum* que no considerara una métrica de la existencia de riqueza.<sup>18</sup>

Sen también usó el ejemplo del lisiado con buenos resultados contra la alternativa del bienestar en vez de los bienes primarios. Porque la respuesta igualitaria a su necesidad no está determinada por el juicio de que sufre una deficiencia en bienestar. Puede ser, de hecho, que no padezca de esa deficiencia, “porque su carácter es optimista. O porque tiene un bajo nivel de aspiraciones y su corazón se alegra cada vez que ve un arcoiris en el cielo”.<sup>19</sup> Así que, aunque los partidarios del bienestar hedonista o los que siguen el sistema de la satisfacción de las preferencias están libres del descuido en que los teóricos fetichistas de los bienes dejan a lo que los bienes hacen a los seres humanos, Sen los criticó por su muy limitado punto de vista de lo que las personas obtienen de los bienes, por no concentrarse “en las capacidades de las personas, sino en su reacción mental”, ni, por ejemplo, en cuánta nutrición obtiene una persona de los alimentos, sino en cuánta utilidad, lo cual es un asunto de reacción mental o actitud.<sup>20</sup> La utilidad es una guía poco adecuada para la política, aunque sólo sea porque una persona puede ajustar sus expectativas a su condición. El hecho de que una persona haya aprendido a vivir en medio de la adversidad, y a sonreír valientemente ante ella, no debe anular su derecho a ser compensada.<sup>21</sup>

Su alta puntuación desde el punto de vista del bienestar no es, por lo tanto, una razón decisiva para no ayudar a alguien que se esfuerza bajo una grave desventaja, la cual se puede reconocer como tal desde un punto de vista objetivo. Su ecuanimidad podría, después de todo, reflejar un esfuerzo admirable y digno de recompensa por superar una reacción natural de miseria. Aunque no fuera necesario ese esfuerzo, porque la persona esté dotada por nacimiento con una disposición más que optimista, el requisito de la compensación conserva su fuerza intuitiva. Y esto significa que, ante el caso del lisiado, no sólo se derrumba la igualdad del bienestar, sino también la igualdad de oportunidades para el bienestar. Considérese a *Tiny Tim* [un personaje de Dickens], pobre y

<sup>18</sup> “Equality of What?”, *op. cit.*, p. 218.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 218. “Reacción mental” en este caso debe cubrir no sólo una clase de experiencia, sino también una valuación subjetiva, para incluir la teoría del bienestar que considera las preferencias.

<sup>21</sup> Véase, para un desarrollo adicional de este tema, *Commodities and Capabilities*, pp. 21, 22 y 29; “Introduction”, *Resources, Values and Development*, p. 34; “Rights and Capabilities” [“Derechos y capacidades”], *ibid.*, pp. 308-309; “Goods and People” [“Bienes y personas”], *ibid.*, p. 512; *The Standard of Living*, pp. 8-11.

lisiado, pero de espíritu alegre. *Tiny Tim* en *realidad* es feliz, por cualquier medida de bienestar. También podemos suponer que, a causa de una afortunada disposición innata, ha sido dotado con una abundante *oportunidad* para la felicidad, por lo cual no tiene que hacer mucho para conseguirla. No obstante, los igualitaristas no lo eliminarían, sólo por esa causa, de la lista de quienes deben recibir sillas de ruedas gratis. Por lo tanto, no creen que la distribución de las sillas de ruedas deba ser controlada exclusivamente por los requerimientos de oportunidades para el bienestar de quienes las necesitan. Requieren las sillas de ruedas para estar dotados adecuadamente de recursos, ya sea que las necesiten o no para ser, o tener la capacidad de ser, felices.

b) En el curso de su presentación de los puntos críticos que hemos mencionado y apoyado antes, Sen usó el término “capacidad” y se apropió de él para denotar su contrapropuesta positiva. Ahora argumentaré que, en “Equality of What?”, Sen presenta dos aspectos distintos de la condición de una persona bajo un nombre único, y esta dualidad inadvertida ha persistido en sus escritos posteriores. Ambos aspectos, o dimensiones de la valoración, deben atraer el interés de los igualitaristas, pero no es correcto describir a uno de ellos como “capacidad”. Identificar la última dimensión constituye una contribución particularmente relevante al conocimiento normativo, pero justamente esa dimensión es difícil de percibir en la exposición de Sen, a causa de la nomenclatura poco afortunada y ambigua.

Como se ha visto, Sen llegó a lo que llamó “capacidad” al reflexionar sobre los principales candidatos para evaluar qué tan bien están las personas, qué se habían propuesto, cuando dio su conferencia en 1979; es decir, la utilidad o el bienestar, y los bienes primarios de Rawls.<sup>22</sup> Sen defendió una métrica del bienestar que mida algo que se encuentre *entre* los bienes primarios y la utilidad, en un sentido que se explicará a continuación —algo que, sorprendentemente, había sido descuidado en los escritos previos—. Llamó a ese algo “capacidad”: “lo que falta en toda esta estructura<sup>23</sup> es alguna noción de ‘capacidades básicas’: que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas”.<sup>24</sup> Pero esa caracterización de

<sup>22</sup> Otro candidato notable que todavía no había aparecido es la igualdad de recursos de Dworkin. Sería un ejercicio provechoso —y difícil— distinguir a cada una de las dos dimensiones de Sen que describiré, de la dimensión de los recursos de Dworkin. (Para comentarios pertinentes véase la excelente contestación de Sen, que me parece totalmente correcta, a la crítica que Dworkin hace del punto de vista de Sen: “Rights and Capabilities”).

<sup>23</sup> Esto es, la estructura de la discusión limitada a las pretensiones rivales de los bienes primarios y de la utilidad como medidas de qué tan bien está la persona y, dentro de los “bienes primarios”, a los bienes en el sentido ordinario. Aquí lo que interesa es este subconjunto de bienes primarios.

<sup>24</sup> “Equality of What?”, *op. cit.*, p. 218.

la dimensión faltante era diferente de otra que Sen ofreció en el mismo texto, y que estaba más de acuerdo con su *argumentación* en favor de la nueva perspectiva.

Según esa argumentación, como hemos visto, es necesario prestar atención a lo que los bienes hacen a (o por) los seres humanos, con abstracción de la utilidad que les confieren. Pero llamar “capacidad” a lo que los bienes dan a los seres humanos fue un error. Porque incluso cuando no se toma en cuenta la utilidad, no es cierto que todo lo que los bienes hacen por las personas sea conferirles capacidad —esto es, proveerlos de la capacidad de hacer cosas— o que ésa sea la única cosa importante que hacen por ellas, la cual es relevante desde el punto de vista igualitarista. Al llamar a su punto de vista “igualdad de las capacidades básicas”, Sen no delineó la verdadera forma y tamaño de una de las dimensiones que había descubierto, y a la que ahora trataré de describir.

En realidad es falso que todo el efecto relevante que sobre una persona ejerce su conjunto de bienes primarios sea debido a, o en virtud de, su reacción mental a lo que hacen por él. También está lo que los partidarios del bienestar ignoran: lo que hacen por él, lo que obtiene de ellos, aparte de su reacción mental o de su evaluación personal del servicio. A este efecto no utilitario de los bienes le llamaré la *vía media*, porque en cierto sentido se encuentra a la mitad del camino entre los bienes y la utilidad. La vía media está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores. Esto es “posterior” a “tener los bienes” y “anterior” a “tener la utilidad”.<sup>25</sup>

La vía media es un término heterogéneo, porque los bienes hacen categóricamente varias cosas por las personas: 1) las dotan con capacidades propiamente dichas, que pueden o no usar; 2) por medio del ejercicio que las personas hacen de esas capacidades, los bienes contribuyen al desempeño de actividades valiosas y al logro de estados deseables, y 3) los bienes causan estados deseables adicionales directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte de su beneficiario —un ejemplo serían los bienes que destruyen los insectos que producen el paludismo—. La capacidad (propiamente dicha) es, entonces, parte de la vía media, porque ciertamente no puede excluirse del rango de cosas que los bienes confieren a la gente y, no obstante, también es cierto que no es la única en ese rango.

Cada uno de los términos de la secuencia bienes-vía media-utilidad ha parecido a algunos el punto de atención correcto para evaluar la situación de una persona desde un punto de vista igualitarista. Los parti-

<sup>25</sup> *Commodities and Capabilities*, p. 11. La vía media es el “estado de una persona” en el sentido de *ibid.*, p. 23.

darios de Rawls ven el principio de la secuencia y los partidarios del bienestar su final. Estos últimos piensan que la medida de Rawls es demasiado objetiva, que no se esfuerza lo suficiente por distinguir los hechos acerca de los individuos. Los partidarios de Rawls creen que la medida del bienestar es demasiado subjetiva, que tiene demasiado en cuenta precisamente a esos hechos. Las razones que cada bando expone para desacreditar la dimensión de su oponente sugieren que cada uno de ellos preferirá la vía media antes que la dimensión que favorecen sus adversarios. Los partidarios del bienestar dirigen su atención a la utilidad porque —dicen— a las personas no les interesan tanto los bienes como la utilidad que proporcionan. Pero como a las personas también les interesa más la vía media que los bienes por sí mismos (excepto cuando *ellas mismas* son fetichistas), las razones de los partidarios del bienestar para preferirlo en lugar de los bienes son también una razón para preferir la vía media a estos últimos. Los partidarios de los bienes se oponen a la métrica del bienestar porque —dicen— las consecuencias de bienestar del consumo de los bienes: 1) están demasiado sujetas a la voluntad (Rawls, “a veces”);<sup>26</sup> 2) son un aspecto excesivo de las identificaciones (no necesariamente elegidas) de las personas (Rawls en otras ocasiones,<sup>27</sup> Dworkin),<sup>28</sup> o 3) demasiado idiosincrásicas (Scanlon).<sup>29</sup> En estos tres aspectos, la vía media se desempeña mejor que la utilidad.

Como cada parte de la división anterior tiene razones para preferir la vía media a la que favorecen sus oponentes, es extraordinario que ésta no hubiera sido descubierta, y la propuesta reorientadora de Sen fue, en consecuencia, profunda y liberadora, aunque notablemente simple. Porque sencillamente dice que, al evaluar qué tan bien está una persona, se debe observar su condición, independientemente de la utilidad que obtenga con ella. Se debe observar, por ejemplo, su nivel de nutrición, y no sólo, como hacen los seguidores de Rawls, su provisión de alimentos o, como hacen los partidarios del bienestar, la utilidad que se obtiene al comerlos.<sup>30</sup>

Pero esta significativa e iluminadora reorientación no equivale a concentrarse en la capacidad de una persona, en un sentido ordinario. La ca-

<sup>26</sup> Véase la p. 30 de este libro.

<sup>27</sup> Véase la referencia a “Citizens’ Needs and Primary Goods” en la nota 10.

<sup>28</sup> Véase “Equality of Welfare”, *op. cit.*, pp. 228-240; “Equality of Resources” [“Igualdad de recursos”], *Philosophy and Public Affairs*, 10, otoño de 1981, pp. 302-303; y, para una crítica a este último, véase la sección IIIc de mi artículo “On the Currency of Egalitarian Justice”.

<sup>29</sup> Véase su “Preferences and Urgency”, *Journal of Philosophy*, 72, noviembre de 1975, pp. 659-666, y la sección Vb de mi “On the Currency of Egalitarian Justice”, para una crítica a la idea de la idiosincrasia de Scanlon.

<sup>30</sup> “Introduction”, *Choice, Welfare and Measurement*, *op. cit.*, p. 30.

pacidad, y los ejercicios de ésta, forman sólo una parte del estado intermedio de la vía media. *Lo que los bienes hacen a las personas no es idéntico a lo que las personas pueden hacer con ellos ni a lo que realmente hacen con ellos* (ni tampoco es idéntico a toda o parte de la combinación de estas dos cosas). Ciertamente, por lo general es verdad que una persona debe hacer algo con un bien (tomarlo, ponérselo, entrar en él, etc.) para beneficiarse con él, pero esto no es siempre cierto, e incluso si fuera cierto, uno debe distinguir lo que el bien hace *por* la persona de lo que ella hace con él. La pregunta coloquial “¿cómo está usted?” puede usarse para preguntar por la vía media de una persona (en especial si se le añade la pedante aclaración: “con lo que no quiero decir ¿cómo se siente acerca de lo que está haciendo?”), pero la respuesta usual no será (sólo) una lista de capacidades, actividades y resultados de las actividades, porque no toda la vía media es capacidad o ejercicio de la capacidad, o resultado del ejercicio de la capacidad. Y muchos estados de la vía media que realmente son resultado del ejercicio de la capacidad tienen un valor (no en utilidad) que no está relacionado con su *status* como efecto del ejercicio de la capacidad, y que Sen no muestra claramente en su verdadera independencia de la capacidad.

El caso de los alimentos, que Sen ha aprovechado en bastantes ocasiones, ilustra mi afirmación. Lo mejor que los alimentos hacen por las personas es que los nutren. Por supuesto, característicamente las personas se nutren al alimentarse a sí mismas, al ejercer la capacidad de nutrirse a sí mismas que les confieren las propiedades de los alimentos. Pero el hecho de que los alimentos den a una persona la capacidad de nutrirse a sí misma no es igual que (y por lo general es menos importante que) el hecho que le permite ser nutrida. Decir que los alimentos le permiten estar nutrida es decir que le hacen posible ser nutrida. El que, característicamente, la propia persona convierta en realidad esa posibilidad es un hecho adicional (y generalmente menos importante). Cuando, además, se pregunta qué tan bien nutrida está una persona, no se plantea qué tan bien se nutre a sí misma, aunque la respuesta a las dos preguntas por lo común será la misma; y en la mayoría de los casos lo que nos interesa primordialmente es la respuesta a la primera pregunta.<sup>31</sup>

La diferencia entre la vía media y la capacidad (propiamente dicha) será quizá más evidente si meditamos un poco acerca de los bebés. Ellos

<sup>31</sup> En un párrafo (“Goods and People”), Sen hace una de las distinciones en las que estoy insistiendo: “aunque los bienes y servicios son valiosos, no lo son por sí mismos. Su valor se encuentra en lo que pueden hacer por las personas o, más bien, en lo que las personas pueden hacer con estos bienes y servicios”. Pero, ¿por qué razón Sen rechaza aquí su primera sugerencia (y en mi opinión superior) para favorecer a la segunda? Debido, sugiero, a un interés por defender la libertad, que es un *desideratum* diferente de la vía media; véase el inciso *d*) en la p. 45.

no se sostienen a sí mismos mediante un ejercicio de capacidad. Pero es falso que, en este caso, los bienes sólo generen utilidad y no alguna otra cosa que valga la pena mencionar. Cuando se asignan alimentos para el consumo de un bebé o de un adulto, a cada uno se le hace posible nutrirse. El hecho de que sólo el adulto sea capaz de nutrirse a sí mismo no significa que sólo él obtiene la vía media. El bebé también la obtiene. Por lo tanto, la vía media, el producto de bienes que, a su vez, generan utilidad, no abarca lo mismo que la capacidad; en tal sentido, "capacidad" es una mala denominación para la vía media.

Si el ejemplo de los alimentos no apoya suficientemente mi caso, pues los bebés mastican y chupan, piénsese en la ropa. No se necesita ninguna colaboración por parte del bebé cuando sus padres le confieren la vía media de la protección y el calor al vestirlo. O considérese la vía media que proporciona el ser alimentado por vía intravenosa en un hospital, a bebés y adultos por igual; o, para el caso, los rayos del sol. No hay ningún ejercicio de capacidad importante por parte de los agentes en estos ejemplos, pero existe un beneficio trascendente que se describe en términos que no son del bienestar-vía media. Por lo tanto, el concepto de capacidad no es lo bastante general para captar una de las cosas que Sen quiere identificar.

Hay dos motivos poderosos para indicar algo más que los bienes o la utilidad cuando nos ocupamos de la política igualitarista, pero los motivos señalan cosas diferentes. Hay una buena razón para observar lo que una persona puede *lograr*, independientemente de su estado actual; y existe una buena razón para no reducir la evaluación de ese estado *actual* al examen de su existencia de recursos, o a la valoración de su nivel de utilidad. Pero éstos son puntos distintos, y felizmente el lenguaje de la capacidad sólo cubre al primero.

La ambigüedad que he tratado de hacer evidente aparece en varias afirmaciones de Sen, incluso en la frase aparentemente inocua: "lo que las personas obtienen de los bienes".<sup>32</sup> En una de sus interpretaciones, en la que "obtienen" significa (aproximadamente) "extraer", obtener cosas de los bienes representa un ejercicio de capacidad. Pero "obtener" también puede significar, más pasivamente, "recibir de", y en ese sentido no se requiere capacidad para obtener algo de los bienes. Los teóricos de los bienes (y del bienestar) ignoran (algo de) lo que las personas pueden obtener de los bienes en ambos sentidos de la frase, pero mientras que sólo el primer sentido se relaciona con la capacidad, el segundo denota algo que es por lo menos igual de importante.

c) En la exposición de Sen, tener capacidad es ser capaz de lograr una

<sup>32</sup> Véase la nota 17, p. 36.

gama de lo que él llama "funcionamientos". Pero Sen caracteriza a los funcionamientos de diferentes maneras en ocasiones distintas, y así aumenta lo impreciso de la presentación de su punto de vista.

A veces, de conformidad con el significado ordinario de "funcionamiento", y de acuerdo con la glosa original de Sen sobre la "capacidad" como "el ser capaz de *hacer* ciertas cosas básicas",<sup>33</sup> un funcionamiento es por definición una actividad, algo que hace una persona.<sup>34</sup> Las preguntas: "¿saben leer y escribir?, ¿pueden tomar parte en la vida de la comunidad?",<sup>35</sup> buscan información sobre los funcionamientos de las personas en este sentido familiar del término. Pero, en otras ocasiones, los funcionamientos no son por definición actividades sino todos los estados (deseables) de las personas, y "estar bien nutrido", "estar libre del paludismo" y "estar libre de la morbilidad evitable"<sup>36</sup> son considerados, consecuentemente, ejemplos de funcionamientos, aunque, como no son actividades, no son funcionamientos en el sentido ordinario de la palabra. (Aunque "yo estoy libre del paludismo ahora" puede ser parte de la respuesta a la pregunta: "¿cómo está usted?", en su uso coloquial.)

Cuando Sen escribe que "los funcionamientos son [...] rasgos personales; nos dicen lo que una persona está haciendo",<sup>37</sup> coloca sus incompatibles definiciones amplia y limitada a cada uno de los lados del punto y coma. Porque no todos los rasgos personales, y no todos los que Sen quiere abarcar, son algo que una persona esté haciendo. A diferencia de leer y escribir, el estar libre del paludismo no es algo que uno haga. En otras partes se ofrece una definición más amplia de funcionamiento, bajo la cual "nos dicen lo que una persona está haciendo o logrando",<sup>38</sup> y es cierto que el estar libre del paludismo es algo que uno *puede* lograr. Pero con seguridad es siempre de la mayor importancia (vía media), aunque la persona no pueda recibir el crédito por haberlo logrado.

El mismo Sen observa que estar libre del paludismo puede deberse completamente a "la política pública para combatir las epidemias".<sup>39</sup> Lo que no observa es lo inadecuado que por lo tanto resulta considerarlo,

<sup>33</sup> "Equality of What?", *op. cit.*, p. 218; las cursivas son mías.

<sup>34</sup> "Los 'funcionamientos' son lo que una persona logra *hacer* con los productos primarios [...] que tiene bajo su control" (*Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 10).

<sup>35</sup> "The Living Standard" ["El estándar de vida"], *Oxford Economic Papers*, 6, 1984, p. 84.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 84, y véase "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, p. 197. Estos ejemplos caen en la caracterización de los funcionamientos como "actividades [...] o estados de existencia o ser" (*ibid.*, p. 197). (En cierto momento, Sen no describe "estar bien nutrido" como un funcionamiento, sino como una capacidad, aunque probablemente se trata de un descuido: véase *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 18.)

<sup>37</sup> "Rights and Capabilities", *op. cit.*, p. 317.

<sup>38</sup> "The Living Standard", *op. cit.*, p. 84.

<sup>39</sup> *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 16.



en ese caso, como algo que la persona logra, como el ejercicio de una capacidad de cualquier clase. No obstante, Sen ciertamente no querrá excluir la libertad del paludismo obtenida en forma heterónoma al hacer el balance de “cómo le está yendo a una persona”. *Y esto demuestra que está interesado en promover formas de la vía media que no se derivan de su preocupación por promover pretensiones de la capacidad como tal.* De hecho, es posible ir más lejos: las carencias en la vida de las personas en las que *más* le interesa a Sen fijar nuestra atención son las de la vía media, que no son faltas en la capacidad propiamente dicha, y cuyo alivio no siempre se realiza mediante un fortalecimiento de la capacidad de quien las padece. Se muestra interesado en las personas que “están mal alimentadas, desnutridas, sin vivienda y enfermas”,<sup>40</sup> y no en la falta de “vestimenta básica, habilidad para procurarse un sitio donde resguardarse, etc.”.<sup>41</sup> Ser capaz de que le proporcionen un resguardo no es lo mismo que procurarse una vivienda por sí mismo. La dotación de bienes hace que más estados deseables estén disponibles para las personas. Por lo general, ellas convierten en realidad estas posibilidades por sí mismas, al ejercer una capacidad para hacerlo así. Pero, con respecto a las carencias a las que Sen dedica más interés, lo que importa son las posibilidades, y las capacidades correspondientes sólo tienen una importancia derivada.

En cierto momento,<sup>42</sup> Sen ensalza la importancia de “la habilidad de una persona para funcionar sin una deficiencia nutritiva” y de “la capacidad para evadir la deficiencia nutritiva”. Esos funcionamientos y evasiones son actividades genuinas,<sup>43</sup> pero aquí el *desideratum* generativo no es la actividad, sino la simple falta de deficiencias nutritivas, cuya deseabilidad fundamental se pierde en estas frases “atléticas”. No es acertado decir que los alimentos son deseables porque permiten a una persona evitar deficiencias nutritivas, como si la realización de una actividad fuera lo (único) importante en este caso. Un espacio decente para vivir, para cambiar el ejemplo, es un bien primario que ayuda a conservar a una persona en buena salud, y con frecuencia ocurre así, aunque sería falso decir que le ayuda a mantenerse en buena salud. El que suceda de esa manera es una cuestión refinadamente sutil, y una respuesta negativa a la misma es congruente con el hecho de que un espacio decente para

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>42</sup> Me apena informar que extravié mi registro de la obra en que aparecen estas citas.

<sup>43</sup> La *habilidad* de funcionar sin deficiencias nutritivas es más complicada. Tengo la habilidad sí, y sólo si, hay algo que puedo hacer y no tengo deficiencias nutritivas. Pero, en general, la caracterización del resultado como una habilidad se debe a la primera cláusula de ese enunciado sobre las condiciones suficientes y necesarias, más que a mi buen funcionamiento nutritivo.

vivir le proporcione bonanza higiénica. Más generalmente, a la “clase de vida” que vivo no se le puede identificar con lo que “procuró ‘hacer’ o ‘ser’”,<sup>44</sup> a menos que también pongamos entre comillas precautorias “procurar hacer”. Yo obtengo muchos beneficios para cuya obtención no “procuré hacer nada”, literalmente.

Es cierto que cuanto mejor nutrido esté, más grande es el número de actividades valiosas de las que seré capaz. Pero esa capacidad, la importante capacidad que los alimentos confieren, es el *resultado* de comerlos. No es la capacidad de Sen, asociada con los alimentos, la de *usar* los alimentos para lograr varios “funcionamientos”: estar nutrido, ser maestro de ceremonias en un evento, reunirse con los amigos.<sup>45</sup> No es posible inferir por el lugar central que la acción y la capacidad tienen en la vida —y en la vía media—, que la capacidad se encuentra en todo el espacio de la vía media. Y, como hemos visto, no todo lo que merece atención bajo la amplia formulación de la vía media en las ideas de Sen es una actividad o logro.

Es posible concluir que, aun cuando el enunciado de Sen se concentra en lo que los bienes hacen por la gente, aparte de la reacción mental que inducen, es innecesariamente limitado cuando el objeto en que se concentra la atención es descrito en términos del lenguaje de los funcionamientos/capacidad. Como abarca todo lo que los “bienes hacen por la gente”,<sup>46</sup> no es posible identificar a la vía media con la capacidad o con lo que Sen llama “funcionamientos”, ni se le puede separar en las dos sin forzar confusamente los significados de las palabras.

d) ¿Por qué usó Sen el lenguaje de la capacidad y el funcionamiento para expresar pretensiones que ese lenguaje sólo puede satisfacer muy imperfectamente? Porque, es mi hipótesis, tenía en mente algo más que la vía media (la libertad) y pensó decididamente que atender a la vía media de una persona —lo que obtiene de los bienes aparte de la utilidad que resulta de obtenerlos— consiste en prestar atención al grado de libertad que ésta tiene en el mundo. La representación equivocada de to-

<sup>44</sup> *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 28. Cf. *ibid.*, p. 51, en donde “estar bien” se describe como si dependiera de los “logros particulares de la persona —la clase de ‘ser’ que logra alcanzar—”. Esto es del todo improbable cuando “logro” y “éxito” se toman literalmente, y [véase el inciso d] en esta misma página] Sen tiene razón cuando desea que sus significados literales repercutan.

<sup>45</sup> En un punto, Sen escribe que “la esencia del enfoque de las capacidades es ver el consumo de artículos sólo como un medio para generar capacidades” (“Goods and People”, *op. cit.*, p. 522, las cursivas son mías), pero esto es una aberración o un cambio de doctrina implícito. Porque en otras partes de sus escritos la *posesión* de artículos genera capacidad, que es el poder de usar o consumir el artículo de varias maneras, cada una de las cuales usa un funcionamiento. En la conceptualización diferente que se acaba de citar, la capacidad es una consecuencia de lo que en otras partes se llama “funcionamiento”.

<sup>46</sup> Véase el catálogo de la caracterización de la vía media en la p. 39.

dos los estados deseables como resultado del ejercicio de la capacidad y la tendencia a representar todos los estados deseables como actividades reflejan, ambas, un interés en la libertad que es distinto, aunque Sen no distinga esto claramente, del paso desde la utilidad y los bienes a la vía media.

Hay razones para incluir la noción de libertad en el discurso igualitario, pero ése es un ejercicio diferente del de ensalzar las pretensiones de la vía media como tal. Hay *dos* motivos poderosos para indicar algo distinto de los bienes o de la utilidad en una caracterización comprensible del bienestar\*, pero las motivaciones justifican dos desviaciones diferenciables de cada una de esas métricas: la posesión de los bienes y el disfrute o utilidad no son los únicos conjuntos reales que importan, y —aquí se presenta el motivo de la libertad— no son los estados actuales; lo que importa es la gama de estados que el agente puede alcanzar.

Según Sen, “la categoría de las capacidades es el candidato natural para reflejar la idea de la libertad de hacer”,<sup>47</sup> pues “la capacidad para funcionar refleja lo que una persona puede hacer”.<sup>48</sup> Por lo tanto, “el concepto de capacidades es una noción del tipo ‘libertad’”,<sup>49</sup> y los vectores de funcionamiento accesibles para una persona determinan su “libertad para estar bien”.<sup>50</sup> Todo eso puede ser cierto (más o menos) sobre la capacidad en sentido riguroso, pero no lo es cuando el término “capacidad” se usa para indicar toda la dimensión de la vía media entre los bienes y la utilidad. La intención es que la capacidad tenga un “sólido” carácter abarcador. Sen la asocia con la idea marxista de una persona que desarrolla todo su potencial mediante la actividad, lo que se debe contrastar con la idea de una persona que encuentra su *summum bonum* en el consumo pasivo.<sup>51</sup> Pero en la formulación más amplia que este autor hace de ella, como vía media, la capacidad cubre demasiado como para proporcionar “la perspectiva de ‘libertad’ en un sentido positivo”.<sup>52</sup>

La ambigüedad entre la capacidad como una forma de libertad y como una forma de la vía media no fue resuelta en el documento que Sen aportó al Simposio WIDER de julio de 1988 (“Capability and Well-Being”) [“Capacidad y bienestar\*”], el que me ha permitido citar, con su

<sup>47</sup> “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 316. Cf. “Economics and the Family”, *Resources Values and Development*, p. 376.

<sup>48</sup> “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 317.

<sup>49</sup> *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>50</sup> “Well-Being, Agency and Freedom”, *op. cit.*, p. 201.

<sup>51</sup> Para las citas pertinentes de Marx, véase “Development: Which Way Now?” [“El desarrollo: ¿qué camino seguir ahora?”], *Resources, Values and Development*, p. 497; “Goods and People”, *op. cit.*, p. 512; *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>52</sup> “Economics and the Family”, *op. cit.*, p. 376. El párrafo continúa: “quién puede hacer eso, en vez de quién tiene el paquete de *productos primarios*, o de quién obtiene una cantidad de *utilidad*”. Mi comentario aquí es sencillamente que lo que las personas pueden hacer con sus productos primarios no es idéntico a lo que éstos pueden hacer por ellos.

generosidad característica. En cambio, como explicaré más adelante, su ambiguo empleo de “capacidad” fue igualado por su ambiguo uso de “libertad”.

En la página 5 de la versión mecanografiada de su documento de 1988, Sen dice que la “capacidad refleja la libertad de una persona para elegir entre diferentes formas de vida”. Esa formulación más o menos identifica la capacidad con la libertad de elegir (el grado en que la identifique depende de lo que signifique “reflejar” en este caso: podría significar “es”). Paralelamente a esa caracterización de la capacidad está la descripción que hace Sen del ayunador rico, quien “tiene la capacidad para estar bien nutrido, pero elige no estarlo”.<sup>53</sup>

Sin embargo, en otras partes se denomina “capacidad” a algo muy diferente de la libertad de elegir si se comerá o no, es decir, de *estar* libre del hambre.<sup>54</sup> No obstante, de hecho, estar libre del hambre es *estar* bien nutrido. Lo que el ayunador rico tiene no es la habilidad de elegir: es la habilidad de elegir no tener. El estar libre del hambre es una ausencia o privación deseable, la clase de libertad que incluso seres que no son agentes pueden tener. Las plantas saludables están libres del pulgón, y las casas en buen estado están libres de la pudrición. (Obsérvese que es posible describir a una persona, en un contexto especial, como libre de la nutrición, por ejemplo, cuando quiere ayunar, o porque sus carceleros quieren que pase hambre.)

A diferencia de la libertad de elegir si come o no, estar libre del hambre no constituye una libertad de no *hacer* nada. Sen habla de *ejercer* “capacidades” como estar libre del hambre y estar libre del paludismo.<sup>55</sup> Pero no son libertades que se *ejercen*. La aplicación que hace Sen del término “capacidad” a la libertad de *evitar* la morbilidad<sup>56</sup> y a estar libre *de la* morbilidad<sup>57</sup> muestra que, en su esfuerzo por abarcar bajo el término “capacidad” cuestiones muy diferentes que le interesan, llega a usar equivocadamente el término “libertad”.<sup>58</sup>

Cuando Sen presentó la igualdad de la capacidad en “Equality of

<sup>53</sup> “Capability and Well-Being”, *op. cit.*, p. 38.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>58</sup> Hay evidencia adicional de la persistente ambigüedad en las pp. 17-19 de “Capability and Well-Being” [“Capacidad y bienestar”]. En las pp. 17-18, y de acuerdo con la definición de capacidad en la p. 5, ésta se caracteriza por un conjunto de capacidades por las “varias combinaciones alternativas de seres y quehaceres, cualquiera de las cuales (combinaciones) puede ser *elegida* por la persona” (las cursivas son mías). Pero en las pp. 18-19 se permite decir, en una aparente contradicción de esa caracterización, que la combinación realizada de un conjunto de capacidades pueda o no ser elegida. Lo que se “logra” puede no “lograrse sobre la base de la elección” (p. 19).

What?”, no fue muy pretencioso. Se trataba de “una guía parcial a la parte del bien moral que está asociado con la idea de la igualdad”.<sup>59</sup> Cinco años después, sus pretensiones para una nueva perspectiva eran mucho más fuertes. Porque, en las Conferencias Dewey, Sen dijo que “el rasgo *primario* del bienestar\* puede verse en términos de la forma en que una persona puede ‘funcionar’, tomando el término en un sentido muy amplio”, y que “la explicación de los vectores del funcionamiento” proporciona “un punto de vista más plausible del bienestar\*” que los conceptos que compiten con él.<sup>60</sup> En otras partes nos aconseja que, al evaluar “el bienestar\* y la ventaja”, debemos concentrarnos “en la capacidad para funcionar, esto es, lo que puede hacer o ser una persona”. Su utilidad es sólo *evidencia* de la ventaja de una persona en ese sentido central,<sup>61</sup> y los bienes que tiene a su disposición (a los que aquí llamamos su “opulencia”) sólo son *causas* de esa ventaja.<sup>62</sup> La posición de la vía media entre los bienes primarios y la utilidad, conformada de esa forma, es una de las razones que se dan para tratarla como la dimensión central del valor.

Éstas son pretensiones importantes, pero es más fácil aceptarlas si ahora se describen explícitamente los funcionamientos como “quehaceres y seres”, de modo que las “actividades” y “los estados de existencia y ser” queden comprendidos bajo el rubro de “funcionamiento”.<sup>63</sup> Lo que no puedo aceptar es el forzado “atletismo” asociado, que se da cuando Sen añade que “la característica central del bienestar\* es la habilidad para lograr funcionamientos valiosos”.<sup>64</sup>

Esto sobrestima el lugar de la libertad y de la actividad en el bienestar\*. Como Sen escribe en otra parte, “la libertad se refiere a lo que uno *puede hacer*” y “a lo que uno *puede hacer*”.<sup>65</sup> la vía media falla, en ambos casos, en tanto representación de la libertad.

e) Dije antes que hay dos motivos poderosos para indicar algo más que los bienes o la utilidad cuando tratamos de la política igualitarista: hay otros estados reales que importan, y no sólo los estados reales son importantes. En la última sección he mostrado la forma en que la con-

<sup>59</sup> “Equality of What?”, *op. cit.*, p. 220.

<sup>60</sup> “Well-Being, Agency and Freedom”, *op. cit.*, pp. 197 (las cursivas son mías) y 226. Véase además *ibid.*, p. 195, donde hay una identificación implícita de “bienestar\*” con los funcionamientos. Cf. *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, pp. 25 y 51; *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>61</sup> Y frecuentemente es evidencia poco confiable, pues las personas tienden a ajustarse a las condiciones adversas: véase la página 36.

<sup>62</sup> *Commodities and Capabilities*, “Preface”. Cf. *ibid.*, p. 52. (En sentido estricto, la opulencia es una magnitud que tiene lugar después del dominio de los bienes: véase *ibid.*, p. 58.)

<sup>63</sup> “Well-Being, Agency and Freedom”, *op. cit.*, p. 197 (las cursivas son mías).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>65</sup> “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 318.

fusión de esos dos puntos es visible en el intento de expresar a ambos en el lenguaje de la libertad, que sólo es adecuado para el segundo punto.

Bajo una posible explicación que elimine la ambigüedad de las formulaciones de Sen, se recomienda la igualdad de la capacidad para lograr los funcionamientos, donde "capacidad" tiene un sentido algo parecido al ordinario (y por lo tanto no se confunde con la vía media), y donde "funcionamientos" denomina a todos los estados deseables y no sólo a las actividades deseables. Eliminada su ambigüedad de esta forma, la teoría de Sen muestra que se aleja en dos maneras de la igualdad del bienestar: hay un cambio de modalidad, en el que la capacidad y la oportunidad, en vez de logro final, son la clave; y hay un enriquecimiento del concepto de aquello *para lo que son* las oportunidades —no sólo el bienestar, sino estados de bien de la persona, más ampliamente concebidos—. En esta reconstrucción se elimina el error de forzar al concepto de capacidad para que denote tanto el elemento de oportunidad como el paso a una concepción más amplia de ventaja.

Cuando Sen se refirió por primera vez a la capacidad, lo hizo en el contexto de una propuesta para que se prestara atención a la "igualdad de la capacidad básica".<sup>66</sup> La capacidad que importaba era de un tipo fundamental: aquella cuya ausencia impide a una persona satisfacer necesidades básicas. Esa satisfacción de necesidades, aunque está claramente relacionada con el logro del bienestar, no es posible reducirla meramente a éste: una persona podría necesitar algo que no desea de ninguna manera y desear algo que no constituye una necesidad. En el nivel básico, es posible, con alguna confianza, ordenar las capacidades según su importancia, sin prestar atención a los gustos de las personas. Pero, como señala Sen, el ordenamiento de las capacidades no tiene validez una vez que se superan los deseos básicos de una vida humana normal:

Cuando hay diversidad de gustos, se torna más difícil hacer conjeturas sobre la capacidad simplemente observando el logro. Para la pobreza extrema, este problema es menos grave. Una mejor nutrición, menos enfermedades y una larga vida son universalmente apreciados, y también son consistentes entre sí, a pesar de ser objetivos distintos. Pero en otros casos de mayor importancia para los países ricos, los problemas de información con el enfoque de la capacidad pueden ser muy graves.<sup>67</sup>

Ya que las capacidades van más allá de la satisfacción, es difícil ver la forma en que sería posible jerarquizarlas sin recurrir a las valuaciones de la utilidad de los estados pertinentes. En un comentario crítico a Sen,

<sup>66</sup> Éste fue el título de la sección 4 de "Equality of What?".

<sup>67</sup> "The Living Standard", *op. cit.*, p. 87.

Richard Arneson procura aprovechar la dependencia del valor de las “capacidades superiores” en la preferencia:

Dudo de (que importe) todo el conjunto de mis capacidades funcionales para evaluar mi posición. Ya sea o no que mis capacidades incluyan la de caminar hasta el Polo Sur, comer en el restaurante más caro de Omsk [...] no tienen ninguna importancia para mí, porque ni tengo ni tendré la menor razón para anticipar que en alguna ocasión tendré algún deseo de hacer éstas y otra miriada de cosas.<sup>68</sup>

Arneson infiere que, en la medida en que el enfoque sobre la capacidad merece nuestra atención, es sólo como una forma diferente de presentar la idea de la igualdad de oportunidades para el bienestar. Pero esa conclusión es apresurada. Porque se podría sostener que la evaluación objetiva (no la del sistema del bienestar) de la capacidad es posible en el nivel básico, aunque más allá de éste evaluamos la capacidad según el rango de los deseos que permite satisfacer a una persona. La capacidad que importa como tal (esto es, independientemente de sus consecuencias para el bienestar) es la definitiva de una existencia normal, aquella cuya ausencia implica que la necesidad no se puede satisfacer. Sen anticipa esta respuesta a Arneson:

El índice de las capacidades puede tener en cuenta la fuerza de los deseos sin convertir nada en una métrica de éstos. La imagen que presenta la teoría del bienestar elimina todo lo que no sean los deseos. Un índice general de capacidades que no quede comprendido en la teoría del bienestar puede no eliminar los deseos y tener en cuenta la fuerza de los mismos *sin ignorar* otras influencias sobre el índice.<sup>69</sup>

Puede añadirse que la sensibilidad del índice de la capacidad al deseo está inversamente relacionada con el grado en que la región del espacio de la capacidad que se está estudiando corresponda al nivel básico.

Aun así, aunque la importancia de la capacidad en sus niveles más altos dependa de la utilidad, es en sus espacios más básicos donde hace sus distintivas contribuciones normativas, como lo reconoce Sen: “El problema de las capacidades —específicamente de las ‘materiales’— es par-

<sup>68</sup> “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, *op. cit.*, p. 93.

<sup>69</sup> “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 319. Sen no sólo permite que la fuerza del deseo condicione la evaluación, sino que en cierta forma, curiosamente, también está dispuesto a clasificar a la propia felicidad como un funcionamiento. “Ser feliz” se describe como un “funcionamiento importante” en la p. 13 de “Well-Being and Agency” (inédito, 1987) y como “de consecuencia” en la p. 200 de “Well-Being, Agency and Freedom”. Véase también “Goods and People”, *op. cit.*, p. 512; *The Standard of Living*, *op. cit.*, pp. 8, 11 y 14. También *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, pp. 15 y 52 para enunciados más tentativos sobre las credenciales de la felicidad en tanto funcionamiento.

ticularmente importante para juzgar el estándar de vida de las personas en los países pobres —también es importante para tratar de la pobreza en los países ricos—. <sup>70</sup> E incluso si la utilidad y la opulencia ofrecen evaluaciones más generales, no dependientes (en otras métricas) de las condiciones de las personas, porque no se limitan a lo básico, la noción de igualdad de la capacidad básica puede proporcionar una lectura más apta del impulso igualitario que el que proporcionan aquéllas. El problema de caracterizar el bienestar\* en general no es igual al problema de las prioridades de la justicia igualitaria, y la primera prioridad de la justicia es seguramente la vía media básica, si no es que la capacidad básica como tal, en vez de paquetes de bienes o cantidades de utilidad.

f) Al finalizar el párrafo anterior, volví a abordar la confusión entre capacidad y vía media. Aquí explicaré por qué lo hice así, y la razón de que, más particularmente, la capacidad no es, en mi opinión, el elemento en que un igualitarista puede apoyarse correctamente.

En otras partes he propuesto que lo que conviene igualar es lo que he llamado "el acceso a la ventaja". <sup>71</sup> En esa propuesta, la ventaja es, al igual que el "funcionamiento" de que habla Sen en su formulación más amplia, una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar. Y mientras que "acceso" incluye lo que el término normalmente cubre, amplió su significado con la estipulación de que cualquier cosa que una persona realmente tenga cuenta como algo a lo que ella tiene acceso, sin importar cómo lo ha obtenido y, por consiguiente, incluso si obtenerlo no ha implicado ninguna explotación del acceso en el sentido ordinario (ni, por lo tanto, algún ejercicio de capacidad). Si, por ejemplo, una persona disfruta por estar libre del paludismo porque otros destruyeron a los insectos que lo transmiten, entonces, en mi sentido específico, tal libertad del paludismo es algo a lo que uno tiene acceso. Esta formulación especial del acceso es motivada por el pensamiento de que los igualitaristas tienen que considerar estados de la persona que ésta no produjo ni estaba en posición de producir, estados que caen dentro de la posición 3) de la vía media, tal como se subclasificó antes (estados deseables causados directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte del beneficiario; véase la p. 39). Bajo el proceso por el que eliminamos la ambigüedad de la posición de Sen, y el que se expuso en el inciso 2. esos estados no se consideran en los estudios igualitaristas (aunque, por supuesto, el propio Sen está sumamente interesado en ellos).

En condiciones de igualdad de acceso a la ventaja, el acento normativo no se le da a la capacidad como tal, sino a una persona que no carece

<sup>70</sup> "The Living Standard", *op. cit.*, p. 85.

<sup>71</sup> Véase "On the Currency of Egalitarian Justice", *op. cit.*, pp. 920-921.



de un *desideratum* urgente, sin que esto se deba a alguna falla suya: la capacidad para lograr un *desideratum* es una condición suficiente, pero no necesaria para no sufrir por esa carencia. Me parece que mi propia propuesta se ajusta mejor que la igualdad de la capacidad a la verdadera forma del interés igualitarista en asuntos como la salud, la nutrición y la vivienda.

La igualdad del acceso a la ventaja está motivada por la idea de que la ventaja diferencial es injusta, excepto cuando refleja diferencias en la elección genuina (o, más o menos, en la capacidad) por parte de los agentes de que se trate; pero lo que este punto de vista propone igualar no es la elección genuina como tal (o capacidad). La idea que motiva la igualdad del acceso a la ventaja ni siquiera implica que realmente exista algo como la elección genuina. En cambio, implica que si ésta no existe porque, por ejemplo, "el determinismo inflexible" está en lo correcto, entonces todas las ventajas diferenciales son injustas. El hecho de que mi punto de vista tolera la posibilidad de que la elección genuina sea una quimera, pone de relieve sus diferencias con el de Sen. En mi opinión, Sen ha exagerado lo indispensable de la idea de la libertad en la expresión correcta de la norma igualitarista. No ocurre ninguna desigualdad seria cuando todos poseen lo necesario, aunque no tengan que levantar un dedo para obtenerlo. Tal condición puede ser dolorosa de otras maneras, pero no puede criticarse ante el tribunal de la justicia igualitarista.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, R. (1989), "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, 56.
- Cohen, G. A. (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99.
- Dworkin, R. (1981a), "Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- (1981b), "Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- Landesman, B. (1983), "Egalitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 13.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.]
- (1975), "Fairness to Goodness", *Philosophical Review*, 84.
- (1982), "Social Unity and Primary Goods", en A. K. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), "Justice as Fairness, Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14.
- (1986), "Citizens' Needs and Primary Goods", inédito.
- Scanlon, T. M. (1975), "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, 72.

- Sen, A. K. (1980), "Equality of What?", en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1981), "Ethical Issues in Income Distribution: National and International", en S. Grassman y E. Lundberg (comps.), *The World Economic Order: Past and Prospects*, Londres, Macmillan. Reproducido en Sen (1984a).
- (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford.
- (1983a), "Development: Which Way Now?", *Economic Journal*, 93.
- (1983b), "Economics and the Family", *Asia Development Review*, 1.
- (1984a), *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell.
- (1984b), "The Living Standard", *Oxford Economic Papers*, 6.
- (1985a), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1985b), "Rights and Capabilities", en T. Honderich (comp.), *Morality and Objectivity: A Tribute to F. L. Mackie*, Londres, Routledge and Kegan Paul. Reproducido en Sen (1984a).
- (1985c), "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82.
- (1987), "Well-Being and Agency", inédito.
- *et al.* (1987), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), "Capability and Well-Being", borrador previo al capítulo II de este libro.

## II. CAPACIDAD Y BIENESTAR\*

AMARTYA SEN\*\*

### I. INTRODUCCIÓN

La palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorecido por el histórico Capability [Capacidad] Brown, que encarecía determinadas parcelas de *tierra* —no seres humanos— sobre la base firme de que eran bienes raíces que “tenían capacidades”. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar\* y la ventaja en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos.<sup>1</sup> Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede lograr.<sup>2</sup>

\*\* Por sus provechosos comentarios, agradezco a G. A. Cohen, Partha Dasgupta, Jean Drèze, Hilary Putnam, Ruth Anna Putnam, Martha Nussbaum, Derek Parfit, John Rawls, John Roemer y Thomas Scanlon.

<sup>1</sup> Esto ocurrió en la Conferencia Tanner que se dio en la Universidad de Stanford en mayo de 1979 (“Equality of What?”), y posteriormente publicada en Sen (1980). Entonces se presentó la razón para concentrarse en la capacidad en el contexto específico de la evaluación de la desigualdad. He tratado de explorar la posibilidad de usar la perspectiva de la capacidad para analizar otros problemas sociales, como el bienestar\* y la pobreza (Sen, 1982a, 1983c, 1985b), la libertad y el estar libre [el autor usa en inglés las palabras *liberty* y *freedom*; aunque son similares y comparten el significado en tanto hacen referencia al poder de actuar y elegir sin coacción, la primera implica más el poder de elegir y actuar y se usa en casos más generales; la segunda se usa más para indicar la ausencia de restricciones o libertades particulares, por ejemplo: en el caso correspondiente a estar libre del paludismo y de la esclavitud, pero el uso es en muchos casos ambivalente. Sin embargo, en términos generales, podemos decir que la primera se refiere a la libertad en sentido positivo y la segunda en sentido negativo, como la ausencia de algo perjudicial para la persona. (T).] (Sen, 1983a, 1988a, 1992), niveles de vida y desarrollo (Sen, 1983b, 1984, 1987b, 1988b), la discriminación sexual y las divisiones sexuales (Kynch y Sen, 1983; Sen, 1985c, 1990b), así como la justicia y la ética social (Sen, 1982b, 1985a, 1990a).

<sup>2</sup> Aunque en el momento en que propuse este enfoque no me di cuenta de sus relaciones aristotélicas, es interesante observar que la palabra griega *dunamin*, que Aristóteles empleó para tratar un aspecto del bien humano y a la que a veces se traduce como “potencialidad”, puede traducirse también como “capacidad para existir o actuar” (véase Lidell y Scott, 1977, p. 452). Martha Nussbaum (1988) ha estudiado brillantemente la perspectiva aristotélica y su relación con los recientes intentos de elaborar un enfoque basado en la capacidad.

Cuando se aplica el enfoque sobre la capacidad a la ventaja de una persona, lo que interesa es evaluarla en términos de su habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida. El enfoque correspondiente en el caso de la ventaja social —para la evaluación totalizadora, así como para la elección de las instituciones y de la política— considera los conjuntos de capacidades individuales como si constituyeran una parte indispensable y central de la base de información pertinente de tal evaluación. Difiere de otros enfoques que usan otra información, por ejemplo, la utilidad personal (que se concentra en los placeres, la felicidad o el deseo de realización), la opulencia absoluta o relativa (que se concentra en los paquetes de bienes, el ingreso real o la riqueza real), la evaluación de las libertades negativas (que se concentra en la ejecución de procesos para que se cumplan los derechos de libertad y las reglas de no interferencia), las comparaciones de los medios de libertad (por ejemplo, la que se refiere a la tenencia de “bienes primarios”, como en la teoría de la justicia de Rawls) y la comparación de la tenencia de recursos como una base de la igualdad justa (como en el criterio de la “igualdad de recursos” de Dworkin).

Algunos autores han discutido, ampliado, usado o criticado los diferentes aspectos del enfoque sobre la capacidad, y como consecuencia las ventajas y dificultades del enfoque se han hecho más transparentes.<sup>3</sup> Se necesita, sin embargo, una explicación más clara e hilvanada de todo el enfoque, en particular debido a algunos problemas de interpretación que han surgido en su evaluación y uso. En este capítulo intento aclarar el análisis en un nivel elemental. También trataré de responder brevemente a algunas críticas interesantes que se le han hecho.

## 2. FUNCIONAMIENTOS, CAPACIDAD Y VALORES

Quizá la noción más primitiva de este enfoque se refiere a los “funcionamientos”. Los *funcionamientos* representan partes del estado de una persona en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir. La *ca-*

<sup>3</sup> Véase los aportes de Roemer (1982, 1986), Streeten (1984), Beitz (1986), Dasgupta (1986, 1988, 1989), Hamlin (1986), Helm (1986), Zamagni (1986), Basu (1987), Brannen y Wilcox (1987), Hawthorn (1987), Kanbur (1987), Kumar (1987), Muellbauer (1987), Ringen (1987), B. Williams (1987), Wilson (1987), Nussbaum (1988, 1990), Griffin y Knight (1989a, 1989b), Riley (1988), Cohen (1990) y Steiner (1990). Para algunos temas relacionados, que se refieren a la aplicación, la crítica y la comparación, véase también De Beus (1986), Sugden (1986), Luker (1986), Sugden (1986), Asahi (1987), Delbono (1987), Koohi-Feriz (1987), A. Williams (1987), Broome (1988), Gaertner (1988), Stewart (1988), Suzumura (1988), De Vos y Hagennars (1988), Goodin (1985, 1988), Hamlin y Petit (1989), Hossain (1989), Hossain (1990) y Schokkaert y Van Ootegem (1990), entre otros.

*pacidad* de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección.<sup>4</sup> El enfoque se basa en una visión de la vida en tanto combinación de varios “quehaceres y seres”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos.

Algunos funcionamientos son muy elementales, como estar nutrido adecuadamente, tener buena salud, etc., y a todos éstos podemos darles evaluaciones altas, por razones obvias. Otros pueden ser más complejos, pero seguir siendo ampliamente apreciados, como alcanzar la autodignidad o integrarse socialmente. Sin embargo, los individuos pueden diferir mucho entre sí en la ponderación que le dan a estos funcionamientos —por muy valiosos que puedan ser— y la valoración de las ventajas individuales y sociales debe tener en cuenta estas variaciones.

Por ejemplo, en el contexto de algunos tipos de análisis social, al tratar con la pobreza extrema en las economías en desarrollo, podemos avanzar mucho con un número relativamente pequeño de funcionamientos centralmente importantes y de las capacidades básicas correspondientes (por ejemplo, la habilidad para estar bien nutrido y tener buena vivienda, la posibilidad de escapar de la morbilidad evitable y de la mortalidad prematura, y así sucesivamente). En otros contextos, que incluyen problemas más generales del desarrollo económico, la lista puede ser mucho más larga y diversa.

Es preciso hacer elecciones al delinear los funcionamientos *importantes*. El formato siempre permite que se definan e incluyan “logros” adicionales. Muchos funcionamientos carecen de interés para la persona (por ejemplo, utilizar un determinado detergente que se parece mucho a otros detergentes).<sup>5</sup> No se puede evitar el problema de la evaluación al seleccionar una clase de funcionamientos para describir y estimar las capacidades. La atención se debe concentrar en los temas y valores subyacentes, en términos de los cuales algunos funcionamientos definibles

<sup>4</sup> Si hay  $n$  funcionamientos importantes, entonces el grado en que una persona logra todos respectivamente puede ser representado por  $n$ -tuples (esto es,  $n$ -conjuntos de [varios] elementos). Hay ciertos problemas técnicos en la representación y análisis del funcionamiento de  $n$ -tuples y de los conjuntos de capacidad, que pueden consultarse en Sen (1985b, caps. 2, 4 y 7).

<sup>5</sup> Bernard Williams (1987) trata este tema en sus comentarios a mis Conferencias Tanner sobre el estándar de vida (pp. 98-101); también puede verse Sen (1987b, pp. 108-109). Sobre la necesidad inescapable de evaluar diferentes funcionamientos y capacidades, véase Sen (1985b, caps. 5-7). Al igual que la concentración en el espacio de los productos primarios en el análisis del ingreso real no implica que se deba considerar cualquier producto como si fuera igualmente valioso (o, de hecho, como si tuviera algún valor), concentrarse de manera similar en el espacio del funcionamiento no implica que se deba tomar a cada funcionamiento como si fuera igualmente valioso (o como si tuviera algún valor).

pueden ser importantes y otros muy triviales e insignificantes. La necesidad de seleccionar y discriminar no es un obstáculo ni una dificultad insalvable para la conceptualización del funcionamiento y de la capacidad.

### 3. OBJETOS-VALOR Y ESPACIOS EVALUATIVOS

En un ejercicio evaluativo, podemos distinguir dos preguntas diferentes: 1) ¿Qué son los objetos de valor? y 2) ¿Qué tan valiosos son los objetos respectivos? Aunque formalmente la primera pregunta es un aspecto elemental de la última (en el sentido de que los objetos de valor son los que tienen ponderaciones positivas), la identificación de los objetos de valor es, no obstante, *sustantivamente* el ejercicio primario que hace posible tratar la segunda pregunta.

Además, la misma identificación del conjunto de objetos-valor, con ponderaciones positivas produce una "jerarquía de dominio" ( $x$  es por lo menos tan alta como  $y$  si rinde por lo menos tanto como ésta de objetos valiosos). Esta jerarquía de dominio, en la que se pueden demostrar propiedades de regularidad como la transitividad, puede en realidad *distanciarnos* —y bastante— en el ejercicio evaluativo.<sup>6</sup>

La identificación de los objetos de valor especifica lo que puede ser llamado un *espacio evaluativo*. Por ejemplo, en un análisis común utilitario, el espacio evaluativo consiste en las utilidades individuales (definidas en los términos usuales de placeres, felicidad o satisfacción de deseos). De hecho, un enfoque evaluativo completo implica cierta clase de "limitaciones informativas", de manera que se elimine el uso *directo* evaluativo de varios tipos de información, es decir, de los que no pertenecen al espacio evaluativo.<sup>7</sup>

El enfoque sobre la capacidad se interesa principalmente en la identificación de los objetos-valor, y considera al espacio evaluativo en términos de funcionamientos y capacidades para funcionar. Por supuesto, éste es en sí mismo un profundo ejercicio de evaluación, pero responder a la pregunta 1), sobre la identificación de los objetos de valor, no proporciona, por sí sola, una respuesta particular a la pregunta 2) con respecto a sus valores relativos. Esta última requiere un ejercicio de evaluación adicional. Varias formas sustantivas de evaluar los funcionamientos y capacidades pueden pertenecer al enfoque sobre la capacidad general.

La selección del espacio evaluativo tiene bastante poder reductor por

<sup>6</sup> Sobre ésta y otras formulaciones y usos de la jerarquía de dominio, véase Sen (1970, 1, \* 7\* y 9\*).

<sup>7</sup> Respecto al papel fundamental de la base de información, y la formulación y uso de limitaciones informativas, véase Sen (1970, 1977) y D'Aspremont y Gevers (1977).

sí misma, tanto por lo que *incluye* como potencialmente valioso como por lo que *excluye*. Por ejemplo, debido a la naturaleza del espacio evaluativo, el enfoque sobre la capacidad es diferente de la evaluación utilitarista (más generalmente, de la evaluación tradicional del bienestar)<sup>8</sup> porque deja lugar para una variedad de actos y estados humanos como si fueran importantes en sí mismos (no sólo *porque* pueden producir utilidad ni sólo por la *medida* en que puedan rendir utilidad).<sup>9</sup> También deja espacio para valorar varias libertades —en forma de capacidades—. Por otra parte, el enfoque no asigna importancia directa —a diferencia de la derivada— a los *medios* de vida o *medios* de libertad (por ejemplo, ingreso real, riqueza, opulencia, bienes primarios o recursos), como lo hacen otros enfoques. Estas variables no son parte del espacio evaluativo, aunque pueden influir indirectamente en la evaluación a través de sus efectos en las variables incluidas en ese espacio.

#### 4. CAPACIDAD Y LIBERTAD

La libertad de llevar diferentes tipos de vida se refleja en el conjunto de capacidades de la persona. La capacidad de una persona depende de varios factores, que incluyen las características personales y los arreglos sociales. Por supuesto, una explicación total de la libertad de un individuo debe ir más allá de las capacidades de la vida personal y prestar atención a los otros objetivos de la persona (por ejemplo, metas sociales que no están directamente relacionadas con su propia vida), pero las capacidades humanas constituyen una parte importante de la libertad individual.

Es cierto que la libertad no es un concepto sin problemas. Por ejemplo, si no tenemos el valor para elegir vivir de cierta manera, aunque *podemos* vivir de esa manera si así lo elegimos, ¿puede decirse que tenemos la libertad de vivir de esa manera, es decir, la capacidad correspondiente? No es mi finalidad aquí encubrir preguntas difíciles de este y otros tipos. En la medida en que hay ambigüedades genuinas en el concepto de libertad, esto se debe reflejar en las ambigüedades correspondientes a la caracterización de la capacidad. Esto se relaciona con un punto metodológico, que he tratado de defender en otros lugares: si una idea subya-

<sup>8</sup> El enfoque del bienestar requiere que se juzgue el estado de cosas por las utilidades individuales en ese estado. Es uno de los componentes básicos del utilitarismo (los otros son la "suma de rangos" y el "seguimiento de consecuencias"); sobre la factorización, véase Sen (1982a) y Sen y Williams (1982).

<sup>9</sup> Ser feliz y obtener lo que se desea pueden, *inter alia*, valorarse en el enfoque sobre la capacidad; pero, a diferencia de la tradición utilitarista, no se les considera la medida de todos los valores.

ente tiene una ambigüedad esencial, la formulación precisa de esa idea debe intentar captar esa ambigüedad, en vez de ocultarla o eliminarla.<sup>10</sup>

Las comparaciones de la libertad hacen surgir interesantes problemas de evaluación. A veces se ha afirmado que la libertad debe ser valuada independientemente de los valores y preferencias de la persona cuya libertad se está evaluando, ya que se refiere al "rango" de elección que tiene una persona —no a la forma en que valúa los elementos en ese rango o a lo que elige de él—. No creo que se hubiera podido sostener tal afirmación (a pesar de alguna plausibilidad superficial), pero si hubiera sido correcta habría sido una conclusión de gran importancia, que habría colocado una cuña entre la evaluación de los *logros* y de las *libertades*. En particular, sería posible evaluar la libertad de una persona independientemente —o antes de— evaluar las alternativas entre las que ésta elige.<sup>11</sup>

¿Cómo podemos juzgar qué tan bueno es un "rango" de elección independientemente de —o antes de— considerar la naturaleza de las alternativas que constituyen ese rango? Por supuesto, se pueden hacer algunas comparaciones en términos de la inclusión de conjuntos, por ejemplo: que reducir el "menú" del que se puede elegir *no* aumentará la libertad de uno.<sup>12</sup> Pero siempre que ningún conjunto esté incluido completamente

<sup>10</sup> Sobre este tema, véase Sen (1970, 1982a, 1987a). En muchos otros contextos, las representaciones matemáticas deben tomar la forma de "ordenamientos parciales" o de relaciones "confusas". Por supuesto, éste no es un problema especial del enfoque sobre la capacidad, sino que se aplica de manera general a las estructuras conceptuales de la teoría social, económica y política.

<sup>11</sup> La aceptación de esta posibilidad parece desempeñar un papel en la crítica que Robert Sugden (1986) hace de lo que él considera que es mi enfoque de la evaluación de las capacidades, a saber: "una estrategia general para tratar de derivar el valor de un conjunto de vectores funcionales de un ordenamiento previo de esos mismos vectores" (p. 821). Argumenta en favor de juzgar "el valor de estar libre para elegir entre un rango de vidas posibles" antes de "aceptar un punto de vista de lo que constituye una vida valiosa". De hecho, esta crítica se basa en una comprensión equivocada del enfoque propuesto, ya que una parte de mi argumentación (a la que me referiré ahora con más detalle) sostiene que el juicio sobre la calidad de vida y la evaluación de la libertad tiene que hacerse *simultáneamente* de manera integrada y, en particular, que "la calidad de vida de que disfruta una persona no es sólo cuestión de lo que logra, sino también de cuáles eran las opciones entre las que esa persona tuvo la oportunidad de elegir" (Sen, 1985b, pp. 69-70). Pero el punto en cuestión en el contexto actual es la posibilidad de juzgar un rango de elecciones independientemente de las características de valor de los *elementos* en ese rango. Esta posibilidad es la que pongo en duda.

<sup>12</sup> Incluso esto se puede poner en duda cuando un menú más variado genera confusión, o cuando la necesidad de elegir entre un número mayor de alternativas es una molestia. Pero se pueden tratar esos problemas mediante la *caracterización* adecuada de todas las elecciones que uno tiene o que no tiene. Esto debe considerar a la elección general de tener o no que elegir entre toda una variedad de alternativas relativamente triviales (por ejemplo, la elección de decir a la compañía de teléfonos que elimine todas las llamadas hechas mecánicamente por agentes de venta que ofrecen una plétora de opciones de compra). Los problemas implicados en esta clase de evaluación compleja, que incluyen elección de elecciones, se tratan en Sen (1992).



te en otro, tenemos que ir más allá de ese "razonamiento a base de subconjuntos".

Una alternativa es simplemente *contar* el número de elementos en el conjunto como una reflexión sobre el valor del rango de elección.<sup>13</sup> Pero este procedimiento de contar conduce a una contabilidad peculiar de la libertad. Es extraño concluir que la libertad de una persona no es menor cuando tiene que elegir entre tres opciones a las que considera respectivamente "mala", "horrorosa" y "espantosa", que cuando puede elegir entre tres opciones a las que considera "buena", "excelente" y "soberbia".<sup>14</sup> Además, siempre es posible añadir trivialidades al número de opciones que se tienen (por ejemplo, jalarse los cabellos, cortarse las orejas, rebanarse los pulgares o saltar por la ventana), y sería sorprendente considerar esas adiciones como si compensaran por la pérdida de opciones verdaderamente valiosas.<sup>15</sup> La evaluación de los elementos en un rango de elección debe estar relacionada con la evaluación de la libertad de elegir entre ese rango.<sup>16</sup>

## 5. PROPÓSITOS-VALOR Y EJERCICIOS DIFERENTES

Si bien la identificación de los objetos-valor y la especificación de un espacio evaluativo implican normas, la naturaleza de éstas debe depender precisamente de cuál es el propósito de la evaluación; evaluar el bienestar\* nos puede llevar en una dirección; juzgar el logro en términos de las metas *generales* de una persona nos puede conducir en una dirección diferente, ya que ~~una persona puede tener objetivos distintos de los de la obtención de su propio bienestar\*~~. Juzgar los logros de cada uno de esos tipos puede también diferir de la evaluación de la *libertad* a lograr, ya que una persona puede tener la ventaja de gozar de más libertad y a pesar de ello terminar logrando menos.

<sup>13</sup> Para una aclaradora derivación axiomática del método de contar los números para evaluar la libertad, véase Pattanaik y Xu (1990).

<sup>14</sup> En Sen (1985b) se discute lo inaceptable de esta clase de evaluaciones de la libertad mediante una cuenta. Para una valoración de las bases axiomáticas de éste y otros métodos de evaluación de la libertad, véase Sen (1991).

<sup>15</sup> Este tipo de caso también muestra la razón de que los rangos que incluyen a los conjuntos sean considerados una "débil" relación de "no peor que" o "por lo menos tan buena como", en vez de estar relacionada "estrictamente" con "mejor que". Añadir la opción de rebanarse el dedo gordo del pie al conjunto de opciones valiosas que ya tiene una persona puede no *reducir* su libertad (ya que es posible rechazar esa opción), pero es difícil considerarla rigurosamente como un incremento de la libertad de esa persona.

<sup>16</sup> Como argumentamos antes, la relación tiene dos caras, y la evaluación de la libertad para llevar una vida y la valoración de la vida que se lleva (incluida la libertad de elección) tienen que hacerse simultáneamente, en una forma desagregada.

Podemos realizar una clasificación en cuatro puntos de interés evaluativo al juzgar las ventajas humanas, basada en dos distinciones: la primera entre (1.1) la promoción del *bienestar\** de la persona y (1.2) la búsqueda de las *metas de agencia* generales de la persona. Estas últimas comprenden las que una persona tiene razones para adoptar, que *inter alia* pueden incluir metas diferentes de la promoción de su propio bienestar\*. Puede así generar ordenamientos diferentes a los del bienestar\*. La segunda distinción es entre (2.1) *logro* y (2.2) la *libertad de lograr*. Este contraste puede aplicarse tanto a la perspectiva del bienestar\* como al de agencia. Juntas, las dos distinciones dan cuatro conceptos diferentes de ventaja, referentes a una persona: 1) "logro de bienestar\*"; 2) "logro de agencia"; 3) "libertad de bienestar", y 4) "libertad de agencia". Estas diferentes nociones, que he tratado de discutir más extensamente en otras partes, no dejan, por supuesto, de estar relacionadas entre sí, pero no necesariamente son idénticas.<sup>17</sup>

La valoración de cada uno de estos cuatro tipos de beneficio implica un ejercicio evaluativo, pero no del mismo tipo. También pueden influir, de formas muy diferentes, en asuntos importantes las evaluaciones y comparaciones de las ventajas individuales. Por ejemplo, al determinar si una persona sufre privaciones de una manera que requiere asistencia de otros o del Estado, puede argumentarse que el bienestar\* de ésta posiblemente sea más importante que su éxito como agente (pongamos por caso: el Estado podría tener una mejor base al ofrecer apoyo a una persona para superar el hambre o las enfermedades que para ayudarla a construir un monumento a su héroe, aunque dicha persona dé más importancia al monumento que a la eliminación de su hambre o enfermedad). Además, para los ciudadanos adultos, la *libertad de bienestar\** puede ser, en este contexto, más importante para la política del Estado que el *logro de bienestar\** (por ejemplo, el Estado podría tener razón al ofrecer a una persona oportunidades adecuadas para superar el hambre, pero no para insistir en que debe aceptar esa oferta y dejar de tener hambre). Las comparaciones interpersonales pueden ser de muchos ti-

<sup>17</sup> Como los objetivos de agencia de una persona típicamente incluirán, *inter alia*, su propio bienestar\*, en cierta medida los dos marcharán juntos (por ejemplo, un aumento en el bienestar\*, si lo demás sigue igual, implicará un mayor logro de agencia). Además, el fracaso en la obtención de los objetivos propios no relacionados con el bienestar\* puede causar también frustración, lo que reducirá el bienestar\* propio. Existen estas y otras relaciones entre el bienestar\* y la agencia, pero no hacen que los dos conceptos sean congeneres —ni isomorfos, en el sentido de generar el mismo orden—. De igual manera, más libertad (ya sea para tener bienestar\* o para lograr las metas de agencia propias) puede llevarnos a terminar con un mayor logro (respectivamente, de bienestar\* o de éxito al actuar como agente), pero también es posible que la libertad aumente, mientras que el logro disminuya, y viceversa. Se tienen aquí cuatro conceptos *interdependientes* pero no *idénticos*. En Sen (1985a, 1992) se discuten más ampliamente estas distinciones y sus interrelaciones.

pos distintos, con intereses evaluativos posiblemente diversos. A pesar de la interdependencia entre los diferentes propósitos-valor, pueden generarse ejercicios muy distintos, con puntos de atención e importancia parcialmente divergentes.

## 6. BIENESTAR\*, AGENCIA Y ESTÁNDAR DE VIDA

El logro del bienestar\* de una persona puede considerarse como una evaluación del "bienestar\*" del estado de ser de la persona (en vez de, digamos, el bien de su contribución al país o de su éxito para lograr sus metas generales). El ejercicio, entonces, es el de evaluar los elementos constitutivos del ser de una persona vistos desde la perspectiva de su propio bienestar\* personal. Los diferentes funcionamientos de la persona conformarán estos elementos constitutivos.

Por supuesto, esto no implica que el bienestar\* de una persona no pueda comprender "la preocupación por otros". Más bien, el efecto de la "preocupación por otros" en el bienestar\* propio tiene que operar *mediante* algún rasgo del propio ser de la persona. Hacer el bien puede permitir que una persona se sienta contenta o realizada, y éstos son logros importantes de funcionamiento. En este enfoque, los funcionamientos se consideran centrales en la *naturaleza* del bienestar\*, aunque las *fuentes* del bienestar pueden fácilmente ser externas a la persona.

Los funcionamientos relevantes para el bienestar\* varían desde los más elementales como evitar la morbilidad y la mortalidad, estar adecuadamente nutrido, tener movilidad, etc., hasta los tan complejos como ser feliz, lograr el autorrespeto, participar en la vida de la comunidad, aparecer en público sin timidez (este último fue brillantemente abordado por Adam Smith).<sup>18</sup> Se afirma que los funcionamientos hacen el ser de una persona, y que la evaluación de su bienestar\* debe tomar la forma de valoración de estos elementos constitutivos.

Si se cambia el propósito-valor de la comprobación de lo bueno que es el ser de una persona a la valoración de su éxito en la búsqueda de todos los objetivos que tiene razón de promover, entonces el ejercicio evaluativo es del tipo "logro de agencia", más que del tipo logro de bienestar\*. Para este ejercicio, el espacio de los funcionamientos debe ser bastante restrictivo, pues las metas de la persona podrían incluir otros tipos de objetivos (que van más allá del propio estado del ser de la persona). También la diferencia entre el logro de agencia y el logro de bienestar\* no es sólo un asunto de *espacio* (el primero nos lleva más allá de la

<sup>18</sup> Véase Adam Smith (1776, vol. ii, libro V, cap. 2, sección "Impuestos sobre productos primarios"), en Campbell y Skinner (1976), pp. 469-471.

propia vida y funcionamientos de la persona), sino además de la diferente ponderación de los elementos que comparten (esto es, en los funcionamientos relevantes tanto para el bienestar\* personal como para otros objetivos de la persona, al evaluar a la agencia se podrían asignar diferentes ponderaciones, en comparación con la evaluación del bienestar\*).

La valoración del éxito de agencia es un ejercicio más amplio que la evaluación del bienestar\*. También es posible considerar ejercicios más "limitados" que la evaluación del bienestar\*. Uno particularmente importante es el de evaluar *el estándar de vida* de una persona. También éste puede tomar la forma de ~~concentrar~~ la atención en sus funcionamientos, pero en este caso tendríamos que concentrarnos sólo en aquellas influencias sobre el bienestar\* que provienen de la naturaleza de su propia vida, en vez de en los objetivos de "la preocupación por otros" o de intereses impersonales. Por ejemplo, la felicidad generada exclusivamente por el logro de un objetivo relacionado con "la preocupación por otros" (como la liberación de prisioneros políticos en países distantes) puede reforzar el bienestar\* de la persona sin mejorar, en ningún sentido obvio, su estándar de vida.

Por supuesto, en el contexto ético, el reconocimiento explícito de que el bienestar\* propio puede frecuentemente ser influido por la naturaleza de la vida de otras personas no es nuevo. Ya el emperador Asoka, en el siglo III a. C., observó claramente la distinción en uno de sus famosos "edictos sobre las rocas" en el proceso de definir lo que debía considerarse como agravio a una persona: "Y si la mala fortuna cae sobre los amigos, conocidos, compañeros y parientes de las personas que están llenas de afecto (por ellos), incluso aunque estén bien provistas (esta desgracia) también es un agravio para su propio ser".<sup>19</sup> La incapacidad de ser feliz, que será ampliamente reconocida como el fracaso de un importante funcionamiento (aunque no sea el único importante, excepto en las versiones hedonistas del utilitarismo), puede surgir ya sea de fuentes que están dentro de la propia vida (por ejemplo, enfermarse, estar desnutrido o carecer de alguna otra cosa) o de fuentes externas a ella (por ejemplo, el dolor que proviene de conmiserarse del sufrimiento de otros). Aunque ambos tipos de factores afectan al bienestar\* propio, la razón para excluir al último de la valoración, específicamente del estándar de vida personal, parecería muy razonable en vista de que el último se relaciona principalmente con las vidas de otros, en vez de con la de uno mismo.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Edicto XIII en Erragudi, declaración vii. Para la traducción al inglés y la discusión, véase Sircar (1979, p. 34).

<sup>20</sup> Se puede poner en duda esta afirmación al considerar una forma diferente de trazar la división entre el bienestar\* y los estándares de vida. Un planteamiento común es el de

## 7. ¿POR QUÉ LAS CAPACIDADES Y NO SÓLO LOS LOGROS?

La discusión precedente sobre el logro del bienestar\* y de los estándares de vida se ha relacionado con los funcionamientos en vez de con las capacidades. Se hizo así a propósito para introducir problemas distintos en secuencia, aunque eventualmente tendrá que tomarse un punto de vista integrado. De hecho, el enfoque sobre la capacidad, como lo indica la terminología, ve al conjunto de capacidades como la base informativa primaria. ¿Por qué debemos tratar de ampliar nuestra atención de los funcionamientos a la capacidad?

Debemos observar primero que las capacidades se definen al derivarlas de los funcionamientos. En el espacio de estos últimos, cualquier punto que representa *n-tuples* de funcionamientos refleja una combinación de los quehaceres y seres de una persona, relevantes para su ejercicio. La capacidad es un conjunto de esos *n-tuples* de funcionamientos, que representa las combinaciones alternativas de quehaceres y seres, cualquiera de las cuales puede ser elegida por la persona.<sup>21</sup> Se define así a la capacidad en el *espacio* de funcionamientos. Si un logro de funcionamiento (en la forma de un *n-tuple* de funcionamientos) es un *punto* en ese espacio, la capacidad es un *conjunto* de esos puntos (que representa los *n-tuples* alternativos entre los cuales se puede elegir un determinado *n-tuple*).

Obsérvese además que el conjunto de capacidad contiene información sobre el funcionamiento real del *n-tuple* elegido, ya que obviamente está entre los *n-tuples* viables. La evaluación de un conjunto de capacidad puede estar basada en la valoración del *n-tuple* particular elegido de ese conjunto. Así, la evaluación según la combinación de funcionamientos lograda es un "caso especial" de evaluación basada en el conjunto de capacidad como un todo. En este sentido, la obtención de bienestar\* puede ser valorada sobre la base del conjunto de capacidad, incluso cuando ninguna noción del tipo libertad influye en ese logro. En este caso, al evaluar el conjunto de capacidad con el propósito-valor de valorar el logro de bienestar\*, simplemente se tendrá que identificar el valor del conjunto de capacidad con el valor del *n-tuple* funcional logrado que se encuen-

relacionar la valoración de los estándares de vida sólo con los ingresos reales y con causas "económicas" o "materiales". Sobre este tema véase A. C. Pigou (1920); para las diferencias conceptuales, véase Bernard Williams (1987). Pero el punto de vista de Pigou tiene problemas propios. Por ejemplo, si uno tiene una incapacidad que le hace aprovechar muy poco el ingreso material o la riqueza, o si la vida de uno es destrozada por una enfermedad incurable y grave (como problemas de los riñones que requieren frecuentes diálisis), es difícil pretender que el estándar de vida personal es alto sólo porque se tiene una posición acomodada. He discutido este asunto, y otros relacionados, en Sen (1987b, pp. 26-29, 109-110).

<sup>21</sup> Para una caracterización formal, véase Sen (1985b, caps. 2 y 7).

tra en él. Al procedimiento de igualar el valor del conjunto de capacidad con uno de los elementos de ese conjunto se le ha llamado "evaluación elemental".<sup>22</sup>

Claramente, al menos no hay una *pérdida* informativa al considerar la evaluación del bienestar\* en términos de capacidades, en vez de directamente en términos del *n-tuple* funcional máximo, u obtenido, o elegido. Si bien esto indica que la base informativa de la capacidad es por lo menos tan adecuada como la de los funcionamientos obtenidos, el argumento en favor de la perspectiva de la capacidad es, de hecho, más fuerte. Las ventajas de la extensión surgen de dos tipos de consideraciones bastante diferentes.

Primero, podemos estar interesados no sólo en estudiar la "obtención de bienestar\*", sino también "la libertad para el bienestar\*". La libertad real de una persona para vivir y estar bien es de algún interés en las evaluaciones sociales y personales.<sup>23</sup> Incluso si aceptáramos la opinión, a la que pondremos en duda, de que la obtención de bienestar\* depende sólo de los funcionamientos logrados, la "libertad para el bienestar\*" de una persona representa la libertad de disfrutar de los varios bienestares\* posibles asociados con los diferentes *n-tuples* funcionales que están en el conjunto de capacidad.<sup>24</sup>

Segundo, la libertad puede tener una importancia intrínseca para el bienestar\* que logra una persona. El actuar libremente y ser capaz de elegir puede conducir directamente al bienestar\*, no sólo porque una mayor libertad puede hacer disponible un mayor número de opciones. Esta opinión es contraria a la que característicamente se asume en la teoría usual del consumidor, en la cual se juzga a la contribución de un conjunto de elecciones viables exclusivamente por el valor del mejor elemento disponible.<sup>25</sup> Incluso la eliminación de todos los elementos de un

<sup>22</sup> Para este tema véase Sen (1985b, pp. 60-61). El elemento distinguido puede ser el *logrado* (como en este caso) o más específicamente el *elegido* (si hay un ejercicio de elección al determinar lo que ocurre), o el *maximal* (en términos de algún criterio de bien). Los tres coincidirán si lo que se logra se obtiene mediante una elección, y si lo que se elige se hace mediante la maximización de conformidad con ese criterio de bien.

<sup>23</sup> Como argumentamos antes al tratar de los adultos responsables, podría ser conveniente considerar las demandas de los individuos a la sociedad en términos de la libertad para lograr el bienestar\* (y, por lo tanto, en términos de oportunidades reales) en vez de en términos de lo *realmente logrado*. Si la estructura social es tal que a un adulto se le da la *misma* libertad (en términos de las comparaciones de conjuntos) que a otros, pero a pesar de ello "desperdicia" las oportunidades y termina peor que los otros, será posible afirmar que en esto no estuvo implicada ninguna injusticia. Sobre este tema y otros relacionados, véase Sen (1985a).

<sup>24</sup> El propio conjunto de capacidad puede ser usado para la evaluación del "bienestar\* logrado" (por medio de la *evaluación elemental*, concentrándose en el elemento de logro) y de la "libertad para el bienestar\*" (mediante la *evaluación no elemental del conjunto*).

<sup>25</sup> De este modo, en la teoría usual del consumidor, la evaluación del conjunto toma la

conjunto viable (por ejemplo, de un "conjunto de presupuestos") que no sea el mejor elemento elegido, es considerado, en esa teoría, como si no fuera una pérdida real, ya que, en esa opinión, la libertad de elegir no importa por sí misma.

Por contraste, si a la acción de elegir se le considera como parte de una vida (y "hacer  $x$ " es diferente de "elegir hacer  $x$  y hacerlo"), entonces incluso "el logro en la obtención de bienestar\*" no necesariamente debe ser independiente de la libertad reflejada en el conjunto de capacidad.<sup>26</sup> En este caso, tanto el "logro en la obtención de bienestar\*" como la libertad para el bienestar\* tendrán que evaluarse en términos de los conjuntos de capacidad. Pero ambos deben implicar la "evaluación del conjunto" en una forma que no es elemental (es decir, sin limitar el contenido informativo aprovechable de los conjuntos de capacidad mediante una evaluación elemental).

Hay muchos problemas formales implicados en la evaluación de la libertad y en la relación entre la libertad y el logro.<sup>27</sup> De hecho, es posible caracterizar a los funcionamientos de una "manera refinada" con el fin de tener en cuenta las oportunidades "que van contra los hechos", de modo que se pueda retener la característica de relacionar el logro de bienestar\* con los  $n$ -tuples funcionales, sin que se pierda la importante relación entre el logro de bienestar\* y la libertad de elección de que disfruta la persona. Correspondiente a la función  $x$ , un funcionamiento "refinado" ( $x/S$ ) toma la forma de "hacer que  $x$  funcione eligiéndola del conjunto  $S$ ".<sup>28</sup>

Algunas veces incluso nuestro lenguaje usual presenta los funcionamientos de una manera refinada. Por ejemplo, el ayuno no consiste sólo en pasar hambre, sino en pasar hambre por rechazar la opción de comer. Esta distinción es obviamente importante en muchos contextos sociales: por ejemplo, podemos tratar de eliminar el hambre involuntaria, pero no desear prohibir el ayuno. La importancia de ver a los funcionamientos de una manera refinada se relaciona con la importancia de la elección en nuestras vidas. Sólo hemos tratado del papel de la elección im-

forma de evaluación elemental. Para divergencias particulares con esa tradición, véase Koopmans (1964) y Kreps (1979). Sin embargo, en el enfoque Koopmans-Kreps, el motivo no es tanto considerar el vivir libremente como algo de importancia intrínseca, sino tener en cuenta la incertidumbre con respecto a la preferencia futura propia, valuando —instrumentalmente— la ventaja de tener más opciones en el futuro. Véase Sen (1985a, 1985b) para más información sobre los motivos contrastantes.

<sup>26</sup> Como hemos argumentado en un estudio previo, "la 'buena vida' es en parte una vida de elecciones genuinas, y no aquella en que se obliga a la persona a seguir una vida en particular, sin importar lo rica que sea en otros aspectos". Sen (1985b, pp. 69-70).

<sup>27</sup> Véase Sen (1985b, 1988a, 1991), Suppes (1987), y Pattanaik y Xu (1990).

<sup>28</sup> Las características y la importancia del "funcionamiento refinado" han sido discutidas por Sen (1985a, 1988a).

aplicada en un conjunto de capacidad en el contexto del bienestar\*, pero argumentos similares se aplican a la evaluación del logro de agencia y del estándar de vida.<sup>29</sup>

## 8. CAPACIDAD BÁSICA Y POBREZA

Puede ser útil, para algunos ejercicios evaluativos, identificar un subconjunto de capacidades crucialmente importantes que tratan de lo que se ha llegado a conocer como "necesidades básicas".<sup>30</sup> Tiende a existir bastante acuerdo en la extrema urgencia de una clase de necesidades. Podría asignarse una importancia moral y política particular a la satisfacción de demandas urgentes bien reconocidas.<sup>31</sup>

Es posible argumentar que la igualdad en la realización de ciertas "capacidades básicas" proporciona un enfoque especialmente plausible para el igualitarismo en presencia de las privaciones elementales.<sup>32</sup> El término "capacidades básicas" usado por Sen (1980) tenía la finalidad de separar la habilidad para satisfacer ciertos funcionamientos crucialmente importantes hasta ciertos niveles adecuadamente mínimos. La identificación de niveles mínimos aceptables de ciertas capacidades básicas (por debajo de los cuales se considera que las personas padecen de privaciones escandalosas) puede proporcionar un enfoque de la pobreza, y comentaré la relación de esta estrategia con análisis más tradicionales de la pobreza, que se concentran en el ingreso. Pero también es

<sup>29</sup> Estos problemas se tratan en Sen (1985a, 1987b).

<sup>30</sup> Las obras sobre las "necesidades básicas" son muy numerosas. Para una introducción útil véase Streeten *et al.* (1981). En una cantidad considerable de estas obras hay una tendencia a definir las necesidades básicas como la necesidad de *productos primarios* (por ejemplo, alimentos, vivienda, vestido, cuidado de la salud), y esto puede distraer la atención del hecho de que esos productos no son más que *medios* para obtener fines reales (insuficientemente valiosos para funcionamientos y capacidades). Para este tema, véase Streeten (1984). La distinción es de particular importancia, ya que la relación entre los productos primarios y las capacidades puede variar mucho entre individuos incluso en la misma sociedad y, por supuesto, entre diferentes sociedades). Por ejemplo, aun para el funcionamiento elemental de estar bien nutrido, la relación entre los alimentos consumidos y el logro nutricional varía mucho según las tasas de metabolismo, el tamaño del cuerpo, el sexo, el embarazo, la edad, las condiciones del clima, las características epidemiológicas y otros factores (para este tema y otros relacionados, véase Drèze y Sen, 1989). El enfoque sobre la capacidad puede incluir los problemas reales que subyacen en la preocupación por las necesidades básicas, y evitar el error del "fetichismo de los productos primarios".

<sup>31</sup> La importancia de ideas socialmente reconocidas sobre la "urgencia" ha sido tratada brillantemente por Thomas Scanlon (1975).

<sup>32</sup> Sobre este tema, véase Sen (1980). Para evitar confusión, debe observarse también que el término "capacidades básicas" se usa a veces en un sentido muy diferente del especificado antes, por ejemplo: como las capacidades *potenciales* de una persona que *pueden ser* desarrolladas, ya sea o no que realmente se realicen (éste es el sentido en que usa el término, por ejemplo, Martha Nussbaum [1988]).



importante reconocer que el uso del enfoque sobre la capacidad no se limita sólo a las capacidades básicas.<sup>33</sup>

Si pasamos ahora al análisis de la pobreza, la identificación de la combinación mínima de capacidades básicas puede ser una buena forma de plantear el problema del diagnóstico y la medición de la pobreza. Puede llevar a resultados muy diferentes de los obtenidos al concentrarse en lo inadecuado del ingreso como criterio para identificar a los pobres.<sup>34</sup> La conversión del ingreso en capacidades básicas puede variar mucho entre los individuos y también entre distintas sociedades, de modo que la posibilidad de alcanzar niveles mínimamente aceptables de las capacidades básicas puede estar asociada con diferentes niveles de ingresos mínimamente adecuados. El punto de vista de la pobreza que se concentra en el ingreso, basado en la especificación de un ingreso en una "línea de pobreza" que no varíe entre las personas, puede ser muy equivocado para identificar y evaluar la pobreza.

Sin embargo, a veces se presenta el argumento de que, en cierto sentido, la pobreza debe ser un asunto de ingreso inadecuado, más que una falla en las capacidades, y esto puede sugerir que aplicar el enfoque sobre la capacidad a la pobreza está "esencialmente equivocado". Esta objeción omite tanto los motivos que fundamentan el análisis de la pobreza como la estrecha correspondencia entre las fallas en la capacidad y lo inadecuado del ingreso, cuando a este último se le define tomando en cuenta las *variaciones paramétricas* en las relaciones entre el ingreso y la capacidad.

Como no se desea un ingreso por sí mismo, cualquier noción de la pobreza basada en el ingreso debe referirse —directa o indirectamente— a esos fines básicos que promueve el ingreso en su función de medio. De hecho, en los estudios acerca de la pobreza que se refieren a los países en desarrollo, el ingreso de la "línea de la pobreza" frecuentemente se deriva de manera explícita al hacer referencia a normas de nutrición. Una vez que se reconoce que la relación entre el ingreso y las capacidades varía entre las comunidades y entre personas de la misma comunidad, se considerará que el nivel de ingreso mínimo adecuado para llegar a los mismos niveles de capacidad mínimamente aceptables es variable:

<sup>33</sup> Aunque el concepto de capacidades básicas fue usado por Sen (1980, 1983c), en ensayos posteriores se utilizó el enfoque sobre la capacidad sin identificar a ciertas capacidades como "básicas" y a otras como que no lo son (véase, por ejemplo, Sen, 1984, 1985a, 1985b). Este punto es relevante en la distinción que hace G. A. Cohen entre concentrarse en lo que él llama "la vía media" y en los funcionamientos y capacidades. Hay más distinciones importantes por explorar (de las que trataré en la sección 9), pero el contraste parece artificialmente más marcado si se considera el enfoque sobre las capacidades como si estuviera limitado *sólo* al análisis de las capacidades básicas.

<sup>34</sup> Para esto véase también la obra de Sen (1993c); además, Drèze y Sen (1989) y Hosain (1990).

dependerá de características personales y sociales. No obstante, mientras se puedan lograr las capacidades mínimas por medio del fortalecimiento del nivel de ingreso (dadas las demás características personales y sociales de las que dependen las capacidades) será posible (para las características personales y sociales especificadas) identificar un ingreso mínimo adecuado para llegar a los niveles de capacidad mínimamente aceptables. Una vez que se establezca esta correspondencia, ya no importará si se define a la pobreza en términos de una falla de la capacidad básica o como el fracaso para obtener el *correspondiente* ingreso mínimamente adecuado.<sup>35</sup>

Por lo tanto, la caracterización más adecuada, desde el punto de vista del motivo, de la pobreza como una falla de las capacidades básicas, puede hacerse también en el formato más tradicional del ingreso inadecuado. La diferencia en la formulación no tiene importancia. Lo que importa es tomar nota de las variaciones interpersonales e intersociales en la relación entre los ingresos y las capacidades. En esto se encuentra la contribución particular del enfoque sobre la capacidad en el análisis de la pobreza.

## 9. LA VÍA MEDIA, LOS FUNCIONAMIENTOS Y LA CAPACIDAD

En este ensayo me ha interesado principalmente aclarar e integrar los rasgos básicos del enfoque sobre la capacidad, aunque he aprovechado la oportunidad para contestar, de pasada, a algunas de las críticas que se han presentado sobre el mismo. En esta sección y en la siguiente análisis dos líneas de crítica distintas, presentadas respectivamente por G. A. Cohen y Martha Nussbaum, que favorecen otras formas de analizar y evaluar los problemas del bienestar\* y de la calidad de vida.

En su capítulo que aparece en este libro y en otros de sus textos (Cohen, 1989, 1990), G. A. Cohen ha proporcionado una valoración crítica de mis escritos sobre la capacidad (y también de las teorías de otros autores: los utilitaristas, John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Scanlon *et al.*), a la vez que presenta su propia respuesta a la pregunta: ¿Igualdad de qué? Cohen reconoce generosamente los créditos siempre que puede, y su valoración es positiva de muchas maneras, pero las críticas que hace, si se sostienen, indicarían una confusión importante de los motivos, así

<sup>35</sup> Técnicamente, lo que se está usando en este análisis es la "función inversa", lo cual nos retorna de los niveles de capacidad especificados a los ingresos necesarios, dadas las otras influencias sobre la capacidad. Este procedimiento no podrá usarse, en esta forma, si hay personas que tienen tanta desventaja en términos de características personales (por ejemplo, alguien totalmente inútil) que ningún nivel de ingreso les permitirá lograr capacidades básicas mínimamente aceptables; en ese caso, a esas personas siempre se les identificará como pobres.

como una base conceptual inadecuada del enfoque sobre la capacidad, tal como lo he tratado de presentar.

La principal tesis de Cohen es que mi artículo “¿Igualdad de qué?” (Sen, 1980) “presenta dos aspectos distintos de la condición de una persona bajo un nombre único [capacidad], y esta dualidad inadvertida ha persistido en [mis] escritos posteriores. Ambos aspectos, o dimensiones de la valoración, deben atraer el interés de los igualitaristas, pero no es correcto describir a uno de ellos como ‘capacidad’” (p. 38). Un aspecto se refiere a “que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas”. El otro es el que Cohen llama “vía media”, porque “en cierto sentido se encuentra a la mitad del camino entre los bienes y la utilidad. La vía media está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores” (p. 39).

Cohen encuentra importante la dimensión de la vía media para la comprensión normativa y observa, correctamente, que he puesto énfasis en el estado de la persona, distinguiéndolo de los *productos primarios* que ayudan a generar ese estado, y de las utilidades generadas por él mismo.

Se debe observar, por ejemplo, su nivel de nutrición y no sólo, como hacen los seguidores de Rawls, su provisión de alimentos o, como hacen los partidarios del bienestar, la utilidad que se obtiene al comerlos.

Pero —argumenta Cohen— esta significativa e iluminadora reorientación no equivale a concentrarse en la capacidad de una persona [...] La capacidad, y los ejercicios de ésta, forman sólo una parte del estado intermedio de la vía media (pp. 40-41).

[...] la vía media, el producto de bienes que, a su vez, generan utilidad, no abarca lo mismo que la capacidad; en tal sentido, “capacidad” es una mala denominación para la vía media (p. 42).

¿Es correcta esta distinción? Creo que sí. Lo primero que se debe observar es que la “vía media” de Cohen corresponde a lo que he llamado los *funcionamientos* de una persona y no a la *capacidad*. Los dos están relacionados, pero no significan lo mismo. Esta distinción es, de hecho, una parte básica del enfoque sobre la capacidad, y no debe preocuparnos reconocerlo así. El problema verdadero radica, a saber, en si el conjunto de capacidad puede tener alguna importancia al analizar el bienestar\*, en vista de la relación obvia entre éste y los funcionamientos (o vía media) —relación que Cohen considera adecuada para el estudio del bienestar\*—. Éste es un problema que se analizó antes en forma menos específica (sección 7). La preferencia de Cohen por la perspectiva de la vía media o de los funcionamientos sobre la capacidad está relacionada con ese problema esencial.

En la sección 7 se defendió la importancia del conjunto de capacidad sobre dos bases diferentes, es decir: 1) su relación con la libertad de bienestar\* (incluso si la obtención de bienestar\* depende sólo del *n-tuple* funcional realizado), y 2) la importancia posible de la libertad (y, por lo tanto, del conjunto de capacidad) para el propio *logro* de bienestar\*.

La segunda de éstas es la más controvertida. Creo que es correcta, pero debo decir que, aunque fuera incorrecta, el enfoque sobre la capacidad no se vería perjudicado. Como se discutió en la sección 7, valorar el bienestar\* de acuerdo con el *n-tuple* funcional realizado (o vía media) es un caso especial del empleo de la perspectiva de la capacidad basada en “las evaluaciones elementales” (que se enfocan sólo sobre el elemento distintivo —el *n-tuple* funcional realizado— en el conjunto de capacidad). Este punto no está claro en el análisis de Cohen por su convicción de que “el ejercicio de capacidad” debe ser una operación más bien “activa”, y Cohen es seducido por este diagnóstico cuando argumenta que “no puedo aceptar [...] el forzado ‘atletismo’ asociado, que se da cuando Sen añade que ‘la característica central del bienestar\* es la habilidad de lograr funcionamientos valiosos’” (p. 48). Cohen pone ejemplos (uno de ellos, el de los bebés bien nutridos y calientes como resultado de las actividades de sus padres) que muestran con claridad que tener la vía media (o disfrutar de funcionamientos) no necesariamente debe ser una actividad muy “atlética”. No veo razón para objetar esto, pues nunca se tuvo la intención de forzar la habilidad para lograr funcionamientos valiosos, a pesar de que Cohen obviamente ha sido confundido por mi uso de palabras como “capacidad” y “logro”.<sup>36</sup>

Pero pasemos ahora de la defensa mínima a la afirmación de que el ejercicio activo de la libertad puede ser valioso para la calidad de vida de una persona y el bienestar\* que logre. Es obvio que esta consideración no será de importancia directa en el caso de los bebés (o de los mentalmente incapacitados), que no están en posición de ejercer una libertad de elección razonada (aunque a veces los bebés pueden ser sorprendentemente reflexivos, selectivos e insistentes). Para las personas que están en posición de elegir de una manera razonada y aprecian esa libertad de elección, es difícil pensar que su bienestar\* nunca se verá afectado si se les negara la libertad de elegir, aunque el vector de funcio-

<sup>36</sup> Quizá la palabra “capacidad” sea desorientadora, pero no estoy seguro de que éste sea el caso. Las parcelas de tierra a las que Capability Brown atribuye capacidad pueden no haber sido mucho más activas al cuidarlas de lo que son los bebés. La palabra crucial griega usada en este contexto (por Aristóteles, entre otros), esto es, *dunamin*, puede traducirse como “capacidad para existir o actuar”, y es de suponer que “existir” no debe ser necesariamente el resultado de algún vigoroso “ejercicio de capacidad”. Tampoco me es difícil decir que los bebés de que se trata *lograron* el estado en que están, bien nutridos y calientes. Quizá algo más en mi complicada prosa hizo que Cohen me malinterpretara.

namiento (o vía media) no refinado estuviera garantizado por las acciones de otros. Incluso en el análisis que Cohen hace de la vía media, yo habría pensado que se debía dejar un lugar para considerarla en términos que comprendieran la elección, de la misma forma en que a los funcionamientos se les puede redefinir en términos “refinados” (como se dijo en la sección 7). Y si se hace esto, equivaldría a incluir consideraciones sustantivas del conjunto de capacidad, yendo más allá de la concentración exclusiva en el vector de funcionamiento —no refinado— logrado (como también se discutió en la sección 7).

La libertad tiene muchos aspectos. Ser libre para vivir en la forma que uno quiera puede ser ayudado enormemente por las elecciones de otros, y sería un error pensar en los logros sólo en términos de la elección activa *por uno mismo*. La habilidad de una persona para lograr varios funcionamientos valiosos puede ser reforzada por las acciones y la política pública,<sup>37</sup> y por esta razón tales expansiones de la capacidad no carecen de importancia para la libertad. De hecho, he argumentado en otra parte que “estar libre del hambre” o “estar libre del paludismo” no deben tomarse sólo como retórica (como a veces se les describe); hay un sentido muy real en que la libertad de vivir en la forma que a uno le gustaría es fortalecida por la política pública que transforma a los ambientes epidemiológico y social.<sup>38</sup> Pero el hecho de que la libertad tenga ese aspecto no niega la relevancia de la elección activa por parte de las propias personas como un componente destacado del vivir libremente. Es debido a la *presencia* de este elemento (en vez de a la *ausencia* de otros) que el hecho de elegir entre los elementos del conjunto de capacidad tiene una importancia clara para la calidad de vida y el bienestar\* de una persona.

Pero supóngase que aceptamos (equivocadamente en mi opinión) que este elemento de libertad en realidad no tiene ningún efecto sobre el bienestar\* de la persona. En ese caso, todavía sería posible usar la perspectiva de la capacidad para relacionar el logro de bienestar\* con los funcionamientos (no refinados) logrados, o vía media, mediante la evaluación elemental. La necesidad de relacionar la libertad que produce bienestar\* (por estar libre de algo) con el conjunto de capacidad también persistiría. En realidad, ésta fue la primera argumentación (en la sección 7) en favor del uso del conjunto de capacidad para analizar el bienestar\* (en este caso, por estar libre de algo).

Como se trató antes en este capítulo,<sup>39</sup> para muchos problemas de

<sup>37</sup> Sobre esto, véase Drèze y Sen (1989).

<sup>38</sup> Estos temas se discuten ampliamente en Sen (1992). Para aspectos relacionados, véase también Sen (1982*b*, 1983*a*, 1983*b*).

<sup>39</sup> Para una discusión más amplia, véase Sen (1985*a*).

conducta individual y de política social, el bienestar\*, por estar libre de algo, es un concepto de oportunidad y de alcance. Si todo lo que importara fueran los funcionamientos logrados (o vía media), definidos en una forma "no refinada", podríamos preocuparnos por igual de la persona rica que ayuna como del pobre hambriento. Si nos interesa más eliminar el hambre de este último, es sobre todo porque el primero tiene la capacidad de estar bien nutrido, pero elige no estarlo, en tanto que el último carece de esa capacidad y cae forzosamente en el estado de inanición. Ambos tienen la misma vía media, pero sus capacidades son diferentes. La capacidad sí es importante en el análisis social y político.

Desde el punto de vista de la motivación, el enfoque sobre la capacidad (además de los funcionamientos logrados) no es, de hecho, del todo diferente del interés que Cohen muestra en otras partes por el "acceso a la ventaja". Cohen observa que en su propuesta

la ventaja es, al igual que el "funcionamiento" de que habla Sen en su formulación más amplia, una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar. Y mientras que "acceso" incluye lo que el término normalmente cubre, amplío su significado con la estipulación de que cualquier cosa que una persona tenga realmente, cuenta como algo a lo que ella tiene acceso, sin importar cómo lo ha obtenido y, por consiguiente, incluso si obtenerlo no ha implicado ninguna explotación del acceso en el sentido ordinario (ni, por lo tanto, algún ejercicio de capacidad). Si, por ejemplo, una persona disfruta por estar libre del paludismo porque otros destruyeron a los insectos que lo transmiten, entonces, en mi sentido específico, tal libertad del paludismo es algo a lo que uno tiene acceso (p. 51).

No encuentro gran dificultad en "extender" el significado de "acceso" de esta manera. Y el "acceso" del que disfruto puede no haber sido creado por mí. Pero exactamente lo mismo se aplica también a la libertad y a la capacidad. El hecho de que una persona pueda gozar de la libertad de disfrutar una vida libre del paludismo (o, para decirlo en forma algo diferente, que le sea posible elegir una vida libre del paludismo) puede deberse por completo a la acción de otros (por ejemplo, investigadores médicos, epidemiólogos, trabajadores de salubridad pública), pero eso no elimina el hecho de que puede realmente vivir libre del paludismo y tiene la capacidad (en gran medida gracias a otros) de lograr esa vida.<sup>40</sup>

Ni siquiera considero que en esa utilización de los términos libertad y capacidad esté implicada una "extensión" considerable del significado común (aunque esto, en cualquier caso, no es el problema central).<sup>41</sup> En

<sup>40</sup> Sobre este tema véase también Drèze y Sen (1989), y Sen (1992).

<sup>41</sup> Como ya se dijo antes (en la nota 2 de este cap.), en su bien conocido diccionario

realidad, el empleo de la expresión "libre del paludismo", que también usa Cohen, indica el hecho de que en el lenguaje ordinario el significado de la palabra libertad está menos limitado. De manera similar, no hay ningún presupuesto subyacente de que tenemos la capacidad para llevar una vida libre del paludismo sólo si hemos exterminado nosotros mismos a los insectos que lo causan.

Para tratar ahora de un problema diferente que también estudia Cohen, lo realmente interesante no es preguntar si la "igualdad de acceso a la ventaja" coincide con la capacidad en general, ya que la capacidad (como se discutió antes) es una noción más versátil y su caracterización particular tiene que relacionarse con el "propósito evaluativo" del ejercicio (por ejemplo, si la "agencia" o el "bienestar\*" es el interés principal de ese ejercicio). Pero si se considera a la ventaja específicamente en términos del bienestar\* (ignorando el aspecto de la agencia), entonces desde esa perspectiva "la igualdad de acceso a la ventaja" de Cohen se parecería mucho a la igualdad en estar libres de algo, definida en términos de evaluación de los conjuntos de capacidad.<sup>42</sup>

El análisis de Cohen ha sacado a la luz la distinción entre diferentes problemas a los que se enfrenta el enfoque sobre la capacidad, pero que requieren un tratamiento separado. Aunque pueden existir diferencias considerables entre su enfoque y el mío (por ejemplo, en la importancia de la *elección* como elemento constitutivo de la calidad de vida), el análisis de Cohen ha ayudado considerablemente a precisar algunos aspectos e intereses focales, y a ver la necesidad de ocuparse de ellos explícitamente.

## 10. LOS VÍNCULOS Y CONTRASTES ARISTOTÉLICOS

En escritos previos he comentado la relación del enfoque sobre la capacidad con algunos de los argumentos utilizados por Adam Smith y Carlos Marx.<sup>43</sup> Sin embargo, las relaciones conceptuales más importantes parecen ser las vinculadas con la noción aristotélica del bien humano. Martha Nussbaum (1988, 1989) ha tratado en forma brillante el análisis aristotélico de la "distribución política" y su relación con el enfoque sobre la capacidad. La explicación aristotélica del bien humano está ex-

griego-inglés, incluso Liddell y Scott (1977) han traducido la palabra griega *dunamin*, de importancia capital dentro del concepto del bien humano de Aristóteles, como "capacidad para existir o actuar" (p. 452).

<sup>42</sup> De hecho, en Sen (1985*b*, pp. 5-7, 59-71) se definió precisamente a la "ventaja" como el estar libre de algo.

<sup>43</sup> Véase, en particular, Smith (1776) y Marx (1844). En Sen (1984, 1985*a*, 1987*b*) se discute esa relación. [Para la obra de Adam Smith en español puede consultarse la edición del Fondo de Cultura Económica.]

plícitamente vinculada con la necesidad de “establecer primero la función del hombre” y luego proceder a “explorar la vida en el sentido de actividad”.<sup>44</sup> A la base de la distribución justa de la capacidad para funcionar se otorga un lugar central en la teoría aristotélica de la distribución política. Al interpretar los extensos escritos de Aristóteles sobre la ética y la política, es posible observar cierta ambigüedad y de hecho encontrar algunas “tensiones” entre las diferentes propuestas que hace, pero su reconocimiento de la importancia crucial de los funcionamientos y las capacidades de una persona parece emerger con suficiente claridad, especialmente en el contexto político de los arreglos distributivos.

Si bien la relación con Aristóteles es indudablemente importante, también debe observarse que hay diferencias sustanciales entre la manera en que se abordan los funcionamientos y las capacidades en lo que he llamado enfoque sobre la capacidad y manera en que se les trata en el análisis de Aristóteles. Éste cree, como observa Nussbaum (1988), “que hay sólo una lista de funcionamientos (al menos en cierto nivel de generalidad) que en realidad constituyen una buena vida humana” (p. 152). Esa opinión no es inconsistente con el enfoque sobre la capacidad presentado aquí, pero de *ninguna* manera lo requiere este último.

De hecho, el enfoque sobre la capacidad ha sido usado (por ejemplo, en Sen, 1983c, 1984) para argumentar que, aunque los requerimientos de *productos primarios* de esas capacidades “pueden desempeñar un papel en la vida de la comunidad” o “pueden aparecer en público sin incomodar”, es cierto que varían mucho de una comunidad a otra (lo que confiere a la “línea de pobreza” un carácter relativo en el espacio de los productos primarios), mientras que hay mucho menos variación en las *capacidades* que se procuran mediante el empleo de esos *productos primarios*. Este argumento, que sugiere menos variación en el nivel más intrínseco, tiene relaciones claras con la identificación aristotélica de las “virtudes no relativas”, pero la pretensión aristotélica de singularidad (unicidad) va más lejos.<sup>45</sup>

Martha Nussbaum, en tanto aristotélica, observa esta diferencia, y también señala el vigoroso uso de una estructura objetiva por parte de Aristóteles, basada en una interpretación particular de la naturaleza humana. Ella sugiere lo siguiente:

Me parece, entonces, que Sen debe ser más radical de lo que ha sido hasta ahora en su crítica a las explicaciones utilitaristas del bienestar\*, mediante la introducción de una explicación objetiva y normativa del funcionamiento

<sup>44</sup> Véase en particular la *Ética a Nicómaco*, libro 1, sección 7, en la traducción al inglés de Ross (1980, pp. 12-14).

<sup>45</sup> Sobre esto, véase Nussbaum (1990).



humano y mediante la descripción de un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se puedan valorar los funcionamientos por su contribución a la buena vida humana.<sup>46</sup>

Acepto que ésta sería una forma sistemática de eliminar lo incompleto del enfoque sobre la capacidad. Ciertamente, no tengo grandes objeciones para seguir ese camino. Mi dificultad para aceptarla como la *única* ruta que podemos seguir se debe en parte a la preocupación de que esta manera de ver a la naturaleza humana (con una lista única de funcionamientos para la buena vida humana) puede estar gravemente sobreespecificada, y también a mi propensión a argumentar sobre la naturaleza y el tipo de objetividad implicados en este enfoque. Pero, de hecho, mi intransigencia surge de la consideración de que el uso del enfoque sobre la capacidad como tal no requiere que se siga ese camino, y lo deliberadamente incompleto del mismo permite que se sigan otras rutas que también tienen cierta plausibilidad. En realidad, es lo viable —al igual que lo útil— de un enfoque general (que se debe diferenciar de un formato completo de evaluación) lo que me parece que proporciona una buena base para separar el argumento general en favor del enfoque sobre la capacidad (incluida, *inter alia*, la teoría aristotélica) del caso especial para seguir *exclusivamente* esta particular teoría aristotélica.

En realidad, sin importar si seguimos toda la vía aristotélica —la cual requeriría a su vez de una gran ampliación para ser una teoría que permitiera la evaluación práctica— o si tomamos alguna otra ruta en particular, hay poca duda de que la clase de argumentación *general* que usa Aristóteles como motivo en su enfoque tiene una importancia más amplia que la defensa de la manera particular que otorga a la naturaleza del bien humano. Esto se aplica, *inter alia*, al rechazo por Aristóteles de la opulencia como un criterio de logro (rechaza a la riqueza y al ingreso como normas); a su análisis de la *eudaimonia* en términos de las actividades a las que se da valor (en vez de basarse en las lecturas de los estados mentales, como en algunos procedimientos utilitaristas), y a su afirmación de la necesidad de examinar los procesos mediante los cuales se eligen las actividades humanas (indicando así la importancia de la libertad como una parte de la vida).

## 11. LO INCOMPLETO Y LA SUSTANCIA

La crítica aristotélica señala un problema más general: el de lo “incompleto” del enfoque sobre la capacidad —tanto en la generación de juicios

<sup>46</sup> Nussbaum (1988, p. 176).

sustantivos como en el planteamiento de una teoría abarcadora de la valuación—. Muy diferentes teorías específicas del valor pueden ser congruentes con el enfoque sobre la capacidad, y comparten el rasgo común de seleccionar los objetos-valor entre los funcionamientos y las capacidades. Además, se puede usar el enfoque sobre la capacidad con diferentes métodos de determinación de las ponderaciones relativas y de los variados mecanismos de evaluación real. Este enfoque, si se le considera una teoría de evaluación algorítmica, sería claramente incompleto.<sup>47</sup>

Se podría preguntar: ¿por qué detenerse en el bosquejo de un enfoque general, con varias partes que completar, en vez de "terminar la tarea"? El motivo que subyace en esta pausa se relaciona con el reconocimiento de que un acuerdo sobre las posibilidades de utilización de la teoría de la capacidad —acuerdo sobre la naturaleza del "espacio" de los objetos-valor— no necesita *presuponer* un acuerdo sobre la forma en que puede completarse el ejercicio de evaluación. Es posible no estar de acuerdo tanto en el *terreno* exacto que fundamente la determinación de las ponderaciones relativas como en las ponderaciones relativas *reales* elegidas,<sup>48</sup> incluso cuando existe un acuerdo razonado sobre la naturaleza general de los objetos-valor (en este caso, los funcionamientos y las capacidades personales). Si se considera el acuerdo razonado como una importante calidad fundamental para la ética política y social,<sup>49</sup> entonces no será difícil entender la razón de la pausa. El hecho de que el enfoque sobre la capacidad sea consistente y se pueda combinar con diferentes teorías sustantivas no debe ser motivo de preocupación.

Es interesante que, a pesar de estar incompleto, el enfoque sobre la capacidad tiene un considerable poder reductor. De hecho, la parte más desafiante de los argumentos en favor de este enfoque se encuentra en lo que niega. Difiere de los enfoques comunes basados en la utilidad al no insistir en que sólo debemos valorar la *felicidad* (y considera, en cambio, el estado de ser feliz como uno entre varios objetos de valor) o *sólo a la realización de los deseos* (y considera, en cambio, el deseo como una evidencia útil, pero imperfecta —frecuentemente distorsionada— de lo que valora la propia persona).<sup>50</sup> Difiere también de otros enfoques —no utilitaristas— en que no ubica entre los objetos-valor a los *bienes primarios como tales* (aceptando estas variables del enfoque de Rawls sólo derivada e instrumentalmente y en la medida en que estos bienes promueven las capacidades), o los *recursos como tales* (dando valor a esta perspectiva

<sup>47</sup> Esto se relaciona con una parte de la crítica presentada por Beitz (1986).

<sup>48</sup> Sobre esto, véase Sen (1985b, caps. 5-7).

<sup>49</sup> Para este tema, véase Rawls (1971), Scanlon (1982) y B. Williams (1985).

<sup>50</sup> Para una comparación y contrastes entre el enfoque de la capacidad y los puntos de vista utilitaristas, véase Sen (1984, 1985a).

de Dworkin sólo en términos del efecto de los recursos sobre los funcionamientos y las capacidades), y así con otros enfoques.<sup>51</sup> Una aceptación general de la importancia y centralidad intrínseca de los funcionamientos y las capacidades que conforman nuestras vidas tiene, efectivamente, un considerable poder reductor, pero no es necesario que esté basada en un acuerdo previo sobre los valores relativos de los diferentes funcionamientos o capacidades, o en un procedimiento específico para decidir sobre esos valores relativos.

En realidad, puede argumentarse que sería un error seguir adelante con obstinación hasta obtener un mecanismo exacto para determinar las ponderaciones relativas, o —para tratar de un aspecto diferente a la característica de “incompleto”— hasta que se llegue exactamente a una interpretación de la metafísica del valor. Hay diferencias sustanciales entre las varias teorías éticas en distintos niveles, desde el metaético (que implica temas como el de la objetividad) hasta el motivacional, y no es obvio que para una filosofía política y social sustantiva sea razonable insistir en todos estos problemas generales *antes* de que se haya llegado a un acuerdo sobre la elección de un espacio evaluativo. Al igual que la utilización de ponderaciones elegidas en los ejercicios prácticos puede basarse en la aceptación de cierto *rango* de variabilidad de las ponderaciones (como he intentado discutir en el contexto del empleo del enfoque sobre la capacidad),<sup>52</sup> incluso la razón general para usar ese enfoque puede ser consistente con algunos rangos de respuestas a las preguntas fundamentales.

## 12. UN COMENTARIO FINAL

En este capítulo he tratado de analizar las principales características del enfoque sobre la capacidad aplicado a la evaluación: sus pretensiones, sus usos, sus razones y sus problemas. También me he ocupado de algunas de las críticas que se le han hecho. No trataré de resumir las principales argumentaciones de este capítulo, pero antes de concluir me gustaría hacer énfasis en la pluralidad de propósitos para los que el enfoque sobre la capacidad puede ser de importancia.

Hay diferentes problemas evaluativos que se relacionan con propósitos-valor dispares. Entre las distinciones que son importantes está la que existe entre el bienestar\* y la agencia, y entre el logro y la libertad. Las cuatro categorías de comparación intrapersonal e interpersonal que se derivan de estas dos distinciones (a saber, el logro de bienestar\*, la

<sup>51</sup> Véase Rawls (1971, 1988a, 1988b), Dworkin (1981) y Sen (1980, 1984, 1990a).

<sup>52</sup> Véase Sen (1985b); sobre la estrategia general de usar “ordenamientos parciales entre las secciones”, véase Sen (1970, 1977).

libertad para el bienestar\*, el logro de agencia y la libertad de la misma) están relacionadas entre sí, pero no son idénticas. El enfoque sobre la capacidad puede usarse para cada uno de estos diferentes tipos de evaluación, aunque no con el mismo alcance. Es particularmente importante para la evaluación del bienestar\* —en la forma de logro y libertad— y para el problema relacionado con el enjuiciamiento de los estándares de vida.

Por lo que se refiere a los juicios sociales, las evaluaciones individuales alimentan directamente la valoración social. Aunque el motivo original para usar el enfoque sobre la capacidad fue provisto por un análisis de la pregunta “¿Igualdad de qué?” (Sen, 1980), la utilización del enfoque, si tiene éxito para la igualdad, no necesariamente se limitará a ella.<sup>53</sup> La posibilidad de usar el enfoque en el cálculo igualitario depende de lo viable que sea considerar las ventajas individuales en términos de las capacidades, y si se acepta esa posibilidad, entonces se podrá ver que la misma perspectiva general es importante para otros tipos de evaluación y agregación social.

La importancia potencialmente amplia de la perspectiva de la capacidad no debe ser una sorpresa, ya que su enfoque está interesado en mostrar la fuerza lógica de un espacio particular para la evaluación de las oportunidades y los éxitos individuales. En cualquier cálculo social en que las ventajas individuales son esencialmente importantes, ese espacio es potencialmente significativo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (siglo IV a. C.), *Ética a Nicómaco*; véase Ross (1980).
- Arneson, R. (1987), “Equality and Equality of Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, S4.
- Asahi, J. (1987), “On Professor Sen’s Capability Theory”, Tokio, mimeografiado.
- Basu, K. (1987), “Achievements, Capabilities and the Concept of Well-being”, *Social Choice and Welfare*, 4.
- Beitz, C. R. (1986), “Amartya Sen’s Resources, Values and Development”, *Economics and Philosophy*, 2.
- Brannen, J., y G. Wilson (comps.) (1987), *Give and Take in Families*, Londres, Allen and Unwin.
- Broome, J. (1988), reseña de “On Ethics and Economics” y de *The Standard of Living*, en *London Review of Books*.

<sup>53</sup> En correspondencia con la pregunta “¿Igualdad de qué?”, existe, de hecho, también la pregunta “¿Eficiencia de qué?”

- Campbell, R. H., y A. S. Skinner (comps.) (1976), Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99.
- (1990), "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", *Recherches Economiques de Louvain*, 56.
- Culyer, A. J. (1985), "The Scope and Limits of Health Economics", *Okonomie des Gesundheitswesens*.
- Dasgupta, P. (1986), "Positive Freedom, Markets and the Welfare State", *Oxford Review of Economic Policy*, 2.
- (1988), "Lives and Well-being", *Social Choice and Welfare*, 5.
- (1989), "Power and Control in the Good Polity", en Hamlin y Pettit (1989).
- D'Aspremont, C., y L. Gevers (1977), "Equity and the Informational Basis of Collective Choice", *Review of Economic Studies*, 46.
- DeBeus, Jos (1986), "Sen's Theory of Liberty and Institutional Vacuum", Universidad de Amsterdam.
- DeVos, K., y Aldi J. M. Hagenars (1988), "A Comparison Between the Poverty Concepts of Sen and Townsend", Universidad de Leiden, mimeografiado.
- Deaton, A., y J. Muellbauer (1980), *Economics and Consumer Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Delbono, F. (1987), reseña del artículo *Commodities and Capabilities*, en *Economic Notes*.
- Drèze, J., y A. Sen (1989), *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press.
- Dworkin, R. (1981), "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- Elster, J., y A. Hylland (comps.) (1986), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gaertner, W. (1988), reseña de *Commodities and Capabilities* en *Zeitschriften für Nationalökonomie*, 48.
- Goodin, R. E. (1985), *Political Theory and Public Policy*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- (1988), *Reasons for Welfare: Political Theory of the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press.
- Griffin, J. (1986), *Well-being*, Oxford, Clarendon Press.
- Griffin, K., y J. Knight (comps.) (1989a), "Human Development in the 1980s and Beyond", número especial, *Journal of Development Planning*, 19.
- (1989b), "Human Development: The Case for Renewed Emphasis", *Journal of Development Planning*, 19.
- Hamlin, A. P. (1986), *Ethics, Economics and the State*, Brighton, Wheatsheaf Books.
- Hamlin, A., y P. Pettit (comps.) (1989), *The Good Policy: Normative Analysis of the State*, Oxford, Blackwell.
- Hare, R. (1981), *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press.
- Harrison, R. (comp.) (1979), *Rational Action*, Cambridge University Press.
- Hawthorn, G. (1987), "Introduction", en Sen (1987b).
- Helm, D. (1986), "The Assessment: The Economic Border of the State", *Oxford Review of Economic Policy*, 2.

- Hossain, I. (1990), *Poverty as Capability Failure*, Helsinki, Swedish School of Economics and Business Administration.
- Kakwani, N. (1986), *Analysing Redistribution Policies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kanbur, R. (1987), "The Standard of Living: Uncertainty, Inequality and Opportunity", en Sen (1987b).
- Koochi-Kamali, F. (1988), "The Pattern of Female Mortality in Iran and Some of its Causes", Applied Economics Discussion Paper 62, Oxford Institute of Economics and Statistics.
- Koopmans, T. C. (1964), "On Flexibility of Future Preference", en M. W. Shelly y G. L. Bryan (comps.), *Human Judgments and Optimality*, Nueva York, Wiley.
- Kreps, D. (1979), "A Representation Theorem for Preference for Flexibility", *Econometrica*, 47.
- Kumar, B. G. (1987), "Poverty and Public Policy: Government Intervention and Level in Kerala, India", tesis de doctorado, Universidad de Oxford.
- Kynch, J., y A. Sen (1983), "Indian Women: Well-being and Survival", *Cambridge Journal of Economics*, 7.
- Liddell, H. G. y R. Scott (1977), *A Greek-English Lexicon*, ampliado por H. S. Jones y R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press.
- Luker, W. (1986), "Welfare Economics, Positivist Idealism and Quasi-Experimental Methodology", University of Texas, mimeografiado.
- Marx, K. (1844), *Economic and Philosophic Manuscript*, traducción al inglés, Londres, Lawrence and Wishart, 1977.
- McMurrin, S. M. (comp.) (1980), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Salt Lake City, University of Utah Press, y Cambridge, Cambridge University Press.
- Muellbauer, J. (1987), "Professor Sen on the Standard of Living", en Sen (1987b).
- Nussbaum, M. (1988), "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario.
- (1990), "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 13; versión revisada en este libro.
- Pattanaik, P. K., y Yongsheng Xu (1990), "On Ranking Opportunity Sets in Terms of Freedom of Choice", *Recherches Economiques de Louvain*, S6.
- Pigou, A. C. (1920), *The Economics of Welfare*, Londres, Macmillan.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, y Oxford, Clarendon Press. [Traducción al español del Fondo de Cultura Económica, *Teoría de la Justicia*, 1979.]
- (1988a), "Priority of Rights and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17.
- (1988b), "Reply to Sen", Harvard University, mimeografiado.
- et al. (1987), *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, en S. McMurrin (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, y Salt Lake City, University of Utah Press.
- Riley, J. (1988), *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ringen, J. (1987), *The Possibility of Politics: A Study of the Economy of the Welfare State*, Oxford, Clarendon Press.

- Roemer, J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1986), "An Historical Materialist Alternative to Welfarism", en Elster y Hylland (1986).
- Ross, D. (1980), Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, The World's Classics, Oxford, Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. (1979), "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, p. 72.
- (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen y Williams (1982).
- Schokkaert, E., y L. Van Ootegem (1990), "Sen's Concept of the Living Standard Applied to the Belgian Unemployed", *Recherches Economiques de Louvain*, S6.
- Seabright, P. (1989), "Social Choice and Social Theories", *Philosophy and Public Affairs*, 18.
- Sen, A. K. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day. Nueva edición en Amsterdam: North-Holland, 1979.
- (1977), "On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis", *Econometrica*, 45.
- (1980), "Equality of What?" (1979 Tanner Lecture at Stanford), en McMurrin (1980); reproducido en Sen (1982a) y Rawls et al. (1987).
- (1982a), *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, y Cambridge, Mass., MIT Press.
- (1982b), "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs*, 11.
- (1983a), "Liberty and Social Choice", *Journal of Philosophy*, 80.
- (1983b), "Development: Which Way Now?", *Economic Journal*, 93; reproducido en Sen (1984).
- (1983c), "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers*, 35, reproducido en Sen (1984).
- (1984), *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, y Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1985a), "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", en *Journal of Philosophy*, 82.
- (1985b), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1985c), "Women, Technology and Sexual Divisions", *Trade and Development*, 6.
- (1987a), *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell.
- (1987b), *The Standard of Living* (1985 Tanner Lectures at Cambridge), con contribuciones de Keith Hart, Ravi Kanbur, John Muellbauer y Bernard Williams, compilado por G. Hawthorn, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988a), "Freedom of Choice: Concept and Content", *European Economic Review*, 32.
- (1988b), "The Concept of Development", en H. Chenery y T. N. Srinivasan (comps.), *Handbook of Development Economics*, Amsterdam, North-Holland.
- Sen, A. K. (1990a), "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, 19.
- (1990b), "Gender and Cooperative Conflicts", en Tinker (1990).

- Sen, A. K. (1991), "Preference, Freedom and Social Welfare", *Journal of Econometrics*, 50.
- (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press.
- , y B. Williams (comps.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sircar, D. C. (1979), *Asokan Studies*, Calcuta, Indian Museum.
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature of Causes of the Wealth of Nations*; véase Campbell y Skinner (1976). [Para la versión en español, basada en la edición de Edwin Cannan con introducción de Max Lerner, véase Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción y estudio preliminar de Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1958.]
- Steiner, H. (1986), "Putting Rights in their Place: An Appraisal of Amartya Sen's Work on Rights", University of Manchester, mimeografiado.
- Stewart, F. (1988), "Basic Needs Strategies, Human Rights and the Right to Development", Queen Elizabeth House, mimeografiado.
- Streeten, P., et al. (1981), *First Things First: Meeting Basic Needs in Developing Countries*, Nueva York, Oxford University Press.
- Streeten, P. (1984), "Basic Needs: Some Unsettled Questions", *World Development*, 12.
- Sugden, R. (1986), Reseña de *Commodities and Capabilities*, *Economic Journal*, 96.
- Suppes, P. (1987), "Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Analysis", en G. R. Feiwel (comp.), *Arrow and the Foundations of Economic Policy*, Nueva York, New York University Press.
- Suzumura, K. (1988), Introducción de la traducción al japonés de *Commodities and Capabilities*, Tokio, Iwanami.
- Tinker, I. (comp.) (1990), *Persistent Inequalities*, Nueva York, Oxford University Press.
- Williams, A. (1985), "Economics of Coronary Bypass Grafting", *British Medical Journal*, 291.
- (1991), "What is Health and Who Creates it?", en J. Hutton et al. (comps.), *Dependency to Enterprise*, Londres, Routledge.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, y Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1987), "The Standard of Living: Interests and Capabilities", en Sen (1987b).
- Wilson, G. (1987), *Money in the Family*, Aldershot, Avebury.
- Zamagni, S. (1986), "Introduzione", en Sen, *Scelta, Benessere, Equita*, Bolonia, Il Mulino.



Comentario a “¿Igualdad de qué?”  
y a “Capacidad y bienestar\*”

CHRISTINE M. KORSGAARD

EN ESTOS dos capítulos se proponen formas de entender y medir ciertos aspectos importantes de la calidad de vida. A Gerald Cohen le interesa específicamente la igualdad: de qué deben tener las personas una cantidad igual, para que sean iguales en el sentido que importa a los igualitaristas. En su capítulo critica las opiniones de Rawls y de Sen, y ofrece su propia respuesta, la que consiste en que las personas deben ser iguales en su *acceso a la ventaja*.<sup>1</sup> Se supone que ambos términos de esta fórmula son eclécticos. La “ventaja” incluye el bienestar y los recursos y cualquier otra cosa que se decida que es un “estado deseable de la persona”.<sup>2</sup> Usted puede acceder a las cosas que tiene, o que puede tener, o que se le dan. Decir que las personas deben ser iguales en su acceso a la ventaja, según Cohen, es decir que cualquier desventaja involuntaria —cualquier desventaja que no se haya elegido o que no puede ser superada voluntariamente— debe ser eliminada o compensada.

El punto de vista de Amartya Sen es que la calidad de vida de una persona debe valorarse en términos de sus capacidades. Una capacidad es la habilidad o potencial para hacer o ser algo —más técnicamente, para lograr un cierto funcionamiento—. Los funcionamientos se dividen en cuatro categorías que se traslapan, a las que Sen denomina libertad de bienestar\*, logro de bienestar\*, libertad de agencia y logro de agencia. Nuestras capacidades son nuestra potencialidad para todas estas cosas. La opinión de Sen, al igual que la de Cohen, empieza como una tesis sobre la clase de valor que debe interesar a los igualitaristas. Se debe hacer que las personas sean iguales en sus capacidades, o por lo menos en sus capacidades *básicas*. Pero Sen está dispuesto ahora a afirmar que su opinión proporciona una métrica también para otras finalidades.

Podemos valorar cualquier propuesta sobre lo que constituye la calidad de vida de varias maneras. Primero, podemos valorarla simplemente como una propuesta filosófica sobre lo que es una buena vida. Se-

<sup>1</sup> Cohen defiende su propia opinión con mayor detalle en su artículo “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, 99, julio de 1989, pp. 906-944.

<sup>2</sup> Cohen, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en este libro, pp. 27-53.

gundo, podemos valorarla por su legitimidad como un objetivo *político*: si es o no la clase de cosa que debemos contribuir a realizar por medio de los instrumentos políticos. Y, tercero, podemos valorarla por su utilidad para determinar las decisiones políticas y económicas que se toman —es decir, por si proporciona medidas lo suficientemente exactas como para valorar los efectos de la política—. Como es obvio, estas tres formas de valoración están relacionadas entre sí y todas son necesarias. Si la capacidad y la ventaja no fueran por lo menos características importantes de una buena vida, igualarlas o aumentarlas al máximo no sería deseable políticamente. Si no fueran objetivos políticos legítimos, el hecho de que nos permitan tomar medidas, por sí solo, no tendría gran importancia. No obstante, las tres formas de evaluación existen por separado. Precisamente, la pregunta en que me concentraré, al considerar tanto el acceso a la ventaja como la capacidad, es su legitimidad como objetivos políticos.

Al valorar la legitimidad de un objetivo político, debe tenerse en mente que el Estado usa la coerción para lograrlo, y que por lo general el uso de la coerción es incorrecto. Sólo la búsqueda de ciertas clases de objetivos, en circunstancias especiales, puede justificar recurrir a la coerción; por lo tanto, sólo éstos pueden legitimar a los objetivos políticos. Hay dos instrumentos conocidos y relacionados entre sí a los que recurren los filósofos políticos con el fin de suavizar el problema moral creado por la naturaleza coercitiva del gobierno. Uno es la idea del consentimiento de los gobernados, ya sea real o hipotético, a la institución general del gobierno. Doy por sentado que como el consentimiento real no ha sido dado de hecho, el consentimiento hipotético es lo más que podemos esperar. Es decir, lo más que se puede esperar es demostrar que las instituciones políticas y sus objetivos son de tal clase que es razonable que las personas consientan en ellos. El otro instrumento es el mecanismo de la votación, como una forma de aproximarnos al consentimiento real dentro de la sociedad. Algunos filósofos creen que estos dos instrumentos funcionan juntos para disipar el problema moral que crea el uso de la coerción por el Estado. Se supone, hipotéticamente, que cada individuo consiente en someterse a las decisiones políticas mientras se le permita, de hecho, contribuir a esas decisiones mediante la votación. Pero, por lo menos desde Mill, pocos filósofos dirían que la votación es *suficiente* para justificar el uso de la coerción por parte del Estado, porque conduce a una versión de lo que Tocqueville llamó “la tiranía de la mayoría”.<sup>3</sup> Incluso en una sociedad democrática, debemos establecer límites sobre lo que puede lograrse a través de los medios políticos. En

<sup>3</sup> Mill, 1859, cap. 1.

primer lugar, deben reflejar las razones que tienen las personas para someterse a la autoridad coercitiva del Estado.

La legitimidad de un objetivo político obviamente depende de la clase de filosofía política que prefiera uno, aquello para lo que uno cree que es el Estado. Así que empezaré analizando las clases de objetivos políticos que se han creído legítimos, y bosquejaré un punto de vista que considero aceptable. Después valoraré las propuestas de Sen y de Cohen a la luz de ese punto de vista. Como Rawls, empezaré con las distinciones entre las teorías liberales y las no liberales.<sup>4</sup> En una teoría liberal, el propósito del Estado es permitir a cada ciudadano que siga su propio concepto del bien. En una teoría no liberal se considera que algún concepto del bien ya se ha establecido filosóficamente, y el objetivo del Estado es lograr que se realice ese concepto. Si se acepta una teoría no liberal, mis dos primeras formas de valoración no están de ninguna manera separadas: para mostrar que algo es un objetivo político legítimo, todo lo que necesitamos es mostrar que realmente ya se le ha establecido como un bien. De conformidad con esas teorías, la finalidad del Estado es hacer que se realice el bien. Como observa Rawls, el utilitarismo clásico es, en sentido estricto, una teoría no liberal, pues considera que el bien que produce la maximización del placer ya se ha establecido filosóficamente y por lo tanto es capaz de justificar la política decidida.<sup>5</sup> Una teoría aristotélica que acepte que el propósito del Estado es educar a los ciudadanos para que lleven una vida virtuosa, o una teoría marxista que busque hacernos verdaderamente humanos, tampoco serían liberales. Estas teorías consideran que ya se ha establecido un concepto de lo que es la buena vida y que el mismo es capaz de justificar el uso de la coerción por parte del Estado.

En comparación, Rawls define una teoría liberal como la que “permite una pluralidad de conceptos del bien diferentes y opuestos, a los que incluso no es posible medir”.<sup>6</sup> Pero la expresión “permite” es infortunadamente ambigua. Por lo tanto, hay dos clases de liberales. Una está de acuerdo con los no liberales en que el propósito del Estado es permitir a los ciudadanos lograr una vida buena, pero no está de acuerdo en que existe un solo concepto ya establecido de lo que es la vida buena. Es importante que cada persona elija, construya y busque su propio concepto del bien. Hay diferentes razones por las cuales alguien puede preferir esta opinión. Corresponden aproximadamente a las diferentes razones de la tolerancia religiosa y, al igual que ellas, muchos liberales las defienden de una manera bastante confusa. Una razón es el *escepticismo*:

<sup>4</sup> Rawls, 1982b, pp. 159-185.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>6</sup> *Ibid.*

no hay una vida mejor, o por lo menos no se puede probar que la haya, así que no tenemos una base sólida para obligar a las personas a que lleven una clase de vida en vez de otra. La segunda razón es el *individualismo ético*. Según esta opinión, lo bueno de una vida depende, esencialmente, de que la persona que la vive la haya elegido y conformado. Su vida, al igual que su fe, debe ser producida espontáneamente por usted mismo si es que va a tener algún valor. Una tercera razón, que carece de un análogo teológico, es el *individualismo epistemológico*, que consiste en dos afirmaciones: primero, puede haber una vida que es la mejor para cada persona, pero no hay una vida que sea la mejor para todos. Segundo, en realidad, cada persona está en mejores condiciones de *encontrar* por sí misma cuál es la mejor vida para ella. (Si aceptara este individualismo epistemológico, el utilitarista se convertiría en liberal.) Lo que estas opiniones comparten es la idea de que la realización directa de los bienes finales, o de las mejores vidas, queda descalificada en tanto objetivo político. O bien no conocemos lo suficiente acerca de los bienes finales para usarlos como justificaciones políticas, o debido a su naturaleza es mejor dejarlos en manos de los individuos. El Estado sólo puede estar justificado en el control de la distribución de los bienes instrumentales o primarios, cosas que cualquier persona que busque una buena vida tiene razón de desear. Según este punto de vista, la razón por la que hipotéticamente las personas dan su consentimiento a las instituciones políticas es porque: 1) viven mejor en sociedad, y 2) los principios que regulan a la sociedad son los que ellos hubieran elegido. Sin embargo, ya que debemos permitir una variedad de conceptos del bien, la única forma legítima de que el Estado contribuya a una vida mejor es aumentar y distribuir justamente la existencia de bienes primarios. Por razones que se pondrán en claro más adelante, llamaré a esta opinión "el nuevo liberalismo".

Hay otra forma más antigua de ser liberal que es algo diferente. De conformidad con Locke y Kant, la finalidad del Estado es conservar y proteger los derechos y las libertades, *no* facilitar la búsqueda de una buena vida. Estos filósofos creían que la naturaleza de los derechos y las libertades es tal que su conservación justifica el uso de la coerción. Locke creía que se tiene un derecho natural que cada persona puede hacer respetar: primero, un derecho innato a su propio trabajo, y segundo, por extensión, un derecho calificado a aquello con lo que la persona "mezcla" su trabajo.<sup>7</sup> Kant creía que todos tienen un derecho innato a la libertad y, como una extensión necesaria de ese derecho, a la adquisición de ciertos otros sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, y

<sup>7</sup> Locke, 1690, cap. 5, sección 27.

a los que se puede hacer cumplir por la fuerza.<sup>8</sup> Kant argumentaba que los derechos podían hacerse cumplir coercitivamente: éstos son una extensión necesaria de la libertad, de modo que cualquier persona que trate de interferir con los derechos interfiere con la libertad. Un violador de los derechos es un obstáculo para la libertad. Pero todo lo que impide esos obstáculos es consistente con la libertad. Y todo lo que es consistente con la libertad es legítimo. Hacer cumplir coercitivamente los derechos, toda vez que esto es consistente con la libertad, es también legítimo.<sup>9</sup>

Estos puntos de vista basan además la autoridad coercitiva del Estado en un contrato social, pero el efecto del contrato es diferente. En el nuevo liberalismo, el contrato social hipotético parece dar origen a la autoridad coercitiva del Estado. La justificación para el empleo de la coerción se encuentra en el hecho de que se puede, plausiblemente, suponer que las personas consienten en acuerdos que ellos hubieran elegido y que les proporcionan una vida mejor. En el viejo liberalismo se consideraba que la autoridad coercitiva estaba vinculada con los derechos y con la libertad por la propia naturaleza de éstos: todo lo que el contrato hace es *transferir* al Estado esa autoridad coercitiva que ya existía previamente.<sup>10</sup> Al consentimiento hipotético sólo se le permite determinar *quién* ejerce la autoridad coercitiva; no originarla.

Una consecuencia es que, según el viejo liberalismo, sólo se puede ejercer la coerción del Estado en la conservación y protección de la libertad. Al igual que en el nuevo liberalismo, los bienes finales no son objetivos políticos legítimos, pero existe una diferencia. En el nuevo liberalismo se descalifica a los bienes finales como objetivos políticos debido a su variabilidad o a que no se les puede conocer. En el viejo liberalismo no se descalifica a los bienes finales porque en él nunca clasificaron como

<sup>8</sup> Kant, 1797, p. 52; el número de página en la edición de la Academia Prusiana es el 246 (numeración que es normal indicar en la mayoría de las ediciones). (Las páginas de las citas posteriores se presentarán en la siguiente forma: 52/246.)

<sup>9</sup> Kant, 1797, pp. 35-36/231.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Locke, 1690, cap. 7, sección 87. De esto se deriva que la meta de la sociedad política es la conservación de los derechos y de la propiedad (cap. 9, sección 123). Sin embargo, Locke a veces parece otorgar al gobierno poderes más extensos para actuar "por el bien" del ciudadano, en tanto no se viole su propiedad. Pero lo que le permite esto, creo, es que Locke pensaba que el consentimiento es real (expresado o tácito), no hipotético, y también creía que existía una posibilidad real de retirarlo. Kant presenta explícitamente al gobierno como si surgiera de un contrato hipotético que confiere autoridad coercitiva al Estado (1797, pp. 76/312; 80-81/315-316). En este caso, "transferencia" no es exactamente la palabra correcta para el efecto que el contrato tiene sobre la autoridad coercitiva. Kant piensa que para ser moralmente legítima, la coerción para el cumplimiento de los derechos debe ser "recíproca", y que por lo tanto debe ejercerse por medio del Estado (36-37/232; 64-65/255-256). En otras palabras, la única forma legítima de hacer cumplir sus derechos es unirse, en un Estado político, con la persona que según usted ha vulnerado sus derechos y someterse, tanto usted como él, a su cumplimiento coercitivo (pp. 71-72/307-308).

objetivos políticos. Considero que este punto es importante porque muchas personas suponen que el liberalismo debe estar fundamentado en el escepticismo filosófico con respecto a la posibilidad de descubrir cuál es la mejor vida. El viejo liberalismo es consistente con la certidumbre más absoluta sobre lo que es la mejor vida. Usted puede pensar, como Aristóteles, en el libro X de su *Ética a Nicómaco*, que puede demostrar que una vida contemplativa es lo mejor y aun así creer que el Estado no tiene nada que hacer para obligar a la gente a llevar esa vida. El fundamento para usar la coerción es sólo la protección de la libertad, y no la obtención del bien.

Hay dos objeciones al viejo liberalismo, y en parte el nuevo se diseñó para superar a ambas, las cuales se quejan de que el viejo liberalismo es muy conservador. Primero, según las versiones presentadas por Locke y Kant, se supone que en el Estado natural ya existían amplios derechos de propiedad y que la tarea del gobierno consistía en proteger esos derechos. Esto es objetable porque depende de una premisa dudosa —que los derechos de propiedad existen independientemente y antes de la existencia del Estado— y porque parece poner a cuestras del gobierno la obligación de conservar y reforzar las desigualdades heredadas. No creo que esto sea esencial para esa opinión en su forma kantiana. Lo único esencial es que el derecho a la libertad existe antes que el Estado, y que a ésta se le considera un derecho humano natural. Podemos aceptar, como lo hacen los nuevos liberales, que debemos precisar qué derechos adicionales se considerarán extensiones necesarias o realizaciones de la libertad dentro de las limitaciones fijadas por el Estado, al determinar aquello a lo que las personas consentirán razonablemente. Pero, continúa la objeción —y ésta es la segunda queja—, el viejo liberalismo equivale a lo que algunos consideraríamos una funesta forma de libertarismo. Si lo único que el Estado puede garantizar es la libertad, y no una buena vida, no habría base para garantizar cosas que parecen ser claramente parte del bien y no de la libertad —los alimentos, el cuidado médico, un mínimo económico y otros similares—. Esta clase de teoría dificulta ser un liberal partidario del bienestar.

También existe una manera de superar esta objeción: insistir tanto en la necesidad de utilizar un amplio concepto positivo de libertad como en la idea de que se deben satisfacer ciertas condiciones de libertad para lograr lo que Rawls llama “el mérito de la libertad”: la posibilidad real de aprovechar los derechos y las oportunidades propios.<sup>11</sup> Rawls evita tratar a las condiciones del mérito de la libertad como si fueran parte, o esencia, de ser libre. Pero, de hecho, no importa mucho que hablemos

<sup>11</sup> Rawls, 1971, sección 32, p. 204.

del mérito de la libertad o de su realidad. No podemos garantizar efectivamente la libertad sin garantizar su mérito. Entonces, la idea general que subyace en esta opinión es que, a menos que se satisfagan ciertas condiciones básicas de bienestar y se proporcionen recursos y oportunidades, no podemos seriamente pretender que la sociedad esté conservando y protegiendo la libertad de todos. Los pobres, los que carecen de trabajo o de atención médica, los que no tienen vivienda y los que no poseen educación no son libres, sin importar los derechos que les haya garantizado la Constitución. Hay dos razones para esto. La primera es su disminuida capacidad para formular y tratar de alcanzar algún concepto del bien. La segunda es de igual importancia: una persona que carece de estos bienes básicos está sujeta a la intimidación de los ricos y los poderosos, en especial si otros dependen de ella. Una trabajadora no calificada que subsiste con un bajo ingreso, malas condiciones o incluso acoso sexual en el lugar de trabajo porque su única otra alternativa es que sus hijos pasen hambre, no es libre. Dejar de satisfacer las necesidades básicas de las personas y de proporcionar las habilidades y oportunidades esenciales es dejarlas sin recursos, y éstas, sin recursos, no son libres.<sup>12</sup>

Creo que hay algunas ventajas filosóficas importantes en una versión del viejo liberalismo que considera al bienestar. Porque si es necesario justificar la coerción del Estado recurriendo a una noción del consentimiento hipotético, se requiere alguna forma de limitar qué clase de cosa es candidata a recibir ese consentimiento. No es posible suponer que la gente consiente hipotéticamente en la coerción en nombre de cualquier cosa que la sociedad decida que es buena. La teoría antigua, basada en

<sup>12</sup> Mi forma de presentar esta situación podría hacer pensar que creo que Rawls es un nuevo liberal ejemplar. En general es así, pero también pienso que en los últimos escritos de Rawls hay elementos que sugieren un cambio hacia la versión del bienestar que predominaba en el viejo liberalismo. Un tema particular ejemplifica este punto. En *A Theory of Justice*, Rawls trata a las libertades como *items* en la lista de bienes primarios. En la concepción general de la justicia, se les puede cambiar por otras clases de bienes primarios (sección 11, pp. 62-63). Rawls entonces tiene que proporcionar una explicación de la prioridad de la libertad en el concepto especial de la justicia. Es decir, tiene que explicar la razón de que, en condiciones favorables, las libertades llegan a adquirir el estatus especial de bienes que los ciudadanos no cambiarán por nada más (sección 82, pp. 541-548). En sus últimos escritos, Rawls en cambio hace más énfasis en el concepto del ciudadano como una persona moral, uno de cuyos intereses más elevados se encuentra en el ejercicio de la propia autonomía: no sólo lograr su concepción del bien, sino elegirla y modificarla libremente. Entendido de esta manera, el ciudadano ve al Estado no sólo como el *locus* para procurar su determinada concepción del bien, sino también como el *locus* para ejercer esa autonomía. Véase Rawls, 1980 y 1982a. Éste es un cambio en la dirección del viejo liberalismo, y entre otras cosas facilita explicar la prioridad de la libertad. Véase especialmente 1982a, pp. 27 ss. Esto no significa que el concepto general de justicia haya desaparecido de la explicación de Rawls; más bien aclara la razón de que este concepto sólo sea aceptable cuando no se puede establecer el mérito de la libertad.

la libertad, hace posible que el Estado ejerza coerción sobre las personas sólo en aras de algo que haga legítimo obligarlas a ello —como el logro de la libertad para todos—. Esto explica la prioridad de la libertad sobre otros bienes, y al mismo tiempo su énfasis en la libertad positiva y en el mérito de la libertad explica por qué es esencial garantizar el bienestar y las oportunidades básicas. La consecuencia de utilizar estas nociones es una gran coincidencia práctica entre el nuevo y el viejo liberalismo. Pero la justificación sigue siendo diferente. En el viejo liberalismo se justifica a los bienes primarios por considerárseles esenciales para el mérito, o para la realidad de la libertad en un sentido positivo, más que como un medio para variadas concepciones del bien.

Ahora retorno a las propuestas de Sen y de Cohen. Primero, el punto de vista de los objetivos políticos legítimos que he bosquejado conduce inmediatamente a una fuerte, aunque calificada, adhesión a la propuesta de Sen en el sentido de que debemos distribuir teniendo en cuenta las capacidades. Porque Sen argumenta que la idea de las capacidades nos da una forma de entender la idea de una libertad positiva, y creo que esto es correcto: hacer que las personas sean capaces de realizar efectivamente sus metas y de procurar su propio bienestar es hacerlas libres en un sentido positivo. Pero existe la siguiente calificación: en su texto, Sen se pregunta si es posible, y en qué medida en caso de serlo, justificar su opinión por la idea de que el buen funcionamiento humano, adecuadamente definido, corresponde a algún ideal metafísico del bien final: por ejemplo, el de Aristóteles o el de Marx.<sup>13</sup> En el punto de vista que he bosquejado, esta correspondencia, si la hubiera, no desempeñaría ningún papel para justificar la distribución de las capacidades como un objetivo político.

Debo decir que el texto de Cohen es más complicado. Primero, quiero referirme a su pretensión de que la vía media es un objetivo político legítimo por derecho propio, y a su crítica a la opinión de Sen sobre este punto.<sup>14</sup> Cohen acusa a Sen de "atletismo", al señalar párrafos en los que Sen parece decir que el hecho de proporcionar a alguien, por ejemplo, comida, es que se pueda *alimentar a sí mismo*, en vez de que sólo pueda *ser alimentado*, sin importar quién sea el agente en este caso. Cohen argumenta que es importante que las personas sean alimentadas, no sólo que se alimenten a sí mismas, y supone que Sen omite este punto porque se concentra demasiado en la libertad y en la actividad. Pero que una persona sea alimentada puede estar políticamente justificado por la

<sup>13</sup> Sen, "Capacidad y bienestar", en este libro, pp. 54-83.

<sup>14</sup> Véase Cohen, "¿Igualdad de qué?", en este libro, pp. 38 ss. La "vía media" es el término que usa Cohen para el efecto de los bienes sobre la persona.



contribución que a su libertad hace el estar bien nutrido. No tenemos que elegir entre dar a la nutrición una importancia política que no esté relacionada con la libertad y con el “atletismo” de que Cohen acusa a Sen. Alimentarse a sí mismo no es la única actividad libre para la que es esencial estar provisto de una dieta adecuada.

La propia propuesta de Cohen confiere a la libertad un papel diferente del que le asignan Sen y Rawls. Cohen cree que es injusto que las personas estén en desventaja a causa de formas que ellos no eligen libremente. Considera que esta idea es lo que da fuerza intuitiva a la crítica a los “gustos caros” del bienestar que hacen Rawls y otros. Cohen acusa a Rawls de oscilar entre un punto de vista determinista y uno humanitario de la naturaleza humana. Cuando ataca el uso político de la noción de merecimiento, Rawls usa argumentos deterministas y dice que si alguien es más diligente o ambicioso que otros, es probable que estas virtudes sean la consecuencia de una favorable crianza. Por otra parte, Rawls sostiene que se debe hacer a las personas responsables por sus gustos, y que se les debe considerar como los autores autónomos de sus propios conceptos del bien. Lo que Rawls debió decir, según Cohen, es que es difícil saber la medida en que las personas son responsables por sus esfuerzos o sus preferencias.<sup>15</sup> Pero el hecho de que sea difícil saberlo no es razón para no recompensar a las personas en la medida en que sean responsables de sus esfuerzos y, lo que es más importante para Cohen, no hay razón para no compensarlos por preferencias desventajosas que no pueden resistir. Cohen reconoce que su propuesta requiere la valoración de la medida en que las desventajas son voluntarias en los casos individuales, y que no es fácil hacer esos juicios. Pero dice que “no hay ninguna razón previa para suponer que los juicios acerca de la justicia, en un refinado grado de detalle, sean fáciles”.<sup>16</sup>

Aquí hay varias equivocaciones. Primero, Cohen supone que hay una sola respuesta, en cualquier sentido, a la pregunta metafísica sobre el grado en que la elección o esfuerzo de una persona fue libre. Pero esto ignora cierta complicación. La libertad de la voluntad puede a su vez ser el resultado de la crianza y de condiciones sociales favorables. Podemos creer que un ser humano es libre, si es que lo es, cuando tiene no sólo un rango de opciones, sino también una educación que le permite reconocer esas opciones como tales y un respeto propio que lo hace elegir una real entre ellas. La ignorancia, la falta de imaginación y la falta de respeto propio son no sólo limitaciones externas del rango de sus opciones: pueden invalidar al mismo poder de elección. Poseer una voluntad libre podría ser asunto de suerte.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 36.

Si esto es correcto, el Estado puede hacer algo mejor que los actos de compensación individual que propone Cohen. Podemos conformar a la sociedad de tal manera que las elecciones de las personas sean autónomas y libres. Y aquí se vuelve importante insistir, junto con Rawls, en que el tema de la justicia es la estructura básica de la sociedad. Cohen imagina un mundo en el que los funcionarios del gobierno hacen juicios sobre el grado en que las personas son responsables por sus preferencias. Pero una parte de la razón por la que Rawls cree que debemos concentrarnos en la estructura básica es que de esta manera es posible evitar tener que hacer juicios sobre casos individuales. Al establecer la estructura básica de la sociedad como lo que Rawls llama un sistema de una "pura justicia de procedimientos", evitamos tener que hacer preguntas muy difíciles de responder, acerca de si determinados individuos merecen las posiciones en las que se encuentran.<sup>17</sup> De manera similar, debemos evitar tener que hacer juicios metafísicos particulares sobre si las personas han formado o no sus preferencias autónomamente. La sociedad debe estructurarse de tal forma que podamos suponer, en la medida de lo posible, que así lo han hecho.

Esto es así no sólo por la razón pragmática de que es difícil hacer juicios sobre la libertad de voluntad en casos particulares. En las concepciones de Rawls y Sen se considera a la libertad como algo que la sociedad debe tratar de alcanzar, no sólo como una ocasión para hacer juicios sobre lo que las personas merecen. Esto me lleva a un punto final: también hay una razón moral para trabajar por medio de la estructura básica, y evitar así juicios particulares del tipo que Cohen tiene en mente. Los juicios acerca de que los demás hayan o no elegido libremente sus conceptos del bien no sólo son difíciles de hacer, sino que son los que no debemos hacer porque no respetan a los demás. Si uno de nuestros objetivos es hacer posible a los miembros de la sociedad tener relaciones *morales* decentes entre sí, ésta es una razón de más para hacer que la libertad aparezca como una *consecuencia* de la justicia; o sea, algo que es resultado de una estructura básica justa de la sociedad.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Kant, Immanuel (1797), *The Metaphysical Elements of Justice*, traducción al inglés de John Ladd (1965), Indianápolis, Bobs-Merrill Library of Liberal Arts.
- Locke, John (1690), *Second Treatise of Government*, Indianápolis, Hackett Publishing.

<sup>17</sup> Rawls, 1971, secciones 14 y 18.

Mill, John Stuart (1859), *On Liberty*, Indianápolis, Hackett Publishing.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

——— (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980", *Journal of Philosophy*, 77, septiembre de 1980.

——— (1982a), "The Basic Liberties and Their Priority", *Tanner Lectures on Human Values*, iii, Salt Lake City, University of Utah Press.

——— (1982b), "Social Unity and Primary Goods", en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Comentario a "Capacidad y bienestar\*\*"

WULF GAERTNER

DURANTE los últimos tres o cuatro años, la economía de Alemania occidental ha presentado una tasa anual de crecimiento del PIB que está entre 3 y 4%, mientras que el número de personas desempleadas se mantuvo aproximadamente en dos millones durante el mismo periodo. Algunas personas ponen en duda esta cifra, otras parece que se han acostumbrado a ella. Lo digno de notar es que, a pesar de ser una economía en crecimiento, la tasa de desempleo parece haberse "atascado" en un nivel bastante alto (ya sea de dos o de 1.5 millones). En mi opinión, al último fenómeno también se le debe ver desde un ángulo algo diferente, esto es, el tiempo cada vez más prolongado en que muchas de estas personas han estado desempleadas.

Los doctores y los psicólogos afirman que los individuos desempleados durante un largo periodo sufren psicológicamente por esta situación —y no sólo en términos de las pérdidas obvias de ingreso real—. Se aíslan dentro de la sociedad y empiezan a perder la capacidad para hacer e imitar ciertas cosas, capacidad que previamente poseían. Este cambio tiene dos aspectos. En la terminología de Sen, su vector de funcionamiento se está alterando y simultáneamente se reduce su capacidad, es decir, su habilidad para lograr "varias combinaciones alternativas de quehaceres y seres". Este hecho no se manifiesta directamente en las estadísticas oficiales, y con mucha frecuencia no se le tiene en cuenta en las discusiones sobre el desempleo cuando se citan las tasas de crecimiento e inflación, los cambios en la productividad y otros indicadores económicos.

Con mucha frecuencia, los países en desarrollo sólo son comparados en términos de PIB per cápita. En su libro *Commodities and Capabilities*, Sen ha mostrado que la India y China están muy cercanas en términos de PIB por persona, pero muy distantes en términos de las capacidades básicas de sobrevivencia y educación, como la "habilidad para vivir más, la de evitar la mortalidad durante la infancia y la niñez, la de leer y escribir y la habilidad para beneficiarse de una educación escolar sostenida" (p. 76).

Estas capacidades básicas son ciertamente de gran importancia en el análisis de la pobreza. Dejan de tener mucho interés en una comparación con países altamente desarrollados, por la sencilla razón de que la ma-

yoría de los funcionamientos verdaderamente elementales se logran en un alto grado en esas economías. Sin embargo, me parece que otro conjunto de funcionamientos básicos adquiere cada vez más relevancia en los países muy industrializados, funcionamientos de los que nos hemos olvidado, pues todos los habíamos logrado antes. Existe el peligro de que algunos de estos funcionamientos básicos se vuelvan inalcanzables (o lo sean sólo parcialmente); otros parecen estar fuera de alcance por el momento. Mencionaré algunos: beber agua entubada, nadar en los ríos o en el mar, comer pescado de mar, respirar aire limpio en una zona metropolitana, salir a caminar en la noche sin temor, vivir sin el peligro de un accidente en una planta nuclear.

Todos estos funcionamientos son muy básicos, aunque reconozco que lo "básico" de ellos es diferente de la comparación que hace Sen entre la India y China. Creo que también vale la pena mencionar otra categoría de funcionamientos que parece estar estrechamente relacionada con el estándar de vida. También en este caso quiero señalar sólo algunos: recibir educación adicional, tener un empleo estable, tomar vacaciones, participar en la vida social. Algunos de estos funcionamientos están relacionados en cierta medida con la noción de opulencia. No obstante, tienen mucho que ver con la habilidad de una persona para elegir entre diferentes formas de vida; en otras palabras, con el conjunto de capacidades con que se cuenta.

La selección de una clase de funcionamientos valiosos depende, como es obvio, del contexto. En algunos casos debe interpretarse a éste en términos de la etapa de desarrollo de las economías que se están estudiando; en otros casos sería más adecuado considerar el desarrollo cultural e histórico de una determinada sociedad. Sen escribe que la elección de la clase de funcionamientos está estrechamente relacionada con la selección de los objetos de valor.

¿Existe algo que se parezca a una lista completa de los funcionamientos importantes? En la comparación que hace Sen de la India y China, por ejemplo, que favorece mucho a China, ¿quizá deba uno incluir un elemento que refleje el hecho histórico de que durante el régimen de Mao muchas personas tuvieron que renunciar a sus ocupaciones propias con el fin de trabajar en la agricultura o en las minas de carbón, hecho que limitó gravemente al conjunto de capacidades de los intelectuales chinos en ese tiempo?

La siguiente observación se refiere al aspecto de mensurabilidad dentro del enfoque sobre la capacidad que propone Sen. Todos los funcionamientos elementales, como la expectativa de vida, la mortalidad infantil o la tasa de alfabetismo de los adultos, son relativamente fáciles de medir, incluso en una escala cardinal. Pero, ¿qué sucede con funciona-

mientos más complejos, como lograr el respeto propio, tomar parte en la vida social y política, ser feliz en el trabajo? Me parece que en estos casos es muy difícil hallar una forma de medición. ¿Se les podría resolver, digamos, por medio de los productos primarios y los precios? Mi primera reacción es que esa propuesta introduciría una profunda inconsistencia en el análisis de Sen. En *Commodities and Capabilities*, este autor argumenta convincentemente contra el enfoque que se concentra en la opulencia y ahora, por medio del problema de la mensurabilidad, la perspectiva del dominio de los productos primarios reingresaría al escenario. Por otra parte, no debe olvidarse que la disponibilidad de buena ropa a bajos precios, por ejemplo, facilita “aparecer en público sin timidez”, un funcionamiento mencionado por Adam Smith. Departamentos más grandes proporcionan la posibilidad de recibir a los amigos; y mayor cantidad de ocio (es decir, menos horas de trabajo) facilita el tomar parte en la vida de la comunidad. Los gastos en actividades recreativas pueden, en cierto grado, servir como un sustituto del grado de integración social de una determinada persona o familia.

Con respecto a la identificación de los objetos de valor, Sen menciona a la jerarquización según el dominio entre los vectores de funcionamiento o capacidades. ¿Qué tan lejos nos lleva esta relación de dominio? Es claro que esto depende de lo que se esté comparando y de aquello con lo que se está comparando.

Puede ser de algún interés informar de un sencillo cálculo que hice sobre la base de un vector de capacidades básicas (a saber, la tasa de mortalidad infantil, la expectativa de vida, el número de habitantes por médico, la tasa de analfabetismo y el consumo de calorías) y el PIB per cápita. Reuní estos datos para 130 países y observé el porcentaje de casos cuando era posible una comparación entre dos países mediante una sencilla relación de dominio entre los vectores (así evité el problema que implicaba asignar las ponderaciones adecuadas).

Encontré que en los países de Europa oriental se presentaba un simple dominio de vector en 16% de los casos de las comparaciones binarias; en los países democráticos de occidente (incluidos Canadá, Japón y los Estados Unidos), de 17%; entre los elementos del primero y del segundo grupo era de 21.4%; entre los primeros 30 países en términos del PIB per cápita (“los más ricos”) era de 26%; entre los últimos 30 países en términos del PIB per cápita (“los más pobres”) era de 23%; entre los elementos del grupo más rico y del grupo más pobre, el dominio del vector ocurrió aproximadamente en 90% de todas las comparaciones binarias. Esto indica que para algunos problemas subyacentes, la mera jerarquización según el dominio no nos lleva muy lejos. Por lo tanto, parece inevitable recurrir a ponderaciones, y Sen enfatiza esto claramente.

Hay muchos esquemas para elegir las ponderaciones relativas; estrictamente hablando, hay un número infinito de esquemas de ponderación. En tanto no exista una metateoría en la que todos estén de acuerdo, es posible encontrar arbitrariamente algún conjunto de ponderaciones, excepto quizá en el caso de un sistema homogéneo de pesas, que satisfará la condición de anonimato o de neutralidad. Pero la propia neutralidad es discutible. Quizá pedir una metateoría es ambicionar demasiado, ya que existen buenas razones para argumentar que la construcción de las ponderaciones relativas debe depender de los contextos adecuados. Además, quizá se deba permitir definir cierto rango dentro del cual puedan variar las ponderaciones relativas, punto que menciona Sen. En un análisis y comparación del bienestar\* entre países muy pobres, Dasgupta (1989) ha establecido un rango de estos países en términos del clásico método de Borda. Frecuentemente se ha argumentado que este método también es arbitrario, pero los descubrimientos de Dasgupta arrojan mucha luz, en particular sus resultados sobre el grado de correlación entre los elementos de un vector de derechos positivos y los elementos de un vector de derechos negativos.

Retornemos a las capacidades. Sen argumenta que un conjunto de capacidad no debe ser evaluado de acuerdo con los logros reales de la persona ("el logro de bienestar\*") sino según el conjunto de oportunidades reales ("la libertad de lograr el bienestar\*"). ¿Cómo se puede definir al conjunto de oportunidades reales? No es fácil responder a esta pregunta. ¿Es cierto que la libertad de lograr el bienestar\* aumenta siempre que se incrementa el rango de elección de una persona? Depende. Dependerá de los elementos particulares de los que se disponga adicionalmente. Por ejemplo, ¿aumentan los nuevos productos la libertad para lograr el bienestar\*? Williams (1987) planteó esta pregunta en respuesta a las conferencias de Sen sobre el "estándar de vida" (1987). La respuesta, en mi opinión, debe ser: no necesariamente. Lo normal es que un nuevo detergente limpiador no propicie más libertad, ya que no representa un objeto-valor. Proporciona algunos funcionamientos que son más o menos irrelevantes. Sin embargo, las cosas podrían ser diferentes si los efectos negativos sobre el ambiente inducidos por el nuevo detergente fueran menos graves que los del producto anterior. Me parece que para esta clase de preguntas puede ser de ayuda el enfoque de Gorman-Lancaster,<sup>1</sup> que estudia esas características. Probablemente es más fácil hacer una evaluación en términos de las características de los bienes que en términos de las extensiones de la libertad de una persona. No obs-

<sup>1</sup> Tanto Gorman (1956) como Lancaster (1966) han desarrollado un enfoque en que se "convierte" a los productos primarios en características.

tante, no toda característica nueva creada es valiosa, ni lo es tampoco cualquier aumento en alguna característica particular.

El problema anterior se relaciona estrechamente con el de la evaluación del conjunto. ¿Puede igualarse el valor del conjunto de capacidad al valor de uno de sus elementos, por ejemplo, del elemento elegido? Sen denomina a este procedimiento resumido "evaluación elemental". Sus méritos son obvios, y si el elemento seleccionado es elegido mediante la maximización según algún criterio inteligible, entonces la evaluación elemental puede ser satisfactoria como una primera aproximación. Sin embargo, la situación sería muy diferente si el elemento elegido, esto es, el *n-tuple* de funcionamientos logrados, fuera escogido al azar o arbitrariamente.

La argumentación anterior muestra lo difícil que es valorar la libertad de lograr el bienestar\*. Un conjunto grande de *n-tuples* de funcionamiento no es necesariamente equivalente al conjunto preferido (a veces un conjunto más pequeño puede ser incluso un conjunto mejor cuando la obtención y el procesamiento de la información se hace muy cara). El problema de la evaluación puede ser menos complicado cuando se considera el aspecto de los derechos en la libertad del logro de bienestar\*. Me parece que hay una relación directa entre esta última y la "declaración de los derechos" de una sociedad en particular o, más prudentemente, con la lista de derechos humanos fundamentales que garantiza una sociedad, es decir, que en realidad protege. La libertad de pensamiento significa libertad de expresión; la libertad de prensa equivale a tener acceso a grandes volúmenes de información; la libertad de elegir el lugar de trabajo aumenta la flexibilidad propia, y así sucesivamente. En otras palabras, las libertades políticas y civiles aumentan el conjunto de capacidad de un individuo y por lo tanto su libertad de lograr el bienestar\*.

Nuevamente, la situación se complica cuando se tienen en cuenta las interdependencias. Por ejemplo, mi rango de libertad está limitado por el rango de libertad del otro, y viceversa. Además, los conjuntos de capacidad no parecen estar dados definitivamente, esto es, no parecen ser absolutos e invariables. Por lo contrario, varían con el transcurso del tiempo debido a cambios culturales, económicos, políticos, sociológicos y tecnológicos (ya dijimos que la elección de funcionamientos valiosos depende del contexto). Todo esto se suma al grado de complejidad del ejercicio de evaluación.

Por supuesto, se han hecho intentos para resolver algunos de los puntos mencionados antes. Por ejemplo, el tema de los derechos y de las libertades ha sido discutido ampliamente por muchos filósofos y economistas. En economía, Hayek y su escuela liberal son muy conocidos por su investigación acerca de la relación entre las acciones económicas y



los sistemas de derechos. En la teoría de la elección social, muchos académicos han considerado al ejercicio de los derechos individuales dentro de los procedimientos colectivos de elección. Con respecto a la ampliación de los conjuntos de oportunidad, Koopmans (1964) formuló axiomas que, cuando son seguidos por un individuo, le hacen preferir el conjunto aumentado en vez del original.

En mi opinión, hay que trabajar mucho en estos temas y en otros relacionados con ellos. Las diferentes preguntas que he presentado en mi exposición no deben dar la impresión de que soy escéptico respecto al mérito del enfoque de Sen. Por lo contrario, encuentro el enfoque de los funcionamientos y capacidades extremadamente significativo y provechoso dentro de un análisis del bienestar\*. Sólo para subrayar mi convicción, me gustaría referirme de nuevo a la lista de funcionamientos básicos, mencionados al principio de mi intervención, que aparentemente desempeñan un papel cada vez más importante en los países industrializados —funcionamientos que, sin embargo, no se reflejan adecuadamente en las estadísticas oficiales con las que acostumbran trabajar muchos economistas—.

Sería desorientador pensar que los enfoques de Sen sobre el bienestar\* y la capacidad sean principalmente de interés para el análisis de los países pobres, aunque sus estudios empíricos en términos de los funcionamientos más elementales han revelado un sorprendente grado de injusticia en algunos de esos países. El descubrimiento de este hecho es, por supuesto, muy significativo, sobre todo para quienes sufren de carencias esenciales.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Dasgupta, P. (1989), "Well-Being: Foundations, and the Extent of its Realization in Poor Countries", documento para discusión, Stanford, California, Stanford University.
- Gorman, M. W. (1956), "The Demand for Related Goods", *Journal paper* J3/29, Ames, Iowa, Iowa Experimental Station.
- Koopmans, T. C. (1964), "On Flexibility of Future Preference", en M. W. Shelly, II y G. L. Bryan (comps.), *Human Judgements and Optimality*, Nueva York, John Wiley.
- Lancaster, K. J. (1966), "A New Approach to Consumer Theory", *Journal of Political Economy*, 74, pp. 132-157.
- Sen, A. (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1987), *The Standard of Living* (The Tanner Lectures), Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, B. (1987), "The Standard of Living: Interests and Capabilities", en Sen (1987).

### III. DESCRIPCIONES DE LA DESIGUALDAD: EL ENFOQUE SUECO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL BIENESTAR

ROBERT ERIKSON\*\*

EN LA década de los cincuenta ya estaba claro que, a pesar de su uso generalizado, el PIB per cápita es una medida insuficiente del bienestar\* de los ciudadanos. Así, en 1954, un grupo de expertos de las Naciones Unidas sugirió que debíamos basarnos no sólo en las medidas monetarias: las medidas del bienestar\* deberían fundamentarse en varios componentes diferentes, que juntos ~~conforman el~~ nivel de vida.<sup>1</sup> Influído en parte por el grupo de expertos de las Naciones Unidas, Johansson hizo del nivel de vida, considerado como un conjunto de componentes, el concepto básico en la primera encuesta sueca sobre este tema, realizada en 1968.<sup>2</sup> Esta encuesta fue seguida por varios estudios similares, tanto en Suecia como en otros países nórdicos. Para ejemplificar el enfoque sueco de la investigación sobre el bienestar utilizaré aquí la primera encuesta de 1968 y las que le siguieron directamente, realizadas por el Instituto Sueco de Investigaciones Sociales en 1974 y 1981. Sin embargo, aparte de detalles menores, lo que expondré también se aplica a lo que ha realizado la Oficina Central Sueca de Estadística, así como otros organismos suecos<sup>3</sup> de investigación.

La medición y la descripción del bienestar implica responder a una serie de preguntas. Una se refiere a la base de las medidas del bienestar: ¿deben tomarse en cuenta las necesidades o los recursos de los individuos? Otra es la cuestión acerca de si la propia persona o un observador externo es el que debe juzgar el bienestar individual. Además, se debe decidir qué tipos de indicadores se usarán y la forma en que se les utilizará, cómo se deben proporcionar las descripciones pertinentes y la forma en

\*\* Debo agradecer a Walter Korpi, Martha Nussbaum y Michael Tählin sus útiles comentarios a un borrador previo, y a Caroline Hartnell por ayudarme con la versión en inglés. [En este caso se tradujo al inglés *välfärd* como *welfare* o *well-being* indistintamente. T.]

<sup>1</sup> Organización de las Naciones Unidas, 1954; véase también Organización de las Naciones Unidas, 1966

<sup>2</sup> Véase Johansson, 1970.

<sup>3</sup> Por lo tanto, el subtítulo de este capítulo bien pudo ser "El enfoque escandinavo de la investigación sobre el bienestar", que en realidad es el título de un ensayo cuyos autores somos Hannu Uusitalo y yo (Erikson y Uusitalo, 1987).

que se puede dar una imagen general del bienestar del individuo. Se retornará a estas preguntas posteriormente y se discutirá sobre la manera en que se les ha respondido en las encuestas suecas sobre el nivel de vida. Antes de hacerlo así presentaré algunos resultados con la esperanza de aclarar y concretar los temas.

### 1. LAS ENCUESTAS SOBRE EL NIVEL DE VIDA

En 1965, el gobierno sueco estableció una comisión cuya tarea era describir las condiciones y los problemas de quienes recibían ingresos bajos. La comisión planificó su tarea en tres pasos: 1) un estudio de la distribución del ingreso por factores; 2) un estudio de la distribución del ingreso disponible, y 3) un estudio de la distribución del bienestar en términos no monetarios. El tercero fue llevado a cabo por un grupo de sociólogos que comunicaron sus resultados a la comisión en una serie de informes.

Para las finalidades del tercer estudio se entrevistó en 1968 a cerca de 6 000 personas en el rango de edades de 15 a 76 años y que vivían en Suecia. En 1974 y 1981 se entrevistó de nuevo a los sobrevivientes menores de 76 años. En estas dos entrevistas posteriores se añadieron jóvenes e inmigrantes recientes a la muestra, con el fin hacerla representativa de la población adulta sueca. A los entrevistados se les preguntó sobre sus condiciones de vida en nueve diferentes áreas o componentes de la vida. Se usó un gran número de indicadores para la mayoría de los componentes. Éstos se muestran en el cuadro III.1 junto con algunos indicadores típicos.

En un informe sobre las tres encuestas, que se publicó en 1984,<sup>4</sup> la finalidad principal era responder a tres preguntas:

1. ¿Ha ocurrido un cambio en el nivel de vida promedio entre 1968 y 1981?

2. ¿Hay diferencias en el nivel de vida entre los diferentes grupos de población, específicamente entre los hombres y las mujeres, las clases sociales, los grupos de edad o las regiones?

3. ¿Han ocurrido algunos cambios entre 1968 y 1981 en las diferencias en el nivel de vida entre los grupos?

Nuestros esfuerzos por responder a estas preguntas siguieron caminos diferentes. Algunos ejemplos ilustrarán la forma en que se presentaron los resultados.

<sup>4</sup> El informe fue publicado en sueco en 1984. Posteriormente se publicó en inglés en una versión ligeramente resumida; véase Erikson y Åberg, 1987.

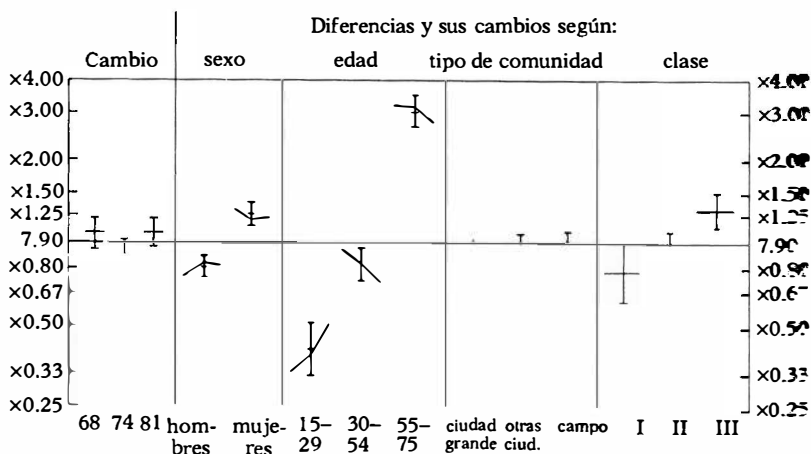
**CUADRO III.1. Componentes y algunos indicadores típicos en las encuestas suecas sobre el nivel de vida<sup>a</sup>**

<i>Componentes</i>	<i>Indicadores</i>
<b>1. Salud</b> y acceso al cuidado de la salud	Habilidad para caminar 100 metros, varios síntomas de enfermedad, contacto con enfermeras y doctores.
<b>2. Empleo</b> y condiciones de trabajo	Experiencias de desempleo, exigencias físicas del trabajo, posibilidad de salir del lugar de trabajo durante las horas laborables.
<b>3. Recursos económicos</b>	Ingreso y riqueza, propiedad, habilidad para cubrir gastos inesperados de hasta 1 000 dólares en una semana.
<b>4. Educación</b> y capacitaciones	Años de educación, nivel de educación alcanzado.
<b>5. Familia</b> e integración social	Estado civil, relaciones con amigos y parientes.
<b>6. Vivienda</b>	Número de personas por habitación, comodidad.
<b>7. Seguridad</b> de la vida y de la propiedad	Exposición a la violencia y robos.
<b>8. Recreación</b> y cultura	Actividades en el tiempo libre, viajes de vacaciones.
<b>9. Recursos políticos</b>	Votar en las elecciones, ser miembro de sindicatos y partidos políticos, habilidad para presentar quejas.

<sup>a</sup> En la primera encuesta, en 1968, no se hicieron preguntas sobre la seguridad de la vida y de la propiedad, mientras que sí se incluyeron algunas sobre dieta y nutrición.

Se hicieron tres preguntas sobre la movilidad física: si el informante podía caminar 100 metros rápidamente y sin problemas, si podía subir y bajar escaleras sin dificultad y si podía correr 100 metros sin dificultad. En la gráfica III.1 se muestran los resultados en lo que se refiere a la proporción que dijo que tenía problemas por lo menos en dos de estos tres aspectos, que en casi todos los casos incluyeron a los que dijeron

GRÁFICA III.1. *Diagrama de regresión de la proporción de personas incapacitadas*

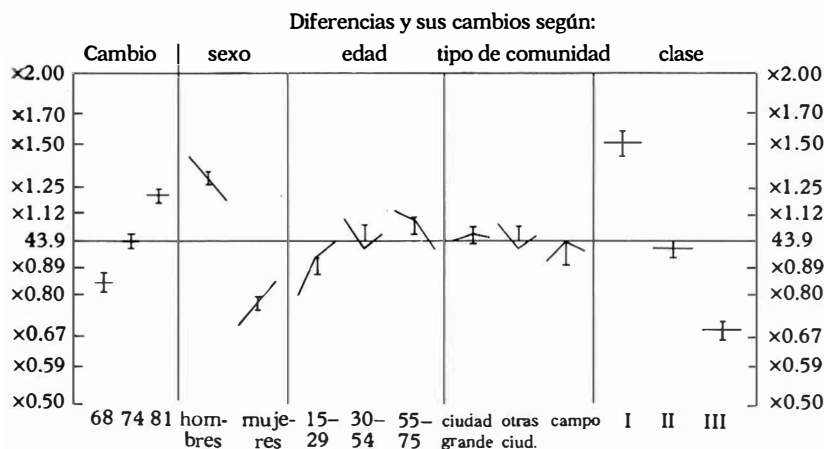


que tenían problemas para subir y bajar escaleras. La gráfica III.1 es una representación diagramática del resultado de un análisis de regresión logarítmica.<sup>5</sup>

El diagrama es un intento de presentar una realidad complicada de manera sencilla, aunque sobre la base de una técnica estadística bastante compleja. Técnicamente, las líneas horizontales dentro de cada subcampo representan coeficientes de regresión, y sus posibles pendientes dan información sobre la interacción entre el factor de que se trata (sexo, edad, comunidad y clase) y el año de investigación. Las líneas verticales indican la extensión de los intervalos con 85% de confiabilidad. Lo que esperamos, por supuesto, es que el lector que no tenga conocimientos estadísticos pueda captar mediante esos diagramas las variaciones y cambios en el nivel de vida. La interpretación de la gráfica III.1 sería la siguiente: los signos en la columna de la izquierda están todos más o menos en el mismo nivel, lo que indica que no ha habido ningún cambio de 1968 a 1981 en la proporción de personas en desventaja. La siguiente columna a la derecha muestra que las mujeres tienden a sufrir incapacidades con más frecuencia que los hombres, después de descartar otros factores. El hecho de que las líneas horizontales converjan ligeramente (si se les lee de izquierda a derecha) sugiere que esta diferencia ha disminuido ligeramente durante el periodo. La columna siguiente indica

<sup>5</sup> El análisis de regresión y la técnica diagramática se describen en Selén, 1985 y 1987.

**GRÁFICA III.2.** Diagrama de regresión de las proporciones de personas que participan en actividades que forman opinión



que podíamos esperar: que las personas de más edad se ven incapacitadas más frecuentemente que las jóvenes, pero también que esta diferencia ha disminuido entre 1968 y 1981. La siguiente columna muestra que no hay diferencias claras a este respecto entre ciudades, pueblos y campo, y la columna del extremo derecho explica que los miembros de la clase trabajadora (III) sufren incapacidades con más frecuencia (después de tener en cuenta la edad, etc.) que los miembros de la clase media alta (I), en tanto que la clase media baja (II) ocupa una posición intermedia.

En la gráfica III.2 vemos los resultados correspondientes a los recursos políticos, en el sentido de haber tomado parte en las actividades que forman opinión.<sup>6</sup>

La gráfica III.2 indica que la proporción que participa en actividades que forman opinión ha aumentado entre 1968 y 1981; los hombres están más activos que las mujeres, aunque la diferencia se ha reducido; la diferencia entre las edades ha desaparecido; no hay diferencia entre los distintos tipos de comunidades, y hay grandes diferencias que no han cambiado entre las clases sociales.

El cuadro III.2 muestra, de una manera más convencional, la desigualdad en el ingreso según el empleo entre diferentes clases y grupos de

<sup>6</sup> Se define a la actividad que forma opinión como hablar durante una asamblea, escribir en un periódico o participar en una manifestación. Véase, para más detalles, Szulkin, 1987.

ocupación. La desigualdad general en el ingreso disminuyó durante el periodo 1967-1980. Esta disminución se debió en parte a la reducción de las diferencias entre los distintos grupos de ocupación, pero en parte también a una menor desigualdad entre las clases. Los salarios en las ocupaciones que principalmente emplean mujeres aumentaron considerablemente durante el periodo.

En un intento por obtener un panorama más completo de la variación y cambio en los problemas del bienestar en el nivel individual, contamos el número de componentes, de un total de cinco, sobre los que hemos registrado condiciones problemáticas para el informante individual. Los componentes fueron riqueza, recursos económicos, recursos políticos, relaciones sociales y vivienda.<sup>7</sup> La gráfica III.3 muestra la variación y el cambio en la proporción y tres o más de estos estados problemáticos. Indica que la proporción de los que tienen muchos problemas se ha reducido ligeramente en el transcurso del tiempo; que con frecuencia las mujeres están más expuestas que los hombres a tener muchos problemas; que muchos problemas son relativamente comunes entre las personas de mayor edad; que hay diferencias pequeñas y no sistemáticas entre los diferentes tipos de comunidad, y que los problemas son más comunes en la clase trabajadora que en las otras clases. En general, parece que las diferencias relativas entre los grupos han permanecido estables en el transcurso del tiempo.

Por todo, parece haber ocurrido una pequeña mejora en el nivel promedio de vida en los años 1961-1981, especialmente en las áreas de vivienda y educación. La posición de las mujeres con respecto a los hombres mejoró considerablemente en la mayoría de las áreas. La diferencia relativa entre los grupos de edad disminuyó ligeramente en términos de los recursos económicos, a medida que mejoraba la posición de los jóvenes y viejos en comparación con los grupos intermedios de edad. Las diferencias entre las clases sociales disminuyeron un poco.

Éstos son algunos ejemplos de la forma en que se han descrito las variaciones y los cambios en el nivel de vida de Suecia. ¿Cuál, entonces, es el razonamiento teórico que se encuentra detrás de este enfoque? Primero discutiré el concepto, luego continuaré con algunos problemas para hacerlo operativo y finalmente consideraré algunos aspectos de su presentación. Al hacerlo así, retornaré a las preguntas mencionadas previamente.

<sup>7</sup> Los demás componentes no se incluyeron porque en algunos casos era dudoso delimitar un estado problemático (educación, esparcimiento) o porque el componente no se incluyó en todas las encuestas (seguridad). A las condiciones de empleo y de trabajo se les estudió en un análisis separado que sólo incluyó la fuerza de trabajo. La delimitación de los estados problemáticos para los cinco componentes incluidos tenía en cuenta un gran número de indicadores. Véase además Erikson y Tählin, 1987.

**CUADRO III.2. Ingresos obtenidos por los trabajadores empleados todo el año en los mismos grupos ocupacionales 1967, 1973 y 1980**

(En coronas suecas [SEK] en miles al valor monetario de 1980)

	Ingresos obtenidos			Porcentaje del salario promedio			Coeficientes de variación		
	1967	1973	1980	1967	1973	1980	1967	1973	1980
Todos los empleados	74.6	87.8	89.6	100	100	100	49	41	37
Ejecutivos profesionales en empleos privados	135.4	161.3	153.7	182	184	172	36	32	34
Profesionales en empleos públicos	140.7	141.2	131.7	189	161	147	32	34	32
Supervisores empleados privados, técnicos y oficinistas	65.0	82.9	90.7	87	94	101	31	27	24
Empleados públicos	68.5	79.3	84.4	92	90	94	30	19	17
Trabajadores metalúrgicos	59.4	71.7	70.1	78	82	78	25	16	15
Otros trabajadores manufactureros	55.9	67.3	68.8	75	77	77	25	20	20
Trabajadores de la construcción	63.8	73.9	79.7	86	84	89	37	15	18
Trabajadores en los gobiernos locales	59.1	74.0	76.1	79	84	85	26	19	10
Trabajadores en los gobiernos estatales	63.9	74.7	78.0	86	85	87	18	13	9

## 2. EL CONCEPTO

*El dominio del individuo sobre los recursos en forma de dinero, posesiones, conocimiento, energía mental y física, relaciones sociales, seguridad y otros por medio de los cuales el individuo puede controlar y dirigir conscientemente sus condiciones de vida.*" Ésta fue la definición de nivel de vida que se dio en la primera discusión del concepto en relación con la encuesta de 1968.<sup>8</sup> El elemento central es "el dominio del individuo sobre los recursos" que se obtuvo de los escritos de Richard Titmuss sobre el bienestar,<sup>9</sup> pero también en la economía se puede encontrar una discusión del dominio sobre los recursos.<sup>10</sup> El énfasis en diferentes componentes del bienestar se tomó de las obras del grupo de expertos de las Naciones Unidas, antes mencionado. Para juzgar el nivel de vida de un

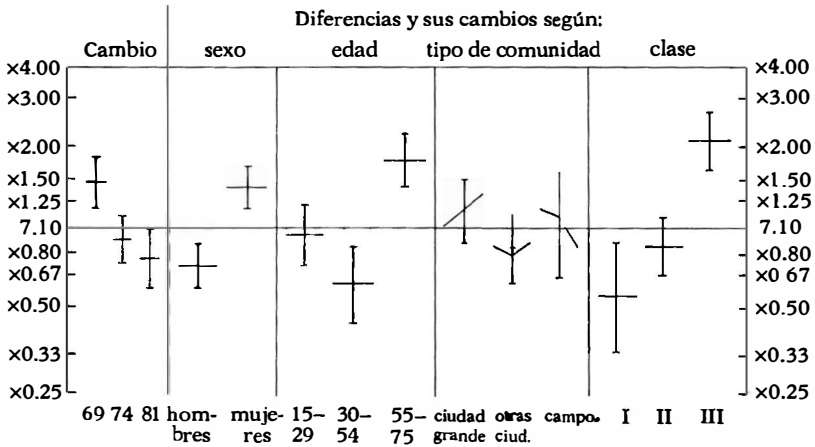
<sup>8</sup> Johansson, 1970, p. 25. Cursivas en el original.

<sup>9</sup> Véase especialmente Titmuss, 1958.

<sup>10</sup> Véase Lebergott, 1968-1972.



GRÁFICA III.3. *Modelo de regresión para las proporciones de las personas con tres o más problemas en toda la población*



individuo o de un grupo se deben conocer sus recursos y condiciones en varios aspectos, que no son transferibles entre sí. Por ejemplo, tener conocimiento de las condiciones económicas no es suficiente; también debemos tener información sobre la salud, conocimiento y habilidades, relaciones sociales, condiciones de trabajo, etc., para determinar el nivel de vida. No hay ninguna vara común de medir por la que se puedan comparar o hacer equivalentes las diferentes dimensiones. No existe ninguna forma objetiva o imparcial por la que sería posible decidir cuál de dos hombres está mejor si uno de ellos tiene, por ejemplo, una salud deficiente, pero mejores condiciones económicas que el otro.

El bienestar o nivel de vida, al menos en la tradición europea, parece estar fundamentado en las necesidades de las personas o en sus recursos.<sup>11</sup> Si se decide que las necesidades son lo más importante, entonces lo que interesa es "el grado de satisfacción de las necesidades".<sup>12</sup> Si se da mayor importancia a los recursos, entonces lo que interesa es más bien la *capacidad* del hombre para satisfacer esas necesidades o, expresado más generalmente, para "controlar y dirigir conscientemente sus condiciones de vida"; así, el nivel de vida del individuo será una expre-

<sup>11</sup> En la discusión sobre la calidad de vida, principalmente en los criterios estadounidenses, también se ha sugerido a la felicidad como el elemento central, cf. Michalos, 1987, o Campbell *et al.*, 1976. Sin embargo, hay varias objeciones a la idea de que la felicidad sea el elemento central del nivel de vida. Véase Sen, 1985a y 1985b.

<sup>12</sup> Allardt, 1977. Compárese también con Drewnowski, 1974, p. 7.

sión del "espacio de acción".<sup>13</sup> Los recursos, como se les entiende aquí, aparentemente están muy próximos al concepto de capacidades de Sen. Como éste indica, la libertad para el bienestar\*, esto es, la capacidad para lograr satisfacción en muchos aspectos —o, en la terminología que usamos, un amplio espacio de acción— es no sólo un medio para lograr un nivel alto de satisfacción, sino que es valiosa en sí misma.<sup>14</sup>

Basar el concepto del nivel de vida en los recursos en vez de en las necesidades tiene algunas ventajas. En ese caso consideramos al hombre como un ser activo que usa sus recursos para perseguir y satisfacer sus intereses y necesidades básicos. No tenemos que decidir por fuerza cuáles son esas necesidades: se supone que el individuo usa sus recursos como mejor conviene a sus intereses. Por otra parte, se debe decidir cuáles son los recursos más importantes y, al hacerlo así, considerar para qué propósitos se les puede usar. De este modo, de una u otra forma, se debe tomar una decisión sobre cuáles son las áreas centrales de la vida humana, aquellas en que es más esencial que el individuo sea capaz de determinar sus condiciones de vida.

Sin embargo, no parece suficiente limitar el concepto del nivel de vida sólo a los recursos. Algunas condiciones, en especial la buena salud, con seguridad son recursos importantes, pero esto no agota su significado. Su aspecto más relevante está en ser fines en sí mismas. Además, algunas circunstancias, como la calidad del ambiente de trabajo o las amenidades y el espacio en el hogar, son importantes para el bienestar\* individual, pero sólo se les puede considerar como recursos en un sentido muy flexible. Por lo anterior, el concepto del nivel de vida sería muy limitado si se le basara únicamente en los recursos sin añadir condiciones esenciales. Además, el mismo conjunto de recursos no tiene el mismo valor equivalente en todos los contextos. Alguna educación, digamos en derecho, puede ser valiosa en el mercado de trabajo en el país en que se la adquirió, pero de valor muy limitado en otro país. Por lo tanto, debemos considerar las arenas en que deben usarse los recursos.<sup>15</sup> Los recursos del individuo y las características de la arena en que se les usa deben utilizarse juntos a fin de determinar el espacio que tienen los individuos para dirigir sus propias vidas.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Erikson, 1974.

<sup>14</sup> Sen, 1985a, p. 201.

<sup>15</sup> El concepto de "arena" se tomó de Coleman, 1971, y fue introducido en las investigaciones escandinavas sobre el bienestar a partir de la encuesta noruega sobre el nivel de vida. Véase Hernes *et al.*, 1976. Puede consultarse también a Erikson, 1974.

<sup>16</sup> El concepto de arena parece muy importante en teoría, pero nunca ha sido muy usado en la investigación práctica. Con frecuencia se considera al resultado de usar los recursos en una arena como un indicador: por ejemplo, la desigualdad en el trabajo, en vez de una determinada habilidad en relación con el mercado de trabajo circundante.



que se  
considera  
como  
una arena

recursos + vida y cond. esenciales

Entonces, en esencia, la posición que se tomó en la investigación sueca del bienestar es que los recursos del individuo, las arenas en que se les va a usar y sus condiciones de vida más esenciales son lo que conforma su nivel de vida. Aunque se llegó de manera independiente a esta posición, se parece mucho a la de Sen cuando escribe que "el rasgo central del bienestar\* es la habilidad para lograr un funcionamiento valioso".<sup>17</sup>

No hay ninguna teoría universal que nos pueda guiar al decidir cuáles son los recursos y las condiciones más importantes. Por lo tanto, es necesario basar la elección sobre todo en consideraciones generales. Los nueve componentes anteriormente mencionados (cuadro III.1) no constituyen una elección autoevidente, pero las listas similares de todas las áreas que importan para el nivel de vida son muy parecidas en todo el mundo (posiblemente en alguna medida debido a las comunicaciones y a la influencia recíproca). En cierto grado, la lista está influida por la situación y la cultura de Suecia; en un país en desarrollo, una lista similar incluiría probablemente, por ejemplo, el acceso a los alimentos y a la nutrición. También es obvio que esas listas tienen un carácter político: sólo incluyen elementos en los que, en principio, es posible influir. Así, por ejemplo, se excluyen el talento y el clima, a pesar de ser muy importantes para el potencial de acción del individuo. Los componentes se refieren a las condiciones y problemas que encontramos durante nuestras vidas y que son de tal importancia que en todas las sociedades se hacen esfuerzos colectivamente organizados para combatirlos.<sup>18</sup>

Una consecuencia de la multidimensionalidad del concepto de nivel de vida y de la inmensurabilidad entre las dimensiones es que no se puede elaborar ningún indicador ordenado de éste, ya sea en el nivel individual o en el global. Deben describirse las diferencias y los cambios en el nivel de vida para cada componente. Por tanto, una imagen total de la variación y el cambio será por necesidad complicada, y todavía no se ha encontrado ninguna solución satisfactoria al problema de cómo presentar esa imagen. El indicador basado en el número de componentes para los que se registraron problemas (gráfica III.3) se usó en parte como un esfuerzo para describir la coexistencia y la acumulación de los problemas del bienestar. El número total de "problemas" medidos es un indicador burdo de la situación total de un individuo, que le da igual ponderación a cada tipo de problema diferente. Desde luego, esto es muy problemático y satura al indicador con juicios de valor implícitos.

Sin embargo, no creo que la investigación empírica en esta área sea posible si no tomamos esa decisión, basada en juicios de valor implíci-

<sup>17</sup> Sen, 1985, p. 200.

<sup>18</sup> Johansson, 1979, p. 139.

tos o explícitos.<sup>19</sup> Las descripciones requieren que se elijan indicadores, y la descripción resumida con frecuencia también requiere que los indicadores se “amalgamen” en índices.<sup>20</sup> Esas decisiones ya se tienen que tomar en el nivel de los componentes. Dentro del componente de la salud ya tenemos que decidir qué síntomas hay que considerar y la forma en que se les debe unir a fin de construir uno o varios indicadores para la salud. Hacemos juicios similares cuando decidimos qué aspectos de una situación de trabajo total debemos medir, y deben tomarse las decisiones correspondientes para los otros componentes.

Parece, entonces, que la pregunta no es si se deben o no hacer juicios de valor, sino más bien cuándo se les debe hacer y cuándo debemos dejar abiertas las posibilidades. No se ha dado una respuesta general a esta pregunta, pero comúnmente se han seguido algunos principios. Ante todo, no se han consolidado indicadores que se refieren a componentes diferentes en un índice común —excepto en el único caso de la gráfica III.3 presentada en este capítulo—. Dentro de las áreas se han juntado indicadores para crear índices, pero con frecuencia únicamente para subáreas y en muchos casos sólo después de algún tipo de prueba de dimensionalidad, como el análisis de factores. En conjunto, los indicadores que se relacionan con áreas claramente diferentes del nivel de vida no se han “amalgamado” en medidas resumidas, sino que se les ha mantenido separados.

La desventaja de este enfoque es que el número total de índices que se necesita para dar una descripción completa del nivel de vida es muy grande. Por lo tanto, es difícil obtener una imagen general de éste, aunque es posible ver la forma en que los diferentes componentes se relacionan entre sí. ¿Podemos, entonces, hacer algo más que tomar ese gran número de indicadores y presentarlos uno por uno?

Creo que *dentro* de los componentes se pueden ver muchos casos de condiciones de orden, de tal manera que es posible obtener un número más pequeño de escalas ordenadas, o en algunos casos incluso sólo una, que todos, o casi todos, aceptarían. Esto sería especialmente probable si se estuviera trabajando con clases muy amplias de problemas, o quizá únicamente con dicotomías, diferenciando a las condiciones problemáticas de otras.

Pero aun así se terminará con un número bastante grande de indicadores inconmensurables, en el mejor de los casos, digamos, con una escala o dicotomía de condiciones problemáticas/no problemáticas para cada uno de los nueve componentes mencionados antes. Todavía no se

<sup>19</sup> No se debe interpretar esto como una defensa del sencillo indicador usado en la gráfica III.3: esa fue una solución provisional que en ese momento pareció viable.

<sup>20</sup> Compárese con Sen, 1980.

ría posible conformar una medida ordenada sintetizada de bienestar, pero sería posible distinguir entre los diferentes tipos del bienestar total, y encontrar qué tan frecuentes son estos tipos. Incluso si no podemos ordenarlos a todos para compararlos entre sí, es posible encontrar los órdenes dentro de los subconjuntos de tipos. Un tipo que incluya a todas las condiciones problemáticas de otro tipo, pero que también incluya algunas adicionales, será considerado claramente como más problemático que el otro, según el criterio común de Pareto.

Por supuesto, aún nos enfrentaríamos a un grave problema. Si se hace una dicotomía de cada uno de los nueve componentes —lo que en sí misma es una solución discutible—, se perderá mucha información al hacerla y se tendrán que incluir condiciones muy diferentes en la misma categoría —se obtendrían 512 combinaciones posibles—. Por lo tanto, con esa operación no hemos avanzado mucho hacia un concepto empírico manejable, que sea viable para los propósitos de análisis y de presentación.

Pero debe ser posible reducir esa cantidad de combinaciones a un número menor de tipos de bienestar. Los componentes del bienestar están correlacionados entre sí, de modo que es probable que en realidad algunas combinaciones sean muy raras. En el estudio sueco del nivel de vida se encontró, por ejemplo, la tendencia a que los problemas de la salud, los escasos contactos sociales y la falta de actividades de recreación se presentaran juntos. Estos problemas eran especialmente comunes entre las personas ancianas. De manera similar, los problemas económicos y de vivienda se presentaban juntos, en especial entre la clase trabajadora y entre los viejos y los jóvenes, y el bajo nivel de actividad política, que se correlaciona fuertemente con el nivel de educación, era más común entre las mujeres. Debido a esas correlaciones, probablemente es posible delimitar un número menor de tipos de problemas del bienestar y, además, es probable que se encuentre que los diferentes tipos se localizan de manera distinta dentro de la estructura social y demográfica.

### 3. ¿UN ENFOQUE DESCRIPTIVO O EVALUATIVO?

La pregunta sobre quién debe juzgar el nivel de vida —si el individuo o el observador— está relacionada en parte con la que se hace sobre las necesidades o recursos. Si la noción de bienestar (o bienestar\*) se basa en las necesidades, parece muy natural medir su nivel preguntando a las personas si están o no satisfechas, mientras que esto parece menos obvio si la noción se basa en los recursos. El problema con una noción que se basa en la propia evaluación que las personas hacen de su grado de satisfacción es que en cierta medida está determinado por el nivel de sus

aspiraciones, esto es, por lo que consideran que merecen.<sup>21</sup> Esto significa que ~~medir qué tan satisfechas están las personas es casi equivalente a medir qué tan bien se han adaptado a sus condiciones actuales. Las personas que han experimentado condiciones de vida muy desventajosas durante mucho tiempo resultan ser las que están más satisfechas y, por lo tanto, de acuerdo con esta definición, serán las que tienen un nivel de vida mayor que una persona que está acostumbrada a normas muy altas, pero que recientemente ha experimentado un retroceso aunque sea poco importante, lo cual le parece inaceptable. Por consiguiente, nosotros tratamos de evaluar el nivel de vida individual de una manera tal que esté influido tan poco como sea posible por la evaluación que el individuo hace de su propia situación.~~ Esto parece tanto más natural porque el nivel de vida individual está basado en gran medida en "su dominio sobre los recursos", los cuales pueden utilizarse para los fines que él mismo encuentra más satisfactorios.

La pregunta empírica sobre si se deben observar las condiciones de las personas o su satisfacción con estas condiciones, es la de si se deben usar indicadores "objetivos" o "subjetivos", pregunta que fue muy discutida dentro del llamado movimiento de los indicadores sociales. En realidad, los términos "objetivo" y "subjetivo" son algo desorientadores, por lo que es preferible usar los términos indicadores "descriptivos" y "evaluativos". Con los indicadores descriptivos, al individuo se le pide que describa sus recursos y condiciones: "¿qué tanto recibe usted como salario mensual?" y "¿qué temperatura hace dentro de su casa normalmente durante el invierno?" serían preguntas características. Cuando se usan los indicadores evaluativos, se pide al individuo que evalúe su condición: "¿está usted satisfecho con su salario?" o "¿qué tan buena es la calefacción en el invierno?" serían las preguntas características. Pero no hay que exagerar la diferencia entre los dos tipos de indicadores. Los descriptivos contienen elementos evaluativos, y los usados por los partidarios de los diferentes enfoques son con frecuencia muy similares.<sup>22</sup>

~~Dar énfasis a los indicadores descriptivos no significa que no se juzgue de interés saber si las personas están o no satisfechas. Por lo contrario, yo diría que es de gran interés descubrir la forma en que los recursos de las personas influyen en su nivel de satisfacción y, por supuesto, la forma en que esto a su vez influye en sus recursos y condiciones. Pero sugiero que el bienestar —o nivel de vida— debe definirse en términos de recursos y condiciones y que se le mide mejor usando indicadores des-~~

<sup>21</sup> Para una discusión más detallada de estos temas véase Tählin, 1989. Consúltese también Sen, 1985a, y Campbell *et al.*, 1976.

<sup>22</sup> Compárense los indicadores usados en las encuestas suecas del nivel de vida con los usados por Allardt, 1975.

criptivos. Además, en la medida en que la investigación del bienestar se realice en armonía con la planificación social —que en Escandinavia es parte de su legado histórico, pero no necesariamente de sus limitaciones futuras—, me parece que sería esencial usar los indicadores descriptivos. Los datos para la planificación deben referirse a las condiciones reales y las metas a planificar deben formularse en términos de esas condiciones. Las opiniones de las personas y sus preferencias deben influir en la planificación social mediante sus actividades como ciudadanos en el proceso electoral, no mediante preguntas de encuestas ni sondeos de opinión. Es decir, las metas para la planificación deben establecerse en términos de condiciones reales, no en términos de lo satisfechas que estén las personas con esas condiciones. Se supone que la planificación y los órganos ejecutivos del Estado actúan directamente con el fin de influir en la satisfacción y felicidad de las personas, lo que es la base de muchos de los infiernos futuristas que nos son sugeridos en algunas obras literarias.

Un nivel de vida alto, tal como se le concibe aquí, no equivale a disfrutar de todas las cosas buenas de la vida. Tal como lo veo, esto no es una desventaja. Hay otros aspectos buenos o malos de la vida, y si se quiere estudiarlos se les debe conceptualizar y medir por su propia importancia. Un concepto que se elabore para incluir todo lo deseable/indeseable probablemente será de dudoso valor. Además, quienes disfrutan de un alto nivel de vida no necesariamente están satisfechos y contentos. Es bien sabido que la asociación entre las condiciones y las satisfacciones es más bien débil.<sup>23</sup> Ambos son aspectos diferentes de lo bueno en la vida. Una persona que tiene más comodidades en su hogar que otra está mejor *en ese aspecto*, independientemente de que esté más o menos satisfecha con ellas. No obstante, si su situación cambiara de modo que sólo tuviera las comodidades del otro, es probable que esté menos satisfecha y viceversa. En una muestra que abarque todos los sectores se puede esperar obtener alguna relación entre las condiciones y las satisfacciones.<sup>24</sup> Sin embargo, en el transcurso del tiempo es incluso dudoso que se deba esperar cualquier relación en el nivel global, sobre todo si ya están cubiertas las necesidades básicas de alimentos y vivienda. Las personas no estarán más satisfechas cuando sube el nivel de vida general si su ventaja relativa es el aspecto de las condiciones que influyen en su satisfacción, y en

<sup>23</sup> Véase Allardt, 1975, o Campbell *et al.*, 1976. Esta débil asociación es en realidad una de las razones por la que quienes hacen énfasis en las condiciones no quieren usar indicadores evaluativos y por la cual quienes enfatizan las satisfacciones no quieren usar indicadores descriptivos.

<sup>24</sup> Compárese la asociación entre el ingreso y la sensación general de bienestar\* en Campbell *et al.*, 1976, pp. 55 ss.; véase también Easterlin, 1974.

En medida parece que éste es el caso. De manera similar, no se puede esperar con certidumbre ninguna asociación de las condiciones con las satisfacciones entre países diferentes.<sup>25</sup>

#### 4. PRESENTACIÓN

Como se describió en la introducción, se han usado varios indicadores para describir el cambio y las diferencias en el nivel de vida a lo largo del tiempo entre varios grupos sociodemográficos. En parte esto ha sido consecuencia de que los indicadores, en la mayoría de los casos, sólo son del nivel ordinal —lo que significa que no es posible interpretar el valor de un indicador sin hacer alguna forma de comparación—, pero en parte también es el resultado de considerar que la desigualdad es una condición social problemática y, por lo tanto, que la igualdad es una importante meta política.

En estos estudios se ha tratado a la desigualdad principalmente como la variación entre grupos sociodemográficos, más que entre la población en general y, de acuerdo con esto, se le ha medido mediante diferencias y tasas relativas en vez de, digamos, los índices de Gini o las curvas de Lorenz. Esto es de nuevo un resultado de los indicadores ordinales, pero también se basa en el supuesto de que los grupos sociodemográficos están delimitados de tal manera que con frecuencia las personas podrán identificarlos en la sociedad, y que tal descripción de las condiciones en la sociedad será por lo tanto significativa para una gran parte de la población. Vincular la estructura de la sociedad con una estructura social reconocida hará que la descripción sea más pertinente para la discusión política. Además, es una forma de tratar de evitar el problema de las elecciones preferenciales en las comparaciones entre individuos. Si se comparan dos personas y se encuentra que una accede a la educación superior y la otra no, esto puede deberse a que el primero prefiere un nivel de consumo más alto posteriormente en su vida, mientras que el otro está más interesado en ganar dinero de inmediato. De manera similar, si se encuentra que una persona está desempleada en tanto que otra, con la misma educación, etc., no lo está, puede ser que la primera prefiera trabajar tan poco como sea posible y, en consecuencia, consume menos, mientras que el otro tiene preferencias diferentes. Sin embargo, es más difícil que ésta sea una explicación plausible si se encuentra que personas con las mismas habilidades intelectuales, pero con diferentes orígenes sociales, sistemáticamente hacen diferentes elecciones educati-

<sup>25</sup> Véase Easterlin, 1974.



vas, o si se encuentran diferencias sistemáticas en el desempleo entre personas con un capital humano similar, pero que viven en diferentes regiones. Por supuesto, no es posible eliminar la posibilidad de que las diferencias en estos casos se sigan debiendo a distintas distribuciones de las preferencias, pero quienes lo pretenden así tendrían que hacer plausible su afirmación de que esas preferencias varían con, por ejemplo, la clase social y la región.<sup>26</sup>

El estudio de la desigualdad en las condiciones no distribuibles —como la salud o el conocimiento y las habilidades, en las que no es posible transferir unidades entre las personas— tampoco adquiere más significado cuando se estudia la desigualdad entre grupos, en vez de entre individuos. Estudiar la distribución de las incapacidades en toda la población es, por ejemplo, de interés más bien limitado; se puede suponer sólo que muestra alguna “variación” natural en la salud. Si, por otra parte, como en la gráfica III.1, mostramos que la movilidad física promedio, teniendo en cuenta la influencia de la edad, varía entre las clases sociales, deben buscarse más explicaciones sociales, las que de una manera u otra relacionan la salud con las condiciones, experiencias y formas de vida de las personas en las diferentes clases.

##### 5. LA POBREZA “VERSUS” LA DESIGUALDAD

Hasta ahora no he tratado de la pobreza. No es una omisión. Como lo implica la discusión anterior, la desigualdad, en vez de la pobreza, ha sido el concepto destacado en la investigación sueca sobre el bienestar. Esto se debe en parte al énfasis en los aspectos no monetarios del bienestar, en vista de que la pobreza se refiere a los recursos económicos.<sup>27</sup> Pero también es en parte consecuencia de un interés en la variación en todo el rango de una condición y no sólo por encima de una línea de pobreza. Por otra parte, Johansson, en su primera discusión sobre el nivel de vida, sugirió concentrarse en las “malas condiciones”,<sup>28</sup> y algunos indicadores sólo son dicotomías que se supone las delimitan. Sin embargo, como se ha mencionado, muchos otros indicadores toman la forma de escalas ordinales. Además, para la mayoría de los indicadores dicotómicos, la línea divisoria es demasiado arbitraria como para que se le dé otro significado que no sea el de una línea divisoria. Al construir las escalas

<sup>26</sup> Esto no significa, obviamente, que esas explicaciones son imposibles o que no se haya intentado exponerlas. Un ejemplo es la bien conocida hipótesis de que los niños de clase media aceptan la recompensa diferida en mayor medida que los niños de clase obrera.

<sup>27</sup> Sin embargo, véase Ringen, 1985.

<sup>28</sup> Johansson, 1970, pp. 29 ss.

se cree preferible considerar toda la distribución y no restringir el interés a una dicotomía. Un resultado deseable de estas consideraciones es que se evita la discusión inútil sobre si la línea de pobreza debe establecerse en uno u otro nivel.

Creo que también hay una base ideológica para esta diferencia en el énfasis de la investigación sueca y el de muchas otras naciones occidentales. Sugeriría que la pobreza es el problema principal para el liberalismo social, en tanto que la desigualdad es el principal problema para la social-democracia. De conformidad con el liberalismo clásico, el mercado es el mecanismo "natural" para distribuir los recursos económicos. Para el socialismo democrático esto sigue siendo cierto, pero se tiene que corregir el resultado del mecanismo del mercado en un aspecto —por razones humanitarias se debe cuidar a los que terminan en la inopia, es decir, se debe sacar a los pobres de la pobreza—. Esto puede hacerse mediante lo que Titmuss llamó el modelo del bienestar residual de la política social, cuya búsqueda resulta en un Estado benefactor marginal,<sup>29</sup> en el cual, mediante las actividades del gobierno, se corrigen las deficiencias del mercado mediante transferencias de dinero a las personas que están por debajo de la línea de la pobreza. Según la social-democracia, las actividades del Estado no son meramente un mecanismo complementario, sino que están a la par con el mercado. En un Estado benefactor institucional, un modelo redistributivo de política social debe cubrir las necesidades básicas de todos los ciudadanos. La variación en las condiciones esenciales —entre diferentes grupos de la población y durante el ciclo de vida— también deben por lo tanto reducirse. En esta perspectiva, se considera a varias disposiciones sociales como derechos de los ciudadanos.

Así, el Estado debe proporcionar el cuidado de la salud y la educación para todos —y la calidad de los servicios debe ser tal que no surja una demanda de hospitales o escuelas privadas— y debe ser posible tener una buena norma de vivienda independientemente del ingreso y del tamaño de la familia. A los que se cree que estén necesitados se les debe apoyar como algo natural. Se deben, por consiguiente, proporcionar subsidios para los niños y pensiones para todos.

En ambientes políticos diferentes parecen problemas relevantes formulados de maneras distintas. Bajo esta perspectiva, parece natural que la pobreza se haya convertido en el problema sociopolítico central allí donde el socialismo liberal domina en el medio político, mientras que la desigualdad se convierte en el principal problema del bienestar donde predomina la social-democracia.

<sup>29</sup> Titmuss, 1974. Compárese con Wilensky y Lebaux, 1958, y también con Korpi, 1983.

## 6. UNA TEORÍA POLÍTICA PARA LA INFORMACIÓN SOCIAL

En su esfuerzo por formular una teoría política para la información social, Johansson sugirió que las decisiones políticas requieren responder a tres preguntas.<sup>30</sup> Éstas son: 1) ¿cuáles son las condiciones actuales? 2) ¿qué metas tenemos?, y 3) ¿qué medios se deben usar? A la segunda pregunta sólo se puede responder mediante una discusión política, porque su carácter es puramente normativo. La respuesta a la tercera pregunta debe implicar el mejor conocimiento de los expertos: una vez determinado el objetivo, ¿cuál es la mejor forma de lograrlo? La primera pregunta es de otro carácter. No puede ser respondida en una discusión —aunque a veces se trata—. Que la salud de las personas, en promedio, esté mejorando o empeorando, que el desempleo esté aumentando o disminuyendo, que la selección social en las escuelas esté o no aumentando, son preguntas sobre las cuales las personas suelen tener diferentes perspectivas y opiniones, pero no se pueden dar respuestas confiables sobre la base de la experiencia personal, ni se les puede encontrar en los medios masivos de comunicación, porque estarían basadas en los métodos del periodismo y, además, probablemente estarían influidas por los intereses de editores y propietarios.<sup>31</sup> El desempleo y los problemas de salud no necesariamente deben estar aumentando aunque más personas en nuestro vecindario se enfermen o queden desempleadas, y las tasas de criminalidad quizá no se estén elevando aunque los periódicos escriban más sobre el crimen. Sólo se pueden encontrar respuestas confiables a esas preguntas si las personas en diferentes condiciones relevantes son contadas con ayuda de métodos científicos reconocidos. Cuando empezamos a determinar la tasa de desempleo contando a los desempleados en muestras representativas de la población, la discusión política puede pasar de problemas que ella no puede resolver —¿cuántos están desempleados?— a preguntas que, al menos en principio, pueden ser respondidas por ella —¿qué debemos hacer acerca del desempleo?—. Dar respuesta a las preguntas sobre los niveles y las tendencias del bienestar, acerca de lo que son las condiciones y la forma en que están cambiando, es entonces una tarea para la información social. Johansson sugiere que puede considerarse una omisión el hecho de que en la teoría del proceso democrático no se contemple algún mecanismo para responder a la primera pregunta.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Johansson, 1979, p. 112.

<sup>31</sup> Cuando se publicaron, en 1970 y 1971, los resultados de la encuesta de 1968, la reacción normal de los medios de comunicación fue de sorpresa ante los problemas que se presentaban. La expectativa general era que la mayoría de los problemas del bienestar ya se habían superado.

<sup>32</sup> Johansson, 1979, p. 121.

Escribir informes sociales parece una tarea para los funcionarios de estadística, más que para los institutos de investigación social, y la mayor tarea de información social en Suecia ha sido conferida a la Oficina Central de Estadística. La labor de la investigación sobre el bienestar es desarrollar teorías, modelos y métodos en el campo de estudio. Esto incluiría formular una teoría para la información social y desarrollar modelos sobre la forma en que los componentes de la vida se vinculan, sus determinantes, sus conexiones causales y sus interrelaciones. La investigación sobre el bienestar en Suecia parece haber progresado mucho en cuanto a ideas y métodos para la descripción del bienestar individual, pero aún le queda mucho camino por recorrer para explicar sus variaciones y cambios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allardt, Erik (1975), *Att ha, att älska att vara* ["Tener, amar, ser"], Lund, Argos.
- (1977), "On the Relationship Between Objective and Subjective Predicaments", University of Helsinki, Research Group for Comparative Sociology, Research Report 16.
- Campbell, Angus, Philip E. Converse y Willard L. Rodgers (1976), *The Quality of American Life*, Nueva York, Russel Sage.
- Coleman, James (1971), *Resources for Social Change*, Nueva York, Wiley.
- Drewnowski, Jan (1974), *On Measuring and Planning the Quality of Life*, La Haya, Mouton.
- Eastlerlin, Richard A. (1974), "Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence", en Paul A. David y Melvin W. Reder (comps.), *Nations and Households in Economic Growth*, Nueva York, Academic Press.
- Erikson, Robert (1974), "Welfare as a Planning Goal", *Acta Sociologica*, 17.
- y Rune Åberg (comps.) (1987), *Welfare in Transition*, Oxford, Clarendon Press.
- y Michael Tählin (1987), "Coexistence of Welfare Problems", en Erikson y Åberg (1987).
- y Hannu Uusitalo (1987), "The Scandinavian Approach to Welfare Research", en Robert Erikson, Erik Jørgen Hansen, Stein Ringen y Hannu Uusitalo (comps.), *The Scandinavian Model: Welfare States and Welfare Research*, Armonck, M. E. Sharpe.
- Johansson, Sten (1970), *Om Levnadsnivåundersökningen* ["Acerca de la encuesta sobre el nivel de vida"], Estocolmo, Allmänna Förlaget.
- (1979), *Mot en teori för social rapportering* [Hacia una teoría de la información social], Estocolmo, Institutet for Social Forskning.
- Korpi, Walter (1983), *The Democratic Class Struggle*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Lebergott, Stanley (1968-1972), "Income Distribution: Size", en David Sills

- (comp.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan.
- Hernes, Gudmund, Tor Rødseth, Asbjørn Aase y Stein Ringen (1976), *Levekårsundersøkelsen, Sluttrapport* [Encuesta sobre el nivel de vida: informe final], Oslo, Universitets Forlaget.
- Michalos, Alex (1987), "What Makes People Happy: Social Indicators and Quality of Life", en *Levekårsforskning* [Investigación sobre el nivel de vida], Oslo, Rådet for Samfunnsvitenskaplig Forskning.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1954), *International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living*, Nueva York, United Nations Publications.
- (1966), *The Level of Living Index*, Nueva York, United Nations Research Institute for Social Development.
- Ringen, Stein (1985), "Toward a Third Stage in the Measurement of Poverty", *Acta Sociologica*, 28.
- Selén, Jan (1985), "Multidimensional Descriptions of Social Indicators", *Social Indicators Research*, 17.
- (1987), "Regression as a Tool for Describing Level of Living", en Erikson y Åberg (1987).
- Sen, Amartya (1980), "Description as Choice", *Oxford Economic Papers*, 32.
- (1985a), "Well-Being, Agency and Freedom. The Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82.
- (1985b), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- Szulkin, Ryszard (1987), "Political Resources", en Erikson y Åberg (1987).
- Tählin, Michael (1990), "Politics, Dynamics and Individualism: The Swedish Approach to Level of Living Research", *Social Indicators Research*, 22.
- Titmuss, Richard M. (1958), *Essays on the Welfare State*, Londres, Unwin University Books.
- (1974), *Social Policy*, Londres, George Allen and Unwin.
- Wilenski, Harold, y Claude Lebaux (1958), *Industrial Society and Social Welfare*, Nueva York, Russel Sage Foundation.

## Comentario a "Descripciones de la desigualdad"

BENGT-CHRISTER YSANDER

EL CAPÍTULO de Erikson presenta tanto un método de encuesta para medir el nivel de vida como algunos resultados empíricos obtenidos al usarlo en hogares suecos. Ambos son interesantes, pero lo que personalmente considero más intrigante es lo que se encuentra entre ellos: los problemas que surgen al llevar a la práctica los conceptos teóricos.

Trataré de ejemplificar esto comentando tres amplias decisiones de ejecución, tal como se presentan en la encuesta sueca. Se refieren respectivamente a la elección de los indicadores, del espacio de distribución y, finalmente, del cambio distributivo.

Empezaré con los indicadores del bienestar. Como insiste correctamente Erikson, la elección —siempre algo arbitraria— reflejará las preocupaciones y los intereses del investigador. Ciertamente, esto es verdad en este caso, ~~en que el gobierno sueco comisionó la realización del estudio~~. El gobierno quería saber no sólo cómo mantener contentos a varios grupos de votantes para conservar el poder, sino también contar con una descripción detallada de las condiciones de vida, como marco para la planificación de las políticas distributivas y la movilización en apoyo a éstas. De aquí la elección de indicadores descriptivos detallados en vez de preguntas evaluativas más generales.

Es interesante observar que al buscar indicadores adecuados, el diseñador, Sten Johansson, tenía un ideal en mente, por lo visto muy parecido al concepto de "capacidad" de Sen. Por supuesto, es muy difícil estar seguro del significado correcto de "capacidad". Pero aquí es suficiente considerarla como un conjunto de oportunidades de acciones, logros o funcionamientos —conjunto que, por supuesto, puede evitar cualquier problema de elección si tiene un solo miembro—. De este modo, la "capacidad" se convierte simplemente en una medida de opciones.

Lo más interesante es el hecho de que en un abrumador número de casos, los investigadores no pudieron observar ni medir nada a lo que pudiera llamarse, en el mejor de los casos, una capacidad. Tuvieron que conformarse con ciertos logros individuales particulares, a partir de los cuales podían tratar de construir o estimar las capacidades. Desde luego, esto puede deberse a la falta de imaginación y/o a la flexibilidad analítica por parte de los investigadores. Sospecho, sin embargo, que tam-

bién muestra que con frecuencia las capacidades son difíciles de “atrapar”, que es muy difícil medir directamente la parte que no se manifiesta en hechos relacionados con lo que una persona puede ser o hacer —o pudo ser o hacer—. En este punto, los economistas se pueden confundir porque están acostumbrados a tratar uno de los pocos aspectos de la vida en que el conjunto de oportunidades puede definirse y medirse razonablemente bien.

Si usted trata de observar más detalladamente la forma en que se abordaron las capacidades en la encuesta, encontrará que por lo general parecen estar definidas implícitamente en términos de algún modelo de conducta *a priori*, que indica cuál es la probabilidad de que cierta capacidad o conjunto de opciones se manifieste en ciertos logros observables. Por ejemplo, un cierto grado de capacidad política implica determinada probabilidad de que usted se organizará políticamente bien, hará discursos y escribirá en los periódicos. Si después observa los logros de un determinado individuo, podrá tratar *a posteriori* de estimar su capacidad. Lo confiables que sean esos resultados dependerá de qué tan bueno o generalmente aceptable sea su modelo *a priori*. Puede ser algo problemático. Si a usted le gusta participar en manifestaciones y molestar al diputado de su distrito con llamadas telefónicas, ¿es ésta una señal de capacidad política o todo lo contrario? Según sean las condiciones políticas, participar en estas actividades puede ser un signo de libertad política —o de frustración, al encontrar que todos los demás canales de influencia política están obstruidos—. En la encuesta sueca, estos modelos *a priori* son muy sencillos y nunca se les presenta explícitamente. Tratan principalmente de las dicotomías y por lo general parecen asignar la misma probabilidad a todos los logros importantes.

En esto están implicados varios problemas conceptuales —aparte de la multidimensionalidad inevitable y de la arbitraria división de las opciones—. Un problema obvio se refiere a la interdependencia de las elecciones de los individuos en diferentes áreas. Que usted haga o no uso de sus opciones para la actividad política dependerá, por ejemplo, de sus capacidades en áreas como la educación y el ingreso. La clase de modelo *a priori* que usted necesita deberá ser formulada en términos de probabilidades conjuntas: una tarea más bien prohibitiva.

Surge una segunda dificultad cuando trata de usar los indicadores para medir las diferencias en las capacidades entre diferentes países o épocas. Las acciones que implica la conducta real siempre dependerán del marco social e institucional que se tenga en ese momento. Por ejemplo, el ingreso disponible es un concepto del bienestar que no tiene validez si no hay nada que comprar. Las opciones indicadas por las acciones observadas pueden reducirse drásticamente ante las regulaciones políticas

o las sanciones sociales. Así, se requiere mucha información complementaria sobre la estructura institucional y la división de los derechos para sacar algunas conclusiones sobre las capacidades fundamentales, a partir de los indicadores que se utilizaron. Incluso dentro de la sociedad sueca, comparativamente estable y homogénea, Erikson se enfrenta a dificultades al hacer comparaciones en un periodo de 13 años. Logros como completar una educación secundaria o haber ido a consultar a un doctor significan diferentes cosas en términos de las oportunidades de trabajo o de capacidad física después de la gran expansión de la educación superior y del cuidado de pacientes externos durante la década de los setenta.

Otro problema conceptual relacionado tiene que ver con la seguridad social. Por ejemplo, un ingreso alto tiene diferentes implicaciones de bienestar cuando es razonablemente seguro que cuando es parte de una lotería social y puede desaparecer en cualquier momento. En realidad es necesario medir no sólo las opciones actuales, sino también las contingentes futuras. ¿Qué tan bien están "aseguradas" sus opciones presentes contra los riesgos de varias clases? Incluso en el contexto sueco, han sido considerables los cambios en lo que cubre el seguro social, etc., y si se amplía el modelo para que abarque comparaciones internacionales, el escenario del riesgo con toda seguridad tendrá que tenerse en cuenta como un destacado componente del bienestar.

Estos problemas pueden hacer surgir algunas dudas sobre la posibilidad de hacer operativo el concepto de capacidad para las mediciones complejas del bienestar. Al menos pueden proporcionar una razón para apegarse a las capacidades sencillas y básicas.

Trataré ahora de la segunda clase de elecciones de ejecución: la de la medida de distribución del bienestar.

Cuando discutimos sobre la igualdad, la mayoría de nosotros probablemente piensa en la distribución del bienestar entre los individuos. Sin embargo, en la encuesta sueca, lo que se estudió fue la distribución en los tres años observados entre 54 grupos socioeconómicos, que fueron el resultado de combinar el sexo, la edad, la clase de ocupación y la región. Lo que esto significa es que en realidad no se aborda la igualdad como tal, pues se ignoran todas las diferencias entre los individuos que son resultado de la suerte y de la elección. Lo que se plantea es esa parte de la distribución del bienestar que puede atribuirse a la discriminación en las cuatro dimensiones dadas. Por supuesto, se podría poner en duda la posibilidad de hablar de discriminación en términos de ocupación y región como si estuviera a la par con la discriminación por sexo y edad, pues elegir la ocupación y la región es por lo menos algo parcialmente voluntario.



Lo más interesante y sorprendente es el hecho de que los problemas de distribución se han reducido en este caso a problemas de discriminación, lo que parece ajustarse mal al marco político original del estudio, tal como lo describió Erikson. Es difícil hacer compatible esta conceptualización mínima de la justicia social con el objetivo de igualdad perseguido por el gobierno que comisionó el estudio.

La propia explicación de Erikson es que no fue posible hacer nada más, ya que el material es demasiado débil como para permitir algo que no sean dicotomías entre capaces y no capaces. Si se toma literalmente, significaría que debemos abstenernos para siempre de investigar y discutir problemas más generales de la igualdad en el bienestar. No creo que esto sea necesario ni siquiera cuando se trata del material de esta encuesta. Admito que nunca obtendremos nítidos índices continuos de las capacidades individuales. Pero seguramente hay espacio para separar a los individuos en un número ordenado de clases.

Finalmente, me referiré a la tercera clase de decisión de ejecución, que tiene que ver con elegir la medida del cambio distributivo.

Lo que se hace en la encuesta sueca es sencillamente comparar la distribución en diferentes años. Quiero argumentar que esto en muy pocas ocasiones es suficiente. Debe entenderse que para evaluar el cambio y planificar nuevas políticas debe avanzarse un paso más y estudiar el cambio en los individuos que conforman la distribución.

En realidad, no es posible evaluar un cambio distributivo sin saber, por ejemplo, si los que antes estaban subprivilegiados han mantenido su lugar o si han cambiado lugares con los privilegiados. No es posible esperar comprender la razón de que ocurra un cambio si no podemos descubrir la forma en que una posición, o un conjunto de capacidades o la falta de ellas, condiciona a la siguiente. Y esto es lo que se necesita saber si se quiere diseñar una estrategia distributiva.

Ahora bien, el material de la encuesta ofrece una oportunidad poco común de observar el cambio individual, ya que para cada año subsecuente de observación, 85% de los informantes pertenece a un panel que ya había sido captado en la encuesta anterior. Parece lamentable desaprovechar esta oportunidad.

Sin embargo, es cierto que surgen problemas cuando se tratan de aplicar conceptos como la capacidad o la igualdad a las carreras de los individuos durante sus vidas. Por lo común, estos conceptos se definen dentro de un marco estático y son ambiguos cuando se les aplica a procesos de cambio.

Cada vez que un individuo hace una elección o pasa a un estado nuevo, por lo general modifica a la vez sus capacidades. Si el cambio es el resultado de una elección consciente, es posible hablar de este cambio

de capacidades como una inversión o una desinversión. Esto significa que todo logro está asociado por lo general con dos clases de capacidad: antes y después; oportunidades pasadas y oportunidades anticipadas.

De nuevo, no es fácil saber cómo evaluar un cambio en la distribución de las capacidades en términos de la igualdad, cuando una parte desconocida del cambio se debe a acciones voluntarias de elección. Se puede evitar este problema si se retrocede al estudio de un concepto más limitado —como la no discriminación—. De otra manera, hay que enfrentar la tarea imposible de separar la elección de la suerte en una secuencia histórica. Dudo que haya alguna solución a ese problema. Si lo que desea es dar aseguramiento a largo plazo a casos que no corren ningún riesgo moral, lo mejor será abstenerse de asegurarlos, o hacerlo en ciertos aspectos básicos y olvidarse del riesgo.

Podemos aprender mucho de los problemas del bienestar en Suecia tal como se manifiestan en la encuesta sueca. A la vez, destaca la necesidad de realizar más estudios para definir y hacer operativo el propósito exacto del ejercicio. No existe una medida del bienestar de aplicación general.

#### IV. TENER, AMAR, SER: UNA ALTERNATIVA AL MODELO SUECO DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL BIENESTAR

ERIK ALLARDT

EN TODOS los países escandinavos se realizaron encuestas nacionales sobre el nivel de la calidad de vida en la década de 1970. Se suponía que abarcaban los elementos básicos del bienestar\* humano en sociedades avanzadas, industrializadas. Debe observarse que en todos los países escandinavos la palabra bienestar significa también estar o sentirse bien (*Well-being*), y que se relaciona tanto con el nivel de vida como con la calidad de la misma (la palabra sueca para ambas situaciones es *välifard*, en danés *velfaerd*, en noruego *velferd* y en finlandés *hyvinvointi*). Se dijo que las encuestas representaban una investigación sobre el bienestar. Se basaron en entrevistas a muestras nacionales de los ciudadanos. Como es el caso con respecto a la institucionalización del Estado benefactor escandinavo, Suecia fue la primera que hizo encuestas sobre el nivel de bienestar. El primer estudio nacional en la tradición escandinava fue la encuesta sueca sobre el nivel de vida que se realizó en 1968 (Johansson, 1970).

El segundo estudio escandinavo en gran escala sobre el bienestar fue comparativo, realizado en 1972 por el Grupo de Investigación de Sociología Comparada de la Universidad de Helsinki, y apoyado por los consejos de investigación de los países escandinavos. Se basó en entrevistas a muestras de probabilidad nacional de aproximadamente 1000 personas en cada uno de los países: Dinamarca, Finlandia, Noruega y Suecia (Allardt, 1975; Allardt, 1976, pp. 227-240). Las muestras nacionales en el estudio comparativo fueron más pequeñas que las de los estudios nacionales concentrados en un solo país. El enfoque comparativo tenía muchos problemas de medición y, como regla, sus medidas no tenían el mismo grado de confiabilidad que la encuesta sueca sobre el nivel de vida. En retrospectiva, la importancia del estudio escandinavo sobre el bienestar fue que ofreció un sistema más abarcador de indicadores para describir el nivel y la calidad de vida que el modelo sueco. También es un sistema más abierto, que permite introducir nuevos indicadores y medidas cuando la sociedad cambia. Por otra parte, el estudio comparativo estaba inspirado claramente en la investigación sueca sobre el nivel de vida. Sin embargo, se creyó que el modelo sueco era muy restringido y su concepción muy limitada para ofrecer una imagen sociológicamente significa-

tiva del bienestar\* en una sociedad. En este capítulo se describen brevemente los principios básicos que subyacen en el sistema de indicadores originados en el Estudio Comparativo del Bienestar Escandinavo, y se muestra la forma en que se aleja del modelo sueco, en particular con respecto a dos supuestos básicos y a las elecciones teóricas.

### 1. LA ATENCIÓN SE CONCENTRA EN LA SATISFACCIÓN DE LAS NECESIDADES, NO EN LA SATISFACCIÓN DE LOS RECURSOS

Un importante supuesto del en que sueco era que las encuestas sobre el nivel de vida debían ocuparse principalmente de medir los recursos mediante los cuales los individuos podían dominar y controlar sus vidas. De hecho, el nivel de vida se definía como el dominio de "los individuos sobre los recursos en orma de dinero, posesiones, conocimiento, energía mental y física, relaciones sociales, seguridad y otros, por medio de los cuales el individuo controla y dirige conscientemente sus condiciones de vida" (Erikson, cap. III de este libro). También, al planificar el estudio comparativo, se acordó que el aspecto de los recursos era importante, pero que un énfasis en éstos sería demasiado restrictivo y en la práctica llevaría a brindar una atención unilateral a las condiciones materiales. A fin de considerar un rango más rico y completo de las condiciones para el desarrollo humano, se necesitaba otro en que. En el estudio comparativo el sistema de indicadores se basó en el en que de las necesidades básicas, desarrollado por el noruego Johan Galtung (1980, pp. 50-125).

El enfoque sobre las necesidades básicas es a la vez más complicado y más ambiguo que el enfoque sobre los recursos. Sin embargo, permite una consideración más completa de las condiciones necesarias para el desarrollo humano. Un enfoque sobre las necesidades básicas se concentra en las condiciones sin las cuales los seres humanos no pueden sobrevivir, evitar la miseria, relacionarse con otras personas y evitar el aislamiento. Tener, amar y ser son las palabras de efecto para llamar la atención sobre las condiciones necesarias centrales para el desarrollo y la existencia humanos. Se supone claramente que hay necesidades humanas básicas tanto materiales como no materiales, y que es necesario considerar ambos tipos en un sistema de indicadores diseñado para medir el nivel actual de bienestar en una sociedad.

Tener se refiere a las condiciones materiales que son necesarias para la supervivencia y para evitar la miseria. Cubre las necesidades de nutrición, de aire, de agua, de protección contra el clima, el ambiente, las enfermedades, etc. En los países escandinavos las condiciones materiales pueden medirse por medio de indicadores que se refieran a:

- *los recursos económicos*: ingreso y riqueza;
- *las condiciones de la vivienda*: medida en términos del espacio disponible y de las comodidades en el hogar;
- *el empleo*: por lo común, descrito en términos de la ocurrencia o ausencia de desempleo;
- *las condiciones de trabajo*: el ruido y la temperatura en el lugar de trabajo, la rutina del trabajo físico, el grado de presión psicológica;
- *la salud*; varios síntomas (o su ausencia) de dolor o enfermedad, la disponibilidad de ayuda médica; y
- *la educación*: años de educación formal.

Indicadores de esta clase son usados tanto en la encuesta sueca sobre el nivel de vida como en el estudio escandinavo del bienestar. Debe observarse que están diseñados para describir las condiciones sociales en los países escandinavos. En el Tercer Mundo los indicadores serían muy diferentes y medirían, por ejemplo, la mera disponibilidad de alimentos, agua y vivienda.

Los datos obtenidos sobre los componentes de la lista pueden usarse para crear medidas de diferentes clases. Todos estamos familiarizados con la técnica común de comparar a los países dividiendo las medidas entre el número de sus habitantes. Así, tenemos el PIB per cápita, la matrícula escolar per cápita, el número promedio de miembros de un hogar por habitación, etc. Esas medidas y promedios globales con frecuencia son útiles, pero evidentemente no son satisfactorios para describir el nivel nacional de bienestar humano. Por ejemplo, no dicen nada acerca de la distribución y las disparidades internas. Sin embargo, más importante que las medidas de dispersión es el concepto de un nivel inferior, de un "piso", por debajo del cual no debe haber ningún individuo (Gal-tung, 1975, p. 148). El promedio puede, en términos comparativos, ser impresionantemente alto, pero si a pesar de eso un gran porcentaje de la población está por debajo, entonces el nivel nacional de bienestar humano difícilmente podrá ser descrito como satisfactorio.

El concepto de un nivel por debajo del cual no se debe permitir que caigan los valores, es en verdad una idea muy natural cuando se añaden medidas referentes a la calidad del ambiente biológico o físico a la lista de indicadores que describen el ambiente material. Las unidades de medida del ambiente biológico y físico para describir el bienestar humano en una sociedad tendrían que reflejar en primer lugar el grado y la naturaleza de los componentes de la infección (o contaminación) en el aire, el agua y la tierra. Ejemplos de las condiciones importantes que se deben medir son:

## TENER, AMAR, SER

- el grado de azufre en el aire;
- la acidificación de los suelos (valores del pH);
- la acidificación de los lagos (valores del pH);
- la acidificación de las aguas freáticas (valores del pH);
- la concentración de ácido nitroso en el aire;
- la concentración de ácido nitroso en el mar y en los lagos;
- el exceso de producción de algas en el mar y en los lagos;
- los depósitos de metal pesado (plomo) en el suelo y en el agua;
- la concentración de radón en el suelo y en el agua;
- el contenido de azufre en las hojas aciculares de los pinos y pinabetos;
- la concentración de mercurio en los pescados (por ejemplo, Alcorn *et al.*, 1987, pp. 232-245).

Esas medidas tienen la finalidad de describir los predicamentos de los ambientes biológicos y físicos de los ciudadanos. Debe observarse que el diseño de la investigación para la supervivencia del bienestar impone algunas restricciones sobre lo que pueden incluir las condiciones ambientales. El propósito es explicar las variaciones en el bienestar humano entre los ciudadanos y, por lo tanto, las medidas deben reflejar las variaciones en el ambiente de los individuos. Aquellas que reflejan los predicamentos comunes a toda la humanidad y a todos los ciudadanos de un país son poco útiles en este tipo de encuesta sobre el bienestar.

Por desgracia, gran parte de la investigación acerca de este tema realizada por las ciencias sociales ha seguido el camino tradicional sin considerar medidas de la calidad del ambiente biológico y físico. En un libro, por lo demás muy bien editado y escrito acerca del modelo del bienestar escandinavo, se define a la investigación sobre el bienestar como "la que de una manera sistemática y explícita conceptualiza las buenas y malas condiciones de la vida humana, y que busca un concepto abarcador de su situación mediante la inclusión de todos los aspectos cruciales de la vida" (Erikson *et al.*, 1987, p. 178).

No obstante, las medidas de la calidad del ambiente biológico y físico están ausentes en el libro.

*Amar* se refiere a la necesidad de relacionarse con otras personas y de formar identidades sociales. El nivel de satisfacción de la necesidad puede evaluarse con medidas que indiquen:

- el arraigo y los contactos con la comunidad local;
- el apego a la familia y a los parientes;
- patrones activos de amistad;
- relaciones y contactos con compañeros miembros en asociaciones y organizaciones, y
- relaciones con los compañeros de trabajo.

Un descubrimiento general en el estudio comparativo fue que la cantidad y fuerza de las relaciones sociales de compañerismo y solidaridad tenían una correlación de cero con el nivel material de vida. En otras palabras, en los países escandinavos las relaciones sociales son igual de ricas por sus contactos y calidez tanto en las chozas como en los castillos. La correlación de cero entre el nivel material de vida y los componentes que miden el compañerismo y la solidaridad se aplica estadísticamente a una población normal escandinava. Tan pronto como las condiciones materiales se vuelven realmente malas, es probable que las relaciones de solidaridad y amor también se vean afectadas. Algo similar puede esperarse cuando se estudian las relaciones entre la calidad del ambiente biológico y físico con el compañerismo y solidaridad humanos. Si el ambiente físico se deteriora claramente, las personas podrán perder algunas de sus capacidades para el compañerismo, la solidaridad y el amor.

Se refiere a la necesidad de integrarse a la sociedad y vivir en armonía con la naturaleza. El lado positivo de ser puede caracterizarse como el desarrollo personal, mientras que los aspectos negativos se refieren al aislamiento. Los indicadores miden, por ejemplo:

- hasta dónde una persona participa en las decisiones y actividades que influyen en su vida;
- las actividades políticas;
- las oportunidades para (realizar) actividades recreativas;
- las oportunidades de una vida significativa en el trabajo, y
- las oportunidades de disfrutar de la naturaleza, ya sea mediante la contemplación o por medio de actividades como el paseo, la jardinería y la pesca.

## 2. EL USO DE INDICADORES OBJETIVOS Y SUBJETIVOS

El Estudio Comparativo sobre el Bienestar Escandinavo no se alejó del enfoque sueco sólo en lo que respecta a si se debían medir los recursos o el nivel de satisfacción. Otra diferencia fue con respecto a si se debían usar indicadores objetivos o subjetivos. Un problema básico que se enfrenta siempre al elaborar indicadores sociales es el de si, al evaluar el nivel de bienestar humano, uno debe basarse en medidas objetivas de las condiciones externas o en la evaluación subjetiva de los propios ciudadanos. Los primeros son simplemente diseñados por los expertos e investigadores sobre la base de lo que piensan que es necesario o deseado por los seres humanos. Ésta es la opción que se tomó en las encuestas

suecas sobre el nivel de vida. Sobre la base de los problemas que habían sido de importancia central en el debate político sueco, se identificaron algunas áreas y componentes como de particular interés para la medición. En el estudio comparativo se decidió usar indicadores tanto objetivos como subjetivos.

Las palabras "objetivo" y "subjetivo" no son del todo claras ni carecen de ambigüedad. Como ya dije, aquí lo objetivo se refiere a informes de las condiciones reales y a la conducta evidente, en tanto que lo subjetivo consiste en la medición de actitudes. La distinción entre lo objetivo y lo subjetivo tiene cierto parecido a la distinción filosófica entre las necesidades y los deseos. (Barry, 1965, pp. 38-52). Al usar indicadores subjetivos, de hecho se están estudiando los deseos de las personas, sin embargo, los indicadores objetivos a veces se refieren a las necesidades y a veces a los deseos. Lo importante es que son diseñados por expertos que pueden tener en cuenta tanto las necesidades como los deseos de las personas al decidir lo que hay que registrar sobre las condiciones de vida de éstas.

Cuando se usan indicadores objetivos, no se pide a los informantes que evalúen si sus condiciones de vida son buenas o malas, satisfactorias o insatisfactorias. Simplemente se les pide que informen de sus condiciones de vida o de su conducta de conformidad con algunos parámetros dados. En este caso el dilema es muy claro. Por ejemplo, al medir las normas de las viviendas, ¿debemos basarnos en medidas objetivas del espacio disponible y en el número de utensilios domésticos que tiene la familia o se debe preguntar si los informantes están satisfechos con sus condiciones de vida? Cuando se evalúa la calidad del aire, ¿se debe depender sencillamente de medidas objetivas, externas, del grado de contaminación o también debemos procurar medir la satisfacción subjetiva de las personas con el aire que respiran? Las personas pueden estar conscientes de que viven en ambientes peligrosos, pero a pesar de ello pueden juzgar que los riesgos son aceptables (Lowrance, 1976, pp. 1-11). El problema puede parecer trivial, pero su solución no es de ninguna manera autoevidente al evaluar el bienestar humano. Superficialmente, como ocurre con muchas condiciones socioeconómicas, podría parecer por lo menos muy democrático basar los indicadores en las actitudes y opiniones propias de las personas. Sin embargo, es bien sabido que hay una gran variación en la habilidad para expresar la satisfacción y el descontento, y que las personas poco privilegiadas por lo general son menos capaces de expresar inteligiblemente sus recelos que otro tipo de personas. Por lo tanto, basar la elección del criterio del bienestar enteramente en las opiniones subjetivas de las personas probablemente conducirá a un conservatismo poco fructífero. Por otra parte, ignorar por



completo lo que las propias personas opinan permite a su vez el dogmatismo de los expertos. Sería más fácil resolver el dilema si existieran fuertes correlaciones empíricas entre los resultados de las medidas objetivas y de las subjetivas. No obstante, en la mayoría de los estudios o mejor dicho, en la mayoría de los ambientes estudiados, la relación entre las condiciones objetivas y las actitudes o percepciones subjetivas parece sorprendentemente débil. En el Estudio Comparativo sobre el Bienestar Escandinavo el problema se solucionó simplemente con la inclusión de indicadores objetivos y subjetivos, lo que parecía ofrecer una solución práctica al disminuir el conservatismo generalmente asociado con el uso exclusivo de indicadores subjetivos, a la vez que evitaba el indebido dogmatismo resultante de la utilización única de indicadores objetivos. No obstante, de ninguna manera se trató de una decisión de todo ideológica. Como los indicadores objetivos y los subjetivos suelen dar resultados diferentes, los análisis de las relaciones entre ellos probablemente proporcionarán información interesante sobre las condiciones y relaciones sociales.

### 3. EL SISTEMA DE INDICADORES

Cuando la división entre Tener, Amar y Ser se tabula considerando la dicotomía entre los indicadores objetivos y subjetivos, se obtiene un cuadro de seis campos. Las células muestran los diferentes tipos de indicadores que pueden usarse en el análisis y en la evaluación de las condiciones de las personas.

Como se indica en el cuadro IV.1, Tener, Amar y Ser pueden estudiarse mediante indicadores objetivos y subjetivos. Los primeros se basan en observaciones externas y por lo general se aplican simplemente al conteo de las diferentes actividades. Ya que es posible medir el espacio disponible por persona en una casa, también es posible pedir sencillamente a los informantes que cuenten el número de amigos, observen el grado de actividad política y estimen las oportunidades para disfrutar de la naturaleza, etc. En forma alternativa, se puede pedir a las personas que expresen sus propias actitudes con respecto a sus condiciones de vida. Cuando se hacen preguntas sobre el ambiente físico, parece natural expresar las preguntas en términos de satisfacción/insatisfacción. Cuando se hacen preguntas sobre las actitudes de las personas con respecto a sus relaciones con otras personas, por otra parte, parece adecuado hacer las preguntas en términos de felicidad/infelicidad. Nuevamente, cuando se hacen preguntas acerca de las relaciones de las personas con la sociedad y la naturaleza, el propósito es saber si la persona experimenta

CUADRO IV.1. *Utilización de los diferentes indicadores en la investigación sobre las condiciones de vida*

	<i>Indicadores objetivos</i>	<i>Indicadores subjetivos</i>
<i>Tener</i> (necesidades materiales e imper-sonales).	1. Medidas objetivas del nivel de vida y de las condiciones ambientales.	4. Sentimientos subjetivos de insatisfacción/satisfacción con las condiciones de vida.
<i>Amar</i> (necesidades sociales).	2. Medidas objetivas de las relaciones con otras personas.	5. Sentimientos de infelicidad/felicidad en las relaciones sociales.
<i>Ser</i> (necesidades de desarrollo personal).	3. Medidas objetivas de la relación de las personas con a) la sociedad, y b) la naturaleza.	6. Sentimientos subjetivos de aislamiento/desarrollo personal.

un aislamiento o alguna forma de desarrollo personal. La insatisfacción, la infelicidad y el aislamiento son fenómenos sociales diferentes que es posible precisar. Este también es un descubrimiento empírico del Estudio Comparativo sobre el Bienestar Escandinavo. La correlación entre la infelicidad en las relaciones sociales con la insatisfacción y el aislamiento es de cero, mientras que hay correlaciones positivas, aunque bastante débiles, entre la insatisfacción y el aislamiento.

El sistema de indicadores que se describe aquí es considerablemente diferente del usado en las encuestas suecas sobre el nivel de vida. No obstante, está claro que su elaboración fue originalmente inspirada por el modelo sueco de la investigación sobre el bienestar.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alcomo, Joseph, *et al.* (1987), "Acidification in Europe: A Simulation Model for Evaluating Control Strategies", *Ambio*, 14, pp. 232-251.
- Allardt, Erik (1975), *Att ha, alska, att vara. Om valfard i Norden* [Tener, Amar, Ser. Acerca del bienestar en los países nórdicos], Borgholm, Argos.
- (1976), "Dimensions of Welfare in a Comparative Scandinavian Study", *Acta Sociologica*, 19, pp. 227-240.
- Barry, Brian (1965), *Political Argument*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Erikson, Robert, *et al.* (comps.) (1987), *The Scandinavian Model. Welfare States and Welfare Research*, Londres, M. E. Sharpe.

Galtung, Johan (1975), "Measuring World Development I", *Alternatives*, 1, pp. 131-158.

——— (1980), "The Basic Needs Approach", en Katrin Lederer (comp.), *Human Needs. A Contribution to the Current Debate*, Cambridge, Mass., Oelgeschlager, Gunn and Hain.

Johansson, Sten (1970), *Om Levnadsnivåundersökningen* [Acerca de la encuesta sobre el nivel de vida], Estocolmo.

Lowrance, William W. (1976), *Of Acceptable Risk. Science and the Determination of Safety*, Los Altos, California, William Kaufmann.

## V. MEDIDAS DE LA CALIDAD DE VIDA EN EL CUIDADO DE LA SALUD Y LA ÉTICA MÉDICA

DAN BROCK

### 1. INTRODUCCIÓN

Se ha realizado un considerable trabajo filosófico durante las últimas dos décadas, en especial en los Estados Unidos, aunque no limitado a ese país, en un campo relativamente nuevo al que se ha llamado la ética médica. Mi finalidad en este capítulo es explorar de qué manera esos estudios pueden aclarar nuestra comprensión de la calidad de vida. Si se estudia sólo la literatura sobre ética médica que se ocupa explícitamente de este concepto, encontraremos pocos análisis sustanciales sobre la misma y su papel en varios contextos médicos y del cuidado de la salud. En consecuencia, es necesario observar más ampliamente temas y áreas de investigación que con frecuencia no se ocupan explícitamente de la calidad de vida y que, sin embargo, tienen una importante influencia sobre ella. Creo que hay dos principales áreas de trabajo de la ética médica que se ajustan a este criterio. La primera es el trabajo en las estructuras éticas para la toma de decisiones en los tratamientos médicos en un contexto clínico, incluyendo las descripciones del consentimiento informado y las decisiones en los tratamientos para mantener la vida. La segunda es el desarrollo de medidas que evalúan los resultados de tratamientos y programas para el cuidado de la salud; estas mediciones de los resultados están diseñadas para orientar la política de salud y, por consiguiente, debe ser posible aplicarlas a un número considerable de personas, y cubrir incluso a diferentes sectores de la misma sociedad o su totalidad. Las dos partes principales de este capítulo tratarán de estos dos importantes tipos de obras. No obstante, antes de hacerlo así, deben tratarse brevemente algunos temas preliminares.

He dicho que las obras que resumiré y reseñaré no suelen ocuparse explícitamente del concepto "calidad de vida", sino que emplean otros conceptos que están estrechamente relacionados con ella o que en contexto son más o menos equivalentes. A veces se emplea el concepto "salud", en particular en sus interpretaciones más amplias, como lo ejemplifica la definición que hace la Organización Mundial de la Salud, como

un estado total de bienestar\* físico, mental y social.<sup>1</sup> El concepto de bienestar\* de un paciente, independientemente de su uso dentro de una definición de la salud, también se emplea con frecuencia para evaluar los resultados en el cuidado de ésta. Otra estructura conceptual comúnmente empleada para evaluar los resultados del cuidado de la salud es la valoración de los beneficios y cargas que ese cuidado representa para el paciente (y a veces también para otros). Otra estructura conceptual adicional que se utiliza a menudo observa los efectos del cuidado de la salud en los intereses del paciente, con una norma del mejor interés particularmente importante para los pacientes cuyas preferencias no pueden determinarse. Estos y otros sistemas conceptuales no son totalmente intercambiables en el cuidado de la salud, y mucho menos en contextos más amplios. Sin embargo, todos tienen en común el ser usados en la evaluación de los resultados del cuidado de la salud de los pacientes y por lo menos como una parte de las descripciones abarcoradoras de lo que es una buena vida para las personas. Recurriré libremente a cada una de estas estructuras conceptuales, y a otras, aunque indicaré cuándo las diferencias entre ellas adquieren importancia.

A la "calidad de vida" se le puede dar un número de interpretaciones más o menos amplias, según lo que abarquen los factores evaluativos con respecto a la vida de una persona, que se consideren incluidos en ella. La medicina y el cuidado de la salud con frecuencia afectan la vida de una persona sólo en áreas o aspectos limitados. A pesar de lo anterior, lo que aquí interesa es el concepto amplio de, en palabras de Derek Parfit, "lo que hace que una vida sea mejor", y trataré de mostrar que la medicina y el cuidado de la salud pueden afectar más aspectos de ese problema de lo que pudo creerse inicialmente.<sup>2</sup> Ningún concepto es del todo apto, o ampliamente aceptado en los usos filosófico o común para este amplio papel; no obstante, utilizaré el concepto "una buena vida" para referirme a la calidad de vida de las personas en su sentido más amplio.

En gran parte de los estudios filosóficos sobre las teorías del bien para las personas o sobre una buena vida es común distinguir tres amplias clases de teorías. Aunque esta clasificación no toma en cuenta algunas distinciones importantes para mi finalidad en este capítulo, proporciona un punto de partida natural. A estas tres teorías alternativas las llamaré: "hedonista", "satisfacción de preferencias" e "ideales de una buena vida".<sup>3</sup> Gran parte del trabajo filosófico sobre estas teorías ha tenido la finali-

<sup>1</sup> Breslow, 1972, pp. 347-355.

<sup>2</sup> Parfit, 1984, cf. especialmente el Apéndice I.

<sup>3</sup> Véase el capítulo de T. M. Scanlon en este libro (pp. 245-264) para estas teorías alternativas. A las que yo llamo "satisfacción de preferencias" e "ideales," él las llama teorías del deseo y del bien sustantivo.

dad de desarrollar un concepto de "utilidad" ampliamente conformado para usarlo en teorías morales consecuencialistas.<sup>4</sup> Es común en las teorías hedonistas, tal como las entiendo aquí, considerar que el bien último para las personas consiste en sostener ciertas clases de experiencia consciente. Las clases particulares de experiencia consciente se caracterizan de varias maneras, como placer, felicidad o el disfrute que típicamente acompañan la satisfacción venturosa de nuestros deseos. Los estados particulares de la persona que no hacen referencia a la experiencia consciente, como el tener pulmones sanos o enfermos, y actividades particulares, como estudiar filosofía o jugar tenis, sólo son parte de la buena vida, según esta opinión, en la medida en que producen una valiosa experiencia consciente.

Las teorías de satisfacción de preferencias consideran que una buena vida consiste en la satisfacción de los deseos o preferencias de las personas. Aquí entiendo a los deseos y a las preferencias como estados de situaciones tomados como objetos: por ejemplo, mi deseo de estar en Boston el martes se satisface cuando se realiza el estado de situación en que estoy el martes en Boston. Esto debe distinguirse de cualquier sensación de satisfacción, entendida como experiencia propia consciente, que puedo experimentar si estoy en Boston el martes. La diferencia es clara en los casos en que mi deseo se satisface, pero no en los que no sé o no puedo saber si esto ha ocurrido y por lo tanto no obtengo satisfacción alguna al obtener lo que deseo: por ejemplo, mi deseo de que mis hijos tengan vidas plenas y largas es un estado de situación que sólo se realizará plenamente después de mi muerte. Para que las teorías de una buena vida que usan la satisfacción de preferencias sean posibles, deben permitir algunas correcciones o "ajustes" en las preferencias reales de una persona.<sup>5</sup> El ejemplo más obvio es la necesidad de corregir preferencias basadas en una mala información: por ejemplo, mi deseo de comer un emparedado antes de saber que sus ingredientes son malos y me enfermarán. Los partidarios de la teoría de satisfacción de preferencias también han apoyado otras correcciones de éstas que son compatibles con su idea básica de que en última instancia lo que es bueno para una persona es que obtenga lo que más desea o prefiere.

La tercera clase de teorías sostiene que por lo menos parte de una buena vida consiste en algo diferente de cualquier experiencia conscien-

<sup>4</sup> Hace algún tiempo traté de ellas como interpretaciones alternativas de la utilidad (Brock, 1973). La discusión reciente más sutil y detallada de estas teorías alternativas es la de Griffin, 1986, caps. 1-4.

<sup>5</sup> Virtualmente todas las discusiones sobre las teorías del bien que se basan en la satisfacción de preferencias o de deseos contienen alguna disposición para corregirlos. Uno de los mejores estudios, con amplias citas de las obras que se ocupan del tema, es el de Goodin, 1986, pp. 75-101.

te de naturaleza ampliamente hedonista o de satisfacción de los deseos o preferencias corregidos de una persona, y ese algo consiste en la realización de ideales específicos, explícitamente normativos.<sup>6</sup> Por ejemplo, muchos han afirmado que un componente de una buena vida es tener autodeterminación o ser un agente autónomo, y que esto es parte de una buena vida de determinada persona, aunque como resultado ella no sea más feliz ni tenga ningún deseo de ser autónoma. Las teorías ideales diferirán tanto en los ideales específicos que apoyan como en el lugar que conceden a la felicidad y a la satisfacción de preferencias en su descripción completa del bien de las personas. En muchas de las obras filosóficas sobre el tema existe una fuerte tendencia a buscar teorías sencillas, abarcadoras, como las hedonistas o las de satisfacción de preferencias: los partidarios de las teorías ideales por lo general reconocen una pluralidad de ideales componentes que establecen limitaciones y/o complementan la medida en que la felicidad y/o la satisfacción de preferencias sirven al bien de una persona. La descripción que haré a continuación de los juicios sobre la calidad de vida en el cuidado de la salud sugiere con fuerza que es erróneo dejar que los atractivos de una teoría sencilla, unificada, acerca de una buena vida, obliguen a elegir entre las teorías hedonista y las de satisfacción de preferencias. En cambio, estos juicios sobre la calidad de vida sugieren la importancia de dar un lugar independiente a las consideraciones señaladas por cada una de las tres teorías alternativas principales, como lo hacen las teorías ideales en cualquier descripción general adecuada de ésta o de una buena vida para las personas. Los juicios sobre la calidad de vida que se hacen en la medicina y en el cuidado de la salud también ayudan en algo a completar el contenido de la teoría de una buena vida.

Un problema importante en lo que toca a los juicios éticos en general y a los juicios con respecto a una buena vida en particular es el sentido y la medida en que éstos son objetivos o subjetivos. Se han dado varios sentidos diferentes a los conceptos de "objetividad" y "subjetividad" en estos contextos, y otros capítulos de este libro tratan varios de estos problemas teóricos generales y desarrollan algunos de estos sentidos alternativos.<sup>7</sup> Aquí no intentaré hacer un análisis extenso de estos problemas teóricos generales. No obstante, un sentido en el cual se cree que lo que constituye una buena vida para cierta persona es subjetivo u objetivo refleja la diferencia entre las teorías hedonista y las de satisfacción de preferencias por una parte, y las teorías ideales por la otra. Las teorías he-

<sup>6</sup> Las que llamo "teorías ideales" son las que Parfit (1984) denomina "teorías de la lista objetiva". Prefiero el nombre de "teorías ideales", porque lo que generalmente las distingue es la propuesta de ideales específicos, normativos de la persona.

<sup>7</sup> Véanse en esta obra los capítulos a cargo de H. Putnam, R. A. Putnam y M. Walzer.

donista y de las preferencias son subjetivas en el sentido de que sostienen que lo que es bueno para una persona en particular depende de lo que la hace feliz o de lo que desea (con las correcciones adecuadas; esto es compatible, por supuesto, con el reconocimiento de que lo que hará a una persona particularmente feliz o satisfará sus preferencias es "un hecho objetivo", incluso si con frecuencia se trata de uno muy difícil de determinar).

Las teorías ideales son objetivas, o por lo menos contienen componentes objetivos, en el sentido de que sostienen que una buena vida para alguna persona es, al menos en parte, determinada objetivamente por ideales correctos o justificados acerca de ella, y en esos aspectos no depende ni de lo que hace a la persona feliz ni de lo que son sus preferencias (incluso corregidas). Entonces, si las descripciones de una buena vida de determinada persona son subjetivas u objetivas es un problema explícitamente normativo acerca de cuál es la teoría sustantiva correcta o más justificada de lo que es una buena vida. Este sentido de la disputa objetivo/subjetivo ha sido preocupación central en los debates sobre ética médica y cuidado de la salud en la calidad de vida. Creo interesante que la medicina y el cuidado de la salud proporcionen algunos de los ejemplos más persuasivos de los componentes objetivos y subjetivos de una buena vida, y así señalen el camino hacia una teoría que incorpore elementos hedonistas, preferencias e ideales.

Haavi Morreim ha distinguido un sentido diferente en cuanto a la objetividad o subjetividad en los juicios sobre la calidad de vida en la medicina.<sup>8</sup> En la descripción que ella presenta, los juicios objetivos sobre la calidad de vida se hacen con base en una intersubjetividad observable: hechos materiales acerca de una persona (que se refieren a su cuerpo, mente, capacidades funcionales y ambiente), junto con una evaluación socialmente compartida de éstos, específicamente de la forma en que determinan la calidad de vida de la persona. Los juicios subjetivos sobre la calidad de vida también recurren a hechos materiales sobre una persona y su condición (aunque éstos pueden también incluir estados psicológicos propios de la persona), junto con los juicios de valor de *esa persona* acerca de la forma en que esos hechos afectan la calidad de su vida. Según esta explicación, el aspecto esencial que determina si un juicio sobre la calidad de vida es objetivo o subjetivo es si los juicios de evaluación que se refieren a un individuo en particular son y deben ser compartidos por un grupo más amplio o pertenecen, en cambio, sólo al propio individuo. Como hay muchos amplios grupos sociales posibles, una forma en que se puede dar sentido a los grados de esta clase de ob-

<sup>8</sup> Morreim, 1986, pp. 45-69.



jetividad es en términos del tamaño, envergadura o naturaleza del grupo social más amplio; variantes destacadas incluyen la comunidad de un individuo o una sociedad más amplia, y el grupo más amplio estará constituido por todos los seres humanos o agentes racionales. Debe ser obvio que los sentidos que le damos Morreim y yo a la distinción entre objetivo-subjetivo son independientes: el individuo de cuya calidad de vida se esté tratando puede seguir cualquiera de las tres teorías sustantivas del bien de una persona que se diferenciaron antes, al igual que las puede seguir cualquier grupo social más amplio.

Una noción total de la buena vida para una persona que no se reduce a una sola propiedad como la felicidad o la satisfacción de preferencias debe asignar una ponderación a los diferentes componentes que contribuyen a que esa vida sea buena, aunque esos diferentes componentes no sean plenamente comparables y que por lo tanto sólo se puedan hacer comparaciones parciales entre los diferentes cursos posibles de la vida de una persona. Amartya Sen ha sugerido en varias ocasiones el instrumento formal para entender a estos componentes como vectores independientes, cada uno de los cuales contribuye a una evaluación general del grado en que una persona lleva una buena vida.<sup>9</sup> Hay varios beneficios al considerar un número de vectores independientes en un análisis de lo que constituye una buena vida. Primero, nos permite aceptar parte de aquello en que han insistido los partidarios de las tres teorías tradicionales de una buena vida, principalmente la independencia teórica de esos componentes. Los tres componentes de felicidad, satisfacción de preferencias e ideales de una buena vida pueden ser representados por sus vectores individuales, o subdividirse adicionalmente en vectores distintos dentro de cada componente, con ponderaciones independientes dentro de la descripción general de una buena vida. Segundo, el enfoque de los vectores proporciona muy naturalmente la posibilidad de dos sentidos en la comparación parcial de la calidad de diferentes vidas. Para un solo individuo, las vidas alternativas pueden ser sólo parcialmente conmensurables si una alternativa de vida proporciona mayor valor en un vector, pero menor valor en otro, que alguna otra vida posible. Pero para dos personas diferentes es importante que por lo menos sea posible una comparación parcial entre sus vidas, lo que contradice al dogma de la imposibilidad de las comparaciones interpersonales de la utilidad, sea comparando vectores comunes o com-

<sup>9</sup> La principal discusión de Sen de esta "opinión basada en vectores" aplicada al concepto de utilidad se encuentra en Sen, 1980. Debo mucho a las sutiles discusiones que hace Sen en varios lugares de las distinciones importantes entre los conceptos de calidad de vida y de buena vida. Además de su capítulo en este libro, véase especialmente Sen 1985a, 1985b, 1987.

parando diferentes cambios en los vectores comunes que hacen una buena vida para cada uno de ellos. La medicina y el cuidado de la salud proporcionan un sólido campo para insistir en estos vectores independientes y, quizá más importante, también sugieren un contenido y una estructura de los ideales, de conformidad con los lineamientos propuestos por Sen en su trabajo sobre la agencia y las capacidades, basado en escenarios que en gran medida son diferentes de los del cuidado de la salud.

También es necesario distinguir entre la importancia relativa de un rasgo o condición particular, digamos, tal como la representa un vector específico, según su contribución para que una persona tenga una buena vida, en comparación con lo que llamaré su importancia moral más amplia. Un sencillo ejemplo bastará. Una condición que puede contribuir a la calidad o a la buena vida de una persona consiste en su movilidad física. Quizá sea posible especificar aproximadamente un nivel normal de movilidad física para personas de edad similar en una etapa histórica particular y en una sociedad particular, y luego especificar niveles aproximados de movilidad, digamos 25% por debajo y 25% por encima de la norma, tales que el efecto sobre la calidad de vida de una persona al pasar del 25% por debajo de la norma a ésta, es cuantitativamente más o menos el mismo de pasar de la norma al 25% por encima de ella. Aunque el grado de importancia de los dos cambios sobre la calidad o buena vida de una persona puede ser aproximadamente el mismo, es posible, a pesar de todo, afirmar consistentemente que estos dos efectos comparables sobre la calidad de vida de la persona tienen diferente importancia o prioridad *moral*. Por ejemplo, puede sostenerse que, basados en la igualdad de oportunidades, hacer que la movilidad de una persona pase del 25% inferior hasta la norma tiene una mayor prioridad moral que aumentar su movilidad desde la norma hasta 15% por encima de ella. El punto general es que los aspectos de la calidad de vida de una persona pueden desempeñar un papel no sólo en los juicios sobre ella o acerca de qué tan buena es la vida que lleva, sino también en otros juicios políticos y morales distintos, o en la aplicación de principios morales independientes, por ejemplo, un principio de oportunidad igual. Por supuesto, generalmente éste es un tema muy común en la filosofía moral y política, y es de interés para las morales consecuencialistas en particular, contra las que frecuentemente se presenta la objeción de que ignoran la importancia moral de que el bien esté distribuido justa o injustamente. En este contexto, su importancia estriba en que nos recuerda que se deben distinguir los juicios que se refieren a las mejoras o disminuciones en la calidad de vida de las personas, de otras evaluaciones morales de esos mismos cambios, de modo que no se confunda

innecesariamente la naturaleza de los juicios sobre la calidad de vida en el cuidado de la salud.

## 2. ESTRUCTURAS ÉTICAS PARA LA TOMA DE DECISIONES RESPECTO A LOS TRATAMIENTOS PARA EL CUIDADO DE LA SALUD

La primera área amplia de trabajo dentro de la ética médica que tiene importancia para el concepto de calidad de vida se refiere a los fines de la medicina y la determinación de la toma de decisiones en los tratamientos médicos adecuada para esos fines. Puede ser útil empezar con una objeción natural a la idea de que estos temas de la ética médica aclararán cualquier concepto amplio de la buena vida. Por lo contrario, como ha sostenido Leon Kass, la finalidad propia de la medicina es la más limitada de la salud, o del ser humano saludable y otros fines, como la felicidad y la satisfacción de deseos de los pacientes son objetivos falsos para la medicina.<sup>10</sup> Kass entiende que la salud es una propiedad naturalmente definida de los organismos biológicos individuales, a los que se debe entender como un todo orgánico, y cuyas partes

tienen funciones específicas que definen su naturaleza como partes: la médula ósea para hacer glóbulos rojos; los pulmones para el intercambio de oxígeno y de bióxido de carbono; el corazón para bombear la sangre. Incluso en el nivel bioquímico, es posible caracterizar a toda molécula en términos de su función. Las partes, macroscópicas y microscópicas, contribuyen a la conservación y al funcionamiento de las demás partes, y hacen posible la conservación y el funcionamiento del todo.<sup>11</sup>

Lo que constituye un buen funcionamiento varía con la especie biológica particular de que se trate, pero Kass se esfuerza en argumentar que "la salud es el patrón natural o norma —no una norma moral, no un 'valor' contrapuesto a un 'hecho', no una obligación—, un estado del ser que se revela a sí mismo en la actividad como un patrón de excelencia corporal o buena condición física".<sup>12</sup>

El trabajo de Kass es uno de los esfuerzos más ambiciosos para justificar dos opiniones de sentido común sobre la "objetividad" de la medicina: que la finalidad de la medicina es y debe ser la salud del paciente, y

<sup>10</sup> Kass, 1985.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 173. Para un análisis más complejo filosóficamente del concepto de salud que también lo conforma en términos de una norma natural, biológica, que no implica un juicio de valor, véase Boorse, 1975, 1977. Una de las más útiles antologías de estudios sobre el concepto de la salud es la de Caplan, Engelhardt y McCartney, 1981.

que la salud es un hecho objetivo biológicamente determinado. Si es así, entonces los doctores, con su impresionante cúmulo de conocimiento científico acerca del funcionamiento biológico humano y el efecto de las intervenciones terapéuticas sobre las enfermedades y sus cursos naturales, parecen ser los jueces adecuados para determinar si gozamos de buena salud y, si no disfrutamos de ella, para decir qué intervenciones terapéuticas tienen más probabilidad de sanarnos. Esto difícilmente hace justicia a la sutileza del punto de vista de Kass —aunque es una opinión que está, según creo, fundamentalmente equivocada—, pero sí explica por qué se puede pensar que la medicina, enfocada de manera adecuada sólo en la salud humana definida en términos del funcionamiento biológico, tiene derecho a enseñarnos algo en lo referente a temas sociales más generales sobre la calidad de vida. Creo que es justo decir que la mayoría de los trabajos sobre ética médica en las últimas dos décadas ha rechazado la opinión de Kass acerca de que el único fin adecuado de la medicina es la salud, definida en términos naturalistas, biológicos, y a la estructura ética para la toma de decisiones en los tratamientos médicos que parecería implicar. Necesitamos ver ahora la forma en que la opinión alternativa, más amplia, de los fines de la medicina que deben orientar la toma de decisiones en los tratamientos médicos influye en la comprensión de la calidad de vida.

Se ha convertido en un lugar común, al menos en los países desarrollados, que la medicina normalmente tiene la capacidad para ofrecer a los pacientes que sufren de ciertas enfermedades un número de tratamientos alternativos, y de extender las vidas de éstos en circunstancias en las que el beneficio para el paciente, de hacerlo así, es cada vez más problemático. En los Estados Unidos esto ha llevado a que los pacientes busquen diversos medios para obtener el control de las decisiones sobre sus tratamientos. En el caso de pacientes competentes, se ha desarrollado un amplio consenso de que éstos tienen el derecho de decidir sobre su cuidado en un proceso de toma de decisiones compartido con su médico y de rechazar cualquier tratamiento que se les sugiera. En el caso de pacientes incompetentes, se ha desarrollado un consenso análogo de que el responsable de un paciente incompetente, que trata de decidir la forma en que hubiera decidido el paciente en esas circunstancias en caso de ser competente, tiene de igual manera el derecho de decidir acerca del cuidado del paciente conjuntamente con el médico de éste y de rechazar cualquier cuidado que el paciente no hubiera deseado, aunque el consenso con respecto a los pacientes incompetentes es menos amplio y está sujeto a más condiciones. Cada consenso es discutido en una amplia bibliografía sobre ética médica, un creciente número de decisiones legales, mecanismos legales como testamentos con vigencia en

vida con decisiones sobre la vida propia, poderes legales de amplia duración para el cuidado de la salud (cuya finalidad es asegurar el control de los pacientes sobre sus tratamientos), decisiones y estudios de organismos y comisiones calificadas, políticas de las instituciones que se ocupan del cuidado de la salud y prácticas de los profesionales que proporcionan servicios para el cuidado de la salud.<sup>13</sup>

Actualmente la opinión que predomina es que la toma de decisiones en el cuidado de la salud debe ser un proceso compartido entre el paciente (o el representante del paciente en caso de que éste se encuentre incompetente) y el médico.<sup>14</sup> A cada uno se le considera indispensable para una buena toma de decisiones. El médico aporta su educación, conocimiento y experiencia para el diagnóstico de la condición del paciente, la estimación de sus perspectivas con diferentes tratamientos alternativos, incluyendo entre las alternativas no dar ningún tratamiento, y una recomendación respecto al que se debe aplicar. El paciente proporciona el conocimiento de sus objetivos, finalidades y valores que probablemente sean afectados por diferentes cursos del tratamiento, y esto hace posible una evaluación comparativa de los diferentes resultados posibles. A medida que se han multiplicado tratamientos alternativos y se han hecho posibles en circunstancias que prometen beneficios dudosos o cada vez más marginales, los médicos y los pacientes se ven obligados a hacer juicios cada vez más difíciles sobre los efectos del tratamiento en la calidad de vida del paciente. Vale la pena señalar que los partidarios de la toma de decisiones compartida no necesitan rechazar la descripción de la salud como una norma biológica que defienden Kass y otros. Lo que pueden rechazar es la pretensión de que la única finalidad adecuada de la medicina es la salud. En cambio, el objetivo de la

<sup>13</sup> Aquí no intento dar más que unas pocas referencias representativas de esta literatura muy numerosa. Es probable que la mejor fuente individual sobre ética médica en este campo sea el *Hastings Center Report*. En la literatura médica, véase Wanzer, 1984, y Ruark, 1988. Para una buena reseña de las principales decisiones legales en los Estados Unidos con respecto a los tratamientos que sostienen artificialmente la vida véase Annas y Glantz, 1986. El estudio realizado por un organismo gubernamental que más influencia ha tenido sobre estos problemas en los Estados Unidos es el informe de la President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research [Comisión Presidencial para el Estudio de Problemas Éticos en la Medicina y en la Investigación Biomédica y Conductual] (1983). Véase también el reciente informe del Hastings Center (1987). Para una discusión de los testamentos con vigencia en vida y de los poderes legales de amplia duración para el cuidado de la salud, véase Steinbrook y Lo, 1984, y Schneiderman y Arras, 1985. Una aplicación a las prácticas clínicas del consenso de que los pacientes deben tener el derecho de decidir sobre los cuidados que reciben se presenta en Jonsen, Siegler y Winslade, 1982.

<sup>14</sup> Un enunciado influyente de la opinión de que la toma de decisiones debe ser compartida es otro informe de la President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1982). Una discusión sensata de las dificultades de la toma de decisiones compartida en la práctica clínica es la de Katz, 1984.

medicina debe ser proporcionar el tratamiento que mejor permite a los **pacientes** procurar con éxito sus objetivos y finalidades generales, es decir, sus planes de vida. Es el valor relativo de la salud, y de los diferentes **aspectos** de la misma, en comparación con otras finalidades, el que **varía** para las diferentes personas y circunstancias.

La mayoría de las decisiones de los pacientes acerca de los **tratamientos** para mantener la vida estará basada en su juicio de los beneficios y **las** cargas del tratamiento propuesto y de la vida que mantiene, aunque **en** algunos casos los pacientes pueden dar una importancia significativa a otros factores, como los deberes religiosos, las cargas emocionales, los **costos** financieros para sus familias y otros similares. Excepto para los **pacientes** que defienden alguna forma de vitalismo según el cual la vida **humana** debe o debería mantenerse a cualquier costo e independientemente de cualquiera que sea su calidad, estas decisiones por **pacientes** competentes deberán implicar inevitablemente una evaluación de la **calidad** de vida que esperan si se emplea un tratamiento para **mantenérseles**, aunque, como lo indicaré en breve, su participación sería de un tipo **muy** restringido.

Hay quienes han rechazado que sean aceptables los juicios sobre la **calidad** de vida en el caso de los **pacientes** incompetentes que no pueden decidir por sí mismos, para los que, por lo tanto, otros deben tomar las **decisiones** sobre el tratamiento.<sup>15</sup> Una versión de esta objeción es que **nadie** debe decidir por otro si la calidad de vida de ese otro es tal que no **vale** la pena continuarla. Más específicamente, la objeción es que no resulta aceptable juzgar que la calidad de vida de otra persona es tan mala que no vale el costo ni el esfuerzo de otros para mantenerla. Sin embargo, generalmente esta objeción no se dirige a los juicios sobre la **calidad** de vida en este contexto, sino sólo a la conclusión de que la vida de una **persona** no merece mantenerse porque su mala calidad no la convierte en un **valor**, sino más bien en una carga, para *otros*. El argumento correcto que esta objeción hace confusamente es que los juicios sobre la **calidad** de vida que se refieren a una persona en particular deben referirse a la **forma** en que las condiciones de vida de una persona afectan su **calidad** o valor para *esa persona*, y no su valor para otros. Además, las **personas** pueden juzgar que su calidad de vida es baja y no obstante **valuar** su vida como algo precioso. En el análisis económico y político, una versión del llamado método del capital humano para **valuar** la vida humana, que **valúa** la vida de una persona en cierto punto en el tiempo por sus ingresos futuros esperados menos su consumo personal, de hecho **valúa** la vida de una persona en términos de su valor económico para

<sup>15</sup> Por ejemplo, Ramsey, 1978, pp. 206-207.

otros.<sup>16</sup> Pero no hay razón para rechazar lo adecuado de cualquier evaluación que una persona haga de la calidad de vida de otra, simplemente porque podría llevar a una conclusión adicional injustificada de que si su calidad es lo suficientemente baja como para convertirla en balance en una carga para otros, no se le debería mantener.

Los juicios sobre la calidad de vida adecuados para las decisiones acerca de los tratamientos que mantienen la vida, ya sea que las tome un paciente competente o el representante de un paciente incompetente, deben en consecuencia evaluar la forma en que las condiciones de vida del paciente afectan el valor de esa vida para éste. No obstante, incluso cuando se enfocan adecuadamente de esta manera, el papel de los juicios sobre la calidad de vida en las decisiones para continuar o desconectar los tratamientos sustentadores es extremadamente limitado. Este juicio sobre la calidad de vida se concentra sólo en saber de qué lado de *un solo umbral* está la calidad de vida de una persona. El umbral del que hablamos es el siguiente: "¿es la calidad de vida del paciente tan mala que para esa persona continuar su vida es peor que no vivir?" O, en el lenguaje de los beneficios y las cargas que se emplea comúnmente en este contexto: "¿es la calidad de vida del paciente tan mala que la utilización de un tratamiento para mantener su vida es una carga exageradamente pesada, o sea, es tal que las cargas para el paciente por el tratamiento y/o la vida que mantiene son lo suficientemente grandes y los beneficios para el paciente de esa vida mantenida son lo suficientemente limitados para que en balance la continuación de la vida ya no sea un beneficio ni un bien para el paciente?"<sup>17</sup> La única discriminación en la calidad de vida que se requiere aquí es saber si, en balance, es lo suficientemente mala como para que sea peor que la no existencia para la persona en cuestión.

Se ha objetado que este juicio es incoherente, pues, aunque es posible comparar la calidad de dos vidas, o la vida de una sola persona en condiciones diferentes, no es posible hacer la comparación requerida aquí porque una de las alternativas que se compara es la no existencia. Si una persona ya no existe, no hay ninguna vida que pueda tener alguna calidad a considerar para compararla con la calidad de la vida mantenida por el tratamiento. Esta objeción señala correctamente que el juicio de que se trata no puede implicar una comparación de la calidad de dos

<sup>16</sup> He abordado algunas de las implicaciones éticas de las diferentes medidas para **valuar** las vidas que se encuentran en obras de economía y política (Brock, 1986).

<sup>17</sup> Se ha argumentado que ésta es la comprensión correcta de la distinción entre **tratamiento** "ordinario" y "extraordinario". Es decir, el tratamiento extraordinario es aquel que constituye una carga excesivamente pesada para el paciente en cuestión y en las circunstancias que predominan. Cf. *President's Commission*, 1983, pp. 82-89.

periodos alternativos de vida, aunque puede comparar dos vidas posibles: una que termina en ese momento y otra que continúa por más tiempo. No obstante, de esto no se deriva que no tiene ningún sentido la pregunta de si la mejor vida posible para una persona con un tratamiento que la mantiene es de una calidad lo suficientemente mala, o excesivamente pesada, como para que a la persona le sea peor tener vida que dejar de vivir. Quizá el ejemplo más plausible es el caso de un paciente que sufre de una etapa avanzada de un cáncer invariablemente fatal, que con seguridad morirá en unos pocos días sin importar lo que se haga, y cuya vida en esos días restantes estará llena de grandes e insoportables dolores. (Con el uso adecuado de las medidas disponibles actualmente para aliviar el dolor, en realidad es muy raro el caso en que no pueden aliviarse considerablemente los grandes dolores y sufrimientos.) El paciente puede entonces encontrar que la carga de esos días restantes es virtualmente insoportable, en tanto que la vida mantenida no le proporciona ningún beneficio ni es de valor para él. Este juicio se refiere específicamente a la calidad de la vida mantenida y parece ser un juicio sensato. Es exactamente el juicio que los pacientes o sus representantes entienden comúnmente que están haciendo cuando deciden si emplearán o continuarán un tratamiento para mantener la vida.

Alternativamente, la objeción a que alguien haga en alguna ocasión ese juicio por otro puede no estar basada en ninguna supuesta incoherencia de esos juicios, sino que en cambio podría expresar una preocupación por la dificultad de decidir con confianza la forma en que *otro* decidiría en esas circunstancias, debido quizá a la diversidad y a lo impredecible de las decisiones que las personas toman por sí mismas. Además, si en realidad es grande la dificultad de hacer confiadamente esos juicios por otros, entonces podremos tener también una preocupación práctica relacionada acerca de que los intereses de otros, que pueden estar en conflicto con los del paciente, puedan consciente o inconscientemente contaminar los juicios acerca de lo que es mejor para éste.

A pesar de tales dificultades, se han hecho esfuerzos por formular algunas normas sustantivas generales para determinar cuándo la calidad de vida de un paciente incompetente es tan mala que se justifica no proporcionarle o retirarle un tratamiento que mantiene su vida. Por ejemplo, Nicholas Rango ha propuesto normas para pacientes con demencia que son cuidados en sus hogares.<sup>18</sup> Hace énfasis en que es importante saber con claridad con qué finalidad se proporciona el cuidado, y distingue tres formas de éste: 1) el cuidado paliativo, cuyo objetivo es aliviar el dolor físico y las molestias psicológicas; 2) el cuidado rehabilita-

<sup>18</sup> Rango, 1985.



dor, que procura identificar y tratar "las incapacidades excesivas, la brecha entre el nivel real de funcionamiento físico, psicológico o social y la capacidad de funcionamiento potencial",<sup>19</sup> y 3) el cuidado médico, cuya finalidad es reducir el riesgo de mortalidad o morbilidad. Subraya la importancia de las precauciones terapéuticas porque un paciente en estado grave de demencia no podrá entender los propósitos de las intervenciones intrusivas o dolorosas, y posiblemente no es capaz de elegir someterse y soportar la carga del tratamiento para obtener los beneficios prometidos.<sup>20</sup> Rango propone dos condiciones, ambas suficientes por separado, para justificar la suspensión del tratamiento adicional de una condición médica crónica o una enfermedad aguda superpuesta: a) cuando el paciente se ve agobiado por un gran sufrimiento a pesar de los esfuerzos paliativos y de rehabilitación; b) cuando la "demencia progresa a un estado de conciencia en estupor en que la persona vive prácticamente sin darse cuenta de sí mismo, de los otros y del mundo".<sup>21</sup> Incluso dentro del enfoque relativamente limitado de las decisiones sobre el tratamiento para mantener la vida de pacientes con demencia se puede ver que la propuesta de Rango incluye tres diferentes clases de componentes de las evaluaciones sobre la calidad de vida. El primero, que está cubierto por la finalidad 1) y las condiciones a) y b) del paciente, se refiere a la calidad de la experiencia consciente del paciente. El segundo, al que cubre especialmente la finalidad 2) y la condición b) del paciente, se refiere a las capacidades funcionales generales del paciente. El tercero, al que cubre en especial la condición b) y la habilidad del paciente para entender el propósito del tratamiento y a su vez elegir si se someterá al mismo, está relacionada con la importancia que para la calidad de vida tiene el ejercicio de la elección para formular y seguir un plan de vida integrado y coherente. Argumentaré más adelante que cada una de estas tres clases de condiciones es un componente esencial de una descripción adecuada de la calidad de vida.

En el otro extremo de la vida, el debate en los Estados Unidos sobre el tratamiento para recién nacidos con enfermedades críticas también se ha enfocado hacia el papel de las consideraciones de la calidad de vida en la determinación de los casos en que los tratamientos para mantener la vida son de beneficio para el infante. Un importante esfuerzo para tener en cuenta las consideraciones sobre la calidad de vida en estas decisiones es la propuesta del teólogo moral Richard McCormack de que la

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 836, cita a E. M. Brody.

<sup>20</sup> La importancia de este factor fue señalada en una decisión legal ampliamente difundida con respecto a la utilización de una dolorosa quimioterapia en un hombre que sufría de cáncer, pero que padecía de grave insuficiencia mental desde su nacimiento (*Superintendent of Belchertown State School v. Saikewicz*, 1977).

<sup>21</sup> Rango, 1985, p. 838.

vida de un recién nacido es un valor que debe ser preservado sólo si el infante tiene el potencial para una "vida significativa",<sup>22</sup> que es aquella que tiene algún potencial para las relaciones humanas: los recién nacidos sin cerebro, por ejemplo, carecen del todo de este potencial, en tanto que en los que padecen del síndrome de Down o de la espina bífida (para citar dos de las clases de casos más discutidas) por lo normal no es así. Nancy Rhoden ha desarrollado una propuesta más detallada siguiendo lineamientos similares con respecto a los tratamientos para mantener la vida de infantes recién nacidos:

El tratamiento agresivo no es obligatorio si un infante: 1) está en proceso de muerte; 2) nunca estará consciente; 3) sufrirá continuamente de dolor; 4) sólo puede vivir con una tecnología importante, muy restrictiva, que no será temporal (por ejemplo, respiración artificial); 5) no puede sobrevivir a la infancia (es decir, unos pocos años), o 6) carece de interacción humana como resultado de un retardo muy profundo.<sup>23</sup>

La propuesta de Rhoden es característica de los que aceptan usar consideraciones acerca de la calidad de vida al tomar decisiones sobre los tratamientos para mantener la vida de infantes recién nacidos, que se concentran en la capacidad por lo menos mínima del bebé para tener experiencias conscientes positivas —condiciones 2) y 3)—: las capacidades del infante para funcionamientos físicos, mentales y sociales —condiciones 2), 3), 4) y 6)—, y las capacidades del infante para vivir lo suficiente en su niñez como para empezar una vida que pueda ser vista y experimentada "desde su interior", en el sentido biográfico, no biológico —condiciones 1) y 4); volveré a tratar más adelante este rasgo especial de los "años de vida" del infante al ocuparme de la importancia de los datos de mortalidad en relación con una buena vida—. Sin embargo, el carácter muy limitado, de umbral único, de las evaluaciones sobre la calidad de vida que se requieren al decidir si se utilizará un tratamiento mantenedor de la vida, ya sea para adultos o para infantes recién nacidos, sólo nos hace avanzar muy poco en la comprensión de las evaluaciones sobre la calidad de vida en la toma de decisiones sobre tratamientos para el cuidado de la salud.

Por consecuencia, es necesario ampliar el enfoque desde las decisiones que se refieren a los tratamientos para mantener la vida hasta las decisiones de los tratamientos médicos en general. En este caso, como se

<sup>22</sup> McCormack, 1974.

<sup>23</sup> Rhoden, 1985. Otra discusión muy sensitiva de la necesidad de los juicios sobre la calidad de vida al decidir acerca de los tratamientos para mantener la vida de bebés recién nacidos que están en peligro es la de Arras, 1984.

observó antes, hay un consenso generalizado de que los pacientes competentes tienen derecho, en un proceso de decisión compartida con sus médicos, a decidir sobre su tratamiento y a rechazar cualquier tratamiento sugerido o recomendado. En los Estados Unidos, la doctrina del consentimiento informado, tanto en la ética médica como en la jurisprudencia, requiere que no se aplique el tratamiento a un paciente competente sin su consentimiento informado y voluntario.<sup>24</sup> ¿Qué implica esta doctrina, que otorga al paciente la autoridad de tomar decisiones, para la naturaleza de los juicios que se refieren a su calidad de vida? Un argumento que presupone la descripción de una buena vida según la satisfacción de preferencias, normativamente subjetiva, puede ser el siguiente, bosquejado en líneas generales.

Cada uno de los requisitos de la doctrina del consentimiento informado puede entenderse como si se le hubiera diseñado para proporcionar una seguridad razonable de que el paciente ha elegido el tratamiento alternativo que está más acorde con sus preferencias y valores establecidos. Si la decisión del paciente no es informada —específicamente, si al paciente no se le proporciona información comprensible con respecto a su diagnóstico, a las perspectivas con cada uno de los diferentes tratamientos alternativos (incluso la alternativa de no recibir ningún tratamiento), hasta que comprenda los beneficios y riesgos esperados (con sus respectivas probabilidades) de esos tratamientos alternativos—, entonces el paciente carecerá de los datos que necesita para seleccionar la alternativa que esté más acorde con sus preferencias establecidas. Si la decisión del paciente no es voluntaria, sino inducida, forzada o manipulada por alguien más, entonces es probable que no esté de acuerdo con sus preferencias establecidas, sino que promoverá los intereses de otro, o la opinión de otro sobre lo que es mejor para el paciente. Si éste no es competente para hacer la elección de que se trate, entonces carecerá de la habilidad para aprovechar la información proporcionada en la deliberación acerca de las alternativas y para seleccionar la que esté más de acuerdo con sus preferencias establecidas. Cuando se satisfacen los tres requisitos —la decisión es informada y voluntaria y el paciente es competente— las demás personas pueden estar razonablemente seguras de que la elección del paciente se ajusta a sus propias concepciones de lo que es una buena vida, tal como la reflejan sus preferencias establecidas.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> El estudio más abarcador de la doctrina del consentimiento informado es el de Faden y Beauchamp, 1986. Véase también *President's Commission*, 1982. Meisel, 1979, trata las excepciones al requerimiento legal del consentimiento informado.

<sup>25</sup> Cuando las preferencias establecidas de un paciente no están de acuerdo con sus valores, entonces sus elecciones informadas y voluntarias pueden no reflejar su concepto del bien. Uno de los ejemplos más claros es el del paciente adicto a la morfina, pero que detesta su "adicción" y trata sin éxito de resistirla, aunque al final es abrumado por su deseo de

Vista de esa manera, la doctrina del consentimiento informado puede parecer que está basada en una descripción del bien o de la calidad de vida fundamentada en la satisfacción de preferencias, y por lo tanto no requiere ninguna descripción mediante vectores complejos de la clase que se sugirió antes. No obstante, incluso en esta forma muy burda, puede verse que este argumento no está bien fundamentado si se pregunta cuáles son los valores que generalmente se cree que son promovidos por la doctrina del consentimiento informado y de la decisión compartida en la medicina, y cuáles son los valores que apoyan su aceptación.

Ya se dio la primera respuesta más natural y obvia: la doctrina del consentimiento informado en la toma de decisiones para el cuidado de la salud está diseñada, cuando se satisfacen sus tres requisitos, para servir y promover el bienestar\* del paciente, tal como se le define de acuerdo con las preferencias informadas, voluntarias y establecidas del paciente. Si éste fuera el único valor que hubiera que considerar, o siquiera claramente el valor dominante, sería posible argumentar que la doctrina del consentimiento informado se basa, por lo menos implícitamente, en la descripción de una buena vida, de conformidad con la satisfacción de las preferencias. No es el único valor que hay que considerar. El respeto a la autodeterminación o autonomía del paciente es considerado generalmente por lo menos de igual importancia.<sup>26</sup> Considero que el interés por la autodeterminación, enunciado ampliamente, es el interés de las personas por formar y revisar a lo largo del tiempo, y proseguir sus elecciones y acciones basadas en su propia concepción de lo que es una buena vida; si lo enunciamos de manera más limitada para que se ajuste a mis propósitos, es el interés de las personas por tomar decisiones significativas que afectan sus vidas, tales como las decisiones acerca del cuidado médico, por sí mismas y de acuerdo con sus propios valores. A veces se le formula como derecho a la autodeterminación.

Ya sea que se trate de un interés o de un derecho, cuanto mayor sea el

consumir la morfina y termina por tomarla. Éste es, en esencia, el ejemplo de Frankfurt en su artículo clásico (Frankfurt, 1971). El análisis de Frankfurt fue hecho en términos de deseos de primer y segundo orden, pero también puede ser expresado en términos de los deseos que una persona tiene en realidad, en oposición a los deseos que la persona valora y quiere tener. Cuando éstos entran en conflicto, su elección informada y voluntaria puede no reflejar los valores que definen su propio concepto de lo que es bueno para él. Existe un sentido en el cual su elección en estas condiciones es involuntaria, de modo que sería posible ampliar el requisito de la voluntad que presupone la doctrina de la elección informada y voluntaria, para que incluya este sentido. Alternativamente es posible interpretar el requisito de competencia de tal manera que haga que se considere al morfinómano incompetente para decidir si continúa o no usando la morfina.

<sup>26</sup> Esta descripción de los principales valores que fundamentan la doctrina del consentimiento informado como el bienestar y la autodeterminación del paciente es común en muchos análisis de esa doctrina, Cf. *President's Commission*, 1982. La he utilizado en Brock, 1987.

peso moral que se dé a la autodeterminación individual en tanto uno de los valores que fundamentan y apoyan la doctrina del consentimiento informado, más débil es la base para inferir que la doctrina presupone una descripción de la buena vida, normativamente subjetiva, de satisfacción de preferencias. Esto es así porque cuanto mayor sea el peso moral que se concede al individuo, tanto más podrá la autodeterminación explicar el requerimiento del consentimiento informado, incluso si se supone que el paciente elige de una manera completamente contraria a su propio bienestar. Además, hay una importante razón para suponer que de hecho la doctrina se basa en gran medida en el respeto a la autodeterminación de los pacientes. En el renombrado juicio legal de *Schloendorff vs. Society of New York Hospitals*, al que generalmente se cita como la primera enunciación importante del requisito legal del consentimiento para el cuidado médico, el juez Cardozo sostuvo que: "Todo ser humano adulto y de mente sana tiene el derecho de determinar lo que se le debe hacer a su propio cuerpo; y un cirujano que realiza una operación sin el consentimiento de su paciente comete un asalto y es responsable por los daños".<sup>27</sup> No intentaré aquí seguir el desarrollo legal de la doctrina del consentimiento informado desde *Schloendorff*, pero es probablemente justo decir que ningún otro caso subsecuente ha tenido tanta influencia o ha sido citado tantas veces durante ese desarrollo. Además, los últimos casos, de una u otra forma, repetidamente apelan al derecho a la autodeterminación para apoyar la doctrina en desarrollo.<sup>28</sup> Por ejemplo, casi medio siglo después, en el importante caso de *Natanson vs. Kline* en 1960, la Corte Suprema de Kansas hizo una apelación igualmente clara a la autodeterminación:

La ley angloamericana parte de la premisa de la completa autodeterminación. De esto se desprende que considera que el hombre es el amo de su propio cuerpo y puede, si tiene una mente sana, prohibir expresamente que se realice una cirugía para salvarle la vida, o cualquier otro tratamiento médico. Un médico bien puede creer que una operación o forma de tratamiento es deseable o necesaria, pero la ley no le permite sustituir el juicio del paciente con su propio juicio mediante cualquier forma de artificio o engaño.<sup>29</sup>

La tradición filosófica en lo que toca al paternalismo está igualmente relacionada, al comprometerse con la importancia de la autodeterminación o autonomía. En este caso, el *locus classicus* es la renombrada afirmación de John Stuart Mill de "un principio muy sencillo":

<sup>27</sup> *Schloendorff vs. Society of New York Hospitals*, 1914.

<sup>28</sup> Cf. Faden y Beauchamp, 1986, cap. 4.

<sup>29</sup> *Natanson vs. Kline*, 1960.

El único fin por el que se permite a la humanidad, individual o colectivamente, interferir en la libertad de acción de alguien es la autoprotección. El único propósito por el que se puede ejercer correctamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es el de evitar un daño a los demás. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es razón suficiente. No puede estrictamente obligársele a hacer o soportar algo porque será mejor para él hacerlo así, o porque será más feliz, o porque, según las opiniones de otros, hacerlo así sería conveniente o incluso correcto.<sup>30</sup>

La extensa bibliografía subsecuente sobre el paternalismo ciertamente sugiere que este principio no es tan sencillo como suponía Mill, pero también deja en claro que, incluso para alguien como Mill —que en otros contextos era un decidido utilitarista—, la causa para no interferir en la autodeterminación y libertad de acción del individuo no se basa en pretensión alguna de que hacerlo así puede no favorecer el “bien” de una persona, entendido de conformidad con la interpretación subjetiva normativa. Por lo contrario, Mill y muchos de sus seguidores se esforzaron en insistir que esa interferencia no se justifica ni siquiera aunque verdaderamente fuera buena para el que se está interfiriendo.<sup>31</sup> Resultado: no es posible sacar ninguna conclusión firme de la doctrina del consentimiento informado en la medicina, en el sentido de que el bienestar\* del paciente o su calidad de vida se entienden según una interpretación subjetiva normativa. La autodeterminación individual puede servir como base de la doctrina del consentimiento informado y puede hacer que ésta sea compatible con cualquiera de las tres descripciones alternativas principales del bien o calidad de vida que he diferenciado.

¿Cuál es la relación entre estos dos valores, la autodeterminación y el bienestar\* del paciente, a los que comúnmente se consideran bases de la doctrina del consentimiento informado y del concepto amplio de la buena vida? La opinión convencional, creo, es que el bienestar\* del paciente es aproximadamente equivalente al bien del paciente y que la autodeterminación individual es un valor independiente del bienestar\* o bien del paciente. Entonces, respetar el derecho del paciente a la autodeterminación, al menos en algunas ocasiones, justifica respetar elecciones de tratamientos que son contrarios al bienestar\* o bien del paciente.<sup>32</sup> Por lo común se considera que el respeto a la autodeterminación es lo

<sup>30</sup> Mill, 1859, p. 13.

<sup>31</sup> La descripción reciente más detallada del paternalismo justificado en el espíritu de la posición de Mill es la de VanDeVeer, 1986. El desarrollo más sofisticado de la posición de Mill sobre el paternalismo en el derecho penal es el de Feinberg, 1986. He estudiado algunos temas que surgen al tratar las descripciones de paternalismo basadas en los derechos y en el consecuencialismo en Brock, 1983 y 1988.

<sup>32</sup> Esta opinión convencional se refleja en los principios éticos independientes de la

que se requiere para reconocer al individuo como una persona, capaz de formar su concepto de una buena vida para sí mismo. Sin embargo, si la autodeterminación personal es un valor fundamental —en el sentido de que es lo que está implicado en el respeto a las personas—, sugiero entonces que nuestra concepción amplia de la buena vida debe ser capaz de abarcarla, en vez de separarla y crear la posibilidad de un conflicto potencial con el bienestar\* o bien de una persona, como en la descripción convencional del consentimiento informado. Lo que se requiere es una distinción entre una buena vida para una persona, en el sentido amplio del término, y el bienestar\* de una persona, de manera que sólo el bienestar\* personal sea independiente y que pueda entrar en un conflicto potencial con la autodeterminación individual.

Debemos considerar que la autodeterminación es central —o una parte central— de una buena vida en el sentido amplio. Es en el ejercicio de la autodeterminación que conservamos algún control, y asumimos la responsabilidad de nuestras vidas y de lo que seremos. Desde luego, esto no niega que siempre hay límites y restricciones sustanciales dentro de las cuales debemos ejercer estos juicios y elecciones. Pero sí quiere decir que mostrar respeto a las personas al acatar su autodeterminación reconoce el lugar fundamental de la autodeterminación en una buena vida. Considero que esencialmente esto es lo que quiere significar Rawls cuando afirma que las personas tienen un interés del más alto rango en la autonomía y lo que Sen significa por medio de su concepto de la libertad del agente.<sup>33</sup> Si embargo, tampoco se quiere que esta amplia concepción de una buena vida nos impida entender a las personas que libre y conscientemente eligen sacrificar su propio bienestar\* personal en favor de otras personas. Para citar un caso extremo, un padre puede libre y conscientemente elegir no seguir un tratamiento caro que le mantenga la vida, como un trasplante de corazón, con el propósito de conservar los recursos financieros para la educación de sus hijos. En vista de su amor y sentido de responsabilidad hacia sus hijos, juzgará que su vida será peor si realiza el trasplante a costa de la educación de ellos, aunque ciertamente su salud y bienestar\* personal mejorarán. Puede decirse en estas circunstancias: valora su bienestar\* personal menos que el bienestar\* de sus hijos. Al requerir que se respete esa elección, la doctrina del consentimiento informado acepta implícitamente que la mejor vida para una persona es una de autodeterminación o elección, incluso

beneficencia y la autonomía en la obra de Beauchamp y Childress, 1979. Su libro ha sido probablemente la explicación de los principios morales que más ha influido sobre las personas que no han realizado estudios filosóficos de ética en el campo de la medicina y la salud.

<sup>33</sup> Cf. Rawls, 1980, y Sen, 1985, en especial las pp. 203-204.

si el ejercicio de éstas resulta en un estado disminuido de su bienestar\* personal. Precisar la forma de distinguir entre la buena vida y el bienestar\* personal de un individuo hace surgir dificultades que no puedo tratar aquí. La idea aproximada es que el segundo esencialmente hace referencia a los estados de conciencia, actividades y capacidades para funcionar de la persona de que se trate (me ocuparé adicionalmente de este tema en la sección 3 de este capítulo), y son estas capacidades las que empeoran cuando el padre sigue su concepto de una buena vida al sacrificar su bienestar\* personal por el de su hijo.<sup>34</sup>

Con frecuencia deben tomarse decisiones sobre los tratamientos médicos para pacientes que no son competentes para tomarlas. Se ha discutido considerablemente tanto en la ética médica como en la jurisprudencia con respecto a las normas éticas adecuadas para esas decisiones.<sup>35</sup> En vista de que las consideraciones sobre la calidad de vida casi siempre son importantes para estas decisiones, las estructuras éticas desarrolladas para ellas deben emplear, explícita o implícitamente, un concepto de la calidad de vida de los pacientes. Hay un consenso importante en

<sup>34</sup> Entendido de esta manera el bienestar\* personal, sugiere que la satisfacción de los deseos no personales de un individuo que no se refieren a él no aumentan el bienestar\* de una persona. Considérese a un fiel partidario del equipo de beisbol los Medias Rojas de Boston que quiere que éste gane el campeonato. En el último día de la temporada, empatados en primer lugar con los Yanquis de Nueva York, los Medias Rojas derrotan a aquéllos y ganan el campeonato. Supóngase que el aficionado está viajando por una zona remota de Alaska el día del gran juego y, una semana después, antes de salir de los yermos y enterarse de la victoria de los Medias Rojas, muere en una avalancha. ¿Aumentó de alguna manera su bienestar\* personal simplemente porque se dio la situación que él deseaba (la victoria de los Medias Rojas)? Creo que la respuesta debe ser no.

La pregunta más difícil es la de si, en nuestro sentido más amplio de la buena vida, tuvo una mejor vida aunque no lo supiera. Y, ¿fue la calidad de su vida mejor? Ciertamente su vida, *experimentada por él*, no mejoró y su calidad no fue mayor. Incluso en nuestro sentido amplio de una buena vida, no parece que ésta haya mejorado, pero quizá esto sólo se debe a que se trata de un deseo relativamente poco importante. Supóngase, en cambio, para adaptar un ejemplo de Parfit (1984), que una persona dedica 50 años de su vida a salvar Venecia y después, seguro de que está a salvo, se va de vacaciones a los yermos de Alaska. Mientras está allá, una inundación destruye Venecia, pero, como ocurrió con el partidario de los Medias Rojas, nunca lo supo porque una semana después de la inundación y antes de salir de las zonas inhabitadas de Alaska murió en una avalancha de rocas. Parfit observa que es posible decir que la destrucción de Venecia hizo que la vida de la persona no fuera tan buena, porque había dedicado todo su esfuerzo a salvarla y ahora resultaba en vano, pero también que no puede reducirse la calidad de esta vida porque no afecta a la calidad de su experiencia. Esto sugiere un punto en que el concepto amplio de una buena vida puede divergir del concepto de la calidad de vida. Creo que la medicina y la ética médica poco pueden ofrecer para aclarar este punto. Aquí dejo este tema, y en el resto del capítulo continuaré utilizando en gran medida de manera intercambiable el concepto amplio de una buena vida y el de la calidad de vida.

<sup>35</sup> Allen Buchanan y yo hemos argumentado temas éticos en la toma de decisiones para personas discapacitadas en nuestro artículo (Buchanan y Brock, 1986, pp. 17-94) y en nuestro libro (Buchanan y Brock, 1989).



que si los pacientes de que se trata, aunque aún sean competentes, formularon y dejaron una directiva previa explícita que especifique claramente y sin ambigüedades sus deseos con respecto al tratamiento en las circunstancias que se han presentado, entonces quienes tratan al paciente deberán seguir esos deseos, por lo menos dentro de límites muy amplios. Actualmente en los Estados Unidos, la mayoría de los estados han adoptado legislaciones que convierten en ley una u otra forma del “Testamento Vigente en Vida”, que permite a las personas dejar instrucciones obligatorias sobre su tratamiento en caso de quedar incompetentes e incapaces de decidir por sí mismas. Más recientemente, otros estados han emitido leyes que permiten a la persona otorgar un poder legal duradero para el cuidado de la salud, que combina las instrucciones sobre los deseos de la persona con respecto al tratamiento, con el nombramiento de quien actuará como su representante en la toma de decisiones, y que será quien interprete esas instrucciones, si la persona que lo otorga quedara incompetente para tomar por sí misma esas decisiones.

En el caso ordinario en que un paciente incompetente no haya dejado una instrucción previa formal, se han apoyado dos principios para guiar a los que deben decidir sobre el tratamiento que se le dará: el principio del *juicio sustituido* y el principio del *mejor interés*. El primero requiere que el representante decida como lo hubiera hecho el paciente en caso de incompetencia y en las circunstancias que se presentan. El segundo requiere que el representante elija el tratamiento que más convenga a los intereses del paciente. Esto se parece a una disputa entre lo que antes llamé las descripciones subjetiva normativa y objetiva normativa de una buena vida, ya que el único punto del principio del mejor interés como una alternativa al juicio sustituido parece ser el de emplear un patrón objetivo normativo del bien de la persona que no depende de sus preferencias y valores subjetivos particulares. Sin embargo, esta apariencia es desorientadora. La forma correcta de entender estos dos principios de la toma de decisiones delegada no es, en mi opinión, como principios alternativos que compiten en un mismo caso, sino más bien como un par ordenado de principios para cubrir todos los casos de tomas de decisiones delegadas para pacientes incompetentes en que no existe una instrucción previa, y cada uno de los dos principios se aplica a un subconjunto diferente de estos casos. (Esto no quiere decir que siempre se entienden estos dos principios, en la ética médica, la jurisprudencia o la práctica del cuidado de la salud, como si se aplicaran a dos grupos diferentes de casos; la forma en que se consideran estos dos principios está plagada de confusiones.)

Los dos grupos de casos se diferencian en lo que se refiere a la información que está disponible o que puede obtenerse acerca de las prefe-

rencias y valores generales del paciente, que tienen alguna incidencia en la elección del tratamiento de que se trate. Los dos principios son un par ordenado en el sentido de que cuando hay suficiente información disponible sobre las preferencias y los valores importantes del paciente para hacer posible una aplicación razonablemente bien fundamentada del principio del juicio sustituido, entonces aquellos en quienes se delegó la toma de decisiones por parte del paciente deben usar esa información y ese principio para inferir lo que habría sido la decisión del paciente en esas circunstancias si hubiera sido competente.<sup>36</sup> En ausencia de esa información, y sólo en ese caso, los representantes del paciente en la toma de decisiones deben seleccionar la opción que sea para el mejor interés del paciente, lo que comúnmente se interpreta como referido a la opción que la mayoría de las personas razonables e informadas seleccionarían en esas circunstancias. Así, estos dos principios no compiten en su aplicación a los mismos casos, sino que son principios alternativos que deben aplicarse en diferentes casos.

No obstante, podría parecer que el estándar de los mejores intereses sigue siendo una explicación objetiva normativa cuando se le aplica. Sin embargo, no es forzoso que éste sea el caso. Si se entiende el estándar de los mejores intereses como si recurriera a lo que la mayoría de las personas razonables e informadas elegiría en esas circunstancias, se emplea el estándar de las preferencias subjetivas normativas. Y se aplica la elección de la mayoría al paciente de que se trate porque, en ausencia de cualquier otra información para establecer que las preferencias y los valores pertinentes del paciente son distintos de los de la mayoría, el supuesto más razonable es que el paciente se parece a la mayoría en los aspectos de que se trate, y elegiría como ellos. De este modo, puede entenderse que el estándar del mejor interés, al igual que los otros dos estándares de elección para los pacientes incompetentes —la instrucción previa y el estándar del juicio sustituido—, requiere la selección de la opción que sería más probable que el paciente hubiera seleccionado, con variaciones en los estándares ajustados a los diferentes niveles de información disponible sobre el paciente. En forma similar a lo que ocurre con la doctrina del consentimiento informado que se aplica a pacientes competentes, puede entenderse que estos tres principios —las instrucciones previas, el juicio sustituido y el mejor interés— que orientan la elección delegada para los pacientes incompetentes, son apoya-

<sup>36</sup> Rebecca Dresser ha desarrollado un desafío del tipo de Parfit para el principio del juicio sustituido, así como para la autoridad de establecer directivas previas en casos en que las condiciones que crean la incompetencia del paciente también reducen o eliminan la continuidad psicológica y las conexiones necesarias para que se conserve la identidad personal. Cf. Dresser, 1986, y Buchanan, 1988.

dos y justificados por los valores de bienestar\* y autodeterminación del paciente. Así, cada uno de estos tres principios implícitamente emplea una explicación de una buena vida como de elección y autodeterminación en lo que se refiere a los objetivos, valores y plan vivencial.

Antes de terminar de describir las estructuras teóricas que se han desarrollado en las obras sobre ética, medicina y aspectos legales para la toma de decisiones en los tratamientos de pacientes competentes e incompetentes, quiero hacer explícita una indeterminación en dichas estructuras con respecto a la naturaleza de la teoría ética que presuponen. He indicado que es común basar estas estructuras éticas en dos valores centrales de una buena vida: el bienestar\* del paciente y la autodeterminación. Sin embargo, lo que comúnmente no queda claro es la condición del valor ético de la autodeterminación individual como fundamento de la teoría ética subyacente que apoya estas estructuras para la toma de decisiones. Puede considerarse que la autodeterminación sólo tiene un valor derivado o instrumental dentro de una teoría moral consecuencialista amplia. Específicamente, se puede considerar que es valiosa instrumentalmente para el valor fundamental de la felicidad o de la satisfacción de preferencias dentro de las teorías subjetivas normativas de una buena vida, del tipo hedonista o de satisfacción de preferencias. Si, como parece ser cierto por lo menos para varias condiciones sociales y distintos periodos históricos, la mayoría de las personas tienen un deseo relativamente fuerte de tomar por sí mismas las decisiones importantes sobre sus vidas, entonces al menos es un supuesto aceptable que el hacerlo así promoverá por lo general su felicidad o la satisfacción de sus deseos. Si la autodeterminación sólo es valiosa en la medida en que conduce a la felicidad o a la satisfacción de preferencias, entonces no será parte de un ideal de la persona que sea objetivo en el sentido de que su valor no depende del todo de la felicidad o la satisfacción. Como en la mayoría de las teorías plausibles del bien, la felicidad y la satisfacción de deseos son parte *significativa* de una buena vida, y como la autodeterminación comúnmente hace una contribución significativa a la felicidad o satisfacción de los deseos de las personas, por lo general tendrá un valor instrumental importante en cualquier teoría plausible de una buena vida.<sup>37</sup>

Como resultado, identificar a la autodeterminación como uno de los dos principales valores que subyacen en la doctrina del consentimiento informado en la ética médica tal como se aplica a los pacientes competentes y a los incompetentes, no aclara, en el nivel básico de la teoría éti-

<sup>37</sup> Scanlon argumenta en este libro (pp. 245-264) que la satisfacción de los deseos no es en sí misma parte del bienestar\* individual, sino que depende de razones hedonistas o ideales (lo que él llama el bien sostenido) en las que se apoya.

ca, si se considera que la autodeterminación sólo tiene un valor instrumental, o también un significativo valor no instrumental, como un destacado componente de algún ideal objetivo de la persona. La gran mayoría de las discusiones éticas sobre el consentimiento informado y la toma de decisiones en el cuidado de la salud simplemente no se ocupan explícitamente de este problema básico de la teoría ética ni presuponen implícitamente una posición particular al respecto. Desde una perspectiva práctica, esta indeterminación en el nivel básico tiene el valor de permitir a los proponentes de teorías éticas, incompatibles —por ejemplo, los teóricos consecuencialistas y los que se basan en los derechos— ponerse de acuerdo acerca de la importancia fundamental de la autodeterminación y de la elección en una buena vida.

Hay una dificultad final que debe observarse al tratar de inferir una descripción de una buena vida en el nivel de la teoría ética básica a partir de las estructuras éticas para la toma de decisiones en los tratamientos que se proponen y emplean en la práctica médica. Existe otra contrariedad general al inferir los valores que subyacen, o los principios éticos que apoyan las prácticas sociales. Una práctica social como la del consentimiento informado y la toma de decisiones compartida en la medicina debe orientar en el transcurso del tiempo un gran número de decisiones de tratamiento realizadas en una gran variedad de circunstancias por muchos pacientes, miembros de la familia y profesionales del cuidado de la salud. Una práctica bien estructurada debe tener en cuenta, y minimizar adecuadamente el potencial en todas las partes implicadas, un mal uso bien intencionado o un abuso malintencionado de sus papeles. Así pueden justificarse las restricciones institucionales, aunque en algunas ocasiones particulares producirán resultados indeseables, porque a largo plazo por lo general sus resultados son mejores que los de cualesquiera alternativas viables. Por ejemplo, incluso si sólo recurrimos al valor del bienestar\* del paciente y omitimos cualquier valor independiente de la autodeterminación, puede estar justificado un enérgico derecho de los pacientes para negarse a recibir cualquier tratamiento si la mayor parte del tiempo las propias personas son los mejores jueces de cuál es el tratamiento para cuidar su salud que promoverá mejor su felicidad o satisfará sus preferencias y valores perdurables. Alternativamente, el firme derecho de negarse a recibir el tratamiento puede estar justificado dentro de una teoría del ideal objetivo normativo de una buena vida para la persona porque, aunque los individuos pueden estar equivocados sobre su propio bien cuando persiguen su felicidad o buscan satisfacer sus deseos, no es posible ninguna práctica legal y social alternativa, digna de confianza, que produzca mejores resultados a la larga, incluso juzgada por esa teoría ideal de una buena vida. Las imperfec-

ciones y limitaciones de las personas y de las instituciones pueden hacer que los partidarios de explicaciones muy diferentes de una buena vida apoyen en la práctica indistintamente a las mismas instituciones. En una forma más general, éste es un punto muy conocido en la filosofía moral, en la cual los defensores de teorías morales fundamentalmente diferentes, como los consecuencialistas y los teóricos de los derechos, pueden convergir en las instituciones justificadas por sus muy diferentes teorías. Sin hacer explícitas las razones justificativas de las instituciones sociales aceptadas por ciertas personas en particular, no podemos inferir con confianza los principios éticos o los juicios, y específicamente la concepción de una buena vida, que presuponen.

### 3. LAS POLÍTICAS DE SALUD Y LAS MEDIDAS DE LA CALIDAD DE VIDA

Quiero ahora desplazar la atención de la descripción de la calidad de vida que presuponen las estructuras éticas para la toma de decisiones en los tratamientos médicos, a las medidas más explícitas que se utilizan para evaluar los niveles de salud y de la calidad de vida tal como son afectados por la salud y las enfermedades dentro de grandes grupos de población. Los primeros esfuerzos de medición se concentraron en las tasas de morbilidad y mortalidad en diferentes poblaciones y sociedades. Éstas nos han proporcionado comparaciones muy burdas, pues con frecuencia emplean sólo estadísticas como la expectativa de vida, la mortalidad infantil y las tasas registradas de enfermedades específicas en la población. No obstante, mostrarán grandes diferencias entre los países, en particular entre los desarrollados y los que están en vías de desarrollo, y entre los diferentes periodos históricos, en cuanto a la duración y la calidad de vida según es afectada por las enfermedades. Los principales cambios en estas medidas durante este siglo, como es bien sabido, se deben principalmente a las acciones de salud pública, como son el abastecimiento de agua, el tratamiento de las aguas negras y otros programas sanitarios, y a los efectos del desarrollo económico para mejorar la nutrición, la vivienda y la educación; las mejoras en la calidad y acceso al cuidado médico han sido menos importantes. En décadas recientes, los investigadores de la política de la salud han desarrollado una variedad de medidas que van considerablemente más allá de las burdas medidas de la morbilidad y de la mortalidad. Sin embargo, antes de dirigir nuestra atención a ellas, vale la pena subrayar la importancia de las medidas de mortalidad para el concepto amplio de una buena vida.

Cuando se diferencia entre la cantidad y la calidad de la vida, ambas son importantes para el grado en que una persona tiene una buena vida.

Las personas cuyas vidas son de alta calidad, con cualquier medida de la calidad, pero que terminan antes de llegar a la duración normal de vida en su sociedad, tienen una vida no muy buena, debido a su muerte prematura, como pudiera haberse esperado razonablemente. Las personas por lo general desarrollan, a más tardar en la adolescencia, planes detallados y más o menos articulados para sus vidas; comúnmente, cuanto más abarquen del futuro esos planes, tanto menos detallados serán y su extremo temporal será menos preciso. Nuestros planes de vida sufren continuas revisiones, tanto menores como importantes, en el curso de nuestras vidas, pero en cualquier punto en el tiempo en la vida de una persona, los planes de ésta para su vida se basarán en parte en el supuesto de lo que puede esperar razonablemente para la duración normal de su vida.<sup>38</sup> Cuando ésta termina prematuramente debido a enfermedades y padecimientos, una persona no sólo pierde las experiencias, felicidad y satisfacciones que de otra manera habría tenido en esos años perdidos, sino que también pierde la oportunidad de completar proyectos de largo plazo, y de alcanzar y vivir toda la conformación, coherencia y conclusión que había planeado para su vida. Completar y terminar un plan de vida y una vida es lo que ayuda a muchas personas ancianas, próximas a morir, a sentir que han vivido una vida plena y completa y aceptar así la proximidad de la muerte con ecuanimidad y dignidad. Por tanto, la pérdida por muerte prematura no es sencillamente la pérdida de una unidad de algo bueno, tantos años deseados de vida que se esperaba serían felices, sino la interrupción de un plan vivencial que daba significado y coherencia a la existencia de la persona.

La importancia de los planes vivenciales para una buena vida sugiere por lo menos otras dos formas en que las diferentes tasas de mortalidad dentro de las sociedades afectan las oportunidades de sus miembros para obtener buenas vidas. Los ciudadanos de los países subdesarrollados característicamente tienen una expectativa de vida menor que la de los ciudadanos de los países desarrollados. Así, incluso quienes llegan al promedio normal de vida tendrán menos tiempo para desarrollarse y disfrutar de una vida compleja y satisfactoria que quienes que llegan al promedio normal, pero significativamente mayor, en los países desarrollados. Los datos de mortalidad indican que los ciudadanos de los países subdesarrollados por lo común tienen vidas que no son tan buenas como consecuencia de un inadecuado cuidado de la salud que se debe a sus menores expectativas de vida y al mayor riesgo de no llegar ni siquiera a la duración promedio en su propia sociedad.

<sup>38</sup> Dos de las discusiones más importantes sobre los planes vivenciales y sobre la forma en que pueden dar estructura y coherencia a una vida se encuentran en Fried, 1970, cap. 10, y Rawls, 1971, cap. 7.

Una relación final entre los datos de la mortalidad y la importancia de los planes vivenciales en una buena vida concierne a la mortalidad infantil y a la de los menores de un año. Es común considerar esa mortalidad como algo particularmente trágico, tanto por el mayor número de años de vida esperada que pierde el individuo como porque la vida terminó cuando empezaba. Frecuentemente la pérdida es muy profunda para los padres, en parte debido a las esperanzas y planes que ellos tenían para el futuro del infante. Pero la muerte de un infante o de un niño muy pequeño, antes de que haya desarrollado la capacidad para formar deseos, expectativas y planes para su futuro interrumpe esa vida —aquí entendemos “vida” como un plan con vinculaciones o una biografía que se desarrolla con un principio, una mitad y un final— antes de que empiece; el infante está vivo, pero no tiene todavía una vida en este sentido biográfico.<sup>39</sup> Desde la perspectiva de este sentido biográfico de tener una vida, que se vive desde “adentro”, la muerte prematura en la infancia tardía, en la adolescencia o en los primeros años de la edad adulta comúnmente hacen que le vaya mal a una vida que ya empezó, mientras que la mortalidad infantil no hace que a la vida le vaya mal, sino que le impide empezar.

Hay una numerosa bibliografía médica y sobre las políticas de salud que se concentra en la evolución de la calidad de vida de las personas tal como la afectan los diferentes estados de enfermedad y/o los tratamientos para aliviar esas enfermedades.<sup>40</sup> El concepto dominante de los objetivos adecuados de la medicina la enfoca como una intervención cuya finalidad es la de prevenir, mejorar o curar una enfermedad y sus efectos asociados de sufrimiento e incapacidad, para restablecer así, o prevenir la pérdida de, la función normal o de la vida. Ya se trate de la norma de un individuo en especial o de una que sea característica de una sociedad o especie en particular, el objetivo de elevar la función de una persona *por encima* de la norma no es aceptado comúnmente como un objetivo de la medicina que tiene igual importancia que restablecer la función *en el nivel* de la norma. Problemática como puede ser esta distinción, las medidas de la calidad de vida en la medicina y en el cuidado

<sup>39</sup> En la bibliografía sobre ética médica se emplea el concepto de vida biográfica en las obras de Rachels, 1986, pp. 516; de Singer y Kuhse, 1985, pp. 129-139; y de Callahan, 1987. También está implícito en la descripción que presenta Tooley del derecho a la vida (1983).

<sup>40</sup> Entre los artículos útiles que fueron consultados para esta tercera sección sobre las medidas de la calidad de vida que proporciona la política de la salud, y que no se han citado en otras de las notas de este capítulo, están: Anderson, 1986; Berg, 1986; Bergner, 1976; Calman, 1984; Cohen, 1982; Cribb, 1985; Editorial, 1986; Edlund y Tancredi, 1985; Flanagan, 1982; Gehrman, 1978; Gillingham y Reece, 1980; Grogono, 1971; Guyatt, 1986; Hunt y McEwen, 1980; Katz, 1963; Kornfeld, 1982; Klotkem, 1982; Liang, 1982; Najman y Levine, 1981; Pearlman y Speer, 1983; Present, 1984; Report (1984); Starr, 1986; Sullivan, 1966; Thomasma, 1984, 1986, y Torrance, 1972, 1976a, 1976b.

de la salud tienden, en consecuencia, a enfocarse en las *disfunciones* de los individuos o pacientes y en sus relaciones con alguna de esas normas. En un nivel más detallado, la medicina considera las partes y los órganos del cuerpo, los cuerpos humanos individuales y las personas desde una perspectiva funcional. Tanto los analistas de la política de salud como otros científicos sociales han realizado un considerable trabajo al construir y emplear medidas de salud y de la calidad de vida para usarlas en poblaciones grandes y relativamente diversas. A veces estas medidas se refieren explícitamente sólo a parte de una evaluación general de la calidad de vida de las personas, mientras que en otros casos tratan de algo así como la calidad de vida general tal como es afectada por las enfermedades. Una serie de trabajos estrechamente relacionados con lo anterior se concentra, de manera más limitada, en la evaluación del efecto sobre la calidad de vida de modos específicos de tratamiento de estados de enfermedades específicas. Esta investigación tiene una orientación más clínica, aunque el efecto sobre la calidad de vida que tratan de medir los investigadores varía en cierto grado, según sea la amplitud del efecto de la enfermedad sobre la persona que se está tratando. En términos generales, las medidas que abarcan a toda la población tienden a ser menos sensibles a las diferencias individuales en lo que respecta a la manera y al grado en que un factor particular afecta la calidad de vida de las personas. Por lo tanto, será útil presentar algunos ejemplos representativos de las estructuras de evaluación empleadas.<sup>41</sup>

El Perfil del Efecto de la Enfermedad (PEE) fue diseñado por Marilyn Bergner y sus colegas para medir el efecto de una gran variedad de formas de mala salud sobre la calidad de vida de las personas.<sup>42</sup> En el cuadro V.1 se presentan los aspectos que se midieron.

Un segundo ejemplo de una estructura evaluativa es el Índice de la Calidad de Vida (ICV) desarrollado por Walter O. Spitzer y sus colaboradores para medir la calidad de vida de los pacientes con cáncer (véase el cuadro V.2).<sup>43</sup>

Una tercera medida importante diseñada por Milton Chen, S. Fanshel y otros es el Índice de la Condición de la Salud (ICS), que mide los niveles de las funciones según ciertas dimensiones.<sup>44</sup>

Por supuesto, sería erróneo intentar inferir teorías filosóficas precisas y abarcadoras de la calidad de vida o de una buena vida a partir de me-

<sup>41</sup> Un ejemplo de una medida general de la calidad de vida que no se concentra en el cuidado de la salud y en la enfermedad es el que se puede encontrar en la Encuesta Sueca sobre el Nivel de Vida, cap. de Erikson en este libro.

<sup>42</sup> Bergner, 1981.

<sup>43</sup> Spitzer, 1981.

<sup>44</sup> Chen, Bush y Patrick, 1975.



mente equipado; y la madre sin piernas de tres niños se había adaptado para poder realizar virtualmente todas las tareas normales que implica atender a la familia y a la casa.

Hubo casos en que limitaciones físicas que comúnmente restringen y dificultan las capacidades funcionales primarias de las personas y la calidad general de vida habían sido compensadas tan adecuadamente que esas personas podían realizar las *mismas* funciones primarias, aunque de manera diferente, tan bien como las personas normales que no padecen incapacidades. Aunque algunos planes vivenciales posibles para otros seguían siéndoles imposibles a causa de sus limitaciones (por ejemplo, ser atletas profesionales), el nivel esencialmente no restringido de sus funciones primarias como consecuencia de las compensaciones que habían hecho, les permitía elegir entre un número suficientemente amplio de planes vivenciales, de tal manera que probablemente sería un error creer que su calidad de vida había sido muy disminuida de alguna manera por sus limitaciones. Estos casos ejemplifican que incluso discapacidades físicas graves no siempre disminuyen la calidad de vida si las personas incapacitadas han podido o se les ha ayudado lo suficiente para compensar sus carencias de modo que el nivel de su capacidad funcional primaria no se vea esencialmente disminuido; en esos casos es incluso problemático caracterizar a los afectados como discapacitados.

En otros casos, compensar las incapacidades funcionales, en particular cuando surgen al final de la vida, puede requerir ajustes que implican cambios considerables en la clase de trabajo a realizar, las actividades recreativas y sociales que se siguen y otras. Cuando estas incapacidades restringen significativamente las actividades que han estado disponibles y que de otra manera seguirían disponibles y hubieran sido realizadas por la persona, constituirán, suponiendo que otros factores no cambian, disminuciones de la calidad de vida de la persona. Sin embargo, si lo hacen así, será porque restringen significativamente las elecciones, o lo que Norman Daniels ha llamado el rango normal de oportunidades disponible para las personas, y no porque las formas de compensación seleccionadas sean, una vez que se las sigue, menos deseables o satisfactorias.<sup>49</sup> La *oportunidad de elegir* entre un número razonable de planes de vida es un componente importante e independiente de la calidad de vida: no basta medir sólo la calidad del plan de vida que procura seguir ahora la persona discapacitada y su satisfacción con él. Los ajustes a las incapacidades que hacen que no disminuyan las funciones primarias o que redirigen el plan vivencial de una persona a áreas donde las funciones se realizarán mejor —objetivos ambos centrales de la medicina rehabili-

<sup>49</sup> Daniels, 1985, caps. 2 y 3.

zadora— pueden, no obstante, aumentar la calidad de vida incluso aunque haya disminuido el rango de oportunidad.

En su teoría del cuidado justo de la salud, Daniel utiliza el concepto de un rango de oportunidad normal *ajustado a la edad*, que es importante para la relación entre oportunidad y calidad de vida o una buena vida. Algunas incapacidades en las funciones primarias incluso se presentan como rasgos comunes de la vejez, por ejemplo, las limitaciones en los niveles previos de la actividad física. Elegir ajustar la naturaleza y el nivel de nuestras actividades planeadas a esas deficiencias en nuestras funciones se considera por lo general un ajuste saludable al proceso de envejecimiento. Este ajuste puede reducir considerablemente la disminución en la calidad de vida de una persona por las limitaciones del envejecimiento normal. No obstante, en el mejor de los casos, el proceso de envejecimiento normal (especialmente después de los 80 años) produce limitaciones en las funciones primarias que reducirán la calidad de vida. Así, aunque esta última siempre debe ser medida con respecto a las capacidades funcionales primarias normales de los humanos, puede ser disminuida por reducciones en las funciones individuales por debajo de la norma ajustada, teniendo en cuenta la edad, y por reducciones en las funciones normales de los humanos a medida que envejecen.

Antes he sugerido que los ajustes en los objetivos que se procuran, o que se procuraron previamente, como consecuencia de incapacidades en las funciones individuales primarias pueden compensar considerablemente (en su totalidad, en lo que respecta a sus efectos sobre la felicidad) los efectos de la función que se ve dificultada, pero con frecuencia no compensarán del todo las importantes disminuciones en el rango de *oportunidades* disponibles para elegir, y por lo tanto siempre disminuirán la calidad de vida. Sin embargo, en algunos casos, la respuesta y ajuste de un paciente a las limitaciones producidas por la enfermedad o los accidentes pueden ser tan completos, por lo que respecta a su dedicación y felicidad por el nuevo curso de vida elegido, que hay razón para sostener que su calidad de vida es tan alta como antes, en particular cuanto más lejano esté el inicio de la enfermedad o accidente que causó la limitación y a medida que la nueva vida se convierte más auténticamente y con mayor seguridad en la vida propia de la persona. Un nivel de felicidad y satisfacción no disminuido, o incluso mayor, junto con una dedicación cada vez mayor a la nueva vida, a menudo parecen ser factores primarios relevantes cuando están presentes. Pero también hay que distinguir diferentes *razones* por las que el componente afectivo o subjetivo de la calidad de vida, a los que he abarcado conjuntamente bajo el concepto de felicidad, puede no disminuir, ya que esto es importante para una evaluación del efecto sobre la calidad de vida.

La felicidad de la persona es, en alguna medida significativa, una función del *grado* en que logran conseguir sus objetivos principales al menos con un razonable éxito. Una enfermedad o herida graves que resulten en importantes incapacidades funcionales con frecuencia requieren una importante reevaluación del plan vivencial de la persona y de sus principales objetivos y expectativas. En el transcurso del tiempo, tales reevaluaciones pueden resultar en niveles no disminuidos o incluso aumentados de felicidad, a pesar de la función reducida, porque las aspiraciones y expectativas de las personas también han sido revisadas y reducidas. Los casos comunes en la medicina en que, después de una grave enfermedad, las personas se satisfacen con mucho menos en lo que respecta a las expectativas y éxitos, ejemplifican con claridad lo incompleta que es la felicidad en tanto descripción total de la calidad de vida. Estar satisfecho o feliz al obtener mucho menos de la vida, porque la persona ha llegado a esperar mucho menos, sigue siendo una forma de obtener *menos* de la vida o de tener una vida menos buena. (El efecto contrario se presenta cuando los mayores niveles de riqueza y de otras funciones primarias objetivas en los periodos de desarrollo económico conducen a aspiraciones y expectativas cada vez más altas, y a su vez a una *brecha creciente* entre los éxitos y las expectativas.) Además, si la relación de las elecciones de la persona con sus aspiraciones y expectativas refleja el ejercicio de su autodeterminación en respuesta a circunstancias modificadas, es importante en una evaluación general de su calidad de vida y muestra otro aspecto de la importancia de la autodeterminación para la calidad de vida.

La enfermedad y las heridas que tienen como consecuencia graves limitaciones de las funciones primarias a menudo afectan a los individuos sin advertencia previa y aparentemente al azar, y entonces él y los demás las consideran como un suceso de mala suerte o desventura. Toda vida es terminada por la muerte, y algunas personas llegan a morir después de una duración normal de sus vidas sin ninguna enfermedad grave y la correspondiente disminución de sus funciones. Esto es simplemente una parte inevitable de la condición humana. La fortaleza del carácter individual y los servicios de apoyo social permiten a las personas infortunadamente incapacitadas por la enfermedad o las heridas ajustar sus objetivos y expectativas a la realidad de su adversidad, y luego proseguir sus vidas, en vez de responder a su infortunio con desesperación y autocompasión. Circunstancias más allá del control del individuo pueden haberles dado un golpe cruel; sin embargo, ellos pueden retener su dignidad como agentes con su propio poder de autodeterminación, capaces de una elección responsable para dirigir y retener el control de sus vidas dentro de los límites que sus nuevas circunstancias permiten.

CUADRO V.3. *Escalas y definiciones para la clasificación de los niveles de función*

<i>Escala</i>	<i>Paso</i>	<i>Definición</i>
<i>Escala de movilidad</i>		
5	Viajó libremente	Usó el transporte público o condujo un automóvil solo. Para el grupo menor de seis años, viaja en la forma acostumbrada para su edad.
4	Viajó con dificultad	a) Salió fuera solo, pero tuvo problemas para recorrer la comunidad libremente, o b) requirió ayuda para usar los transportes públicos o el automóvil.
3	En la casa	a) Todo el día, debido a enfermedad o a alguna condición particular, o b) necesitó ayuda humana para salir.
2	En el hospital	No sólo el hospital general, sino también en una casa de asistencia, institución de cuidados permanentes, sanatorio o institución similar.
1	En una unidad especial	Durante parte del día en un área restringida del hospital, como la unidad de cuidados intensivos, la sala de operaciones, el cuarto de recuperación, la sala de aislamiento u otra unidad similar.
<i>Escala de actividad física</i>		
4	Caminó libremente	Sin limitaciones de ninguna clase.
3	Caminó con limitaciones	a) con un bastón, muletas, ayuda mecánica, o b) con limitaciones para levantarse, encorvado, con dificultades en escaleras o pendientes, o c) con limitaciones en la rapidez y distancia debidas a su condición física general.
2	Se movió independientemente en silla de ruedas	Se impulsó por sí mismo en la silla de ruedas.
1	En cama o en una silla	La mayor parte del día.

CUADRO V.3. (concluye)

<i>Escala</i>	<i>Paso</i>	<i>Definición</i>
<i>Escala de actividad social</i>		
5	Realizó actividades principales y otras	<i>Principales</i> significa específicamente: jugar para los menores de seis años, ir a la escuela para los que tienen entre siete y 17 años y trabajar o atender el hogar para los adultos. <i>Otras</i> significa todas las actividades no clasificadas como principales, como el ejercicio, los clubes, la iglesia, las aficiones, los proyectos cívicos o los juegos adecuados a su edad.
4	Desempeñó las actividades principales, pero sus otras actividades fueron limitadas	Jugó, fue a la escuela, trabajó, atendió el hogar; pero estuvo limitado en sus otras actividades, como se les definió antes.
3	Desempeñó las actividades principales, pero con limitaciones	Limitado en la actividad o clase de la actividad principal desempeñada, por ejemplo. necesidad de periodos especiales de descanso, escuela especial o ayudas de trabajo especiales.
2	No realizó actividades principales, pero sí las de su cuidado personal	No jugó, no fue a la escuela, no trabajó, no atendió las labores de la casa; se vistió, se bañó y alimentó por sí mismo.
1	Requirió ayuda en las actividades de su cuidado personal	Requirió ayuda humana en uno o más de las siguientes: vestirse, bañarse, comer. No realizó actividades principales u otras. Para el grupo menor de seis años, significa asistencia que por lo común no se necesita a esa edad.
0	Muerte	

Por lo general, admiramos a las personas que sacan el mejor partido de su suerte de esta manera, y que logran realizarse y alcanzar la felicidad a pesar de lo que en apariencia es un destino cruel. Esta disminución de los objetivos y expectativas, con la consecuente reducción de la brecha entre sus metas y lo que logran, y el aumento que por esto ocurre en la felicidad, es un resultado del ejercicio continuado de la autodete-

minación. Constituye un incremento en los componentes de la felicidad y la autodeterminación de la calidad de vida, aunque, por supuesto, únicamente en respuesta a un previo decremento del nivel de las funciones primarias de la persona.

Otras formas de reducir la brecha entre las expectativas y los logros se desvían de la autodeterminación de una persona y son más problemáticas con respecto a su deseabilidad y a su efecto sobre la calidad de vida de ésta. Jon Elster ha escrito, por ejemplo, fuera del contexto médico, acerca de las diferentes clases de preferencias no autónomas y del cambio de preferencias.<sup>50</sup> Caracterizar precisamente la diferencia entre lo que Elster llama preferencias no autónomas y lo que he llamado ejercicio de la autodeterminación al ajustarse al efecto de la enfermedad y de los accidentes presenta problemas profundos y difíciles que no puedo tratar aquí. No obstante, creo que la respuesta a la enfermedad mediante el ejercicio de la elección autodeterminada, para proteger y restaurar la calidad de vida, es uno de los ejemplos prácticos más importantes de lo que significa para las evaluaciones generales de la calidad de vida la forma *como* se logra un acuerdo razonable entre los objetivos y los éxitos que se necesitan para la felicidad.

#### 4. CONCLUSIÓN

Vinculemos ahora algunos de los principales temas en las descripciones de la calidad de vida o de una buena vida sugeridas por las obras sobre ética médica y política de la salud. Aunque estas obras proporcionan poco en forma de descripciones bien desarrolladas, filosóficamente elaboradas sobre la calidad de vida o de una buena vida, representan un complejo cuerpo de análisis de datos y experiencias del que pueden extraerse descripciones filosóficas de una buena vida. Aquí he presentado por lo menos los principales lineamientos que sugieren esos trabajos para la descripción general de una buena vida. La descripción será compleja y probablemente, entre las principales teorías filosóficas que mencionamos antes, se ajustará más a las teorías ideales. He sugerido que es posible emplear la construcción de Sen de una pluralidad de vectores independientes, cada uno de los cuales es un componente independiente de una evaluación completa del grado en que una persona tiene una buena vida.

La estructura ética para las decisiones respecto a los tratamientos médicos resaltó el carácter central de la capacidad de una persona como

<sup>50</sup> Elster, 1982.

agente valorador, o lo que he llamado la autodeterminación, en una buena vida. Puede considerarse que la capacidad y el ejercicio de la autodeterminación es un —aunque yo creo que *es el*— ideal fundamental de la persona dentro de la ética médica. El ejercicio de la autodeterminación en la construcción de una vida humana relativamente plena requerirá, en un individuo, cuatro amplios tipos de funciones primarias: las biológicas, que comprenden, por ejemplo, órganos que funcionen bien; las físicas, entre ellas, por ejemplo, la movilidad; y las sociales, que incluyen, por ejemplo, las capacidades de comunicación; y las mentales, entre ellas, por ejemplo, una variedad de capacidades de razonamiento y emocionales. No hay límites bien marcados entre estos amplios tipos de funciones primarias, y para diferentes finalidades se les puede especificar con más o menos detalle en una variedad de diferentes agrupamientos. La idea es seleccionar las funciones humanas que son necesarias, o al menos valiosas, para la búsqueda de casi todos los planes de vida humana relativamente amplia y plena. Es posible representar estas diferentes funciones en distintos vectores y serán complementos objetivos normativos de una buena vida, aunque su ponderación relativa dentro de cualquier vida particular podría estar determinada subjetivamente.

A su vez hay lo que podemos llamar funciones específicas del agente, que también pueden especificarse en varios niveles de generalidad o detalle, y que son necesarias para que una persona procure realizar con éxito los propósitos y el plan vivencial que ha elegido: ejemplos son ciertas capacidades funcionales para hacer razonamientos muy abstractos como los requeridos en las matemáticas o en la filosofía; y la destreza física necesaria para tener éxito como músico, cirujano o atleta. Nuevamente, a estas funciones se les puede representar como vectores independientes, aunque su lugar en la buena vida para una persona en particular está fundamentado más en bases subjetivas normativas, que dependen del plan vivencial particular que se haya elegido. La ponderación relativa asignada a las funciones específicas del agente y, en un grado considerablemente menor, a las funciones primarias, estará determinada en última instancia por las valuaciones del agente con autodeterminación junto con las determinaciones, mediante la observación de los hechos de las funciones que son necesarias para procurar realizar diferentes planes vivenciales específicos. La centralidad del agente que puede valorar y elegir en esta descripción de una buena vida confiere a las capacidades funcionales primarias, y en menor medida a las específicas del agente un lugar central en la buena vida, a causa de su necesario papel para hacer posible un rango significativo de oportunidades y alternativas de elección.

En un nivel más específico que el del agente están los deseos particulares que tienen las personas en ocasiones particulares en el curso de su búsqueda de los valores y las actividades que aprecian. Los diferentes deseos y el grado en que se les pueda satisfacer con éxito también pueden representarse utilizando el enfoque de vectores. Vale la pena repetir que el nivel de las capacidades funcionales primarias de una persona, de las capacidades funcionales específicas del agente y de la satisfacción de deseos específicos dependerán de las propiedades del agente y de las características de su ambiente que afecten esas capacidades funcionales y esa búsqueda de la satisfacción de deseos. La inclusión de las funciones primarias, de las funciones específicas del agente y de la satisfacción de deseos específicos dentro de una descripción de la buena vida, nos permite reconocer sus componentes objetivos normativos y subjetivos normativos. Análogamente, estos componentes muestran la razón de que podamos esperar comparabilidades interpersonales parciales, pero sólo parciales, de la calidad de vida o de las buenas vidas —la comparabilidad requerirá cierto traslape interpersonal de funciones primarias, funciones específicas del agente y deseos específicos, similarmente ponderados—. La importancia de las capacidades funcionales en estos diferentes niveles de generalidad refleja lo medular de la elección personal en una buena vida, y la necesidad de que haya una elección de alternativas y oportunidades.

Finalmente, habrá un componente de felicidad o hedonístico de la buena vida, ese aspecto que representa la respuesta subjetiva consciente de una persona en términos del disfrute y de las satisfacciones de la vida que ha elegido y de las actividades y éxitos que contiene. Éstas pueden representarse por un solo vector o por un número de distintos vectores si la persona tiene satisfacciones y disfrutes distintos e inconmensurables. Por lo común, la felicidad sólo dependerá parcialmente del éxito relativo de la persona para satisfacer sus deseos y sus objetivos y proyectos más amplios. Nuevamente, es la valuación de la persona en particular la que determinará la ponderación relativa que el vector de la felicidad recibe en la explicación general de una buena vida para esa persona.

Vale la pena insistir en que al reunir todos estos rasgos en las descripciones de la calidad de vida o de una buena vida a partir de las obras sobre ética médica y política de la salud, no he hecho más que bosquejar algunos elementos esenciales de la descripción completa de una buena vida. Sin embargo, incluso estos pocos elementos esenciales sugieren la necesidad de hacer descripciones más complejas de la calidad de vida que las utilizadas frecuentemente en programas diseñados para mejorarla en las personas reales.



## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, John P., *et al.* (1986), "Classifying Function for Health Outcome and Quality-of-Life Evaluation", *Medical Care*, 24, pp. 454-471.
- Annas, George, y Glantz Leonard (1986), "The Right of Elderly Patients to Refuse Life-Sustaining Treatment", *Milbank Quarterly*, vol. 64, suplemento 2, pp. 95-162.
- Arras, John (1984), "Toward an Ethic of Ambiguity", *Hastings Center Report*, 14 (abril), pp. 25-33.
- Beauchamp, Tom L., y James F. Childress (1979), *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- Berg, Robert L. (1986), "Neglected Aspects of the Quality of Life", *Health Services Research*, 21, pp. 391-395.
- Bergner, Marilyn, *et al.* (1976), "The Sickness Impact Profile: Conceptual Formulation and Methodology for the Development of a Health Status Measure". *International Journal of Health Services*, 6, pp. 393-415.
- (1981), "The Sickness Impact Profile: Development and Final Revision of a Health Status Measure", *Medical Care*, 19, pp. 787-805.
- Boorse, Christopher (1975), "On the Distinction between Disease and Illness" *Philosophy and Public Affairs*, 5, pp. 49-68.
- (1977), "Health as a Theoretical Concept", *Philosophy of Science*, 44.
- Breslow, Lester, "A Quantitative Approach to the World Health Organization Definition of Health: Physical, Mental and Social Well-Being", *International Journal of Epidemiology*, 1, pp. 347-355.
- Brock, Dan W. (1973), "Recent Work in Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly*, 10, pp. 241-276.
- (1983), "Paternalism and Promoting the Good", en Rolf Sartorius (comp.), *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1986), "The Value of Prolonging Human Life", *Philosophical Studies*, 50, pp. 401-428.
- (1987), "Informed Consent", en Tom Regan y Donald VanDeVeer (comps.), *Health Care Ethics*, Filadelfia, Temple University Press.
- (1988), "Paternalism and Autonomy", *Ethics*, 98, pp. 550-565.
- Buchanan, Allen (1988), "Advance Directives and the Personal Identity Problem". *Philosophy and Public Affairs*, 17, pp. 277-302.
- , y Dan W. Brock (1986), "Deciding for Others", *Milbank Quarterly*, vol. 64, suplemento 2, pp. 17-94.
- y ——— (1989), *Deciding for Others*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Callahan, Daniel (1987), *Setting Limits*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Calman, K. C. (1984), "Quality of Life in Cancer Patients: An Hypothesis", *Journal of Medical Ethics*, 10, pp. 124-127.
- Caplan, Arthur L., *et al.* (1981), *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- Chen, Milton M., J. W. Bush y Donald L. Patrick (1975), "Social Indicators for Health Planning and Policy Analysis", *Policy Sciences*, 6, pp. 71-89.

- Cohen, Carl (1982), "On the Quality of Life: Some Philosophical Reflections", *Circulation*, vol. 66, suplemento 3, pp. 29-33.
- Cribb, Alan (1985), "Quality of Life: A Response to K. C. Calman", *Journal of Medical Ethics*, 11, pp. 142-145.
- Daniels, Norman (1985), *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dresser, Rebecca (1986), "Life, Death, and Incompetent Patients: Conceptual Infringements and Hidden Values in the Law", *Arizona Law Review*, 28, pp. 373-405.
- Editorial (1986), "Assessment of Quality of Life in Clinical Trials", *Acta Medica Scandinia*, 220, pp. 1-3.
- Edlund, Mathew, y Lawrence Tancredi (1985), "Quality of Life: An Ideological Critique", *Perspectives in Biology and Medicine*, 28, pp. 591-607.
- Elster, Jon (1982), "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants", en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans, Roger W. (1985), "The Quality of Life of Patients with End Stage Renal Disease", *New England Journal of Medicine*, 312, pp. 553-559.
- Faden, Ruth R., y Tom L. Beauchamp (1986), *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York, Oxford University Press.
- Feinberg, Joel (1986), *Harm to Self*, Nueva York, Oxford University Press.
- Flanagan, John C. (1982), "Measurement of Quality of Life: Current State of the Art", *Archives of Physical Rehabilitation Medicine*, 63, pp. 56-59.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68, pp. 5-20.
- Fried, Charles (1970), *An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gehrmann, Friedhelm (1978), "'Valid' Empirical Measurement of Quality of Life", *Social Indicators Research*, 5, pp. 73-109.
- Gillingham, Robert, y William S. Reece (1980), "Analytical Problems in the Measurement of the Quality of Life", *Social Indicators Research*, 7, pp. 91-101.
- Goodin, Robert (1986), "Laundering Preferences", en Jon Elster y Aanund Hylland (comps.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Griffin, James (1986), *Well-Being*, Oxford, Oxford University Press.
- Grogono, A. W. (1971), "Index for Measuring Health", *Lancet*, vol. 2, pp. 1024-1026.
- Guyatt, Gordon H., et al. (1986), "Measuring Disease-Specific Quality of Life in Clinical Trials", *Canadian Medical Association Journal*, 134, pp. 889-895.
- Hastings Center (1987), *Guidelines on the Termination of Treatment and the Care of the Dying*, Briarcliff Manor, Nueva York, The Hastings Center.
- Hunt, Sonya, y James McEwen (1980), "The Development of a Subjective Health Indicator", *Sociology of Health and Illness*, 2, pp. 203-231.
- Jonsen, Albert R., Mark Siegler y Winslade William J. (1982), *Clinical Ethics*, Nueva York, Macmillan.
- Kass, Leon (1985), *Toward a More Natural Science*, Nueva York, Free Press.
- Katz, Jay (1984), *The Silent World of Doctor and Patient*, Nueva York, Free Press.
- Katz, Sidney, et al. (1963), "Studies of Illness in the Aged. The Index of ADL:

- A Standardized Measure of Biological and Psychosocial Function", *JAMA*, 185 pp. 914-919.
- Klotkem, Frederic J. (1982), "Philosophic Considerations of Quality of Life for the Disabled", *Archives of Physical Rehabilitation Medicine*, 63, pp. 59-63.
- Kornfeld, Donald S., et al. (1982), "Psychological and Behavioral Responses After Coronary Artery Bypass Surgery", *Circulation*, vol. 66, suplemento 3, pp. 24-28.
- Liang, Mathew, et al. (1982), "In Search of a More Perfect Mousetrap (Health Status or Quality of Life Instrument)", *Journal of Rheumatology*, 9, pp. 775-777.
- McCormack, S. J., y Richard J. (1974), "To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine", *JAMA*, 229, pp. 172-176.
- Meisel, Alan (1979), "The 'Exceptions' to the Informed Consent Doctrine: Striking a Balance Between Competing Values in Medical Decision-making", *Wisconsin Law Review*, pp. 413-488.
- Mill, J. S. (1859), *On Liberty*, Indiana/Nueva York, Bobbs-Merrill, 1956.
- Morreim, E. Haavi (1986), "Computing the Quality of Life", en G. J. Agich y C. E. Begley (comps.), *The Price of Health*, Dordrecht, D. Reidel.
- Najman, Jackob, y Sol Levine (1981), "Evaluating the Impact of Medical Care and Technologies on the Quality of Life: A Review and Critique", *Social Science and Medicine*, 15F, pp. 107-115.
- Natanson vs. Kline* (1960), 186 Kan. 393, 350 p. 2d 1093.
- Parfit, Derek (1984), *Reason and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Pearlman, Robert, y James Speer (1983), "Quality of Life Considerations in Pediatric Care", *Journal of the American Geriatrics Society*, 31, pp. 113-120.
- Presant, Cary A. (1984), "Quality of Life in Cancer Patients", *American Journal of Clinical Oncology*, 7, pp. 571-573.
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1982), *Making Health Care Decisions* Washington, US Government Printing Office.
- (1983), *Deciding to Forgo Life-Sustaining Treatment*, Washington, US Government Printing Office.
- Rachels, James (1986), *The End of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramsey, Paul (1978), *Ethics at the Edge of Life*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Rango, Nicholas (1985), "The Nursing Home Resident with Dementia", *Annals of Internal Medicine*, 102, pp. 835-841.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-572.
- Report (1984), "The 1984 Report of the Joint National Committee on Detection, Evaluation and Treatment of High Blood Pressure", *Archives of Internal Medicine*, 144, pp. 1045-1057.
- Rhoden, Nancy K. (1985), "Treatment Dilemmas for Imperiled Newborns: Why Quality of Life Counts", *Southern California Law Review*, 58, pp. 1283-1347.
- Ruark, John E., et al. (1988), "Initiating and Withdrawing Life Support", *New England Journal of Medicine*, 318 (enero), pp. 25-30.
- Schloendorff vs. Society of New York Hospital* (1914), 211 N.Y. 125, 105 N.E. 92, 95.

- Schneiderman, Lawrence, y John Arras (1985), "Counseling Patients to Counsel Physicians on Future Care in the Event of Patients Incompetence", *Annals of Internal Medicine*, 102, pp. 693-698.
- Sen, Amartya (1980), "Plural Utility", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, pp. 193-218.
- (1985a), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, Elsevier Science Publishers.
- (1985b), "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures", *Journal of Philosophy*, 82, pp. 169-221.
- (1987), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Singer, Peter, y Helga Kuhse (1985), *Should This Baby Live?*, Oxford, Oxford University Press.
- Spitzer, Walter O., et al. (1981), "Measuring the Quality of Life of Cancer Patients: A Concise QL-Index for Use by Physicians", *Journal of Chronic Disease*, 34, pp. 585-597.
- Starr, T. Jolene, et al. (1986), "Quality of Life and Resuscitation Decisions in Elderly Patients", *Journal of General Internal Medicine*, 1, pp. 373-379.
- Steinbrook, Robert, y Bernard Lo (1984), "Decision-making for Incompetent Patients by Designated Proxy: California's New Law", *New England Journal of Medicine*, 310, pp. 1598-1601.
- Sullivan, Daniel F. (1966), "Conceptual Problems in Developing an Index of Health", *Vital and Health Statistics*, 2, pp. 1-18.
- Superintendent of Belchertown State School v. Saikewicz* (1977), 370 N.E. 2d 417.
- Thomasma, David C. (1984), "Ethical Judgement of Quality of Life in the Care of the Aged", *Journal of the American Geriatrics Society*, 32, pp. 525-527.
- (1986), "Quality of Life, Treatment Decisions, and Medical Ethics", *Clinics in Geriatric Medicine*, 2, pp. 17-27.
- Tooley, Michael (1983), *Abortion and Infanticide*, Oxford, Oxford University Press.
- Torrance, George W. (1972), "Social Preferences for Health States: An Empirical Evaluation of Three Measurement Techniques", *Socio-Economic Planning Sciences*, 10, pp. 129-136.
- (1976), "Toward A Utility Theory Foundation for Health Status Index Models", *Health Services Research*, 10, pp. 129-136.
- et al. (1972), "A Utility Maximization Model for Evaluation of Health Care Programs", *Health Services Research*, 6, pp. 118-133.
- VanDeVeer, Donald (1986), *Paternalistic Intervention*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Wanzer, Sidney H., et al. (1984), "The Physicians' Responsibility Toward Hopelessly Ill Patients", *New England Journal of Medicine*, 310 (abril), pp. 955-959.

## *Comentario a "Medidas de la calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica"*

JAMES GRIFFIN

EL PROFESOR Brock pregunta: ¿qué nos dicen las obras sobre ética médica acerca de la calidad de vida? Responde: no mucho. Esto no es sorprendente. ¿Qué es lo que constituye la calidad de vida? Ésta es una pregunta difícil. Los dilemas de los médicos la hacen urgente, pero no más fácil, y la práctica de la medicina no puede ejercerse sin tener por lo menos una poca de teoría. Los administradores médicos necesitan conocer hasta qué punto los valores que constituyen la calidad de vida son conmensurables y de qué manera funciona esta medición en su caso y cómo funciona también en las comparaciones interpersonales.

¿Pueden estos administradores salir adelante únicamente con un concepto bastante limitado del bienestar\*? Bueno, el objetivo de la medicina es la salud, y pienso que estaríamos equivocados en dejar que el concepto "salud" se amplíe para incluir todo lo que influye en la calidad de vida. ¿Qué pacientes deben ser los que reciban un tratamiento corto? ¿Deberíamos hacer menos trasplantes de corazón caros y más reemplazos de cadera menos costosos? ¿Cuándo se deben desconectar los sistemas de sostén de vida de un paciente en una etapa terminal? Las decisiones médicas —en todo caso, las decisiones sobre cuándo, hasta qué punto de qué manera y para quién se debe proporcionar la salud— necesitan usar conceptos normativos más amplios que solamente el de la salud. Brock dice: "mi preocupación estará en la idea más amplia de... 'lo que hace que una vida sea mejor'". En mi opinión, tiene razón al preocuparse por el concepto más amplio. Pero tal vez deberíamos preocuparnos también de conceptos más limitados. Quizá el concepto de calidad de vida se fragmenta en varios conceptos apropiados para diferentes tipos de decisión social, incluso decisiones sobre la salud. Pienso que estamos equivocados si esperamos que un concepto de calidad de vida pueda dar respuesta a todas las preguntas que tratamos de contestar con él. Retornaré a este tema más adelante.

Brock piensa que podemos extraer de la información sobre ética médica "los principales lineamientos de una explicación general de una buena vida". Pienso que las obras sobre el tema no sugieren una explicación más de lo que lo hacen muchas otras. Sin embargo, la suya es

una posibilidad interesante. Lo que quiero es expresar mis dudas sobre la misma.

Brock divide las teorías de una buena vida en tres: 1) hedonista, 2) satisfacción preferente o satisfacción del deseo y, 3) ideal. No piensa que se deba forzar una opción entre ellas, sino más bien que deberíamos dar un lugar independiente a partes de cada una, como [dice] lo pueden hacer las teorías ideales. Así que la teoría de Brock es una clase de teoría ideal. También puede considerarse como un "punto de vista basado en vectores", de la clase que Amartya Sen analiza en su artículo "Plural Utility" ["Utilidad plural"].<sup>1</sup> Brock continúa e identifica cuatro "componentes" de una buena vida:

1. funciones primarias (como movilidad y comunicación, que se usan para llevar a cabo casi todos los planes vivenciales);
2. funciones específicas del agente (que se usan para llevar a cabo un plan vivencial de un agente en particular);
3. satisfacción de deseos; y
4. felicidad.

Entonces, en un lugar particularmente fundamental estará la autonomía.

Ahora bien, la categoría de cada uno de estos conceptos es muy diferente. La felicidad y la autonomía *son* valores prudenciales importantes. Sin embargo, las funciones, como Brock las define, no lo son; son medios característicos para realizar dichos valores, y la satisfacción de los deseos, yo diría, no es un valor prudencial esencial, sino más bien una característica metaética de esos valores, por lo que el esquema de Brock no llega al fondo del asunto (es decir, valores prudenciales intrínsecos), y pienso, por razones que después explicaré, que debemos poner los pies en la tierra antes de despegar nuevamente.

Tomemos la satisfacción de deseos. Me parece que Brock la considera un valor prudencial. Por lo menos, en determinado momento, dice que la autonomía es tal vez sólo instrumentalmente valiosa, porque conduce ya sea a la felicidad o a la satisfacción de deseos. Pero pienso que la satisfacción de deseos se aleja algo de los valores prudenciales. La explicación del valor de conformidad con la satisfacción de deseos, como Brock lo señala, tiene que referirse a deseos que han sido corregidos de alguna forma, porque la satisfacción de deseos reales no está nada cerca de ser un candidato plausible en tanto valor prudencial. Pero una vez que empezamos a hablar de deseos corregidos, una vez que nos preguntamos

<sup>1</sup> Sen, 1980-1981.

qué tan rígida puede ser una demanda "corregida", nos movemos en un territorio donde los esquemas pasados no nos son de mucha ayuda. Ahora bien, ¿qué tan rígida debe ser como requisito? La idea aproximada de un deseo corregido está formada por una apreciación adecuada de la naturaleza de su objeto, de modo que tiene que incluir todo lo necesario para ello. "Corregido" podría interpretarse (como, por ejemplo, Richard Brandt lo considera)<sup>2</sup> como que requiere únicamente que los deseos sobrevivan a la crítica de los hechos y la lógica, lo cual significa que es una cuestión de hecho —en gran parte hecho psicológico— que un deseo sea corregido. Pero un deseo en particular irracional —es decir, arraigado profundamente cuando uno era joven— bien puede sobrevivir a la crítica de los hechos y la lógica, y su mera persistencia no parece garantizar que su satisfacción lo hará a uno estar mejor. Por ejemplo, puedo desear estar en primer plano en todas las ocasiones. Puedo haber aprendido por medio de la experiencia que tener éxito no resulta en mi beneficio, pero lo sigo queriendo tener. Puedo no reaccionar adecuadamente, o con la suficiente energía, ante esta pieza importante del conocimiento de uno mismo, por lo que "corregido" no puede significar solamente "formado mediante la posesión de conocimiento basado en hechos y lógica correcta"; debe significar algo más fuerte, por ejemplo, "formado con la debida apreciación de la naturaleza del objeto".

Existen respuestas apropiadas a ciertas partes del conocimiento, y "apropiadas" aquí no puede ser solamente lo más común, porque la mayoría de nosotros algunas veces deseamos demasiado ciertas cosas —digamos, la autoafirmación—, incluso cuando nuestros deseos se forman con un conocimiento basado en los hechos y la lógica correcta. "Apropiada" tiene que significar algo cercano a "correcto". Pero esto desplaza la importancia de la simple presencia de un deseo hacia la debida apreciación de su objeto. Yo diría que nos da cierta clase de teoría ideal de valor prudencial. En eso estoy de acuerdo con Brock. En lo que no estoy de acuerdo es en que considera la propia satisfacción de deseos como uno de los valores. Me parece mejor considerar satisfacción de los deseos no como un valor sustantivo, sino como un concepto formal de lo que es para algo ser prudencialmente valioso: esto es, ser (lo que no es del todo trivial) el objeto de un deseo lo suficientemente bien informado. Una persona puede pasar de la insatisfacción de un deseo a su satisfacción y como resultado estar peor. Puede hacer lo mismo, incluso con un deseo totalmente aclarado, y no estar mejor. Lo valioso no es el estado en que se satisface un deseo. Los que son valiosos son ciertos objetos del deseo. Ciertamente, uno puede ver varias cosas que podrían

<sup>2</sup> Brandt, 1979, p. 10, pero también en los caps. 2 al 7 *passim*.

hacer que *parezca* que la satisfacción del deseo es en sí un valor prudencial —por ejemplo, la frustración que algunas veces proviene de no satisfacer algo, el estímulo que puede, aunque no necesariamente, venir con la satisfacción y la autonomía que respetamos en cuanto a la satisfacción de deseos reales (no corregidos) de una persona—. Las frustraciones, los estímulos y la autonomía tienen que ver con los valores esenciales. La satisfacción del deseo es importante para la calidad de vida, no como tal, sino porque cuando se les corrige y restringe adecuadamente, los deseos están unidos a objetos que pueden agruparse bajo alguna característica deseable (la autonomía, el disfrute, las relaciones personales profundas, lograr algo en la vida, etc.). Esto, naturalmente, cambia mucho el aspecto de las explicaciones del deseo. Pero es lo que deben llegar a ser para que haya un vínculo plausible entre la satisfacción del deseo y el valor prudencial. Me disculpo por haber ido muy rápido y dogmatizar sobre asuntos muy difíciles. Sin embargo, he discutido mucho sobre esto en otros contextos.<sup>3</sup>

Tomemos otro elemento de la lista de “componentes” para una buena vida de Brock: las funciones. Considero que lo que Brock llama “funciones” no son lo mismo que los “funcionamientos” de Sen o, como dice este último, logro de “seres” y “quehaceres”.<sup>4</sup> Pienso que Brock está interesado en la *posesión* de ciertas capacidades bastante *básicas*, mientras que Sen, aun cuando su lista incluye a las anteriores, desea comprender muchas más —por ejemplo, el ejercicio de capacidades indudablemente *no* básicas—, por lo que la categoría de Sen es tan amplia que incluye tanto a los medios para obtener bienes sustantivos como a los propios bienes sustantivos.

Ahora bien, pienso que lo que uno incluye en la explicación de una buena vida dependerá del uso que le demos a este concepto. Necesitamos un concepto completo al tomar decisiones sobre cómo deseamos vivir nuestras propias vidas, y un doctor probablemente necesita el mismo concepto completo para tomar decisiones sobre cuáles son los mejores medios en su profesión para un paciente en particular. Pienso que es un concepto diferente de una buena vida, tal vez más limitado, el que se utiliza en muchas decisiones del gobierno sobre la manera de asignar los recursos, y no es para nada un concepto de una buena vida, sino un indicador accesible, aceptablemente fidedigno, al que con frecuencia se recurre. Por ejemplo, lo que Brock llama funciones primarias son tan centrales en la vida de la mayoría de las personas que es totalmente

<sup>3</sup> En Griffin, 1986, Primera Parte; también, más recientemente, en Griffin, en preparación *a*; Griffin, en preparación *b*.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Sen, 1985, en especial los caps. 2 y 4; Sen, 1987*a*, en especial el capítulo 2; Sen, 1987*b*, en especial la conferencia II.



razonable explicarlas en el “Perfil del Efecto de la Enfermedad” (cuadro V.1, p. 164). Incluso, aun cuando son únicamente medios para los valores prudenciales, son accesibles y mensurables, y la relación es estrecha. Así que tiene sentido que les demos importancia como medidas de la calidad de vida que debemos utilizar en situaciones diarias. Sin embargo, están un tanto alejadas de los valores prudenciales reales. La misma desventaja —digamos, la pérdida de un dedo— puede devastar algunas vidas, mientras que en otras es solamente una desventaja cosmética menor. Las decisiones médicas tienen a veces que adaptarse a un paciente en particular; con frecuencia sólo al haber observado los valores que están en juego en *esa* vida se puede decidir qué se debe sacrificar y para qué. Frecuentemente tenemos que ir más allá de las funciones que son los medios para alcanzar los valores prudenciales reales y referirnos a éstos.

Entonces, supongamos que utilizamos el término “funciones”, no en el sentido que le da Brock, sino como la clase más amplia de “funcionamiento”, en el sentido que le da Sen. Gran parte del interés en las funciones y en los funcionamientos se origina en la creencia de que el espacio de valor no puede identificarse con los bienes materiales ni con los sociales (por ejemplo, los bienes primarios de Rawls); tampoco con las respuestas subjetivas a ellos (por ejemplo, la utilidad clásica de los utilitaristas), sino que se encuentra entre ambos. Esto me parece correcto, pero no es nada nuevo. Aunque los utilitaristas clásicos con frecuencia escribieron como si consideraran a la utilidad en términos de estados mentales, en otras ocasiones sugirieron algo bastante diferente (recordemos a Mill cuando trata las diferencias cualitativas en la utilidad: la más alta es aquella a la que “*todos o casi todos* los que han experimentado con ambas dan una decidida preferencia”;<sup>5</sup> y recordemos el ejemplo de la preferencia informada —para Sócrates, insatisfecha—: pocos placeres, en el sentido normal del término, y poca satisfacción de deseos, a propósito del Tonto Satisfecho; los valores a los que nos hemos referido están muy lejos de ser respuestas subjetivas, y en cambio se parecen mucho, si no es que son idénticos, a los “seres” y “quehaceres”). Además, algunos utilitaristas de la preferencia hace ya bastante tiempo que mudaron la utilidad al terreno de los “seres” y “quehaceres”.<sup>6</sup> Con

<sup>5</sup> Mill, 1863, cap. 2.

<sup>6</sup> Esto no está muy claro en los escritos de Sen, ya que por lo general considera a la “utilidad” en forma bastante limitada; la percibe como comprometida con “una medida métrica de la felicidad o satisfacción del deseo”, la cual (dada su interpretación limitada de estos dos conceptos), dice correctamente, tiene limitaciones obvias en tanto explicación del bienestar\* humano (Sen, 1987a, p. 45). No es que Sen no esté consciente de la gran variedad de usos posibles o pasados de la “utilidad” —como señala, ese “nombre versátil” (Sen, 1985, p. 17)— ni mucho menos. Pero piensa que la felicidad y la satisfacción del

su concepto de un deseo "racional" llevaron la explicación de la utilidad derivada de la satisfacción del deseo hasta casi la lista de bienes prudenciales, que me parece el destino inevitable de una explicación del deseo totalmente resuelta.<sup>7</sup> También está la versión ideal de utilitarismo de G. E. Moore que data de 1903. Los valores prudenciales pueden realmente considerarse como "seres" y "quehaceres". Incluso la "felicidad", en el sentido más relacionado con la calidad de vida, probablemente se entiende mejor, por razones que Aristóteles da, si se le considera dentro de la categoría de *actividad*, y por lo tanto quedaría comprendida en los "quehaceres". Hablar de "seres" y "quehaceres" nos adelanta poco en la delimitación del espacio del valor, porque esos términos incluyen mucho más que los meros valores. Necesitamos una *differentia*. Sin ella, el trabajo de localizar el espacio de valor virtualmente está por hacerse.

Para Sen, la alimentación y la salud son funcionamientos paradigmáticos.<sup>8</sup> Pero ninguno es en sí un valor prudencial. Tendría sentido elegir estar, al menos por un tiempo, desnutrido por el ayuno, si con ello se quiere fortalecer nuestra vida espiritual. No creo que es únicamente la presencia de una elección la que da a la desnutrición por medio del ayuno un estado moral diferente de la desnutrición por hambre; considerarlo así sería pasar por alto el sentido de la elección. Lo que tiene sentido es que el ayuno (y las incomodidades del hambre que se le asocian) debe considerarse como parte de un proceso para alcanzar un bien mayor: digamos, el desarrollo espiritual. Ésa es la razón por la cual el caso de un niño en una familia que ayuna, que no elige por sí mismo ayunar, es también moralmente diferente del hambre. La incomodidad es algo pequeño comparado con la vida espiritual. Pienso que comprendemos mejor estos casos en términos de los diferentes valores sustantivos que están en juego. También puede tener sentido aceptar algunas formas evitables de mala salud. Sería sensato no pasar largos periodos ejercitando nuestras piernas para combatir una enfermedad debilitante, si la

deseo son "los significados tradicionales de utilidad" (Sen, 1985, p. 3), y por lo general usa el término en ese sentido tradicional. No obstante, su objeción a la utilidad como interacción del bienestar\* nos muestra lo limitada que es la forma en que utiliza "felicidad" o "satisfacción del deseo". Las personas con frecuencia se acostumbran a las privaciones, reservan correctamente; dejan de preocuparse o de esperar. Por lo tanto, utilizar a la felicidad o a la satisfacción del deseo como medida métrica puede distorsionar la información sobre lo bien que está realmente una persona. Esto me parece correcto e importante, pero lo que quiero señalar aquí es que esto funciona como una objeción sólo si uno usa interacciones especialmente limitadas. Sen incluso parece limitar los deseos a los deseos simples, ignorando la tradición de los deseos corregidos o racionales o informados, y ciertamente no tiene en cuenta cualquier estándar especialmente fuerte como para que un deseo sea un deseo informado. Véase Sen, 1985, pp. 20-22 y 52-53; Sen, 1987a, pp. 45-46; Sen, 1987b, pp. 7-12.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Brandt, 1979, en especial el cap. 6.

<sup>8</sup> Véase la lista de funciones en Sen, 1985, p. 46.

facilidad de caminar tuviera poca importancia para la calidad de nuestra vida en particular, mientras que dedicar el tiempo de ejercicio a nuestro trabajo sí la tuviera. Existe cierta separación entre la alimentación, la salud y los valores prudenciales. A menos que aceptemos esto, no podemos explicar la racionalidad de muchas discusiones sobre esos valores.

¿Por qué tiene importancia este alejamiento de los valores prudenciales reales? ¿Por qué es importante que deliberemos en términos de funciones, satisfacción de deseos y de reacciones subjetivas o en términos de lo que a mí me parece que son valores prudenciales: disfrute, logro relaciones personales profundas, elementos de dignidad humana (autonomía, libertad), etc.? Me parece que tiene importancia porque necesitamos obtener un sentido del proyecto de deliberación total en el cual estamos comprometidos. Tenemos que ver de qué forma comparar un valor con otro y los valores de una persona con los de otra, y ver hasta dónde llegan la conmensurabilidad y la comparación. Esto no lo averiguaremos —incluso no tendremos los aspectos más burdos— hasta que veamos lo que es prudencialmente valioso y qué lo hace así. Brock habla del punto de vista que considera a los vectores, pero escoger vectores que están algo distantes de los valores prudenciales reales no nos permite ver en qué forma éstos funcionan realmente. Por ejemplo, ¿qué tan importante es *esta* función primaria (digamos piernas que funcionan para esta persona (Itzhak Perlman)? ¿Cuál es la importancia de la satisfacción de *esta* persona con una incapacidad? Conformarse a su suerte, como dice Brock, puede de diferentes maneras ser un componente deseable de una buena vida, así como un obstáculo indeseable para una mejor vida. Pienso que no se puede proseguir hasta que se tengan los materiales correctos con los cuales trabajar, y tal cosa significa profundizar más en los valores prudenciales pertinentes.

Esto no es objetar el concepto de los vectores. Por lo contrario, como una opinión sobre el concepto amplio de la calidad de vida (en comparación con un concepto moral, que es una cuestión totalmente distinta alguna parte de este concepto debe ser la correcta. Pueden existir varios valores prudenciales irreduciblemente diferentes. En distintos casos pueden tener diversas ponderaciones; pueden conducirse en una sola dirección, pero todo esto sólo menciona posibilidades. Se necesita ver cómo trabajan realmente. Bueno, supongamos que usamos los vectores “satisfacción del deseo” y “reacción subjetiva”. Tomemos un ejemplo de la utilización de vectores del artículo de Sen “Plural Utility” [“Utilidad plural”].<sup>9</sup> Supongamos que alguien prefiere la verdad amarga al engaño confortante, pero se le trata de suavizar su situación con este último. Sen-

<sup>9</sup> Sen, 1980-1981, pp. 203-204.

timos pena por él. Después se entera de que fue engañado. Sentimos aún más pena por él. Sen dice que la mera satisfacción del deseo y la experiencia de la satisfacción del mismo (es decir, la reacción subjetiva) son importantes, y que insistir en una elección entre las dos parece “arbitrario” e “innecesario”.<sup>10</sup> Pero el problema de dejarlo así es que por lo menos en algunas ocasiones tenemos que ponderar los diferentes vectores, y esa ponderación no debe ser arbitraria ni dejarse a la intuición fortuita. Dudo mucho que las categorías “mera satisfacción del deseo” y “satisfacción experimentada del deseo” nos ayuden a obtener las ponderaciones que deseamos alcanzar. Deseamos obtener una comparación de *valores* y ni la “mera satisfacción del deseo” ni “la satisfacción experimentada del deseo” mencionan un valor.

Entonces, supongamos que en su lugar usamos valores prudenciales reales como nuestros vectores. Pienso que un rango de valores prudenciales (y tendré que seguir dogmatizando) comprende los elementos de dignidad humana —es decir, cosas como ser capaces de elegir en forma autónoma un curso de vida y estar en libertad de seguirlo—. También valoramos el placer y evitar lo contrario. Con ellos en mente, con cierta comprensión de sus límites y fundamentos, es que podemos esperar progresar hacia las ponderaciones. Valoramos nuestra libertad para llevar a cabo nuestros planes, en mayor grado en el caso de nuestros planes más fundamentales y en menor grado cuando los planes son más periféricos. Si seguimos estos lineamientos, eventualmente podemos aspirar a explicar qué ponderación hay que dar al deseo de vivir en los aspectos más centrales de nuestro plan vivencial y de qué forma esta ponderación se compara con la perturbación y la aflicción que puede causar a otros. También puede esperarse obtener una explicación de la razón por la cual la libertad tiene diferentes ponderaciones en distintas ocasiones —aunque el deseo de llevar a cabo las partes centrales de nuestro plan vivencial por lo general tiene una mayor ponderación que el enfado de nuestros vecinos porque logremos hacerlo así; el deseo de nadar desnudos, que no es para nada central, puede no compensar la incomodidad que *esto* pudiera causar—.

Al discutir la necesidad de identificar los valores prudenciales reales no pretendo decir que su identificación es exclusiva o incluso extremadamente importante. Se necesita el concepto amplio de calidad de vida (es decir, la lista de los valores prudenciales) para nuestro razonamiento sobre la forma de hacer que nuestras vidas sean mejores. Los doctores la necesitan para tomar decisiones sobre ciertos pacientes. Pero existen muchas razones, morales y prácticas, para trabajar con un concepto

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 203.

más limitado de calidad de vida en la toma de ciertas decisiones sociales. Y puede ser (como sospecho que es) que necesitamos varios conceptos diferentes de la calidad de vida para distintos tipos de decisión social. Es decir, necesitamos el concepto amplio y también una comprensión de las diferentes consideraciones que están en juego en la generación de conceptos más limitados.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Brandt, R. B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press.
- Griffin, James (1986), *Well-Being*, Oxford, Clarendon Press.
- (edición en preparación a), "Against the Taste Model", en J. Elster y J. Roemer (comps.), *Interpersonal Comparison of Well-Being*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (edición en preparación b), "Value: Reduction, Supervenience and Explanation by Ascent", en K. Lennon y D. Charles (comps.), *Reduction, Explanation and Realism*, Oxford, Clarendon Press.
- Mill, J. S. (1863), *Utilitarianism*, Londres.
- Sen, Amartya (1980-1981), "Plural Utility", *Proceedings of the Aristotelian Society*, p. 81.
- (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1987a), *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell.
- (1987b), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.

---

**SEGUNDA PARTE**  
**TRADICIONES, RELATIVISMO**  
**Y OBJETIVIDAD**

## VI. LA OBJETIVIDAD Y LA DISTINCIÓN CIENCIA-ÉTICA

HILARY PUTNAM

### 1. LA DICOTOMÍA HECHO-VALOR: ANTECEDENTES

Los positivistas lógicos argumentaron en favor de una marcada dicotomía hecho-valor en una forma muy sencilla: las afirmaciones científicas (excepto la matemática lógica y pura), decían, son “empíricamente comprobables” y los juicios de valor “no son comprobables”. Este razonamiento continúa teniendo un amplio interés para los economistas (y no se diga para los legos), aun cuando, desde hace algunos años, los filósofos lo han considerado ingenuo. Una de las razones por las que se considera que este razonamiento es ingenuo es porque supone que existe algo como “el método de verificación” de cada afirmación aislada *científicamente significativa*. Pero esto está muy lejos de ser el caso. Por ejemplo, la teoría sobre la gravedad de Newton no implica *en y por sí misma* (es decir, en ausencia de “hipótesis auxiliares”) ninguna predicción verificable (cf. Putnam, 1974). Como Quine ha subrayado (Quine, 1951), al revisar los razonamientos utilizados anteriormente por Duhem, las afirmaciones científicas “satisfacen la prueba de la experiencia como un cuerpo colectivo”; la idea de que cada afirmación científica tiene su propio rango de observaciones que la confirman y su propio rango de observaciones que no pueden confirmarla, independientemente de las afirmaciones a las que se asocia, está equivocada. Si una afirmación que no tiene en o por sí misma, por su propio significado, un “método de verificación”, carece de sentido, entonces resulta que ¡la mayor parte de la ciencia teórica carece de sentido!

Una segunda característica de la opinión de que “las afirmaciones éticas carecen de significado cognoscitivo porque no tienen un método de verificación”, es que aun en el caso de que haya sido correcto, lo que habríamos sacado en conclusión no hubiera sido una dicotomía *valor-hecho*, pues, de acuerdo con los positivistas, las afirmaciones metafísicas carecen de significado cognoscitivo por la misma razón que las frases éticas: son “en principio no verificables”. (Lo mismo que las frases poéticas, entre otras.) Vivian Walsh resume bien la posición positivista (Walsh, 1987):

Consideremos el supuesto: "el asesinato es malo". ¿Qué descubrimientos empíricos confirman o niegan esto?, se preguntarán los positivistas. Si decir que el crimen es malo es simplemente una forma equivocada de informar sobre lo que cierta sociedad cree, éste es un hecho sociológico perfectamente bueno, y la proposición es empíricamente respetable. Pero la persona que hace un juicio moral no aceptará este análisis. Entonces los positivistas recurrirán a su distinción analítica/sintética absoluta: si "el asesinato es malo" no es una proposición sintética (empíricamente comprobable), sino que debe ser una proposición analítica como (según ellos) las de la lógica y la matemática: de hecho, una tautología. La persona que desea hacer un juicio moral no aceptaría esto, y se le diría que la expresión controvertida era una "seudoproposición" como las de los poetas, teólogos y metafísicos.

Según continúa explicando Walsh, para finales de los años cincuenta "la mayoría de las tesis necesarias para estas notables afirmaciones" habían sido abandonadas. La teoría positivista de "significación cognoscitiva" se había derrumbado. Se vio que la distinción analítica-sintética absoluta había fracasado como una explicación de la forma en que las teorías científicas realmente se integran. En un libro en honor de Carnap (Quine, 1963), Quine describe su caída: "la erudición de nuestros padres estaba oscurecida por los hechos y blanqueada por la convención, pero no existen hilos *completamente* blancos o *completamente* negros". Walsh explica el efecto de lo anterior y escribe:

Otro retroceso, impuesto al empirismo lógico por las *necesidades* de la ciencia pura, abrió el camino para una rehabilitación adicional de la filosofía moral. El antiguo ataque positivista a la posición de los juicios morales ha requerido afirmar que cada *una* de las proposiciones debe, por lo menos en principio, estar sujeta a someterse a prueba. Se hizo evidente que muchas de las proposiciones que componen una teoría superior de la ciencia pura no podrían subsistir a esta exigencia. Los empiristas lógicos decidieron que las proposiciones teóricas se convertirán "indirectamente" en significativas si son parte de una teoría que posee afirmaciones (supuestas), basadas en la observación, que pueden comprobarse empíricamente en cierta medida (¡sin importar que la dicotomía afirmación teórica/afirmación por la observación no haya podido sostenerse!); pero la clara distinción valor/hecho de los primeros positivistas dependía de que se pudiera observar si cada una de las proposiciones *era* por sí sola aceptable. Para tomar y adaptar la vívida imagen de Quine, si *una* teoría puede ser negra en hechos y blanca en convenciones, pudiera ser (en lo que se refiere al empirismo lógico) roja en valores. En vista de que para *ellos* la confirmación o falsificación tiene que ser propiedad de una teoría en *se* conjunto, no tienen forma de mostrar todo el panorama. No obstante, *incluso* ahora los economistas cuyo ancestro filosófico es el empirismo lógico *siguen* escribiendo como si la antigua dicotomía positivista valor/hecho estuviera por encima de cualquier duda.



Sin embargo, el derrumbe de los fundamentos en los que la dicotomía se sostenía durante el periodo que Walsh describe, no ha llevado a que la dicotomía deje de existir, incluso entre los filósofos profesionales. A lo que ha llevado es al cambio en la naturaleza de los *razonamientos* ofrecidos en favor de la dicotomía. Hoy en día se sostiene cada vez más en fundamentos metafísicos. Al mismo tiempo, aun los defensores de la dicotomía reconocen que los pasados razonamientos en su favor eran malos. Por ejemplo, cuando yo era estudiante, una explicación paradigmática en defensa de la dicotomía hubiera sido la de Charles Stevenson. Yo atacué en gran medida la posición de Stevenson en un libro publicado hace algunos años (Putnam, 1981). Cuando se publicó el último libro de Bernard Williams (Williams, 1985), encontré que éste presentó virtualmente los mismos argumentos contra esta posición. No obstante, Williams sigue defendiendo una clara dicotomía ciencia-ética y considera que ésta capta algo que era esencialmente correcto en la antigua dicotomía "valor-hecho".

Algo más ha acompañado a este cambio en la forma en que se defiende a la dicotomía. Por lo común se hacía referencia a la antigua posición, en sus varias versiones —emotivismo, voluntarismo, prescriptivismo—, como "no cognoscitivismo". El "no cognoscitivismo" era, por así decir, el nombre genérico de la posición, y las designaciones más específicas eran los nombres particulares que daban a esta posición sus defensores. El nombre genérico era adecuado, porque todas las formulaciones ligeramente diferentes del producto genérico tenían el siguiente elemento esencial en común: las afirmaciones éticas eran "no cognoscitivas", es decir, no eran verdaderas ni falsas. Hoy en día, filósofos como Williams<sup>1</sup> no niegan que las afirmaciones éticas puedan ser verdaderas o falsas; lo que niegan es que puedan ser verdaderas o falsas *sin una perspectiva*; así, se ha dado (adecuadamente) un nuevo nombre a la posición: aunque las versiones particulares de la nueva teoría mejorada siguen teniendo diferencias entre sí, todas aceptan el nombre de relativismo. *Al no-cognoscitivismo se le ha rebautizado como relativismo.*

## 2. EL ENTRELAZAMIENTO DE LOS HECHOS Y LOS VALORES

La razón y la manera en que el no cognoscitivismo cedió el paso al relativismo son algo complicadas, y no es la finalidad de este capítulo estudiarlas con detalle. Pero una de las razones es sin duda una mayor

<sup>1</sup> El filósofo cuyas opiniones más se acercan a las de Williams es, quizá, David Wiggins (Cf. Wiggins, 1987).

apreciación de lo que podemos llamar el entrelazamiento de los valores y los hechos. Éste fue un tema constante en los escritos de John Dewey; pero tal aspecto pragmático fue descuidado por la filosofía angloamericana después de la muerte de Dewey, a pesar del decidido esfuerzo de Morton White por mantenerlo vigente (White, 1956), y fue, quizá, Iris Murdoch quien reabrió el tema de una manera diferente.

Los tres ensayos de Murdoch, que se reunieron en su publicación de 1971, contienen un gran número de intuiciones y observaciones valiosas: dos de ellas han sido especialmente influyentes. Murdoch fue la primera persona en hacer énfasis en que los lenguajes tienen dos clases muy diferentes de conceptos éticos: los abstractos (a los que Williams llama conceptos éticos "sutiles"), como el "bien" y el "derecho", y los menos abstractos, más descriptivos (a los que Williams llama conceptos éticos "densos"), como, por ejemplo, *cruel*, *petulante*, *desconsiderado*, *casto*. Murdoch (y posteriormente McDowell, en una forma más explícita [1978 y 1979]) argumentó que no hay manera de decir cuál es el "componente descriptivo" del significado de una palabra como "cruel" o "desconsiderado", sin usar un vocablo de la misma clase; tal como McDowell presentó la argumentación, una palabra tiene que estar vinculada a cierto conjunto de "intereses evaluativos" para funcionar de la manera en que una palabra ética densa funciona; además, el que habla deberá tener conciencia de esos intereses y ser capaz de identificarse imaginativamente con ellos si quiere aplicar la palabra a casos o circunstancias nuevas, de la manera en que lo haría un orador sofisticado de esa lengua. El intento de los seguidores del no cogoscitivismo por separar esas palabras en un "componente de significado descriptivo" y un "componente de significado prescriptivo", fracasa por la imposibilidad de expresar cuál es el "significado descriptivo" de, por ejemplo, "cruel", sin usar la misma palabra o un sinónimo. Segundo, Murdoch hizo énfasis en que cuando nos enfrentamos realmente a una situación que requiere una evaluación ética, ya sea o no que también requiera alguna acción de nuestra parte, las clases de descripciones que necesitamos —ante todo de los motivos y del carácter de los seres humanos— son descripciones en el lenguaje de un "novelista sensible", no en una jerga científica o burocrática. Cuando una situación o una persona o un motivo son descritos apropiadamente, la decisión con respecto a si algo es "bueno" o "malo" o "correcto" o "equivocado" se da automáticamente. Por ejemplo, nuestra evaluación de la estatura moral de una persona puede depender críticamente de si la describimos como "impertinente" o "de conducta flexible". El mundo en que vivimos, nos dice Murdoch, no se divide claramente en "hechos" y "valores"; vivimos en un mundo humano confuso en el que ver la realidad con todos sus matices (verla como George Eliot, o Flaubert, o Henry

James, o la misma Murdoch) puede, en cierta medida, enseñarnos a verlo, y hacer "juicios de valor" adecuados son simplemente habilidades no separables.

Reconozco que cuando leí *The Sovereignty of "Good"* [La soberanía del "Bien"] pensé que Murdoch daba una descripción perceptiva de la esfera de la moralidad privada (que es, por supuesto, con la que tiene que tratar un novelista), pero que había ignorado demasiado a la esfera pública, en la que surgen y deben resolverse los asuntos de justicia social. Pero más recientemente he llegado a pensar que en esta esfera también existe un entrelazamiento similar entre lo ético y los hechos. Es conveniente y bueno describir casos hipotéticos en que dos personas "están de acuerdo en los hechos, pero en desacuerdo con respecto a los valores", pero en el mundo en que crecí esos casos no son reales. ¿Cuándo y dónde estuvieron de acuerdo en los hechos un nazi y un antinazi, un comunista y un socialdemócrata, un fundamentalista y un liberal, o incluso un republicano y un demócrata? Aun cuando se trata de un asunto político específico, digamos, lo que se puede hacer respecto al empeoramiento de la educación estadounidense o al desempleo, o a las drogas: todos los argumentos que he escuchado han ejemplificado el entrelazamiento de los hechos y lo ético. Hay una terrible discrepancia entre la forma en que los filósofos que apoyan una distinción clara hechos-valor hacen parecer a los argumentos éticos y lo que realmente parecen éstos. (Stanley Cavell en cierta ocasión indicó [Cavell, 1979] que Stevenson escribe como alguien que ha olvidado cómo es una discusión ética.)

### 3. EL RELATIVISMO Y LA DICOTOMÍA HECHO-VALOR

Según Bernard Williams, un relativismo conformado adecuadamente puede hacer justicia a la forma en que el hecho y el valor son inseparables; hacer justicia a la manera en que algunos enunciados que son a la vez descriptivos y verdaderos ("Calígula era un tirano loco") pueden ser también juicios de valor. La idea es remplazar la distinción hecho-valor por otra muy diferente: la distinción entre la *verdad* y lo *absoluto*.

Aunque Williams no explica claramente lo que él entiende por verdad, parece pensar que ésta es algo similar a realizar una afirmación correcta en el juego del lenguaje local; es decir, si las prácticas y los valores compartidos de una cultura determinan un uso establecido para una palabra como "casta" —uso que es lo suficientemente definido como para permitir a los hablantes llegar a un acuerdo respecto a la castidad o falta de castidad de alguien (o cualquiera que sea el ejemplo de un "concepto ético denso")—, entonces puede sencillamente ser cierto que una per-

sona en la cultura sea "casta" (o "cruel", o "piadosa", o lo que sea). Por supuesto, si no pertenezco a la cultura de que se trate y no comparto los intereses evaluativos importantes, entonces no describiré a la persona en cuestión como si fuera "casta", aunque sepa que es correcto decirlo así en esa cultura. No tendré "la licencia" para decirlo así, en términos de Williams. Tal como él explica (con una paradoja deliberada), que cierta persona sea casta es un *conocimiento* posible para alguien dentro de esa cultura, pero no es un conocimiento posible para *mí*.

Si la verdad fuera la única dimensión con respecto a la cual debemos evaluar las credenciales cognoscitivas de los enunciados, entonces Williams estaría comprometido con el realismo ético o por lo menos con el rechazo del *antirrealismo* ético. Porque, de acuerdo con su opinión, "María es casta", "Pedro es cruel", "Jorge es un perfecto caballero", pueden ser afirmaciones verdaderas en el mismo sentido en que "la nieve es blanca" es cierto, a la vez que siguen siendo pronunciamientos éticos. Pero estos filósofos sostienen que *hay* una percepción interna en el no cognoscitivismo, aunque estuviera equivocado en lo que se consideró que era su tesis más esencial: que las frases éticas no son capaces de ser verdad (o, alternativamente, que una frase ética tiene un "componente de valor" distintivo y que este "componente de valor" no es capaz de ser verdad). Williams rechaza esa (o esas) tesis. Como dije, acepta los argumentos de Murdoch y de McDowell contra la teoría de los dos componentes; reconoce la forma en que el hecho y el valor se confunden en nuestros conceptos y conviene en que las afirmaciones éticas pueden ser verdaderas. ¿Entonces, de qué manera puede sostener que el no cognoscitivismo contiene una percepción interior? ¿Cuál *fue* la percepción interior que la distinción hecho-valor trataba de captar?

Según Williams, existen verdades y verdades. Por ejemplo, si digo que el pasto es verde, estoy ciertamente diciendo la verdad; pero no hablo de lo que él llama la verdad *absoluta*. No describo al mundo como si fuera de "cualquier manera", independientemente de todas y cada una de las "perspectivas". El concepto "verde", y posiblemente también el concepto "pasto", no son los que la ciencia consumada usaría para describir las propiedades que las cosas tienen aparte de cualquier "perspectiva local". Por ejemplo, los marcianos y los alfacentauros pueden no tener el mismo tipo de ojos que nosotros. Ellos no reconocerían ninguna propiedad como "verde" (excepto como una "calidad secundaria" de interés para los seres humanos, una disposición que afecta, de cierta manera, los órganos de los sentidos del *Homo sapiens*) y "pasto" puede ser una clasificación muy poco científica para aparecer en su ciencia consumada. Únicamente podemos considerar los conceptos que aparecerían en la explicación (final) del mundo en la cual cualquier investigador de lo na-

tural está de acuerdo en converger, como los que nos dicen cómo está el mundo de “cualquier manera” (“hasta el máximo grado independientemente de la perspectiva”). Sólo esos conceptos pueden aparecer en afirmaciones que son “absolutas”. Y el punto filosóficamente importante — uno de ellos, pues siempre hay algo que agregar— es que si bien los conceptos éticos densos pueden ser verdaderos, pueden no ser absolutos. El mundo, en sí, es *frío*. Los valores (como los colores) se *proyectan* en el mundo, no se descubren en él.

Lo que tiene que añadirse es que, según Williams, en este respecto los valores son *aun peores* que los colores. Porque el descubrimiento de que el verde es una cualidad secundaria no ha minado nuestra capacidad para usar la palabra. Ya no pensamos más que los colores son propiedades de las que no podemos disponer en las cosas externas, pero esto de ninguna manera afecta la utilidad de la clasificación de los colores. Sin embargo, la comprensión de que los atributos de valor, incluso los “densos” (“casto”, “cruel”, “santo”), son proyecciones, tiende a ocasionar que se pierda nuestra capacidad para usar esos términos. Si nos volvemos, en gran medida, reflexivos, si nos identificamos demasiado con el punto de vista del universo, ya no estaremos en posición de emplear nuestros conceptos éticos. Comprender que dichos conceptos son proyecciones nos coloca en una posición delicada: no podemos dejar de ser reflexivos, pero no podemos permitirnos ser (en gran parte del tiempo) *demasiado* reflexivos. Estamos en un equilibrio inestable.

De conformidad con Williams, la razón de que exista una diferencia entre las cualidades secundarias normales, como verde, y los atributos éticos densos, como castidad, es que los intereses a los que sirve la clasificación de colores son universales entre los seres humanos, mientras que los intereses a los que sirven los conceptos éticos densos son los intereses de una u otra comunidad de seres humanos (un “mundo social”). Aunque diferentes culturas tengan clasificaciones de color algo distintas, no existe una *oposición* entre las clasificaciones de los colores de una cultura y las de otra. Pero los intereses que definen a un mundo social pueden estar en conflicto con los que precisan un mundo social diferente. Darme cuenta de que mis explicaciones éticas son en alguna forma localistas (no obstante lo “verdaderas” que puedan ser) es *enervante*.

Williams cree que darse cuenta de lo alejada que está la explicación ética de la descripción del mundo como es “absolutamente”, no solamente afecta sino que *debe* afectar nuestros juicios éticos de primer orden. Existen consecuencias *morales* de la “verdad en el relativismo” (hablando naturalmente desde dentro de *nuestro* mundo social). De acuerdo con Williams, la consecuencia moral (y tal vez también la consecuen-

cia metafísica) es que el elogio o la condena moral de otra forma de vida pierde todo propósito cuando la otra forma de vida está muy alejada de la nuestra. (Demasiado alejada en el sentido de que ninguna de las dos es una opción de vida para la otra.) Por ejemplo, no tiene sentido tratar de valorar la forma de vida de los antiguos aztecas, de los samurai o de una sociedad de la Edad del Bronce. Preguntar si sus formas de vida fueron las *correctas* o sus juicios los *verdaderos* es (o debería ser) imposible para nosotros; la pregunta debería desaparecer una vez que comprendamos lo no-absoluto del discurso ético. El hecho de que la pregunta desaparezca *constituye* "la verdad en el relativismo".

#### 4. LO ABSOLUTO

La dicotomía entre lo que el mundo es, independientemente de cualquier perspectiva local, y lo que proyectamos nosotros me parece totalmente insostenible. Comenzaré con el examen de la imagen de la ciencia que sigue Williams.

La imagen de la ciencia es que ésta converge hacia una sola teoría verdadera, una sola imagen explicativa del universo. Pero es difícil saber por qué debe uno creer esto.

Si comenzamos en el nivel de los objetos de sentido común, digamos las piedras, será suficiente notar que, en una reconstrucción racional, podemos considerar a la piedra como un agregado —o, como dicen los lógicos, una "suma mereológica" de "rebanadas" del tiempo de partículas (o alternativamente, de puntos de un campo: ¡obsérvese que éstas son opciones incompatibles, pero igualmente buenas!)— o se puede considerar a la piedra como un individuo que consta de diferentes partículas en posibles mundos distintos (y que también ocupan diferentes lugares en el espacio en los posibles mundos diferentes) a la vez que permanecen auto-*idénticas*. Si una piedra consta de *distintas* partes del tiempo de partículas en diferentes mundos posibles, entonces no puede (por cuestión de lógica modal) ser *idéntica* con un agregado (suma mereológica) de partes del tiempo de partículas,<sup>2</sup> y obviamente no tiene sentido decir que una colección de puntos en el espacio-tiempo puede haber ocupado un lugar diferente del que tuvo. Por lo tanto, si es simplemente una cuestión de cómo damos forma a nuestro lenguaje, ya sea que digamos (con Saul Kripke) que las piedras, los animales y las personas, etc., *no* son para nada idénticos a las sumas mereológicas, o digamos (como se sugiere en Lewis, 1973) que *son* sumas mereológicas (y se resuelve el problema de Kripke, al afirmar que cuando se dice que "la" piedra cons-

<sup>2</sup> Este razonamiento se debe a Kripke (en conferencias inéditas).

ta de diferentes pedazos de partículas en posibles mundos distintos, entonces lo que significa es que diferentes “contrapartes” modales de la piedra en posibles mundos distintos constan de diferentes pedazos de partículas y no que la piedra autoidéntica consta de distintos pedazos de partículas en diferentes mundos posibles, y a mí esto me parece la simple elección de un formalismo y no una cuestión de hecho), estaremos obligados a admitir que en parte es una cuestión de nuestra elección conceptual, con qué objeto científico se identifica un objeto particular de sentido común: una piedra o una persona.

La situación no mejora en la física teórica. En el nivel de la geometría espacio-tiempo existe el hecho muy conocido de que se puede considerar a los puntos como si fueran individuos o podemos tomarlos como simples límites. Los estados de un sistema se pueden considerar como superposiciones mecánicas cuánticas de interacciones de partículas (*à la* Feynman) o superposiciones mecánicas cuánticas de estados de campo. (Ésta es la forma contemporánea de la dualidad onda-partícula.) Y existen muchos otros ejemplos.

Las teorías individuales no sólo tienen una desconcertante variedad de reconstrucciones racionales alternas (con muy diferentes ontologías); además, no existe ninguna prueba de la afirmación (esencial para la idea de Williams de que existe un concepto “absoluto del mundo”) de que la ciencia converge en una *sola* teoría. No dudo que hay cierta convergencia en el conocimiento científico y no solamente en el nivel de la observación. Por ejemplo, sabemos que ciertas *ecuaciones* son descripciones aproximadamente correctas de ciertos fenómenos. Bajo ciertas condiciones, la ecuación de Poisson sobre la teoría de la gravedad de Newton da una descripción aproximadamente correcta del campo de gravedad de un cuerpo. Pero la imagen teórica de la mecánica de Newton ha sido totalmente cambiada por la relatividad general y la imagen teórica de la relatividad general puede a su vez ser sustituida totalmente por una teoría de supergravitación o por otra teoría aun no imaginada. Simplemente no tenemos las pruebas para justificar la especulación respecto a si la ciencia está o no “destinada” a converger dentro de alguna imagen teórica específica. Por ejemplo, puede ser que, aunque descubramos cada vez más ecuaciones aproximadamente correctas y cada vez más exactas, la *imagen teórica* que usemos para explicar esas ecuaciones continuará siendo alterada por las revoluciones científicas. Mientras nuestra capacidad para predecir y para convertir matemáticamente nuestras predicciones en formas atractivas continúe “avanzando”, la ciencia progresará en forma bastante satisfactoria; decir, como Williams a veces lo hace, que el propio concepto del conocimiento requiere la convergencia en una gran imagen, es mero dogmatismo.

Sin embargo, sin el postulado de que la ciencia “converge” en una sola imagen teórica definida con una ontología única y un conjunto de predicados teóricos únicos, todo el concepto de “lo absoluto” se derrumba. En efecto, el caso es que el conocimiento ético no puede pretender lo absoluto, pero esto se debe a que el concepto de “lo absoluto” es incoherente. La matemática y la física, así como la ética, la historia y la política, muestran nuestras elecciones conceptuales; el mundo no nos va a imponer un solo lenguaje, no importa de qué tema deseemos hablar.

## 5. MÁS SOBRE LO ABSOLUTO

El concepto de lo absoluto tiene propiedades adicionales de las cuales debemos tener una clara idea. Según Williams, lo que hace que la verdad de una afirmación sea “absoluta” no es el hecho de que los científicos estén destinados a “convergir” en la verdad de esa afirmación, es decir, a admitirla a la larga en el campo del pensamiento científico aceptado, sino la *explicación* del hecho de la convergencia. Convergimos hacia la afirmación de que S es verdad, donde S es una afirmación que pertenece al “concepto absoluto del mundo” porque “así son las cosas” (independientemente de la perspectiva). Pero ¿qué clase de explicación es ésta?

Williams toma muy en serio la idea de que algunas afirmaciones nos son impuestas sólo por el hecho de que “así son las cosas”: de hecho, es el centro de toda su imagen metafísica. A veces cuando no quiero decir la razón de algo, encojo los hombros y digo: “bueno, así son las cosas”; pero no es lo que Williams pretende aquí. Se supone que “así son las cosas” (independientemente de la perspectiva) es una *razón* (Williams la llama una “explicación”), no la negativa a dar una razón.

La idea de que algunas afirmaciones se reconocen como verdaderas (si investigamos cuidadosamente durante el tiempo necesario), simplemente porque describen al mundo en una forma que es independiente de la “perspectiva”, es sólo una nueva versión de la antigua “teoría de la correspondencia de la verdad”. Como ya hemos visto, Williams no afirma que la verdad es una correspondencia; para él, la verdad es más bien realizar una afirmación correcta en el juego del lenguaje. Pero *algunas* verdades —las “absolutas”— son correctamente afirmativas en el juego del lenguaje, *porque* corresponden a la forma (independientemente del pensamiento) como son las cosas. Aun si la correspondencia no es la definición de la verdad, sí es la *explicación* de la verdad absoluta. Repito mi pregunta: ¿qué clase de explicación es ésta?

La idea de que una afirmación corresponde a la forma como son las cosas, la idea de que un término tenga correspondencia con una clase de



cosas independientemente del lenguaje, y la idea de que un predicado tenga correspondencia con un atributo independiente del lenguaje, son ideas que no tienen fuerza metafísica, a menos que se considere a la correspondencia en cuestión como una relación genuina entre elementos independientes de nosotros y elementos en el lenguaje, una correspondencia que nos impone el mundo, comoquiera que sea, y no solamente una característica tautológica de la forma en que hablamos sobre la manera de hablar. Lo que quiero decir con este comentario aparentemente enigmático es lo siguiente: si pensamos que es solamente una *tautología* que “nieve” corresponda a la nieve, o que es verdad que “la nieve es blanca” si y sólo si la nieve es blanca, entonces se está considerando la “correspondencia” entre la palabra “nieve” y la nieve como una correspondencia *dentro* del lenguaje. Dentro de nuestro lenguaje podemos hablar sobre la nieve y sobre la palabra “nieve” y podemos *decir* que se corresponden. Esto lo acepta incluso un filósofo que rechaza la simple idea de una noción sustantiva de la “verdad” o de una noción sustantiva de referencia. Pero si, como Williams cree, el hecho de que estamos “predestinados” a aceptar la frase “la nieve es blanca” se *explica* por algo “allá afuera” y por el hecho de que la frase corresponde a ese algo “allá afuera”, entonces la correspondencia también debe estar “allá afuera”. Una correspondencia *verbal* no puede desempeñar esta clase de función explicativa. La imagen de Williams es que existe un conjunto *fijo* de objetos “allá afuera”, “los objetos independientes del pensamiento” y una relación fija —una relación entre las palabras y las afirmaciones en *cualquier* lenguaje en el cual se puedan expresar verdades “absolutas”, y en cualquier lenguaje en que pueda hacerse ciencia y esas realidades fijas independientes del pensamiento—, y que esta relación *explica* el (supuesto) hecho de que la ciencia converge. Si esta imagen es incomprensible, entonces también debe rechazarse la noción de “un concepto absoluto del mundo” porque es incomprensible.

Ahora bien, durante varios años he argumentado que esta imagen *es* incomprensible. Primero, he sostenido que no existe *una* noción de un “objeto” sino una clase abierta de usos probables de la palabra “objeto” —incluso de la noción lógica técnica de un objeto (valor de una variable de cuantificación)—. La idea de que la misma realidad fija el uso de la palabra “objeto” (o el uso de la palabra “correspondencia”) es una supervivencia de la metafísica precientífica (Putnam, 1987). Segundo, la idea de que el mundo “distingue” una correspondencia entre los objetos y nuestras palabras es incoherente. Como una cuestión del hecho teórico modelo, sabemos que aun si, en cierta forma, fijamos los pretendidos valores de la verdad de nuestras afirmaciones, no solamente en el mundo actual sino en todos los mundos posibles, esto *no* determina una corres-

pondencia única entre las palabras y los elementos en el universo del razonamiento (Putnam, 1981). Tercero, incluso si se requiere que las palabras no “correspondan” simplemente a los conceptos en el universo del razonamiento, sino que estén relacionadas de modo causal con ellos en alguna forma, la noción requerida de “relación causal” es profundamente *intencional*. Cuando decimos que una palabra y su referente deben situarse en una “relación causal de tipo apropiado”, entonces, aun en los casos en que esto sea verdad, la noción de “relación causal” a la que se está haciendo referencia es fundamentalmente la noción de *explicación*. Y la explicación es una noción que está situada en el mismo círculo que la referencia y la verdad (Putnam, 1989).<sup>3</sup>

Pero, ¿por qué esto es un problema? ¿Por qué Williams y otros realistas metafísicos no dicen simplemente: “Muy bien. La descripción definitiva del mundo —el mundo como es en sí— requiere conceptos intencionales”? (De hecho, Williams no dice esto; él termina su libro sobre Descartes [Williams, 1978] ¡con una defensa de la crítica de Quine a las nociones intencionales!) Naturalmente, la respuesta es que una ciencia de lo intencional es algo-que-no-sabemos-qué-es. De acuerdo con Williams, lo que da fuerza a la noción de un concepto absoluto del mundo, lo que salva a esta noción de quedarse en “algo-que-no-sabemos-qué-es”, es que tenemos una buena idea de lo que pudiera parecer un concepto absoluto del mundo en la *física de hoy día*. Pero Williams no espera que la física actual o cualquier cosa que se parezca a ella nos dé una explicación de lo intencional. Por lo tanto, cae en el siguiente predicamento: una teoría de la correspondencia de la verdad requiere una teoría sustantiva de la referencia. (Y he argumentado que una creencia en dicha teoría está oculta cuando Williams dice que “lo que son las cosas” *explica* la razón por la que llegaremos a creer en “el concepto absoluto del mundo”). Si decimos: “bueno, quién sabe, quizá la ciencia futura —no sabemos cómo— hará surgir dicha teoría”, entonces abandonamos la pretensión de que conocemos la *forma* del “concepto absoluto del mundo” *ahora*. El concepto absoluto del mundo se convierte en “nosotros no sabemos qué”. Si, por otra parte, decimos que “la referencia se puede reducir a parámetros físicos”, entonces nos comprometemos a rebatir los razonamientos (v. g. Putnam, 1988) en contra de la posibilidad de una reducción física de las nociones semánticas. Pero Williams, evidentemente, no desea comprometerse con nada de eso.

En cambio, lo que Williams sugiere es que lo intencional (o lo “semántico”) es en sí *perspectivo* y el concepto absoluto algún día explicará la razón de que esta clase de lenguaje es útil (tal como explica por qué

<sup>3</sup> Cf. mis obras escritas de 1978 a 1989, que se incluyen en la bibliografía.

hablar de "paso" y "verde" es útil, aun cuando "paso" y "verde" sean nociones que figuran en el concepto absoluto del mundo). Pero aquí Williams muestra una comprensión tambaleante de la estructura lógica de su propia posición. El concepto absoluto del mundo se *definió* en términos de la idea de que algunas afirmaciones describen al mundo con un mínimo de "distorsión", "tal como es", "independientemente de la perspectiva"; y, ¿qué es lo que esta discusión significa a menos que se tenga disponible algo como teoría de la correspondencia de la verdad? Williams tácitamente supone una teoría de la correspondencia de la verdad cuando define el concepto absoluto y después olvida que lo hizo cuando sugiere que no necesitamos suponer que nociones semánticas como el "contenido" de una frase llegarán a figurar en el concepto absoluto en sí.

## 6. LA METAFÍSICA Y EL ENTRELAZAMIENTO

Lo que llevó a Williams a defender esta teoría metafísica complicada fue el deseo de afirmar una "verdad en el relativismo" a la vez que se resiste al relativismo en la ciencia. Pero en el proceso de formar esta completa estructura con sus dos clases de verdad (normal y "absoluta"), su perspectiva sobre las cualidades secundarias y la ética (y extrañamente, también sobre lo intencional) y su posición contraria a la perspectiva en la física, con frecuencia ignora el entrelazamiento de los hechos y lo ético, si bien él mismo lo subraya en otras partes de su discusión. Por ejemplo, consideremos la cuestión de si podemos condenar la forma de vida de los aztecas o, más específicamente, los sacrificios humanos que éstos celebraban. En opinión de Williams, la creencia azteca de que existían seres sobrenaturales que se enojarían con ellos si no realizaban los sacrificios era, como cuestión de hecho científico, errónea. Esta creencia se *puede* evaluar. Simplemente es falsa; y el concepto absoluto del mundo, en la medida en que actualmente nos podemos aproximar a él, nos dice que es falso. Pero no podemos decir que "la forma de vida de los aztecas" estaba equivocada. Sin embargo, la característica de su forma de vida que nos preocupa (los sacrificios humanos masivos) y una idea del mundo que entra en conflicto con la ciencia son interdependientes. Si podemos decir que la creencia de los aztecas en sus dioses era falsa, ¿por qué no podemos decir que la práctica a que los llevaba estaba equivocada (si bien, ciertamente es comprensible, dada la creencia en un hecho falso)? Si no se nos permite decir que esa práctica estaba equivocada, ¿por qué se nos permite afirmar que la creencia era falsa? Lo llamado "absoluto" y lo ético están tan entrelazados como "los hechos" y lo ético.

Para un ejemplo muy diferente, consideremos la admiración que a

veces sentimos por la forma de vida de los amish (tradicionalmente ~~me-~~nonitas). Aun los ateos a veces admiran la solidaridad de la comunidad, la colaboración y la sencillez de la forma de vida amish. Si a un ateo ~~so-~~s sofisticado se le preguntara la razón por la que admira a los amish, pudiera responder algo como esto: "No necesariamente estoy diciendo que ~~debe-~~mos renunciar por completo a nuestro individualismo. Pero la clase ~~de~~ de individualismo y competitividad que nos ha traído tanto progreso científico y económico, también trae vanidad, arrogancia, egoísmo y verdadera crueldad. Aunque la forma de vida amish se apoya en lo que ~~con-~~sidero son creencias falsas, muestra algunas posibilidades de una ~~forma~~ forma de vida menos competitiva e individualista; y tal vez podamos aprender de ellos estas posibilidades, sin adoptar su religión." Ahora bien, Williams no niega que podemos decir algo como esto; que podemos aprender de las culturas con las que nos encontramos en la relación que él llama "la relatividad de la distancia", culturas que no son "opciones reales" para nosotros. Pero, ¿de qué manera es esto diferente de decir "algunas de las creencias de los amish son falsas, pero otras pueden ~~ser~~ verdaderas"? Muchos de los ejemplos de Williams están sesgados en favor del relativismo, al considerar a la ciencia como si consistiera en juicios individuales de los que se puede decir que son verdaderos o falsos, mientras que se considera a las "culturas" como si ofrecieran sólo opciones de "¿lo toma o lo deja?"

El problema con toda esta empresa está en lo siguiente: Williams desea reconocer la confusión entre hecho y valor y, al mismo tiempo, sujetarse al carácter "absoluto" del conocimiento científico (ideal). Pero no existe forma de hacer esto. No puede existir el caso en que el conocimiento científico (física fundamental futura) sea absoluto y nada más, ya que la física fundamental no puede explicar la posibilidad de *referirse a o afirmar* algo, incluyendo la física fundamental en sí. Por lo tanto, si todo lo que *no* es física es "perspectivo", entonces ¡la noción de "lo absoluto" en sí es irremediablemente perspectiva! Porque esa noción, como ya señalé anteriormente, está explicada (aunque en forma disfrazada) en términos de nociones que pertenecen a la teoría de la referencia y de la verdad, y no a la física. La idea de un "relativismo de la distancia" que se aplica a la ética pero no a la ciencia, también fracasa porque ambas están entrelazadas como lo están la ética y el "hecho". Lo que tenemos en el libro *Ethics and the Limits of Philosophy* [La ética y los límites de la filosofía] *no* es en realidad un serio razonamiento en favor del relativismo ético, sino la expresión de un sentimiento. Al leer ese libro, uno siente que se le está diciendo que el relativismo ético es el punto de vista "sofisticado", "moderno", y que lo que se nos ofrece es una *reflexión sofisticada sobre las consecuencias de esta presuposición*. Pero la

presuposición en sí no llega a ser ninguna clase de examen —o por lo menos, la forma en que Williams la defiende, se derrumba en el momento en que uno trata de someterla a un examen cuidadoso—.

## 7. EL ENTRELAZAMIENTO Y EL POSITIVISMO

El relativismo atrae a la gente sofisticada por razones diferentes. A Williams lo atrae porque la idea de la objetividad ética es metafísicamente inaceptable. No percibe de qué manera podemos *conocer* las verdades éticas objetivas, si hubiera alguna. Este interés metafísico (¿o es epistemológico?) es uno que yo no tengo. No es que yo sepa cómo es que sé que, por ejemplo, la dignidad humana y la libertad de expresión son mejores que las alternativas, excepto en el sentido de poder ofrecer la clase de razonamiento que la gente común, no metafísica con convicciones liberales, sí puede ofrecer. Si se me pide explicar cómo es posible el conocimiento ético en términos “absolutos”, no tengo una respuesta. Pero existen muchas clases de casos en los que puedo decir “yo conozco esto, pero no sé cómo lo conozco”. Realmente la física no me dice cómo conocer cualquier cosa.

Otro interés, muy diferente, es el de los que temen que la alternativa del relativismo cultural sea el imperialismo cultural. Pero reconocer que mis juicios pretenden validez objetiva, que estoy conformada por una cultura específica y que me expreso en un contexto histórico específico, no es incompatible. Estoy de acuerdo con Williams en que sería ridículo preguntar si la forma de vida de un samurai del siglo XVIII es “correcta” o “equivocada”; pero la razón porque la consideramos ridícula no es que estemos muy “distantes”, o que volvemos un samurai del siglo XVIII no sea una “opción real” para nosotros. En mi opinión, sería una pregunta ridícula si *fuéramos* un samurai del siglo XVIII. De hecho, la pregunta “¿es nuestra propia forma de vida correcta o equivocada?”, resulta ridícula, aunque no es ridículo preguntar si esta o esa característica en particular de nuestra forma de vida es correcta o equivocada; y “¿es nuestra propia visión del mundo correcta o equivocada?”, es una pregunta ridícula, aunque no resulta ridículo preguntar si esta creencia en particular es correcta o equivocada. Como Dewey y Peirce nos enseñaron, las cuestiones reales requieren un contexto y un punto. Pero esto es tan cierto acerca de las cuestiones científicas como de las éticas. En vez de tratar otra vez de descubrir alguna verdad profunda contenida en el positivismo —en la dicotomía hecho-valor, o en el “no cognoscitivismo” o en lo comprobable de la teoría del significado— deberíamos romper, de una vez por todas, con el control del positivismo sobre nuestro pensamiento.

El fracaso en nuestro último intento por encontrar algunas verdades profundas en el positivismo no es accidental. Aunque Williams trata de justificar el entrelazamiento de hecho y valor, no lo consigue, porque el positivismo era fundamentalmente un rechazo a éste, una insistencia en marcadas dicotomías: ciencia-ética, ciencia-metafísica, analítica-sintética. La dicotomía ciencia-ética que Williams quiere conservar presupone las distinciones ciencia-metafísica y analítica-sintética que él rechaza. Ésta es la razón por la que el intento en el libro de Williams por explicar su posición es contradictoria o completamente ambigua en cada punto crucial.

Reconocer que el entrelazamiento entre el hecho y el valor, así como entre la ciencia y la ética, la ciencia y la metafísica, la analítica y la sintética, se mantendrá, puede ayudarnos a percibir nuestro camino para pasar a otra contraseña contemporánea: la supuesta incompatibilidad de los valores universales (o “ilustrados”) y los valores locales. Recientemente me llamó la atención algo que Israel Scheffler escribió (Scheffler, 1987):

Yo siempre he supuesto que lo universal y lo particular son compatibles, que basarnos en una matriz histórica y cultural en particular es inevitable y que no puede concebiblemente estar en conflicto con los principios universales. Por tanto, he permanecido a ambos lados de una línea divisoria que separó a la mayoría de los académicos e intelectuales judíos de mi generación.

Cuando discutimos sobre la aplicación universal de principios como la libertad de expresión o la impartición de justicia, no estamos afirmando que nos hallamos fuera de nuestra propia tradición y mucho menos fuera del espacio y el tiempo, como algunos temen; estamos colocados dentro de una tradición y tratamos a la vez de aprender qué hay en esa tradición que estamos dispuestos a recomendar a otras tradiciones y percibir qué es lo que puede ser inferior en esa tradición —inferior ya sea en relación con lo que otras tradiciones tienen que ofrecer, o con lo mejor de que somos capaces—. Williams está en lo correcto cuando dice que este tipo de reflexión puede destruir lo que hemos considerado como conocimiento ético; desde luego, puede conducirnos a revalorar nuestras creencias y a abandonar algunas de ellas; pero está equivocado cuando teme que la clase más fundamental de distancia reflexiva, la que está asociada con el “concepto absoluto del mundo”, destruirá todo el conocimiento ético. Aquí se está preocupando por una distancia que es totalmente ilusoria. Ningún concepto del mundo es “absoluto”.

Williams describe el “concepto absoluto del mundo” como algo que requiere el propio concepto del conocimiento. Lo que nos muestra este

momento trascendental en los razonamientos de Williams es que para él no hay alternativas concebibles a la idea de un concepto absoluto del mundo —o ninguna alternativa excepto, tal vez, un escepticismo tan total como el de los antiguos griegos—. Pero no estamos obligados a escoger entre lo científico y el escepticismo en la forma en que Williams lo hace. La tercera posibilidad es aceptar la posición que estamos destinados a ocupar en cualquier caso, la posición de seres que no pueden tener una percepción del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero que, por todo lo anterior, estamos comprometidos a considerar que algunos puntos de vista sobre el mundo —y, por ello, algunos intereses y valores— son mejores que otros. Esto puede dar cierta imagen metafísica de la objetividad, pero no se renuncia a la idea de lo que Dewey consideró “resoluciones objetivas de situaciones problemáticas” —resoluciones objetivas a problemas que están *situados*, esto es, en un lugar, en cierto tiempo, en oposición a una respuesta “absoluta” a preguntas “independientes de la perspectiva”—. Y esto es suficiente objetividad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cavell, Stanley (1979), *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David (1976), *Counterfactuals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- McDowell, John (1978), “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento vol. 52.
- (1979), “Virtue and Reason”, *Monist*, 62.
- Murdoch, Iris (1971), *The Sovereignty of “Good”*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Putnam, Hilary (1974), “The Corroboration of Theories”, en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Ill., Open Court.
- (1978), *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1980), “Models and Reality”, *Journal of Symbolic Logic*, 45; reproducido en Putnam (1983).
- (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1983), *Realism and Reason* (vol. iii de mi *Philosophical Papers*), Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986), “Information and the Mental”, en E. Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court.
- (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., Bradford Books.
- (1989), “Model Theory and the Factuality of Semantics”, en Alex George (comp.), *Reflections on Chomsky*, Oxford, Blackwell.

- Quine, Willard V. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", publicado primero en *Philosophical Review*; reproducido en *From a Logical Point of View* (edición revisada, 1961), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1963), "Carnap on Logical Truth", en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Ill., Open Court.
- Scheffler, Israel (1987), "Teachers of My Youth", inédito. Derechos de autor I. Scheffler.
- Walsh, Vivian (1987), "Philosophy and Economics", en J. Eatwell, M. Milgate y P. Newman (comps.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, iii, Londres, Macmillan, y Nueva York, Stockton Press.
- White, Morton (1956), *Towards Reunion in Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wiggins, David (1987), *Needs, Values, Truth*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth. Penguin Books.
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.



## Comentario a “La objetividad y la distinción ciencia-ética”

LORENZ KRÜGER

Lo que admiro y aprecio mucho del capítulo de Putnam sobre la distinción ciencia-ética —en realidad, de su trabajo filosófico más reciente (1981, 1987) en general— es la aproximación fresca y original a uno de los problemas clave de la tradición filosófica científica occidental: el de establecer una propuesta cognoscitiva coherente y unificada que comprenda por igual valores y hechos, decisiones y percepciones intuitivas, ética y ciencia. Si logra tener éxito, estaremos —*vis-à-vis* con el problema de la calidad de vida— en una situación muy diferente, porque será posible resolver disputas acerca de los valores por medio de las *investigaciones cooperativas*, en vez de mediante *negociaciones* controvertidas.

Un comentarista, me parece, debe inevitablemente hacer la siguiente pregunta crítica: ¿ha tenido Putnam éxito para mostrar que pueden desarrollarse conceptos unificados de objetividad y racionalidad para la ciencia y la ética? De hecho: ¿es incluso deseable o conveniente insistir en el ideal de una propuesta científico-ética unificada?

Al abordar estas dos preguntas no adoptaré una estrategia que pueda parecer sugerida, si no es que exigida, por el orden del argumento de Putnam, es decir, *no* trataré de estudiar las defensas posibles de los oponentes a los que ataca en su capítulo, en particular Bernard Williams. No lo puedo hacer así, sencillamente porque acepto el principal argumento de Putnam contra Williams. Al igual que él, pienso que la principal distinción entre la verdad absoluta y la relativa (en el sentido que atribuye a Williams) es insostenible. Pero, a diferencia de él, veo distintas razones para el hecho de que sea insostenible; por lo tanto, tiendo a adoptar conclusiones, que difieren de la idea de una esfera unida de objetividad para la ciencia y la ética. Dejando a un lado otros aspectos del capítulo de Putnam, me ocuparé inmediatamente de la distinción polémica entre lo relativo y lo absoluto.

Verdades relativas son las que serán aceptadas por alguna comunidad u otros partidarios racionales de las mismas, aunque sigan dependiendo de ciertos contextos culturales limitados. (La determinación de los límites de estos contextos y de estas comunidades cognoscitivas deberá estudiarse para cada caso por derecho propio.) Sin embargo, las verdades absolutas son independientes del contexto; y se dice que son así en vir-

tud de su correspondencia a casos externos, "allá afuera" o, más exactamente, por su correspondencia con características de realidad como las que pueden ser expresadas invariable y equivalentemente en cualquier otro lenguaje bastante elaborado.

Naturalmente, los candidatos favorecidos para adquirir la condición de esas características son objetos debidamente escogidos, tal como los describe la física. Por otra parte, los candidatos a las verdades relativas son afirmaciones normales de la vida diaria, como "el pasto es verde", "nuestro vecino es una persona malvada" o "las leyes de impuestos son justas". Lo que cuenta como "pasto" o "verde", y mucho menos como "carácter malvado" o "ley de impuestos justa", es difícilmente invariable desde el punto de vista cultural, aunque dichas afirmaciones se pueden reconocer como verdaderas o falsas una vez que se da por sentado el contexto cultural.

Ahora bien, Putnam se opone a este punto de vista por lo menos por dos razones importantes. Primera: piensa que el concepto de verdad absoluta es insostenible, realmente incomprensible; segunda: cree que la verdad relativa es menos de lo que necesitamos y menos de lo que podemos alcanzar. Estoy totalmente de acuerdo con ambos puntos de vista.

Mis inquietudes sobre el planteamiento de Putnam se refieren a sus opiniones sobre la relación entre sus dos puntos críticos y las conclusiones que deduce de esta relación. En mi interpretación de su documento, la relación es la siguiente: si se admite el primer punto, es decir, si se renuncia completamente a la verdad absoluta y a la correspondencia entre las creencias y las cosas externas ("allá afuera"), sólo quedan verdades relativas. Sin embargo, ya se ha aceptado —en lo que se refiere a su condición epistemológica— que éstas forman un campo homogéneo. Que el vecino es una persona malvada constituye una verdad o una falsedad de la misma clase y condición epistemológica que la afirmación de que el pasto es verde. Putnam, sus opositores y otros autores (algunos mencionados en su capítulo, por ejemplo, Iris Murdoch) han acumulado una muestra impresionante de afirmaciones que no admiten un análisis que los separe entre un componente "basado en hechos" y otro "evaluativo". Los ejemplos van desde reconocer a una persona como impertinente o cortés hasta condenar los sacrificios humanos como totalmente malos. Todos estos ejemplos presentan un "entrelazamiento inextricable entre el hecho y el valor". Sin embargo, todos se presentan admisiblemente como candidatos aceptables para que se les asigne un valor-verdad, aunque Putnam no niega que la actual atribución de verdadera o falsa a dichas afirmaciones sobre hechos-valor pueda depender de ideologías y formas de vida comprensibles; por ejemplo, la religión azteca, que exigía sacrificios humanos.

Es posible observar ahora cómo el rechazo a una reconocida separación mal concebida e insostenible de un conjunto de verdades se combina con una caracterización positiva de aquellas que recaen en el lado relativista. Por lo que respecta al capítulo de Putnam, es esta combinación la que lleva a conclusiones adicionales, las que para mí son inaceptables. La más importante de ellas es la deseada unidad de nuestro campo cognitivo. Otra conclusión importante (que si fuera verdad apoyaría a la primera) es la siguiente: en vista de que no existe una verdad absoluta porque “allá afuera” no hay objetos fijos, la noción de correspondencia entre afirmaciones o creencias y “hechos” trascendentes se convierte en un concepto vacío e incluso incomprensible, que se reemplaza por la aceptabilidad racional.

Aquí están mis objeciones. La primera conclusión —la existencia de un espacio unificado de verdades racionalmente afirmativas— es una extrapolación demasiado general de una observación correcta: la del entrelazamiento de los hechos y valores en muchas cuestiones de la vida. A su vez, esta extrapolación es reforzada por la segunda conclusión: que la verdad *nunca* puede consistir en una correspondencia con hechos externos. A esto yo objeto que la inferencia de “ninguna correspondencia” a partir de la “no correspondencia a algo fijo allá afuera” es una *conclusión errónea (non sequitur)*. Ahora bien, si hubiera *alguna* clase de correspondencia en ciertos casos y no correspondencia de *ninguna* clase en otros casos, podría establecerse una nueva forma de distinción hecho-valor y de distinción ética-ciencia, forma que estaría libre de la carga metafísica del absoluto.

Primero tomaré el segundo punto porque está más cercano a la parte central de la filosofía teórica de Putnam, es decir, a su realismo interno o pragmático. Para evitar equívocos, quiero subrayar que apoyo la crítica de Putnam al realismo externo, absoluto o metafísico, y que estoy en favor del realismo interno, o pragmático, relacionado con lo que se conoce. Además, comparto la esperanza de Putnam de que será posible resistir un relativismo cultural arrollador, dejando aparte al relativismo subjetivo o personal. Sin embargo, no estoy de acuerdo con él en por lo menos dos cuestiones. Primera, no creo que se pueda asegurar un realismo no relativista sin tener alguna noción de “correspondencia” con la realidad externa. Segunda, no creo que todas las proposiciones racionalmente aceptables tienen la misma condición epistemológica; más bien creo que algunas son aceptables por su correspondencia, otras por razones muy diferentes. A la primera clase se le puede llamar “verdadera” (o “falsa”) en el significado normal de los términos, lo que no es posible con la segunda clase. Si se aplica la condición de verdadera a la segunda clase, esto tendrá que hacerse por una extensión prudente de, o por ana-

logía con, la primera clase. Pero existen límites a estas extensiones y analogías, que deberán ser evaluados por un análisis racional. En otras palabras: pienso que el campo de la racionalidad es mucho más amplio que el de la verdad y que esta circunstancia es de vital importancia para la supervivencia de la racionalidad.

¿Qué es la correspondencia si no resulta absoluta o metafísica? Es una relación entre nuestras afirmaciones o creencias, por una parte, y nuestras percepciones y acciones, por otra. Ambos elementos de la relación son parte de la experiencia y están libres de la sospecha metafísica. Por ejemplo, tomemos un caso sencillo, la afirmación de que hay ahora un número par de personas en este cuarto. Si esto fuera verdad, significaría, entre otras cosas, que podemos hacer parejas con las personas aquí presentes a fin de que nadie quede solo. Aquí existe una obvia correspondencia entre nuestra representación verbal o mental y nuestros contactos materiales, es decir, no verbales y no representativos, con una parte de la realidad.

Ahora bien, podría darse el caso de que se tuviera un sistema de representaciones que carece de la distinción conceptual entre “impar” y “par”. Por lo tanto, uno puede argumentar —y esto está bastante de acuerdo con el realismo interno— que incluso mi trivial ejemplo ilustra el hecho de que nuestro sistema conceptual (probablemente en unión con nuestras posibilidades imaginativas) prejuzga de manera irrevocable lo que pudiera convertirse en un objeto para nosotros. Pero es igualmente claro, a partir de nuestro ejemplo, que sería absurdo derrumbar la separación entre la representación y el contacto material.

Hasta ahora todo parece trivial, pero tal vez el próximo paso es menos inocuo. Todos creemos que las personas son unidades exactas contables y que no pueden penetrar las paredes; por lo tanto, recae en la naturaleza de las cosas —es decir, de nuestros contactos materiales con el mundo— que realmente no hay opción entre sistemas alternativos de representación en lo que se refiere a la cuestión de cuántas personas se han reunido en una habitación cerrada. Las afirmaciones que se refieren a estos asuntos son simplemente verdaderas o falsas; y lo son, primero, debido a cierta correspondencia con la realidad y, segundo, a pesar de su contexto cultural, siempre que éste sea lo suficientemente desarrollado como para discutir tales cuestiones.

Nuevamente: ¿es esto sólo un punto trivial? Sí, en lo que respecta a personas normales. Pero no, tan pronto como introducimos una sutil filosofía. Lo que estoy implicando no es ni más ni menos que una suposición en el sentido de que las sutilezas de una ontología lógicamente refinada son por completo ajenas al problema de la correspondencia. Forma parte de nuestro contacto material del mundo el que no podamos

encontrar, y contar, partes del tiempo de personas o experimentarlas como porciones de algún material, de alguna clase de mixtura humana. Tampoco tenemos, en este caso, una elección entre una ontología individualista *tipo* Carnap y una ontología mereológica de acuerdo con los lógicos polacos (Putnam, 1987, pp. 17-21). Lo breve del tiempo me obliga aquí a hacer una afirmación indebidamente superficial: la correspondencia y, con ella, la referencia a los términos, no sufre para nada por la relatividad ontológica, por lo menos no en nuestros ejemplos rutinarios.

Pero, ¿hasta qué punto nos llevan a cuestiones más complejas y abstractas? La falta de explicaciones alternativas serias aparentemente nos lleva de nuevo a lo absoluto. Aquí nos debemos proteger contra la enfermedad profesional del filósofo, la de convertir las experiencias universales en necesidades conceptuales. Considero que la falta de representaciones alternativas serias de cuestiones simples no es ni más ni menos que un hecho eventual, aunque perdurable, acerca de esas cuestiones y de los seres humanos que las conocen. Con este punto de vista en mente, vamos a tomar otro ejemplo diferente: el de la propuesta de que todas las personas en esta habitación son pensadores independientes y honestos. Existen —nosotros probablemente lo aceptaremos— algunos hechos sobre el asunto a que se refiere esta afirmación, es decir, sobre las circunstancias que justifican, según sea el caso, su afirmación o su negación. Pero también está claro que esta afirmación es mucho menos firme que la de los números pares, especialmente a través del tiempo y de los límites culturales. Ahora bien, propongo que la diferencia no sea solamente de precisión o de accesibilidad a un examen o algo parecido, sino una diferencia en el tema y, en consecuencia, en nuestra relación con este tema. (En este punto, estoy en parte de acuerdo, si bien no totalmente, con la afirmación de Williams, tal como la presenta Putnam en las páginas 197-209 de esta obra.)

¿Qué hay detrás de esta aparente diferencia? No es obra nuestra que los humanos —o digamos artificialmente: aquellos a los que se confirió humanidad— vengan en unidades físicas discretas, mientras que los códigos de independencia intelectual, más aún, de honestidad, son productos, dentro de límites, de la vida humana libre e intencional. Ciertamente, están muy lejos de ser arbitrarios y, como en todo lo histórico, cualquier persona sentirá que no puede hacer nada para cambiarlos. Pero los números (*pace* Platón), ya sea en matemáticas “puras” o en la experiencia, y la honestidad son mundos muy diferentes. Uno también puede expresar el contraste en lenguaje kantiano, usando una palabra clave de su filosofía: en ciertas cuestiones somos (o podemos o deberíamos ser) *autónomos*, en otras no. Esto es lo que agudiza la famosa confrontación de la ley moral en nosotros con el cielo estrellado sobre nosotros. Es

cierto que concebimos ambos *dentro de los límites de nuestro intelecto y de nuestra razón*; pero, en términos de Kant, no imponemos sobre nosotros mismos las leyes del intelecto, mientras que sí imponemos sobre nosotros mismos las leyes de nuestras acciones. En otras palabras, lo que quiero decir es que la distinción entre hechos y valores puede y debe ser reconstruida *dentro* de la estructura del realismo interno.

Con el ánimo de rechazar la metafísica precientífica—lo que comparo con Putnam— siento que debo dirigirme a la historia para enseñanzas adicionales y examen de esta afirmación. Lo que creo percibir en ella es el siguiente patrón (espero que el lector disculpe mi crudeza, que no puedo evitar, debido a la falta de espacio y competencia): construir el mundo de valores y formas de vida según el orden del cosmos es una característica fundamental de nuestra tradición filosófica-científica, que nace con la especulación de Pitágoras fomentada por Platón (aunque no, según parece, por Sócrates), a la que los estoicos agregaron el principio del orden social, que sobrevivió en la idea cristiana de la participación del alma humana racional en el orden divino de las cosas, y finalmente fue parte de los programas de los filósofos-científicos modernos como Galileo, Descartes, Hobbes y Hume. Pero precisamente en su forma más clara y moderna el gran programa ha fracasado. Únicamente podemos registrar, así me parece a mí, una profunda decepción con su resultado. La desilusión se debe, primero, a que no se ha establecido ninguna ética científica, tal como la proyectan los filósofos-científicos de la Nueva Era; segundo, que lo mismo se aplica con respecto a una perspectiva científica, si la hubiera, de las “leyes de la historia”. Por lo contrario, los intentos actuales y recurrentes de proporcionar bases específicamente científicas para la investigación responsable y racional de la historia y de la ética —por ejemplo, la sociobiología o ciertas versiones ortodoxas del marxismo— en el mejor de los casos no funcionan *vis-à-vis* con nuestros problemas y, en el peor de los casos, son peligrosamente ideológicos.

Naturalmente, mi exposición de la lección histórica es sólo un bosquejo y nada más; carece de la elaboración y defensas necesarias para resistir un escrutinio, pero puede ser de ayuda para la percepción de lo que pretendo: en nuestra era de ciencia no podemos sino relacionar, aun las afirmaciones más elementales, con sus contextos teóricos reales o potenciales. Pero si tratamos de hacer esto con mis dos ejemplos —por una parte, el número par y, por la otra, la independencia intelectual y la honradez— nos encontramos ante dos clases profundamente diferentes de contexto: por un lado, existe la creciente red de teorías científicas sobre esa parte de nuestra experiencia que no podemos producir, cambiar o destruir. Llamémosle “la naturaleza no humana” (aunque, por supues-

to, abarca una buena parte de nuestros sistemas físico y mental). En efecto, podemos explotar esta naturaleza, pero solamente, como dijo Francis Bacon, si la obedecemos. Por otro lado, existe esa parte de nuestra experiencia que podemos cambiar, digamos, esa parte de ella que *somos* nosotros. Y, en este caso, la obediencia no parece ser lo correcto, quizá ni siquiera una actitud posible. Deseamos tener y, hasta un grado impresionante lo tenemos, tradiciones e instituciones de investigación disciplinadas que exploren este dominio de nuestra realidad experimentada; pero sería poco atinado suponer como su objetivo una naturaleza humana en cualquier sentido comparable a la naturaleza no humana, que es el supuesto objetivo de las ciencias naturales.

Para facilitar la referencia, tal vez llame al punto de vista que he delineado "realismo histórico". Pienso que es una elaboración, pero también una corrección, del realismo interno. El nombre es para recordarnos que en el curso de la historia aprendemos lo que es real. Una lección —la que he mencionado— parece ser que los seres humanos, conscientes de sí mismos y potencialmente autónomos, son una realidad peculiar propia: una realidad ante la que no podemos reaccionar de la misma manera que reaccionamos o respondemos ante la naturaleza no humana, por lo que nuestras creencias y afirmaciones sobre esta realidad no pueden corresponderse con sus contenidos, de la misma manera que pueden hacerlo nuestras creencias y afirmaciones sobre la naturaleza no humana.

El significado de esta lección, si lo hubiere, apenas necesita ser señalado. Si pretendemos una autonomía, estrecha como sus límites lo sean, es importante reconocer que si para las creencias y afirmaciones bajo su dominio hay verdad o falsedad, entonces no es una verdad o falsedad que se relacione con la "correspondencia" en el sentido arriba delineado. No quiero discutir la forma en que se utiliza "verdadero" o "falso". Podemos encontrar que todas las personas en esta habitación *son* pensadores independientes y, tal vez, queramos decir que una afirmación a este respecto es *verdadera*. Pero en este sentido, "verdadera" probablemente significará algo como "razonablemente aceptable", o incluso "razonablemente no rechazable". Sin embargo, cualquier intento de comprobar esta clase de verdad implicará dar explicaciones sobre lo que es ser independiente. A su vez, estas explicaciones comprenderán preguntas sobre el equilibrio que deseamos, o debemos desear, entre la originalidad individual y el ajuste social mutuo. En resumen, la respuesta a la pregunta de si somos o no pensadores independientes no es independiente de la pregunta relacionada con la clase de persona que deseamos ser o el tipo de sociedad que deseamos tener.

Por razones como las anteriores, no puede haber objetividad en el

dominio de la autonomía, ya que no hay un objeto. En su lugar, existe un mundo de sujetos. Huelga decir que no estoy aquí negando la posibilidad, en efecto, de la urgente necesidad de la intersubjetividad y la racionalidad. Lo que afirmo es únicamente que el renovado intento de Putnam de unificar la razón humana realmente no ha avanzado más allá de la gran división de Kant entre la razón teórica y la práctica. Pero, ¿cómo pudo haber avanzado más allá? Y, ¿sería eso conveniente? Además de la ya existente unificación global de nuestra ciencia sustancial, más su tecnología material, desearemos preservar el pluralismo cultural, opción que comparto con Putnam (véase, por ejemplo, 1981, pp. 147-149). Es verdad que no parece temer que la continuidad entre la ciencia y la ética vaya en contra del pluralismo. Pero temo que sí iría en contra del pluralismo cultural, en caso de que fuera efectivamente factible, y eso no sería deseable.

Por lo tanto, concluyo que alcanzar un acuerdo razonable —o un desacuerdo razonable, dondequiera que las circunstancias lo permitan— es una cosa; pretender la objetividad o la verdad es otra.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.  
——— (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court.



## VII. OBJETIVIDAD Y SIGNIFICADO SOCIAL

MICHAEL WALZER

[1]

ES PROBABLE que yo no tenga un punto de vista objetivo de la objetividad. Como he sido acusado tan frecuentemente de desdeñarla, ahora me enfrento a ella con cierto nerviosismo. Quiero acercármele en una forma cautelosa, reprimiendo por un tiempo la sensación incómoda de que la conjunción en el título del capítulo representa mal el resultado probable de mi argumentación. Empezaré con una definición enérgica, sencilla y por lo general equivocada de la objetividad: se puede decir que una determinada percepción, reconocimiento o comprensión están totalmente o en gran medida definidos por su objeto —de modo que una variedad de sujetos humanos, ubicados en diferentes lugares, con diferentes personalidades e intereses, incluso antagónicos, estarán de acuerdo en el mismo contenido mientras se ocupen del mismo objeto—. La mesa determina la percepción objetiva de la mesa. Lo que hace la objetividad es simplemente lo siguiente: el objeto se impone por sí mismo. El sujeto es pasivo y no discriminador, un consumidor promiscuo de los “datos disponibles”.

Por razones que los filósofos han comprendido durante mucho tiempo, esto no puede ser correcto. Los seres humanos son sujetos activos. Nuestras facultades de percepción y conocimiento ayudan a determinar qué es lo que en última instancia vemos, reconocemos o entendemos. Pero aun así propendemos a decir que la percepción es “objetiva” siempre que estas facultades sean compartidas tan ampliamente que constituyan lo que podemos llamar un sujeto normal. Entonces, la percepción es objetiva cuando está determinada conjuntamente por el objeto y el sujeto normal. Si alguien sin una percepción profunda informa de la existencia de una mesa diferente de la que el resto de nosotros ve, el suyo es un informe subjetivo. La mesa y la persona normal que ve la mesa (que representa “al resto de nosotros”) determinan conjuntamente lo que es objetivamente la mesa (su apariencia). El objeto sigue imponiéndose, pero la percepción está condicionada por el carácter del organismo receptor, y la idea de “objetividad” incorpora los resultados de este condicionamiento.

Pero tampoco esto puede ser correcto, y en esta ocasión no lo puede ser por razones que han generado una larga serie de argumentos filosóficos complejos, difíciles y a veces muy ambiciosos. No nos acercamos al objeto sólo con nuestras facultades, sino también con intereses e ideas. Y lo que vemos, reconocemos y entendemos depende (con una dependencia fuerte, pero no absoluta) de lo que estamos buscando, de nuestros *intereses* cognitivos y de las formas de describir lo que encontramos: nuestros *esquemas* conceptuales. Dados nuestros intereses y nuestros esquemas, ¿qué oportunidad existe ahora de que el objeto se imponga? Parece que estamos protegidos contra la imposición y que conformamos al mundo según nuestros propios propósitos.

Pero no quiero descartar tan rápido a la objetividad —en realidad, es la percepción científica del mundo, motivada por un propósito firme y estructurada mediante esquemas muy especulativos y elaborados, la que más pretende en estos días ser llamada percepción objetiva—. La pretensión toma muchas formas diferentes, pero en todas debe afirmar que si el objeto no se impone a sí mismo, sigue rechazando las imposiciones conceptuales o propositivas. Los conceptos científicos deben acomodar al objeto, no como aparece el objeto, quizá, sino como *realmente es*. No voy a comentar sobre esta última afirmación, excepto para decir que por lo menos para la mayoría de nosotros la apariencia es un aspecto importante de la realidad. Pero quiero aceptar la pretensión de que la objetividad se sostiene (de alguna manera) del acomodo que del objeto haga un sujeto conocedor e inquisitivo. El sujeto conocedor conforma al objeto, pero no puede conformarlo de la manera que él quiera, ni puede sólo decidir que una mesa, digamos, tiene una forma circular o cuadrada sin hacer referencia a la mesa. De manera similar, alguien que confiadamente aplicara un esquema conceptual que divide al mundo en amigos, enemigos, material de lectura y plantas comestibles se equivocaría al percibir la mesa (estaría objetivamente equivocado), o no la percibiría para nada y negaría su realidad, y en ese caso se trataría de una negación idiosincrásica (subjetiva).

Esto sigue siendo una explicación muy simple de la objetividad, un acercamiento aproximado, de sentido común, a los problemas filosóficos que están más allá de los esquemas conceptuales de que dispongo. Pero la explicación funciona aproximadamente bien para los objetos simples en el mundo. Mi pregunta ahora es si funciona para todos los objetos a los que asignamos uso y valor, objetos que tienen “significados sociales”.<sup>1</sup> Este término, tomado de la antropología, parece ensom-

<sup>1</sup> ¿Existen objetos sin significado social? Tal vez la frase “objetos simples en el mundo” denomina un conjunto nulo (vacío). Pero voy a suponer que existen tales cosas, a las que directamente acomodamos y damos forma sin hacer ninguna referencia necesaria a su

brece todas las afirmaciones del conocimiento objetivo. Los significados sociales son construcciones de objetos por grupos de sujetos, y una vez que dichas construcciones están, por decirlo así, en su lugar, la forma en que se entiende al objeto ha sido y continuará siendo determinada por los sujetos. Grupos nuevos de sujetos aprenden la construcción y después la respetan o revisan con sólo un mínimo acomodo del objeto. Éste puede o no limitar la obra de construcción en la que están trabajando. Obviamente, la mesa no puede conformarse como un misil de balística intercontinental, pero puede convertirse en un escritorio, un banco de trabajo, un banco de carnicero o un altar, y cada uno de éstos puede tener significados de los que una "simple" mesa no puede darnos un indicio positivo. ¿Puede, alguna vez, llamarse objetivas a las percepciones de objetos como éstos, objetos con significado? Es fácil imaginar situaciones en las que el altar de una persona es el banco del carnicero de otra persona. No obstante, sí aceptamos información sobre las construcciones sociales. Ahora bien, la objetividad (en la información) depende del reconocimiento de la construcción. Nuestra comprensión compartida de lo que es un altar, para lo que lo hemos hecho, determina nuestra percepción de la mesa que es un altar. La santidad del altar es del mismo modo objetiva, ya que es parte de la misma construcción. Todas las personas normales que viven dentro del sistema de significados sociales entregarán informes similares sobre la realidad objetiva de las mesas-que-son-altares-que-son-sagrados.

Pero esto puede ir demasiado lejos. Supongamos que existen voces disidentes dentro de la sociedad en la que algunas mesas son altares sagrados, personas que niegan la construcción y que proclaman "allí no hay más que una mesa vieja". Eso también es una clase de informe objetivo. ¿Se puede decir que es un informe incompleto porque carece de algo importante? Imaginemos un informe más completo: "Algunas personas afirman que es un altar y lo consideran como sagrado, pero allí no existe nada más que una mesa vieja". No hay algo incompleto y ahora sólo es posible reportar objetivamente el desacuerdo: "Yo pienso que allí no hay más que una mesa vieja". Nada en la naturaleza de la mesa nos induce a decir que es o no un altar sagrado. El altar está objetivamente allí sólo para aquellos que entienden que está objetivamente allí. Es sagrado sólo para aquellos que reconocen su santidad, y lo que tienen que decir, si van a presentar un informe objetivo, es que *para ellos* es sagrado.

significado sociológico. Las piedras son, para mis propósitos, simples objetos en el mundo —hasta que se les convierta en piedras angulares, lápidas, piedras de afilar, señalamientos de piedra, pasaderas o peldaños (o más dramáticamente, hasta que se usan en las coronaciones o se colocan como hitos para una historia sagrada)—. En lo que se refiere a mesas, véase el razonamiento siguiente.

Los creyentes desearán decir algo más que eso. Querrán decir que Dios ha santificado la mesa y la ha convertido en un altar sagrado; por lo tanto, todos los que conocen cómo son realmente las cosas en el mundo reconocerán su santidad. Pero consideraré como un hecho que los altares y su santidad son por igual creaciones humanas. Entonces, los creyentes están equivocados al considerar la santidad de su altar como un hecho (objetivo) universalmente reconocible. El altar es sagrado sólo en la medida en que lo han hecho así. En relación con dichas creaciones, el resto de nosotros no está obligado por las reglas de la mayoría; únicamente la voz de las personas en conjunto se parece a la voz de Dios. Las construcciones sociales deben reflejar un acuerdo general —o, mejor aun, ya que nunca se someten a votación, deben reflejar un consenso— para que alguna vez exista una objetividad sin reserva, una objetividad sin pronombres, en nuestros informes sobre ellas. (Los informes de observadores externos siempre necesitarán pronombres: “sus altares” o, en forma más amplia, “estas mesas, que ellos usan como altares”.) Cuanto más compleja y específica sea la construcción, más sorprendente será cuando en realidad se lleve a un consenso. Los procesos sociales que hacen esto posible son procesos mixtos que implican fuerza y fraude, debate y consentimiento, periodos largos de habituación; en conjunto, siguen siendo misteriosos.

“La mesa” comparada con “el altar” es tan sencilla como indefinida; por lo tanto, sus significados muy rara vez provocarán un disenso importante o sensacional. Alguien que dice: “ésta no es una mesa” cuando está ante un pedazo de madera plana con un soporte de cierta altura, probablemente haga que hablemos de errores, no de desacuerdos (no me detendré aquí para imaginar casos extraños de objetos parecidos a mesas que rara vez no son mesas). Supondríamos alguna falla de entendimiento normal. En realidad, una mesa es una construcción social, al igual que es una construcción física, pero el trabajo socialmente constructivo es tan rudimentario que es poco probable que reconozcamos en él algo más que la asignación de un nombre general al objeto. Y después esperamos que las personas con un entendimiento normal recuerden el nombre. No es mucho lo que se deriva de recordarlo; la construcción de la pieza de madera plana, etc., como una mesa, no requiere que usemos o valoremos a la mesa de cierta manera. En contraste, las construcciones más específicas tienen consecuencias normativas.

Las-mesas-que-son-altares-que-son-sagrados deberán ser consideradas de acuerdo con ciertos principios y reglas. Por ejemplo, no puedo usar el altar como un escritorio para escribir sobre él ensayos profanos acerca del significado social —no porque el altar se resista a ser usado de esta manera o porque Dios me haga caer fulminado, sino porque sería malo

hacerlo, en vista de lo que un altar es en mi sociedad (para mí y mis compañeros)—. Tampoco puedo convertirlo en leña, aunque la iglesia sea muy fría; o cambiarlo para mi beneficio personal —digamos, por un traje nuevo, o un boleto para la temporada de ópera o un lugar en la Bolsa de Valores—: no sería correcto. Sin embargo, ¿sería objetivamente incorrecto? Me parece que muy pronto será posible hacer preguntas como ésta. Evidentemente, las reglas de utilización y valor no están determinadas por la “simple” mesa; tampoco se determinan conjuntamente por la mesa y una persona normal que la esté viendo; ni representan una adaptación de la mesa por un sujeto conocedor o un observador científico. Las reglas resultan de la construcción social de la mesa como un altar sagrado y parecerían ser reglas objetivas únicamente para aquellos hombres y mujeres que se unen a la construcción o aceptan sus resultados. Los demás pueden estar obligados por alguna noción de “respeto decente” hacia las opiniones de sus congéneres, pero no por la idea de lo sagrado.

Sin embargo, es probable que podamos ampliar un poco más lo anterior. Si consideramos la santidad del altar no como una construcción aislada, sino como una característica de un conjunto más complejo, un sistema cultural o una forma de vida, entonces se acrecienta considerablemente la fuerza de las reglas. Imaginemos la mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado dentro de un conjunto de construcciones vinculadas: ocasiones socialmente significativas (días de fiesta religiosa), espacios (iglesias), funcionarios (sacerdotes y obispos), celebraciones (servicios religiosos), textos (escrituras, oraciones, sermones, catecismos) y creencias (teológicas o cosmológicas), y el resultado es algo del cual los individuos no pueden salirse fácilmente. Algún día habrá ocasiones, espacios, funcionarios, celebraciones, textos y creencias alternativas que surjan de un proceso largo de cambio social (digamos, “la secularización”); y entonces las personas podrán explicar a sus congéneres la razón por la que el altar no es (realmente) sagrado. No obstante, el hecho de que algunos disidentes o rebeldes se rehúsen actualmente a considerar el altar de acuerdo con sus reglas de uso y valor, probablemente no es una negativa clara de su santidad, sino un acto específico de profanación —literalmente, un esfuerzo por invertir el proceso a través del cual este altar en particular ha sido consagrado—. Y el rebelde religioso, comprometido con una profanación, probablemente recurrirá, de la misma manera que lo hicieron los primeros protestantes, a otras características del sistema cultural o de la forma de vida existentes, que le dan las razones, por decirlo así, de lo que hace. Todo el sistema todavía tiene un valor objetivo para él; vive dentro del conjunto de construcciones sociales. ¿Dónde más puede vivir?

## [2]

Todavía podemos preguntar si objetivamente éste es el mejor lugar para vivir, pero otra vez quiero posponer esta pregunta, con el fin de explorar más ampliamente la implicación crucial de lo que hasta ahora es mi razonamiento: que la construcción social es también una legislación moral. Los significados que damos a los objetos tienen consecuencias normativas. A estas normas las he llamado "reglas de uso y de valor": también son reglas de distribución, es decir, regulan nuestras relaciones no sólo con las cosas sino también con otras personas. Algunos filósofos han sostenido que la moralidad es un invento del hombre, y escriben como si lo que inventamos fueran las reglas que gobiernan la vida moral. Ascendemos a principios como la igualdad ante Dios o la autonomía personal o la felicidad más grande, y luego preparamos listas como el *Decálogo*. A veces, tal vez hagamos eso; pero lo profundo del mundo moral y la densidad de nuestras relaciones sugieren un tipo de invento muy diferente. Una de las formas por las que alcanzamos esa profundidad y esa densidad es a través de la construcción social de los objetos (de todo tipo). La construcción social hace al mundo complejo y rico y muchas de sus características parecen tan obvias para nosotros que no nos incitan a preguntar si son objetivamente las mejores de todas las posibles características de todos los mundos posibles. Ellas tendrán una objetividad más inmediata. Así que utilizaremos y valoraremos los objetos de acuerdo con el significado que tienen en nuestro mundo, y los cambiaremos, compartiremos y distribuiremos de acuerdo con su utilización y con su valor. Sabremos qué objetos debemos a otras personas tan pronto como comprendamos lo que esos objetos (realmente) son y para qué sirven. Y gran parte de nuestra conducta hacia otras personas será gobernada por estos vínculos distributivos de los significados sociales.

En este punto sería bueno considerar otro ejemplo, aunque los problemas con la mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado de ninguna manera han sido agotados. Deseo considerar la construcción de la vida humana —no una vida biológica, sino social; no un periodo, sino un curso de vida en una sociedad en particular, señaladamente la nuestra—. Lo que hemos construido es una vida-que-es-una-carrera-que-está-abierta-a-las-aptitudes. Obviamente, no existe nada en la naturaleza de una vida humana que determine su construcción como una carrera. Cualquier versión determinada de un curso de vida está condicionada por su duración, de manera que la juventud, la madurez y la edad dan lugar al surgimiento de un patrón como capacitación, práctica profesional y retiro; pero es-

tos tres últimos no constituyen por sí mismos una carrera. Una carrera es un logro individual; está constituida por la elección y la aptitud. Si bien los patrones de carrera pueden ser establecidos de manera conjunta y repetitivamente efectuados, una carrera es, ni más ni menos, la proyección de uno mismo a un futuro seleccionado e incierto. Lo que hace posible esta proyección es la apertura de ciertos lugares y posiciones (profesionales o burocráticas) a los que llamaré "oficios". Los oficios son los objetos de las carreras. La construcción social de los dos va de la mano, como los altares y las ofrendas. Si las carreras están abiertas a las aptitudes, entonces los oficios deben distribuirse sobre principios meritocráticos a las personas calificadas. Si nos imaginamos a hombres y mujeres que planean carreras abiertas a las aptitudes, también debemos imaginar competencia por los oficios. Si hay competencia, debe haber reglas que protejan a los competidores no solamente contra la violencia, sino también contra la discriminación, es decir, contra cualquier negativa para prestar atención honestamente a sus capacidades.

Una vez que las carreras y los oficios han sido establecidos, el nepotismo se convierte en una práctica equivocada. No será correcto, digamos, que yo como miembro de un comité de investigación favoreciera a mi hermano en vez de a otro candidato más calificado. No importa que tenga, en mi opinión dominante, una muy fuerte creencia en la lealtad familiar; estoy atrapado en un complejo conjunto de construcciones sociales que tienen vínculos normativos. Alguien que deja de respetar la mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado no hace daño a la mesa, y en la medida en que la omisión es privada, no daña tampoco (no causa ninguna ofensa) a otros hombres y mujeres. El suyo es un pecado menor. Pero una vez que las construcciones determinan las distribuciones, las negativas privadas causan un mal más grave. Y cuando se pone en duda la conducta, el acuerdo general ya no es una condición necesaria de la rectitud o de la equivocación; por ejemplo, la regla en contra del nepotismo es obligatoria incluso en individuos que sostienen que los oficios son propiedades familiares y no objetos de carreras. Sin embargo, no existen muchas personas que realmente *sostengan* que los oficios son propiedades familiares —excepto en el poco probable caso de que un fuerte idealismo familiar sea parte del mismo conjunto de construcciones sociales que la carrera-abierta-a-las-aptitudes, y entonces podemos reconocer bien al nepotista público como un objetor de conciencia—. Los actos de rechazo y de oposición normalmente tienen bases de este tipo, en la coexistencia de construcciones contradictorias. Entonces las personas tienen que elegir, guiadas solamente por su mejor entendimiento del complejo mundo social en que viven.

Quiero hacer hincapié en que no estaría objetivamente equivocado

adoptar el razonamiento en favor de los-oficios-como-propiedades-familiares. El gobierno de la mayoría no rige los razonamientos sobre el significado social; únicamente gobierna la conducta. Entonces, las reglas de la conducta son objetivamente correctas en relación con los significados que prevalecen, pero los significados que prevalecen no son objetivamente correctos (o equivocados). Sólo están objetivamente *allí*, *esto* es, los objetos de informes más o menos exactos. La vida-que-es-una-carrera podría con el tiempo ser construida en una forma completamente diferente y los oficios podrían ser reconstruidos para igualar la diferencia, y no se habría causado ningún daño. No sería el caso de que las vidas o los oficios hubieran sido, de algún modo, malentendidos; ni tampoco se habría tratado injustamente a los hombres y a las mujeres que llevan vidas y que ocupan (o no) oficios bajo la nueva distribución.

No es mi propósito afirmar que toda la moralidad es relativa objetivamente (¿objetiva relativamente?) en esta forma; sólo aquella parte de la misma que está fundamentada en la construcción social de los objetos. Aun aquí podemos preguntarnos si existen casos en los que la construcción está conjuntamente determinada por sus objetos y sus agentes humanos, de tal manera que los mismos vínculos normativos aparecen una y otra vez en todas, o casi todas, las sociedades humanas. Entonces, el mismo comportamiento estaría equivocado por las mismas razones en todas las sociedades humanas; la moralidad perdería su característica particular sin dejar de ser relativa a la construcción social. El caso más sencillo tiene que ver con las cosas a las que llamamos "alimentos": dado el cuerpo humano, la construcción de objetos comestibles no es completamente una construcción libre —si bien personas de distintas culturas eligen diferentes cosas para comer o no comer, lo comestible en sí es (en parte) socialmente determinado—. En todo caso, la experiencia o expectativa del hambre y la posibilidad de comer ciertas cosas obran conjuntamente para convertir algunas de esas cosas en provisiones humanas, y parece, como consecuencia de lo anterior, que esas provisiones deben proporcionarse a aquellos que las necesitan; la comida pertenece a los hambrientos. (Quiénes deben hacer el abasto y a costa de quién son preguntas difíciles de responder.) Las construcciones más complejas y específicas seguirán siendo culturalmente relativas: guardamos ciertos alimentos para ocasiones festivas o los quemamos en honor de los dioses o los desperdiciamos en banquetes extravagantes. Pero la construcción original de cosas-que-son-alimentos-para-los-hambrientos está vinculada con ciertas reglas de distribución que, sospecho (esto puede verificarse), siempre han sido reconocidas. Por ejemplo, si consideramos a los alimentos como lo que son, los acaparadores en tiempos de escasez actúan equivocadamente.



Debo suponer que una reiterada construcción social, en vez de una difusión desde un centro autorizado, es la explicación preferida para el surgimiento de objetos usados y valorados idéntica o similarmente en sociedades diferentes. No hay un centro de autorización, ningún Jerusalén del que surjan los significados. Entonces, la lista de usos y valores contruidos del mismo modo constituye lo que podemos considerar una moralidad universal y objetiva —relativa a la construcción social donde ésta repetitivamente toma la misma forma en relación con el argumento prevaleciente, donde el mismo argumento siempre prevalece—. Podríamos continuar dando más explicaciones: si ciertas cosas-en-el-mundo se construyen de la misma forma una y otra vez, probablemente existirá algo en la naturaleza de las cosas y/o algo en la naturaleza de los agentes humanos que explique la construcción.

Como lo sugiere el ejemplo de los alimentos, es probable que la explicación sea naturalista. Pero dudo que la lista de construcciones similares sea muy larga; no incluiría construcciones complejas y específicas que constituyen la profundidad de la vida moral: los alimentos como comida formarían parte de la lista, pero no los alimentos para ofrendas. Eso es lo que significa cuando decimos que la complejidad es libre: entre más compleja sea la construcción, existe más espacio para una diferencia cultural. Las construcciones complejas no se presentan una y otra vez, y no tienen plausibles o satisfactorias explicaciones naturalistas.

No existe un modelo universal para la construcción social, y el rango de diferencia entre los resultados reales es muy amplio. Sin embargo, puede argumentarse que esto se debe a que el trabajo constructivo tiene lugar en una gran variedad de condiciones adversas y ventajosas (la mayoría adversas). Sólo una necesidad común, como la de alimentarse, hace que exista una semejanza. Pero si imaginamos una construcción social en condiciones ideales (y si las condiciones ideales son un solo conjunto de condiciones), entonces obtendremos un resultado modelo, es decir, una construcción libre que es, al mismo tiempo, la mejor construcción. Temo que esto sea un sueño imposible, porque podemos reemplazar a la construcción social real por una hipotética solamente si conocemos, y no hipotéticamente, qué condiciones son ideales. Y si sabemos eso, entonces ya conocemos el resultado modelo. Simplemente incluimos dentro de nuestra explicación de las condiciones imaginadas (ideales, originales, naturales) todos aquellos materiales, y únicamente aquellos materiales, con los que queremos que se construya la sociedad. Igual sería si trazáramos el plano de una buena sociedad y que abandonáramos la idea de que la construcción es libre.

Pero si no tenemos un resultado modelo, ¿cómo podemos criticar los resultados actuales? Pienso que la pregunta está motivada por un malentendido de lo que es un resultado real. La construcción social es, antes que nada, conceptual en carácter. Los altares sagrados y las carreras abiertas a las aptitudes son ideas y también lo son las normas distributivas que se derivan de ellas. Estas ideas nunca se presentan más que parcialmente en el mundo; lo más frecuente es que a la santidad y a la franqueza se les "honre" quebrantándolas. Por lo general, lo que la crítica social hace es sostener la idea, o alguna interpretación más o menos elaborada de ella, en vez del caso de la idea. O, lo que es común, sostener otra idea o un conjunto complejo de ideas, también producto de la construcción social, por encima de esta idea y de sus casos. Dicen: si las carreras están abiertas a las aptitudes, entonces, ¿por qué no están abiertas a las aptitudes de los judíos, los negros o las mujeres? O, si nuestra sociedad es una unión de familias o una comunidad democrática y cooperativa de ciudadanos, ¿cómo es que toleramos una competencia tan intensa generada por las carreras-abiertas-a-las-aptitudes?

Una crítica de este tipo depende de valores objetivos, donde la objetividad es un informe verdadero sobre el significado social. Sin embargo, la crítica en sí no es objetivamente verdadera o falsa, porque también depende de una interpretación del significado social, y las interpretaciones sólo son (excepto en los márgenes) aclaraciones más o menos convincentes y reveladoras. Pero seguramente habrá veces en que queremos decir algo más fuerte que esto; queremos decir que, aunque el informe es objetivamente verdadero, su significado está equivocado (y no solamente *equivocado para nosotros*). O queremos decir que ésta no es la forma en que debemos pensar sobre los altares, o las carreras, o cualquier otra cosa o, incluso, que esto no es lo que un altar o una carrera *realmente es*.

¿Es posible que toda una sociedad esté equivocada en esta forma fundamental? Ésta es la pregunta que he estado posponiendo y ya es tiempo de que la resolvamos, aunque quiero estar seguro de que entendemos exactamente lo que significa la pregunta. Obviamente, es posible para los individuos dentro de una sociedad entender mal las cosas, incluso fundamentalmente mal, y también es posible para grupos de individuos hacer lo mismo. Debemos considerar el caso nazi en estos términos. Haré un gran esfuerzo para imaginar y describir un mundo totalmente elaborado de significados complejos de tipo nazi; de cualquier modo, ningún mundo así ha existido. Dentro de las culturas alemanas, europeas u occidentales, los nazis fueron una aberración, y en la medida en

que podemos comprender sus principios distributivos —aire para los arios, gas para los judíos— fácilmente podemos decir que éstos son objetivamente equivocados, inmorales y monstruosos. Todos los recursos necesarios para emitir un juicio de esta naturaleza ya están disponibles, son productos de una larga historia de construcción social. Es un gran error decir que el caso nazi es difícil. El caso difícil se presenta cuando empezamos a pensar que una larga historia de construcción social de algún modo ha estado mal.

Entonces, consideremos aquellas sociedades en las cuales las mujeres (todas las mujeres) parecen haber sido socialmente construidas como objetos de intercambio, y en las que las reglas de intercambio se derivan de esa construcción. No trataré de dar una explicación interna de los intercambios que realmente ocurren o de los significados inherentes a los mismos. Tal vez nuestra comprensión de un “objeto” y aun de un “intercambio” no está disponible para los participantes. Todo lo que puedo decir en este momento sobre la construcción social es que las mujeres son transferidas entre los hogares de una jurisdicción patriarcal a otra, como si fueran objetos de intercambio. ¿Qué debemos pensar sobre eso? ¿Se llevan a cabo esos intercambios de acuerdo con reglas objetivamente justas?

Aquí existen varias posibilidades: o bien que las mujeres han o no participado en el trabajo constructivo, o bien que aceptan o no sus resultados. O, en un lenguaje menos marcado por nuestros propios conceptos de la agencia moral y de las vidas-como-carreras, ellas consienten o no, se conforman o no con los resultados. Si no han participado y no están de acuerdo, entonces los intercambios no podrán describirse como justos. Únicamente podemos informar sobre el desacuerdo. Quizá podemos decir, como yo me inclinaría a hacerlo, que los intercambios son injustos, porque en este caso los objetos también son sujetos humanos capaces (las mesas y las vidas no lo son) de estar o no de acuerdo, y la resistencia del objeto construido nulifica la construcción. No importa que la resistencia sea inarticulada, pasiva, oculta o privada. Con tal de que, de una manera u otra, podamos descubrirla y que tengamos motivos probables para creer en su realidad, la construcción social fracasa.

Las mujeres implicadas pueden o no estar en posibilidad de describirse a sí mismas como personas-dedicadas-a-la-construcción-social. El vocabulario que aquí he mostrado probablemente no es su propio vocabulario. Pero podemos observar cómo su resistencia “trabaja” en el mundo y por qué la construcción fracasa. El principio de unanimidad o consenso explica en parte este fracaso, pero algo más está implicado. Las construcciones de las personas no son libres —y no solamente en el sentido obvio de que no podemos convertir a los hombres o las mujeres en

misiles balísticos intercontinentales—. La teoría de la construcción social implica (cierta clase de) agencia humana y requiere el reconocimiento de que las mujeres y los hombres son (cierta clase de) agentes. Podemos decir, considerando la idea en sí como algo que hemos hecho, que la construcción de la construcción-social-con-agentes-humanos tiene ciertos vínculos morales. Entre ellos está el derecho de la nulidad subjetiva, el derecho de los agentes a rehusar cualquier condición de objeto —como productos, siervos, esclavos o lo que sea—.<sup>2</sup>

Pero, ¿qué sucede si las mujeres, por las razones que sean, aceptan que son objetos de intercambio y viven voluntariamente bajo las reglas del intercambio? La frase “por las razones que sean” oculta aquí un problema que los filósofos que elaboran rápidamente ejemplos hipotéticos tienden a ignorar. ¿Qué razones podrían tener esas mujeres? Fácilmente podemos ver las razones que pudieran tener para ocultar el desacuerdo, para contener el enojo, para expresar resentimiento sólo en privado o en compañía de otras mujeres. Pero si la experiencia de ser tratadas como objeto de intercambio es la clase de experiencia que creemos que es y si las mujeres que se están intercambiando son seres como nosotros, ¿qué razones tendríamos para estar de acuerdo? Si, por otra parte, la experiencia no corresponde a nuestro entendimiento de la misma y si estas mujeres hipotéticas son seres de una clase diferente, entonces, ¿cuál es aquí la cuestión filosófica? ¿Qué podemos decir, por qué queremos decir algo sobre experiencias y seres de los cuales ignoramos todo?

Sin embargo, vamos a aceptar la hipótesis en su forma más fuerte; aquí tenemos una sociedad en que las mujeres realmente aceptan la construcción de ellas mismas como objetos de intercambio. Su aceptación no se debe a que les han lavado el cerebro, o a que algún proceso químico o un proceso social hasta ahora desconocido las ha convertido en autómatas morales o ha hecho de la servidumbre un reflejo —porque entonces, sin importar lo que digan o hagan, no constituiría una *aceptación*—. Tampoco están de acuerdo porque no tienen otra salida, por-

<sup>2</sup> Al criticar este “derecho”, un amigo escribe que algunos participantes en *cualquier* sistema social “resistirán o resentirán o rechazarán la posición o la identidad que se les ha dado... No toda la resistencia nulifica”, por lo que tenemos que decidir en cada caso si la resistencia es legítima o no, y esto requiere patrones que son extrínsecos al tema de la construcción social. Es cierto que tendremos que decidir si la resistencia es sólo una forma de evitar obligaciones específicas incurridas por hombres o mujeres en particular. La agencia en sí no puede negarse y las promesas hechas por los agentes no están sujetas al repudio unilateral. Pero la negativa de la agencia puede ser siempre rechazada, con las consecuencias que se describen más adelante. El derecho de nulidad es simplemente el derecho de un agente para declarar su agencia en contra de cualquier proceso social que lo convierta en objeto —y yo pienso que se deriva de la opinión de que la conversión en objeto es obra de otros agentes humanos—.

que han sido físicamente obligadas o porque se encuentran en dificultades desesperadas, de las cuales sólo pueden escapar si convienen en ello —como en el caso de la mujer que se convierte en esclava para poder alimentar a sus hijos—. En estas circunstancias, su conformidad no se consideraría como la construcción de ellas mismas en tanto objetos de intercambio; sólo constituiría una aceptación renuente y plena de resentimiento de una pretensión, de un papel que no podían rechazar o del que no podían escapar. Debemos imaginar razones de otra clase: que el intercambio de mujeres trae beneficios por lo menos a algunas de ellas (incluso si los beneficios son mayores para los hombres); que es sólo parte de un patrón más amplio de relaciones, adecuado a un sistema de creencias, simbólicamente representado, ritualmente ejecutado y confirmado, transmitido de madres a hijas a través de muchas generaciones, por lo que las mujeres aceptan la construcción, e incluso participan en ella. ¿Qué consecuencias normativas se derivan de esto?

Una posible respuesta es que no hay consecuencias porque la agencia es inalienable. Éste es el razonamiento de Rousseau, que él no aplica a la autosubordinación de las mujeres, pero que obviamente puede aplicarse a este caso: “Renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre, renunciar a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes... Dicha renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre; despojar la libertad de su voluntad es eliminar toda la moralidad de sus actos”.<sup>3</sup> Ya que los seres humanos son agentes por naturaleza y necesariamente responsables de los mundos que hacen, la renuncia a la agencia simplemente no cuenta: es un gesto sin efecto. El razonamiento a partir de la construcción social es más difícil que esto, ya que no puede referirse a una agencia *moral* universal e incondicional. Ahora los agentes se producen socialmente y participan ellos mismos en la producción. Todavía es cierto que (con nuestras percepciones, entendimientos, teorías) podremos reconocer a la mujer-que-es-objeto-de-intercambio como una construcción social con vínculos morales únicamente si también reconocemos a esa misma mujer como agente moral capaz de convenir (o no) con la construcción. Sólo puede ser (moralmente) un objeto si es, simultáneamente, un sujeto que confirma su condición de objeto. Ella está constituida por una contradicción —en la medida en que su condición subordinada depende (moralmente) de su propia aceptación o conformidad y, por lo tanto, es inconsistente con la subordinación en sí— y en eso está su libertad. Ella nunca podrá convertirse sólo un objeto de intercambio; la prueba de ello es que si alguna vez rechazara su condición de objeto, inmediata y totalmente sería un sujeto; las reglas de intercambio

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Londres, Dent, p. 9.

inmediatamente pierden su fuerza. Pero en tanto las confirme (y aunque su confirmación tome, como generalmente lo hará, otra forma que no sea la aceptación explícita) conservarán su fuerza: ella es parcialmente un objeto.<sup>4</sup> No existe nada en la naturaleza de la mujer, o del hombre, que descarte las contradicciones de este tipo. (Yo pienso que el caso se parece a la polaridad de los medios y los fines de Kant. Nosotros no tenemos que tratar a cada persona que conozcamos en cada ocasión como un fin en sí mismo, ya que las personas pueden aceptar ser medios, como los buenos servidores civiles que se convierten en instrumentos de sus conciudadanos, incluso renunciando a algunos de sus derechos civiles. Pero siempre pueden renunciar a la mediación.)

Mientras la mujer-que-es-un-objeto-de-intercambio confirme su condición de objeto, la contradicción en su ser será objetiva. Podemos dar una verdadera explicación de ello. Alguien que afirma que ella es por completo un objeto está equivocado, como también lo está alguien que afirma que ella es completamente un sujeto (esto sería más o menos similar a insistir que debemos siempre, en cada ocasión, tratar al servidor civil como un fin en sí mismo). Este último giro del razonamiento puede parecer a muchos lectores demasiado relativistas una rendición a la que los marxistas llaman "falsa conciencia". Pero una vez que hemos descartado el lavado de cerebro y la coacción, no veo ninguna forma moralmente aceptable de negar a la mujer-que-es-objeto-de-intercambio sus propias razones y su propio lugar en una forma de vida apreciada. Eso no significa que no podemos discutir con ella, ofreciéndole lo que consideramos son mejores razones para repudiar (lo que consideramos es) su condición de objeto. Significa que, una vez iniciada la discusión, ella debe elegir lo que *ella* piensa que son las mejores razones, sin ninguna seguridad de cuáles son objetivamente mejores. Pero podemos afirmar, y me parece que es todo lo que deberíamos decir, que la elección es verdaderamente suya.

¿No es ésta una probable explicación de una construcción social que aparentemente ha salido mal? Si la naturaleza proporcionara un plano de construcción, el proceso no saldría mal con tanta frecuencia como sucede (o parece suceder). Si algo como la igualdad de los géneros fuera un simple elemento del proceso de construcción y cada una de las con-

<sup>4</sup> No pretendo decir más que esto. No quiero decir que la construcción es correcta porque la mujer la confirma, sólo que es efectiva y consecuente en el mundo moral. Su aceptación o conformidad tiene fuerza evidenciadora, no legitimadora. La aceptación contribuye a que sea correcta sólo dentro de los sistemas morales donde se entiende que así lo hace, y en esos sistemas generalmente está rodeada de reservas en lo que se refiere a la libertad de los sujetos, al conocimiento de que disponen y así sucesivamente. Por lo tanto, las mujeres-que-son-objetos-de-intercambio pueden intercambiarse justa o injustamente; pero el ser convertidas en objetos no está justificado en sí por su aceptación.

tradiciones internas se descartaran *a priori*, entonces los argumentos en favor de la igualdad serían más sencillos de lo que son ahora. Cuando nos encontramos con un conjunto complejo de significados sociales, entramos a un mundo moral, y no es ningún mérito para los creadores de ese mundo negar su realidad. Los significados sociales son construidos, aceptados y revisados por ciertas razones y nosotros tenemos que considerar esas razones. Cuando las consideramos desde fuera, como en el caso de las mujeres-que-son-objetos-de-intercambio, somos como misioneros predicando una nueva forma de vida a los nativos, y tendríamos más éxito moral y político si tratáramos de descubrir lo que encuentran valioso o satisfactorio en su antigua forma de vida. Con frecuencia y, aun más importante, la crítica a las antiguas formas proviene desde dentro, como resultado de largos procesos de cambio social, por lo que la construcción de objetos-con-significados y, en consecuencia, de mundos morales continúa sin cesar; es un proceso continuo, en el cual participamos todos. Los conservadores tratan de congelar el proceso, pero ese esfuerzo es sólo un caso más de actividad constructiva (tiene sus razones), una expresión más de la agencia humana. La crítica no es diferente en forma.

Por ejemplo, considérese la construcción de vidas-que-son-carreras abiertas-a-aptitudes en una sociedad en la cual las mujeres todavía son objetos de intercambio. Durante cierto tiempo, las instituciones y las prácticas se forman de tal manera que hacen posible (necesario) para algunos miembros de la sociedad, en su mayoría hombres, planear sus vidas —y, en ese mismo periodo, las vidas de este tipo se discuten, se habla de ellas, se las hace significativas—. Durante este proceso, las mujeres encontrarán que tienen una nueva razón para rechazar su condición de objeto, porque sólo haciéndolo así pueden emprender carreras propias. Algunas de ellas se valdrán de esta razón, y después cada vez más de ellas; en algún momento, las mujeres que son objetos-de-intercambio serán reliquias, recuerdos tristes, será difícil entender su aceptación a la subordinación. Si algunas personas trataran de reimplantar las reglas del intercambio, parecerían quijotescas no tanto como defensores de las pasadas formas, sino como tontos en el tiempo. De manera similar, un guía arqueológico podría decirnos: “Éstos eran los altares sagrados de Xanadú, en los tiempos en que la santidad reinaba en la ciudad”.

## [4]

Por fin retorno a mis reservas iniciales. La clase de objetividad que he vinculado con los significados sociales probablemente no es la misma que interesa a los filósofos que buscan la objetividad. Ellos van en busca

de las cosas tal como realmente son o como deben ser. Pero yo conozco muy poco sobre la forma en que realmente son las cosas, aparte de su construcción social. Es cierto (y podemos dar informes objetivos) que las construcciones específicas se repiten una y otra vez en escenarios sociales. El alcance de la repetición y las razones de que así suceda son cuestiones empíricas. No sé exactamente qué evidencia nos llevaría a decir que tal o cual construcción no puede o no debe ser de otra forma: en todo caso, esa clase de evidencia no estará frecuentemente disponible. Los objetos interesantes y, aún más, las construcciones complejas pueden ser siempre de otra manera. Las mesas no necesariamente deben ser altares; las vidas no necesariamente deben ser carreras.

Pero, ¿no es objetivamente cierto que los significados siempre son construidos? Los hombres y las mujeres que afirman haber descubierto el significado en la naturaleza, por ejemplo, seguramente informarían mal (harían una mala construcción) de su propia actividad —como si nos dijeran que no fue Adán sino Dios el que dio nombre a los animales—. Aun si ningún significado particular fuera objetivamente verdadero, cierto o necesario, todavía sería el caso de que la construcción del significado sea un proceso real. Los hombres y las mujeres realmente han convertido las mesas en altares sagrados y las vidas en carreras. Éste ha sido el presupuesto de mi discusión e incluso he señalado sus posibles implicaciones morales; y ahora no quiero rehuirlos. Pero es una extraña “objetividad” que nos deja a la deriva en un mundo que solamente podemos hacer y rehacer y nunca terminar de hacer o de hacerlo de manera correcta.

NOTA: En este artículo he tratado de bosquejar una explicación del “significado social” que pueda sostener y apoyar la teoría de justicia distributiva presentada hace algunos años en mi libro *Spheres of Justice* (Nueva York, Basic Books, 1983). Mis opiniones sobre la objetividad han sido guiadas, estimuladas y originadas por obras filosóficas y antropológicas recientes que únicamente puedo reconocer en forma general al mencionar unos cuantos libros que han sido decisivos para mí: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, y *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1988; Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett, 1978; Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986 [hay edición del Fondo de Cultura Económica, en español]; Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books, 1986; y los ensayos reunidos en *Rationality and Relativism*, comp. por Martin Hollis y Steven Lukes, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982, y en *Objectivity and Cultural Divergence*, comp. por S. C. Brown, Cambridge, Cambridge



University Press, 1984. Agradezco a Ruth Anna Putnam, Alan Wertheimer, John Goldberg y Thomas Nagel, quienes leyeron el capítulo en su primera versión y me hicieron sus señalamientos. Martha Nussbaum me sugirió que escribiera el capítulo y proporcionó el título; pero ella solamente es responsable de su existencia, no de su argumentación.

## Comentario a "Objetividad y significado social"

RUTH ANNA PUTNAM

PARA Michael Walzer es importante que los significados sociales carezcan de objetividad, que andemos "sin rumbo" por el mundo, porque amenaza privarnos de cualquier base para criticar la injusticia en culturas que no sean las nuestras. De modo que Walzer usa la teoría de la construcción social de los significados (valores) para proporcionar una nueva base a las críticas sociales interculturales. No creo que el intento tenga éxito, ni creo que se le necesite. Modificaré la explicación inicial de objetividad que hace Walzer y argumentaré que la noción modificada es la única objetividad que necesitamos, para concluir que no andamos sin rumbo por el mundo, aunque continuemos haciéndolo y rehaciéndolo.

El primer sentido de "objetividad" de Walzer es éste: "La objetividad depende (de algún modo) del acomodo que del objeto haga un sujeto conocedor e inquisitivo". Lo que está implícito aquí es un doble ajuste. Primero, el esquema conceptual en sí deberá tener en cuenta al mundo; de alguien que esté usando el esquema: "amigos, enemigos, material de lectura y plantas comestibles" se dice que "se equivocaría al percibir la mesa (estaría objetivamente equivocado) o no la percibiría para nada y negaría su realidad, y en ese caso se trataría de una negación idiosincrásica (subjetiva)". Por lo contrario, "es la percepción científica del mundo... la que más pretende en estos días ser llamada una percepción objetiva". Segundo, dada la estructura, no podemos simplemente decidir cómo están las cosas; nuestras opiniones deben dar un lugar al objeto.

Desde luego, el segundo punto es correcto. Dado un esquema conceptual que permite la distinción, podemos distinguir entre creencias objetivas y muchas otras cosas: construcciones imaginativas, ilusiones y alucinaciones, fantasías neuróticas, etc. En la medida en que éstas puedan comunicarse en alguna forma, dependerán del esquema conceptual compartido, en relación con el cual no consiguen ser objetivamente verdaderas.

Sin embargo, lo que es objetivamente cierto en relación con un esquema puede ser objetivamente falso en relación con otro —en relación con un esquema de sentido común, esta mesa es sólida; en relación con algún esquema científico, simplemente consiste más que nada en un espacio vacío—. Nosotros, no como individuos sino como comunidad, elabo-

ramos y modificamos esquemas conceptuales; esto lo hacemos en respuesta a inquietudes que tenemos. Así que debemos especificar las inquietudes con respecto a las cuales un esquema en particular se acomoda al mundo, y debemos recordar que nunca estamos fuera de algún esquema conceptual.

Al colocarnos dentro del esquema del sentido común, observamos que es más probable que la verdad objetiva, *relativa a él*, se logre mediante la investigación desinteresada. Eso no significa que los esquemas científicos con los que se reemplaza al esquema del sentido común, como resultado de estas investigaciones, son más objetivos *sin discusión*. Únicamente podemos decir que dadas ciertas inquietudes cognoscitivas, uno u otro esquema científico es mejor, pero a ninguno de éstos se le puede llamar “percepciones científicas del mundo”.

Por lo tanto, presentaré de otra manera la primera explicación de objetividad de Walzer como sigue: una opinión (percepción, reconocimiento, entendimiento) es objetiva en relación con una estructura conceptual, si la verdad o falsedad relativa a esa estructura depende de cómo es el mundo, en vez de cómo el que lo conoce piensa que es.

Walzer sostiene que su primer concepto de objetividad “funciona más o menos bien para objetos-simples-en-el-mundo”, pero se pregunta “si funciona para todos los objetos a los que asignamos uso y valor, objetos que tienen ‘significados sociales’”. Por lo contrario, discutiré que esta noción (al menos como la he vuelto a formular) es la única noción de objetividad que él necesita. Me inclino a rechazar cualquier dicotomía entre objetos-que-tienen-significado-social y objetos-simples-en-el-mundo, o entre objetos que implican una legislación moral y otros que no la implican. Existe una diferencia entre los árboles y las mesas. Los seres humanos hacen mesas de los árboles, pero los seres humanos, en el sentido de “hacer”, no hacen árboles; no hay una diferencia comparable entre mesas y altares. Reconocemos a los árboles como tales —tenemos el concepto de “árbol”— porque son importantes para nosotros, como recursos y a veces como obstáculos. Los árboles resuelven muchas de nuestras necesidades, incluso las necesidades que satisfacemos haciendo mesas. Nosotros hacemos y reconocemos mesas porque necesitamos objetos con superficies planas para poner cosas, para trabajar, para consagrar como altares. Finalmente, los árboles, las mesas y los altares implican una legislación moral: a los árboles hay que protegerlos contra diferentes tipos de plagas, no debemos hacer leña de las mesas ni debemos usar los altares como escritorios, etcétera.

Walzer señala que algunas construcciones sociales (por ejemplo, los alimentos) se repiten cultura tras cultura y nos incita a pensar en una lista de construcciones repetitivas “como una moralidad universal y ob-

jetiva”, por supuesto, no absolutamente objetiva sino “relativa a la construcción social, en donde la construcción repetitivamente tiene la misma forma”. Él piensa que esas construcciones universales pueden explicarse en forma naturalista; responden a necesidades humanas profundas, que se esparcen por todas partes y dan surgimiento a la suposición (por supuesto, refutable) de que son las que mejor satisfacen estas necesidades. Por lo contrario, los objetos/significados que existen en una sola o unas cuantas culturas pueden no ser necesarios para la vida humana, por lo que los valores universales, aunque socialmente contruidos, a Walzer le parecen más objetos-simples-en-el-mundo, pues dan un lugar al mundo que incluye nuestras necesidades, mientras que las construcciones sociales que son propias a una sola cultura son “libres”. De esta manera, la universalidad de la construcción le parece una nueva clase de objetividad.

Desde mi punto de vista, no se necesita un nuevo sentido de objetividad. Decir que los valores compartidos interculturalmente —por ejemplo, los alimentos— son objetivos, mientras que los que son propios de una cultura —el altar-a-la-virgen, o la libertad-de-prensa— no lo son, es decir que la mayoría de los informes sobre algo que es alimento son objetivamente ciertos o falsos en relación con la intersección de la mayoría de los esquemas conceptuales de las comunidades, mientras que la información sobre los altares-a-la-virgen y la libertad-de-prensa no lo son, simplemente porque estos conceptos no se encuentran en esa intersección. Pero, entonces, la objetividad sigue siendo lo mismo de siempre; ¿por qué el grado del acuerdo o el grado de la posibilidad del acuerdo tiene que cambiar la condición ontológica o epistemológica de una cosa? La interculturalidad es una forma de intersubjetividad. Esta última es un criterio familiar a la objetividad. Una percepción o un juicio pueden ser, más o menos, ampliamente compartidos; entre más ampliamente se compartan, se dice que son más objetivos. Sospechamos de percepciones y juicios que están contaminados por intereses, temores y otras influencias subjetivas; desconfiamos de lo que únicamente se considera desde un punto de vista. Pensamos que las creencias así formadas dan más lugar al conocedor que al objeto. Pero si optamos por la intersubjetividad, perderemos. La intersubjetividad no se logra por la superposición de opiniones subjetivas: esto resulta en pinturas cubistas, pero no es una forma en la que consigamos observar al mundo; por lo tanto, ¿por qué debería ser una imagen objetiva? La intersubjetividad también puede lograrse eliminando todo aquello que deje de concordar con las percepciones subjetivas; eso resulta en un mundo moral poco denso y transparente en vez de en uno profundo y denso; resulta en el mundo de ciencia frío y limpio en vez de en el mundo desordenado y cá-

lido de todos los días. ¿Realmente acomoda esto mejor al objeto (el mundo y nosotros, nosotros-en-el-mundo)?

La profundidad y la complejidad de nuestro mundo moral nos dan las construcciones que son propias de una cierta cultura. El capítulo de Walzer es esencialmente una búsqueda de una objetividad adecuada a éstas. Yo pienso que la pregunta que se hace es: tomemos un conjunto de conceptos que son propios de una cierta cultura —una noción particular de lo divino, de altares sagrados a un ser divino, de un culto rendido a esa divinidad, de un comportamiento que consagra mesas en altares y de un comportamiento que cambiaría totalmente esa transformación—. Cuando decimos que cierta mesa es objetivamente un altar, ¿estamos “acomodando el objeto”? Como no existe nada en las mesas que requiera que algunas de ellas se conviertan en altares, ¿cómo es que un “altar” puede acomodar o dejar de acomodar una mesa determinada? Me gustaría sugerir que ésta es una pregunta equivocada; el “altar” acomoda al objeto mesa-que-ha-pasado-por-los-ritos-de-consagración-prescritos. Ésa es la razón por la que, para los miembros de la cultura en cuestión, y para el antropólogo que los estudia, la cosa es objetivamente un altar. Para los miembros de la cultura, el complejo que he descrito es parte de su mundo de sentido común; para el antropólogo, ese mismo complejo es parte de la cultura que está investigando.

Sin embargo, todavía hay cosas como los conflictos religiosos. Debido a esa posibilidad, Walzer dice: que [...] “Las construcciones sociales deben reflejar un consenso si es que se desea que haya una objetividad sin reserva en nuestros informes sobre ellas”. ¿Por qué es así? La polémica en la cultura no es un obstáculo para la objetividad en los informes de “personas de afuera”, de los antropólogos; pueden describir las opiniones divididas tan fácil y objetivamente como la unanimidad. El disenso ensombrece únicamente los informes de las personas que “pertenecen a esa cultura”. Reconocer una mesa en particular como un altar, tratarla como se trata a los altares en esa cultura, naturalmente será importante sólo si existe cierta clase de consenso religioso en esa cultura, un consenso que puede variar desde una situación en que todos veneran de la misma forma a la misma divinidad o divinidades, hasta otra en que todos respetan la manera diferente en que otros veneran a distintas divinidades. Pero, ¿qué sucede cuando existen comunidades con conflictos religiosos dentro de una sociedad en la que no existe respeto mutuo? Los miembros de cada comunidad religiosa dirán de sus altares que son objetivamente altares y aquellos de otras comunidades quizá digan que son simplemente mesas, o tal vez (es allí donde están las raíces de los conflictos religiosos) que son una abominación. Los miembros de cada grupo sostienen que sus perspectivas de alguna forma acomodan

al mundo, mientras que las de sus oponentes no lo hacen así. De hecho Walzer sostiene que las afirmaciones de ambos grupos son subjetivas. Quiero rebatir esa afirmación.

Por supuesto, no existe nada en la naturaleza de la mesa que necesario que se convierta en un altar; pero existe algo en nuestra naturaleza que da origen a un sentido de reverencia y eso, a su vez, da origen a la construcción de altares, por lo que uno puede preguntar si los altares (de las religiones en general, o de una religión en particular) y las formas de vida en las que están comprendidos acomodan el sentido de reverencia y la necesidad de expresarlo. En forma más radical, uno puede preguntarse si el sentido de reverencia y todo lo relacionado con el mismo es una cosa buena en las vidas humanas o si nuestros hijos estarían mejor si los educamos para que sean inmunes a él. Por supuesto, aquellos que viven dentro de una tradición religiosa, y que además la apoyan, no se harán esas preguntas; pero mi punto aquí es sencillamente que así como algunos esquemas conceptuales son peores que otros porque frustran nuestras necesidades cognitivas —clasifican mal a las mesas o niegan su existencia—, ciertos grupos de significados sociales son peores que otros porque frustran otras necesidades humanas —clasifican mal no sólo a los objetos, sino también a los seres humanos, sus necesidades, sus emociones, etc., o niegan la existencia o la legitimidad de éstos—. Los significados sociales están profundamente empotrados en nuestros esquemas conceptuales —aun los esquemas científicos implican nociones de relevancia, justificación, verdad, etc.— y los juicios de valor no pueden separarse claramente de las explicaciones. Uno tiene que conocer los hechos para saber si algo es un altar, si cierto tipo de comportamiento es nepotismo; pero decir que algo es un altar o nepotismo es, al mismo tiempo, evaluar y prescribir. Walzer está totalmente en lo cierto cuando dice que estos objetos conllevan un significado social; está equivocado cuando teme que eso los prive de cierta objetividad que tienen otras cosas.

Brevemente voy a regresar a los grupos en conflicto, los protestantes y los católicos o, más dramáticamente, los cristianos y los aztecas. ¿Cómo es que los cristianos pueden decir (o podemos decir) que no estaba bien que los aztecas practicaran el sacrificio humano a menos que (nosotros) reconozcamos su práctica como un sacrificio? Ya que si dicen, simplemente, que los aztecas cometieron un asesinato, obviamente no han comprendido su práctica. (Obsérvese que incluso un pacifista no dice que los soldados son asesinos, aunque sostenga que quitar una vida humana mientras se está combatiendo como soldado es tan atroz, tan pecaminoso, como un asesinato ordinario, quizá aun más.) Pero si reconocen la práctica como un sacrificio, ¿sobre qué bases la pueden criticar? Esto

nos enfrenta con el problema de la posibilidad de la crítica social desde dentro de la sociedad.

No hay ningún desconcierto en lo que respecta a la posibilidad de una crítica social desde dentro, si bien a mí me desconcierta la afirmación de Walzer de que depende de valores objetivos, pero que ella misma no es objetiva. Voy a dejar pasar eso. Existe confusión en lo que se refiere a la crítica desde fuera. Ya que no existe ningún punto de Arquímedes desde el cual se pueda levantar esa crítica, únicamente la podemos ofrecer desde dentro de nuestra propia cultura. Pero nos preocupa el imperialismo cultural, el tratar de imponer nuestra forma de vida a otros que están haciéndolo muy bien según sus propios conocimientos, y en algunos casos y en cierto sentido, aun según los nuestros —estoy pensando en los amish que Hilary Putnam mencionó—. También existe el hecho absoluto de que frecuentemente no nos entendemos unos con otros; William James lo menciona en su pequeño y maravilloso ensayo "On a Certain Blindness in Human Beings" ["Acerca de cierta ceguera en los seres humanos"] (James, 1983). Finalmente, está el hecho de que algunas cosas que se hacen en otra cultura nos parecen tan equivocadas que no estaríamos en lo correcto si no las criticáramos; aquí la crítica es lo menos que podemos hacer y también es una condición previa para hacer algo más.

Esto último es lo que mueve a Walzer a desarrollar sus razonamientos en contra de una sociedad patriarcal, la sociedad que pasa a las mujeres de una jurisdicción masculina a otra y no las reconoce como agentes. Existen dos posibilidades: las mujeres aceptan la construcción o no la aceptan. Si no la aceptan, entonces están disponibles los recursos para una crítica interna; pero en ambos casos, Walzer está preparado para ofrecer razonamientos críticos "desde fuera"; desde su perspectiva, que es la nuestra. Quiero considerar estos razonamientos.

En el caso en que las mujeres no aceptan que se les considere como objetos, Walzer dice: "La teoría de la construcción social implica (cierta clase de) agencia humana y requiere reconocer a las mujeres y los hombres como agentes (de cierta clase) [...] la construcción de la construcción-social-con-agentes-humanos tiene ciertas implicaciones morales. Entre éstas tenemos [...] el derecho de los agentes a rechazar cualquier condición determinada de objeto". Yo encuentro este razonamiento desconcertante. Naturalmente, si uno considera a la moralidad como una construcción social, entonces uno construye a los seres humanos como agentes, aunque no percibo que de allí resulte que uno construye a *todos* los seres humanos como agentes; pero voy a hacer a un lado esa preocupación. En vez de eso, deseo preguntar sobre el punto del razonamiento. ¿De qué manera se supone que este razonamiento nos va a

permitir tomar partido *interculturalmente* con las mujeres en su lucha *intracultural*? ¿Cómo se supone que nos va permitir rebatir las acusaciones de imperialismo cultural y afirmar una objetividad transcultural para nuestro punto de vista?

Considero que Walzer contestaría que la afirmación de que los significados están socialmente contruidos es objetivamente cierta, es decir, parte de una visión científica del mundo. Si de lo anterior se sigue que los seres humanos son agentes, entonces esa afirmación también es objetivamente cierta en este fuerte sentido de objetividad y si de esto se deriva que no deben ser contruidos como simples objetos, entonces eso también será objetivo, tan objetivo como puede serlo cualquier otra cosa. Pero, si como lo he discutido, la perspectiva científica no conlleva esta objetividad particularmente fuerte —y en este caso estamos tratando no sólo con las ciencias exactas sino con explicaciones bastante especulativas de fenómenos sociales muy complejos—, entonces el razonamiento de Walzer es sencillamente uno más de los razonamientos liberales en contra del patriarcado, y la acusación de imperialismo cultural no ha sido derrotada si deseamos dirigirlo a otras culturas. Pero, naturalmente, es mejor un poco de imperialismo cultural que mucha opresión.

Cuando Walzer considera una sociedad en la que las mujeres se aceptan a sí mismas como objetos de intercambio, este razonamiento se hace más complicado y yo me confundo mucho. En esta situación, se dice que la mujer está constituida por una contradicción: por una parte, es (objetivamente) un objeto de intercambio; por otra, la construcción tiene éxito sólo si ella es (objetivamente) un agente moral capaz de consentir (o no) a la construcción. Pero aquí no hay una contradicción: ella es un objeto de intercambio en relación con el concepto del mundo en su sociedad, la cual comparte. Ella es un agente moral en relación con la visión del mundo de Michael Walzer, que no comparte. Aquí no hay más contradicción que decir que esta mesa es sólida (desde el punto de vista del sentido común) y que en su mayor parte es un espacio vacío (desde el punto de vista de la física cuántica).

Quizá soy torpe para comprender. Tal vez la “contradicción objetiva” en este ser de la mujer, que existe mientras ella afirme su condición de objeto, consiste en esto: la mujer no puede, al mismo tiempo, pensar en sí misma como objeto y como alguien que acepta o no cualquier cosa. Pero si no puede hacer eso, tampoco Walzer lo puede hacer. Si él no lo puede hacer, ¿cómo puede decir: “No veo ninguna forma moralmente aceptable de negar a la mujer-que-es-objeto-de-intercambio sus propias razones y su propio lugar en una forma de vida apreciada”? ¿Cómo puede decir que “la elección es (verdaderamente) suya”? Estoy efectivamente desconcertada. Parece una forma demasiado complicada de de-



cir que antes de que prediquemos una nueva forma de vida a los nativos “tendríamos más éxito, moral y político, si tratáramos de descubrir lo que encuentran valioso o satisfactorio en su antigua forma de vida”. Si consideramos a los seres humanos como agentes morales, libres e iguales, entonces para nosotros se deriva que debemos respetarlos, que no debemos imponer nuestra moralidad sobre ellos, sino más bien razonar con ellos. En toda sociedad a algunos seres humanos no se les considera más que simples objetos; esto me parece una base desde la que uno puede empezar a argumentar “desde dentro” en contra del patriarcado y otras formas de opresión y de esclavitud. Éste es el sentido en que los significados interculturales son importantes: nos permiten entablar una crítica intercultural para estructurarla como una crítica interna. O así sería si las formas de vida siempre se basaran en el consenso. Cuando no se basan en éste, cuando existe opresión, cuando el dictador o el grupo que oprime no se aviene a las razones, nos enfrentamos a un problema diferente: cómo tratar al mal. Nada se gana con llamarlo “mal objetivo” y no existe una sola respuesta.

Reconocer que únicamente existe una clase de objetividad, que toda crítica es interna, pero que los recursos para dicha crítica son mayores de lo que serían si hubiera una dicotomía de objetos-simples-en-el-mundo y objetos-que-tienen-significados-sociales, debe mitigar el sentimiento de estar “a la deriva en un mundo al que sólo podemos hacer y rehacer y nunca terminar de hacer o de hacerlo correctamente”. No estamos a la deriva, sino anclados en el mundo, por nuestras necesidades, por la forma en que hemos entendido y hecho al mundo hasta ahora.

Quiero concluir diciendo brevemente cómo todo esto se relaciona con las preocupaciones de este libro, es decir, con la calidad de vida. Ciertas necesidades son universales y uno puede establecer “científicamente” qué es lo que satisfará esas necesidades —por ejemplo, la cantidad y clase de alimentos que mantendrá a una persona no sólo viva, sino también saludable—. Tan pronto como vamos más allá de esto, surgen los desacuerdos. Lo que se considera una necesidad en una sociedad —por ejemplo, la educación universal hasta cierto nivel bastante avanzado— puede ser considerado “un lujo” en otra; lo que aquí es altamente estimado se percibe allá como una amenaza a una apreciada forma de vida —por ejemplo, el pluralismo—. Las medidas que parecen absolutamente esenciales si se desea mejorar la calidad de vida, tales como limitar el tamaño de la familia, pueden oponerse a valores fundamentales. Considero que Michael Walzer y yo estamos de acuerdo en que éstas son cuestiones sobre las que debemos razonar juntos, pero como creo que uno no puede separar los hechos y los valores, las inquietudes cognoscitivas y las de otro tipo, porque pienso que nuestras explicaciones y eva-

luaciones de las características del mundo están intrínsecamente entrelazadas, soy más optimista que él en lo referente a las posibilidades de un acuerdo que supere las fronteras culturales. Vivimos en un mundo no sólo por la interdependencia extensiva de nuestras economías, no sólo porque todos juntos podemos convertirnos en víctimas de desastres ecológicos o nucleares; vivimos en un mundo porque, en gran medida, compartimos nuestros entendimientos acerca de él y, con base en ese entendimiento compartido, podemos llegar a más acuerdos.

#### BIBLIOGRAFÍA

James, William (1983), *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

## VIII. EL VALOR, EL DESEO Y LA CALIDAD DE VIDA

THOMAS SCANLON\*\*

[1]

El tema de este libro, la calidad de vida, adolece de una desconcertante riqueza de posibilidades. Primero: existen varias cuestiones relacionadas, aunque distintas, con las que puede asociarse esta noción. ¿Qué tipo de circunstancias proporcionan buenas condiciones para vivir? ¿Qué hace que una vida sea buena para la persona que la vive? ¿Qué hace que una vida sea valiosa (una cosa buena, como Sidgwick lo señala, “desde el punto de vista del universo”)? Segundo: cada una de estas preguntas admite diferentes interpretaciones y varias respuestas posibles. Finalmente, hay varios puntos de vista diferentes, a partir de los cuales se podría preguntar: ¿qué hace que la vida de una persona sea mejor, en cualquiera de estos sentidos? La pregunta se podría hacer desde la perspectiva de la persona que está tratando de decidir cómo vivir; o desde la de una tercera persona benévola, un amigo o un padre, que desea que la vida de esa persona sea mejor; o se podría preguntar, en un sentido más general, desde el punto de vista de un administrador consciente, cuya obligación es actuar en interés de algún grupo de personas. Podría preguntárselo, nuevamente en este sentido más general, un votante consciente que está tratando de decidir a qué política debe dar su voto y defender en un debate público y que quiere apoyar aquella que mejorará la calidad de vida en su sociedad. Por último, la interrogación sobre lo que hace que la vida de una persona sea mejor también surge en el curso de la argumentación moral acerca de lo que son nuestros deberes y obligaciones, pues éstos están bien determinados, en cierta medida, por lo que se requiere para que la vida de una persona sea mejor o, por lo menos, para impedir que empeore.

Es importante tener en cuenta no sólo la pregunta que estamos formulando, sino también el punto de vista a partir del cual se está haciendo, ya que la posibilidad de varias respuestas puede estar fuertemente influida por el enfoque de la cuestión, y cambios inadvertidos en los puntos de vista nos pueden llevar de un lado a otro entre diferentes res-

\*\* Agradezco a Sissela Bok y James Griffin sus valiosos comentarios sobre la versión de este documento presentada en la conferencia de Helsinki.

puestas. Supongo que en la discusión sobre la calidad de vida, nuestra principal preocupación se encuentra en la segunda pregunta antes mencionada: "¿qué hace que una vida sea buena para la persona que la vive?", y quizá con esta otra, estrechamente relacionada: "¿qué clases de circunstancias proporcionan buenas condiciones para vivir?" Estas cuestiones tienen prioridad en la medida en que consideramos que el mejoramiento de la calidad de vida de las personas es importante moral y políticamente por el beneficio que proporciona *a ellas*.

He mencionado la tercera interrogación, sobre el valor, en primer lugar para distinguirla de las otras dos, con la intención de dejarla después a un lado. Ésta admite varias interpretaciones, cada una de ellas un poco tangencial a lo que considero que es nuestra presente inquietud. Uno puede estar motivado a mejorar la calidad de vida de una persona con el razonamiento de que así la hará más valiosa: que el mundo que contiene esta vida se convertirá en un mundo mejor. Pero, por lo menos para mí, este propósito parece apartarse del interés que *debemos a la persona*, el cual se encuentra en el centro de la moralidad y la justicia. Un individuo puede tratar de hacer su vida más valiosa en un sentido ligeramente diferente, convirtiéndose en una persona moralmente mejor, o procurando otras cosas que considera valen la pena. Éste es, ciertamente, un propósito loable, pero hacer que las vidas de las personas sean más valiosas en este sentido no me parece que sea parte de la preocupación por otros que está detrás de nuestra investigación sobre la calidad de vida (que no lo sea es una consecuencia del punto de vista desde el cual se hace normalmente la pregunta, aspecto del que trataré en la segunda sección de este artículo).

En las obras sobre este tema se han establecido varias respuestas —o, más bien, varios tipos de respuesta— a la pregunta de lo que hace que una vida sea buena para la persona que la vive, como las alternativas que normalmente deben considerarse. Por ejemplo, Derek Parfit<sup>1</sup> distingue teorías hedonistas, del deseo y de listas objetivas. La característica que define a las hedonistas es lo que James Griffin<sup>2</sup> ha llamado "requisito de la experiencia", es decir, la tesis de que nada puede afectar la calidad de vida si no se afecta la experiencia de vivir esa vida. Una teoría hedonista necesita llenarse mediante la especificación de la forma en que debe juzgarse la calidad de esta experiencia. Esto normalmente se ha hecho especificando que ciertos estados (como el placer y la alegría, entendidos de cierta forma) son los que hacen que una vida sea mejor o peor. Una alternativa es adoptar el punto de vista de que la experiencia

<sup>1</sup> Parfit, 1984, apéndice 1.

<sup>2</sup> Griffin, 1986, p. 13.

de vivir la vida mejora por la presencia en ella de esos estados mentales, cualesquiera que sean, que la persona que está viviendo la vida quiere tener, y empeora si contiene los estados que esa persona preferiría evitar. Parfit llama a esta alternativa "hedonismo preferente".

Las teorías del deseo rechazan el requisito de la experiencia y permiten que la vida de una persona sea mejor o peor no sólo por cambios en los estados de conciencia de esa persona, sino también por los acontecimientos en otras partes del mundo que satisfacen las preferencias de la persona. La opinión más general de este tipo —podría llamarse "la teoría del deseo actual irrestricto"— sostiene que la calidad de vida de una persona, en un momento dado,<sup>3</sup> se mide por el grado en que las preferencias que tiene en ese momento son satisfechas. Como una persona, en principio, puede tener preferencias sobre lo que sea —la cantidad de lunas que tiene el planeta Urano, el color de los ojos de Frank Sinatra, las costumbres sexuales de personas a las que nunca verá—, esta teoría hace que los factores determinantes de la calidad de vida de una persona sean realmente muy amplios. Otras formas de la teoría del deseo limitan el alcance de estos factores determinantes, a veces, limitando los objetos que pueden tener las preferencias pertinentes. Por ejemplo, lo que Parfit llama "teoría del éxito" considera únicamente las preferencias que se refieren, intuitivamente, "a la propia vida de la persona".<sup>4</sup> Otras formas de la teoría del deseo limitan la atención a las preferencias que tienen cierta clase de base. Por ejemplo, Harsanyi<sup>5</sup> excluye las basadas en creencias morales de una persona, así como lo que él denomina "preferencias antisociales", y Griffin propone lo que él llama una "teoría del deseo informado", que haría que la calidad de vida de las personas dependiera solamente del cumplimiento de los deseos que ellos tendrían si "apreciaran la verdadera naturaleza" de los objetos de esos deseos.<sup>6</sup>

¿Cuáles son los fundamentos para estas orientaciones a partir de la teoría del deseo actual irrestricto? La teoría del éxito de Parfit sencillamente puede ser propuesta como una forma de acercar la teoría del deseo al significado normal de la frase "la calidad de vida de una persona". Suena extraño decir que si yo deseara que Urano tuviera seis lunas, entonces mi vida sería mejor si resultara que de hecho éste es el caso. (Naturalmente, si se supone que no soy astrónomo y no he invertido ningún

<sup>3</sup> Aquí he dejado a un lado el problema de la forma en que este concepto puede extenderse a una explicación de la calidad de vida de una persona como un todo, que tenga en cuenta el hecho de que las preferencias cambian a través del tiempo. El problema de hacer esta extensión ha sido subrayado por Richard Brandt. Véase Brandt, 1979, cap. 13.

<sup>4</sup> Parfit, 1984, p. 494. Para una propuesta similar, véase Griffin, 1986, p. 13.

<sup>5</sup> Véase Harsanyi, 1977, p. 56.

<sup>6</sup> Griffin, 1986, p. 11.

esfuerzo tratando de determinar cuántas lunas tiene Urano o en desarrollar teorías cosmológicas que resultarían o no confirmadas por ese hecho.)

Una segunda razón para tales limitaciones es el propósito de describir un concepto de bienestar\* que preserve la idea de que cualquier mejoramiento en el bienestar\* de esa persona tiene un valor ético positivo. La teoría del deseo actual irrestricto no consigue preservar esta idea, ya que existen muchas preferencias cuya satisfacción parece no tener importancia en la determinación de lo que otros deben hacer. Por ejemplo, si yo tuviera una fuerte preferencia por la forma en que gente bastante alejada de mí en el tiempo y el espacio lleva sus vidas personales, esta preferencia no daría lugar a ninguna razón —ni siquiera a una razón que sea superada por otras consideraciones— por la que deban comportarse en la forma que yo prefiera. Por lo que la teoría del deseo actual irrestricto debe ser sopesada nuevamente si se desea preservar el significado ético directo de bienestar\* y creo que la mayoría de las modificaciones de la teoría del deseo está motivada por inquietudes éticas similares.<sup>7</sup>

El atractivo de las teorías del deseo también se deriva, en gran parte, de las ideas éticas. Por ejemplo, Harsanyi basa su utilitarismo preferente en lo que él llama el “principio de la autonomía en la preferencia”. “el principio de que al decidir qué es bueno o qué es malo para un cierto individuo, el criterio final sólo puede ser sus propias necesidades y sus propias preferencias”.<sup>8</sup> Sin embargo, algunas de las teorías del deseo modificadas que hemos mencionado se desvían de este principio. La exclusión de las preferencias basadas en las creencias morales puede no ser este tipo de desviación, ya que es poco probable que una persona que desea que ciertas cosas sucedan, porque lo considera moralmente correcto, tome este acontecimiento como un beneficio *para él*, pues las preferencias excluidas por esta limitación pueden no representar el punto de vista de una persona “de lo que es bueno y malo para ella”. Lo mismo puede ser cierto de las preferencias excluidas por la teoría del éxito. Pero existe una tensión más fuerte entre la teoría del deseo informada y el principio de la autonomía en la preferencia, ya que nos permite decir que algunas de las preferencias firmemente apoyadas en la vida de una persona están simplemente equivocadas. Por ésta y algunas otras razones, creo que la teoría del deseo informado probablemente no debería ser considerada para nada como una forma de teoría del deseo, sino, en cambio, asignada a la tercera categoría de Parfit, a la que llama

<sup>7</sup> En otra parte argumenté que son ciertas las modificaciones que Harsanyi propone. Véase Scanlon, 1991.

<sup>8</sup> Harsanyi, 1977, p. 55.

teorías de listas objetivas. Volveré a tratar esta cuestión después de que haya discutido más detalladamente esa categoría.

De las tres categorías mencionadas por Parfit, la de las teorías de listas objetivas es la menos relacionada con una idea específica bien conocida sobre lo que hace que una vida sea mejor. (No existe una teoría conocida de la que sea una generalización, de la misma manera que la categoría de las teorías del estado mental es una generalización del hedonismo.) No obstante, me parece que esta categoría contiene a la mayoría de los posibles candidatos para una explicación de lo que hace que una vida sea mejor. El nombre "teorías de listas objetivas" es doblemente desacertado. El término "lista" sugiere cierta arbitrariedad (justo lo que sus críticos condenarían) y "objetiva" sugiere cierta rigidez (como si las mismas cosas deben ser valiosas para todos), a la vez que propicia un gran número de preguntas difíciles sobre las diferentes formas de objetividad y la posibilidad de que los valores sean objetivos en cualquiera de estos sentidos. Se puede pensar que el mundo ha sido creado por los oponentes a los puntos de vista de este tipo.<sup>9</sup>

Pero si bien el nombre parece implicar una pretensión controvertida de objetividad, esto no es, como yo lo entiendo, lo esencial a la categoría. Lo esencial es que éstas son teorías de acuerdo con las cuales la valoración del bienestar\* de una persona incluye un juicio sustantivo sobre las cosas que hacen que una vida sea mejor, juicio que puede estar en conflicto con el de la persona de cuyo bienestar\* estamos tratando. Esto es contrario a la idea central de las teorías del deseo, según las cuales las cuestiones sustantivas acerca de cuáles cosas son realmente buenas (por lo menos dentro de ciertos límites) se dejan al juicio de la persona cuyo bienestar\* se valora. Por ejemplo, de acuerdo con la teoría del deseo actual irrestricto, si a una persona le importa tanto A como B, entonces A contribuye tanto como B al bienestar\* de esa persona, y si a una persona le importa más A que B, entonces A contribuye más al bienestar\* de esa persona. En algunos casos, otras teorías del deseo se apartan de este principio, pero sigue siendo el criterio central de las teorías de este tipo. Como parece que esto equivale a la afirmación de que los patrones de bienestar\* son subjetivos, es tentador aplicar el término contrastante "objetivo" a cualquier punto de vista que rechace este principio. Pero esto ahora me parece un error.<sup>10</sup> No estoy seguro de cuál sea

<sup>9</sup> Aunque Parfit no es uno de esos oponentes, y yo también tengo cierta responsabilidad aquí, ya que he usado el término "objetivo" al discutir sobre la necesidad de una opinión de este tipo. Véase Scanlon, 1975.

<sup>10</sup> En Scanlon, 1975, p. 658, escribí: "Por criterio objetivo entiendo aquel que proporciona las bases para evaluar el bienestar\* de una persona, independientemente de sus gustos e intereses". Ahora esta fórmula parece desacertada en varios aspectos. Como he mencionado, el término "objetivo" no es el conveniente. Además, debí haber aclarado que por

la mejor designación para las teorías en la tercera categoría de Parfit, pero sugiero que les llamemos “teorías sustantivas de bienes”, ya que, a diferencia de las teorías del deseo, están basadas en afirmaciones esenciales sobre los bienes, condiciones y oportunidades que hacen que una vida sea mejor.

El hedonismo en su forma clásica,<sup>11</sup> según la cual el placer es lo único que contribuye a la calidad de vida, se considera como una teoría de bien sustantivo en la definición que he presentado. Esto puede parecer extraño. El hedonismo puede parecer más similar a las teorías del deseo porque fundamenta el bienestar\* en ciertos estados mentales y porque introduce un elemento de subjetividad importante dentro de la determinación del mismo, ya que diferentes personas disfrutan y son felices con diferentes cosas. Pero ambas razones para asociar entre sí los dos puntos de vista están equivocadas. Ambas incluyen “estados mentales”, pero lo hacen de maneras muy diferentes. El hedonismo considera ciertos estados mentales como las únicas cosas de valor fundamental. Las teorías del deseo consideran que las cosas son valiosas si son los objetos de los “estados mentales” o actitudes apropiados, pero las cosas apreciadas no necesitan ser estados mentales y las actitudes que confieren valor no necesariamente deben ser en sí mismas valiosas.

El error subyacente en la segunda razón para vincular al hedonismo con las teorías del deseo es, para los fines presentes, más importante. A lo que Parfit llama teorías de listas objetivas del bienestar\*, y yo llamo teorías de bienes sustantivos, se le ha acusado con frecuencia de una excesiva rigidez, como si tuvieran que prescribir los mismos bienes para todos sin tomar en consideración las diferencias individuales. Por ejemplo, Griffin cita la “flexibilidad” como una ventaja importante de su teoría del deseo informado y como su principal razón para clasificarla como una forma de la teoría del *deseo*:

La explicación del deseo informado puede permitir que los valores en la lista (placer, logro, autonomía, etc.) sean valores para todos, pero también permite

“independiente de” quiero decir “no totalmente dependiente de”. No quise sugerir que un criterio del tipo que tenía en mente siempre ignoraría las diferencias en los gustos y los intereses de una persona, sino solamente que no tenía que ser gobernada por ellos.

<sup>11</sup> El “hedonismo preferente” puede parecer un caso distinto, ya que si bien retiene el requisito de la experiencia, deja que las calidades de la experiencia que hacen que una vida sea mejor sean determinadas por las preferencias de cada individuo. Por lo tanto, puede clasificarse como una teoría del deseo restringida. Pero la limitante en cuestión —excluir todo lo que no sea la calidad de la experiencia de una persona— es lo suficientemente fuerte para que yo también considere al hedonismo preferente como una teoría del bien sustantivo. Nótese que puede llegarse a ella a partir de la teoría del deseo informado, agregando solamente una fuerte afirmación acerca de qué, de hecho, es racional en el deseo.



hacerse para afirmar que una cosa pertenece a esta clase. Un segundo objetivo, más ambicioso, es el de dar una explicación general acerca de los fundamentos de este tipo de valor —una explicación general de lo que hace que una vida sea una buena vida—. Creo que el hedonismo clásico supuestamente hacía estas dos cosas y he estado suponiendo que la teoría del deseo actual irrestricto también está dirigida al segundo de estos objetivos por lo menos tanto como al primero; es decir, trata de explicar qué hace que las cosas sean valiosas, por lo menos lo suficiente como para identificar cualquier grupo de cosas en particular como deseables.

Si estoy en lo cierto sobre lo anterior, entonces la introducción del adjetivo “informado” que aparentemente parece un pequeño calificativo, de hecho representa una modificación significativa. Los deseos informados son aquellos que responden a las características pertinentes de sus objetos. Al reconocer la importancia de estas características que hacen buenos a los objetos (y haciendo que los deseos por ellos sean apropiados en vez de erróneos), esta noción se separa claramente de la teoría del deseo actual irrestricto, según la cual la *satisfacción del deseo* era lo que hacía que las cosas fueran buenas.<sup>14</sup>

Una buena teoría sustantiva puede tener los dos objetivos teóricos mencionados, pero las más plausibles de este tipo únicamente se dirigen al primero. Una afirma que ciertos bienes diferentes hacen una vida mejor y estará preparada para defender esta afirmación ofreciendo razones (posiblemente diferentes en cada caso) por las que estas cosas son deseables. Pero puede no ofrecer una explicación unificada de lo que hace que las cosas sean buenas. Me parece difícil que exista alguna de esas explicaciones, pues es poco probable que haya características que hagan buenas a las cosas, que sean comunes a todas las cosas buenas. Si esto es correcto, entonces no habrá ninguna teoría general del bien intermedia entre, por una parte, un análisis puramente formal del “bien” como “respuestas a ciertos intereses” o “que tiene las propiedades que es racional desear en una cosa de este tipo”<sup>15</sup> y, por otra parte, diversas argumentaciones sobre la razón por la que varias propiedades de objetos determinados hagan que esos objetos sean buenos.

<sup>14</sup> Compárese la observación de Gilbert Harman sobre la tendencia del emotivismo a evolucionar hacia una teoría ideal del observador en Harman, 1977, cap. 4.

<sup>15</sup> Análisis como éstos se ofrecen en Ziff, 1960, cap. 6; y en Rawls, 1971, cap. 7.

Ahora voy a reconsiderar los varios puntos de vista que he diferenciado anteriormente. Desde hace mucho tiempo soy escéptico en lo que respecta a las teorías del deseo como una explicación del bienestar\* adecuada para la teoría moral, pero he supuesto que hay más que decir sobre ellas en tanto explicaciones apropiadas para la toma de decisiones individuales. Esto me parece un error, y ahora creo que también deben rechazarse las teorías del deseo como explicaciones del bienestar\* adecuadas para el punto de vista de la primera persona. Argumentaré en contra de dichas teorías de la siguiente manera: el hecho de que un resultado mejorara el bienestar\* de una persona ("hacer que su vida sea mejor") proporciona a esa persona una razón (si lo demás sigue igual) para desear que ocurra ese resultado. Si una teoría del deseo fuera correcta como explicación del bienestar\*, entonces el hecho de que cierto resultado cumpla el deseo de una persona sería una razón básica para que esa persona deseara que ese resultado sucediera. Pero los deseos no proporcionan razones básicas de este tipo, por lo menos no en casos no triviales. El que prefiramos cierto resultado puede proporcionarnos una razón seria para hacer que ocurra "por nuestro propio beneficio". Pero cuando así sucede, la razón es de la clase que describe un punto de vista de los estados mentales, como el hedonismo, o basada en alguna otra noción del bien sustantivo en vez de una razón fundamentada simplemente en el hecho del deseo, en la forma en que las teorías del deseo lo requieren. Para ver esto necesitamos considerar con más detalle cada uno de estos casos.

En muchas ocasiones, el hecho de que yo desee cierto resultado me proporciona una razón para tratar de que así suceda, porque la presencia de ese deseo indica que el resultado será agradable o placentero para mí. Por ejemplo, puedo tener razones de este tipo para ordenar pescado en vez de canelones, para escalar hasta la cima de la colina o para usar una corbata en especial. El fin que se busca en estos casos es la experiencia o el estado mental que se espera serán producidos por el objeto o la actividad en cuestión, y el deseo es una indicación de que ese estado probablemente se presentará (así como, quizá, un factor para producirlo).

En otros casos, mi deseo de que deba presentarse cierto estado de cosas refleja mi juicio de que éste sea deseable por alguna razón distinta del simple hecho de que yo lo prefiera; por ejemplo, puede reflejar mi juicio de que ese estado de los acontecimientos es moralmente bueno, o que será de interés general para mí, o que es una buena cosa en su tipo. Creo que esto representa el caso más común en que se citan las prefe-

rencias como razones para actuar; el hecho de que prefiera un cierto resultado *es* una razón para actuar en ese caso, pero no fundamental. Mis preferencias no son la fuente de las razones, sino que reflejan conclusiones basadas en razones de otras clases. Por supuesto, existen otros casos en los que pudiera decir que la única razón que tengo para hacer o elegir algo es simplemente "que lo prefiero". Pero estos casos son triviales en vez de ejemplos de la forma típica en que se toman las decisiones racionales.

Por consiguiente, mi conclusión es que cuando las afirmaciones de preferencia o de deseo representan razones importantes para actuar, se les puede entender en una de las dos formas antes descritas: ya sea como que presentan razones que tienen bases hedonistas o como que presentan juicios acerca de la deseabilidad que se basan en otros fundamentos. Lo que me convence de esta conclusión es principalmente el hecho de que no puedo pensar en ningún caso claro en el cual las preferencias proporcionen razones no triviales para actuar, que no pertenezcan a estos dos tipos.

Un apoyo adicional a esta conclusión es su habilidad para explicar el hecho familiar, subrayado por Richard Brandt, de que los deseos pasados, en general, no proporcionan razones para actuar y que su satisfacción no contribuye en sí al bienestar\* de una persona. Brandt<sup>16</sup> nos da el ejemplo de un hombre que cuando era niño deseaba intensamente subirse a la montaña rusa el día que cumpliera 50 años. Sin embargo, a medida que la fecha se aproxima, el hombre descubre que ya no le gusta subirse a la montaña rusa y que hay muchas otras cosas que le gustaría hacer para celebrar su cumpleaños. Sin duda, Brandt afirma que el hecho de que el hombre tuviera antes el deseo, no le da razón para subirse a la montaña rusa, cosa que no le agradaría, ni subirse a la montaña rusa contribuye a que su vida sea mejor en general, sólo porque es algo que alguna vez deseó.

Brandt concluye que debe rechazarse la teoría del deseo como una explicación de lo que hace que la vida de una persona sea mejor y que en su lugar debe adoptarse una teoría del estado mental. Pero estos ejemplos no proporcionan alguna razón para cambiar una teoría del estado mental por una buena teoría sustantiva, particularmente cuando tenemos en cuenta el hecho de que cualquier teoría sustantiva buena y plausible incluirá los estados mentales agradables entre las cosas que pueden hacer que una vida sea mejor. Si alguna de esas teorías es correcta, entonces la conclusión a que se llegó anteriormente —esto es, que la razón que da fuerza a las preferencias siempre depende del placer que

<sup>16</sup> Brandt, 1979, cap. 13.

que pueda haber personas muy especiales, para las que cualquier valor en la lista (digamos, logro), si bien es valioso para ellas así como para todos, está en conflicto con otro valor (por ejemplo, estar libre de la ansiedad), de modo que ya no será, si lo consideramos todo, valioso para ellas tenerlo.<sup>12</sup>

Sin embargo, como Griffin continúa reconociendo, las teorías de bienes sustantivos también pueden permitir este tipo de variación. Pueden tener en cuenta varias clases de placer entre las cosas que hacen una vida mejor y también reconocer que personas diferentes experimentan estas formas de placer bajo distintas circunstancias y son capaces de experimentarlas en diferente grado y con costos también diferentes. En consecuencia, una teoría del bien sustantivo puede permitir el hecho de que las mejores vidas para distintas personas incluyan elementos bastante diferentes. Griffin observa que una teoría del bien sustantivo de esta clase se vuelve “muy difícil de distinguir del enfoque del deseo informado”.<sup>13</sup> Como él también sugiere, una decisión sobre la forma de clasificar la teoría resultante probablemente tendrá que prestar atención a la cuestión de la prioridad entre el valor y el deseo. Como yo lo veo, de acuerdo con la teoría del deseo, cuando algo hace que la vida sea mejor, siempre sucede así porque esa cosa satisface algún deseo. Las teorías del bien sustantivo pueden permitir el hecho de que a veces éste sea el caso —a veces es una cosa buena simplemente obtener lo que uno desea—, pero según estas teorías ser un objeto de deseo no es, por lo general, lo que hace que las cosas sean valiosas.

Alguien que acepte una teoría del bien sustantivo, según la cual ciertos bienes hacen una vida mejor, sin duda también cree que estos bienes son los objetos del deseo informado —que serían deseados por personas que comprenden totalmente su naturaleza y la naturaleza de la vida—. Pero aquí es probable que el orden de la explicación vaya de la creencia de que estas cosas son bienes genuinos a la conclusión de que las personas los desearán, si están informadas. El hecho de que ciertas cosas sean objeto de deseos que son, hasta donde podemos observar, deseos informados, puede ser una razón para creer que estas cosas son bienes. Pero aquí la “razón” es una cuestión de evidencia: una razón para creer y no una base de valor de la clase, supongo, que la teoría original del deseo supuestamente iba a proporcionar.

Este supuesto hace surgir una pregunta general sobre lo que se supone que haga una teoría filosófica del bienestar\*. Un objetivo de esa teoría es describir un grupo de cosas que hagan la vida mejor, y quizá ofrecer también alguna explicación sobre el tipo de argumentación que puede

<sup>12</sup> Griffin, 1986, p. 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*

rencias como razones para actuar; el hecho de que prefiera un cierto resultado *es* una razón para actuar en ese caso, pero no fundamental. Mis preferencias no son la fuente de las razones, sino que reflejan conclusiones basadas en razones de otras clases. Por supuesto, existen otros casos en los que pudiera decir que la única razón que tengo para hacer o elegir algo es simplemente "que lo prefiero". Pero estos casos son triviales en vez de ejemplos de la forma típica en que se toman las decisiones racionales.

Por consiguiente, mi conclusión es que cuando las afirmaciones de preferencia o de deseo representan razones importantes para actuar, se les puede entender en una de las dos formas antes descritas: ya sea como que presentan razones que tienen bases hedonistas o como que presentan juicios acerca de la deseabilidad que se basan en otros fundamentos. Lo que me convence de esta conclusión es principalmente el hecho de que no puedo pensar en ningún caso claro en el cual las preferencias proporcionen razones no triviales para actuar, que no pertenezcan a estos dos tipos.

Un apoyo adicional a esta conclusión es su habilidad para explicar el hecho familiar, subrayado por Richard Brandt, de que los deseos pasados, en general, no proporcionan razones para actuar y que su satisfacción no contribuye en sí al bienestar\* de una persona. Brandt<sup>16</sup> nos da el ejemplo de un hombre que cuando era niño deseaba intensamente subirse a la montaña rusa el día que cumpliera 50 años. Sin embargo, a medida que la fecha se aproxima, el hombre descubre que ya no le gusta subirse a la montaña rusa y que hay muchas otras cosas que le gustaría hacer para celebrar su cumpleaños. Sin duda, Brandt afirma que el hecho de que el hombre tuviera antes el deseo, no le da razón para subirse a la montaña rusa, cosa que no le agradaría, ni subirse a la montaña rusa contribuye a que su vida sea mejor en general, sólo porque es algo que alguna vez deseó.

Brandt concluye que debe rechazarse la teoría del deseo como una explicación de lo que hace que la vida de una persona sea mejor y que en su lugar debe adoptarse una teoría del estado mental. Pero estos ejemplos no proporcionan alguna razón para cambiar una teoría del estado mental por una buena teoría sustantiva, particularmente cuando tenemos en cuenta el hecho de que cualquier teoría sustantiva buena y plausible incluirá los estados mentales agradables entre las cosas que pueden hacer que una vida sea mejor. Si alguna de esas teorías es correcta, entonces la conclusión a que se llegó anteriormente —esto es, que la razón que da fuerza a las preferencias siempre depende del placer que

<sup>16</sup> Brandt, 1979, cap. 13.

su cumplimiento le traerá o de lo verdaderos que sean los juicios sustantivos acerca de la deseabilidad que ellas reflejan—, proporciona una explicación sistemática de los fenómenos que Brandt describe.

Por una parte, la satisfacción de deseos que ya no se tienen no acarrea placer o felicidad. Por otra, en la medida en que la razón que da fuerza a las preferencias pasadas depende de juicios sustantivos sobre lo deseable, obviamente pierde fuerza cuando se rechazan esos juicios. Es decir, el agente ya no considera que estas preferencias le proporcionan razones para actuar. Por supuesto, puede ser que el juicio original del agente sobre lo deseable fuera correcto y que, por lo tanto, esté equivocado al rechazarlo. En ese caso, la satisfacción de la preferencia original podría, de hecho, hacer que la vida del agente fuera mejor y, por eso, en cierto sentido, puede tener razón para buscar su satisfacción. Pero la fuerza de esa razón, si lo es, no tiene nada que ver con el hecho de que el agente alguna vez tuvo esta preferencia.

Comentarios similares se aplican a las preferencias futuras. Cuando uno está de acuerdo con el juicio que sobre lo deseable expresará una preferencia futura, creerá que ahora tiene una razón para promover el cumplimiento de esa preferencia. Por ello, por ejemplo, una persona que cree que dentro de 10 años tendrá hijos, a los cuales deseará dar una buena educación y que considera ahora que la educación de los hijos es muy importante, creerá que actualmente tiene una razón para fomentar esa meta futura. Pero la futura preferencia en sí ejerce poca influencia en esos casos; lo que importa es el juicio subyacente acerca de lo deseable. Los casos en que el hecho de la futura preferencia es en sí más claramente fundamental se ajustan al modelo hedonista (o, más generalmente, al modelo experimental): nuestra preocupación en estos casos es la de hacer que ocurra la experiencia placentera de ver cumplidas estas preferencias o de evitarnos la desagradable de verlas frustradas. Por ejemplo, un joven de 19 años, a quien no le interesan las antiguas fotografías familiares, pero que cree que en 30 años pensará de una manera muy diferente sobre esas cosas, tiene razón para guardarlas simplemente para darse gusto y evitar la tristeza en el futuro.

Es difícil sugerir ejemplos aceptables en que las preferencias futuras que uno no tiene ahora le proporcionen, a pesar de todo, razones directas para actuar que son independientes de los efectos de la experiencia o de otros efectos indirectos e independientes de los méritos de los juicios en los que se basan esas preferencias. Creo que si se ofreciera esa clase de ejemplo, al examinarlo se le entendería mejor como un caso de obligación *cuasi* moral de respetar la autonomía futura de uno mismo, en vez de como un caso en que se considera el bienestar\* general propio (identificado con el nivel de satisfacción de preferencias de uno mismo).

Porque es difícil percibir de qué manera la preocupación por el *bienestar\** de uno mismo puede ser el motivo para promover la satisfacción de una preferencia futura, si uno la considera como errónea (esto es, si cree que su objeto es inferior a otras alternativas) y si el interés de uno no es la calidad de su experiencia futura.

Nada de lo que he dicho criticando la teoría del deseo como una explicación del punto de vista de un individuo sobre su propio bienestar\* es incompatible con la tesis de que es racional actuar de tal manera que se aumente al máximo la utilidad esperada por uno. Esta tesis no afirma que las personas deben considerar que aumentar al máximo la utilidad es la razón más básica para actuar. No es una tesis sobre las razones que las personas tienen para actuar, sino sobre la estructura que tendrán las preferencias de un individuo racional (sea lo que sea el contenido o el fundamento de estas preferencias). La tesis afirma que las preferencias de una persona racional satisfarán ciertos axiomas y, cuando éste sea el caso, habrá una medida matemática de la satisfacción preferente esperada tal que el individuo siempre preferirá la alternativa a la que esta medida asigne el número mayor. En resumen, afirma que un individuo racional escogerá de tal manera que la utilidad sea máxima, pero no afirma que la utilidad es una cantidad que (como el placer) proporcione las razones para estas elecciones.<sup>17</sup>

Consideremos ahora el punto de vista de una tercera persona benévola, como un amigo o un padre, que quiere favorecer el bienestar\* de una persona. ¿Qué concepto de bienestar\* es el apropiado en este caso? Harsanyi ha sugerido que la opción que interesa es el cumplimiento de las preferencias del propuesto beneficiario e indica que esto es lo que pretendemos cuando estamos escogiendo un regalo para un amigo.<sup>18</sup> Por otra parte, Brandt ha sostenido, citando la evidencia psicológica, que lo que los individuos benévolos de hecho pretenden es la felicidad de sus propuestos beneficiarios en vez del cumplimiento de sus deseos, y defiende este propósito como racional.<sup>19</sup> Me parece que Brandt ofrece la explicación correcta de los ejemplos de Harsanyi. Las preferencias son importantes cuando escogemos un regalo, horneamos un pastel de cumpleaños, o decidimos a dónde llevar a comer a un amigo porque lo que

<sup>17</sup> También debe observarse que la versión más probable de la tesis de la maximización de la utilidad es aquella en que la noción de utilidad relevante está basada en *todas* las preferencias de una persona, sin importar cuáles sean los objetos de estas preferencias. Por razones que se señalaron en la sección anterior, la amplitud de este concepto de utilidad lo convierte en una explicación inaceptable del bienestar\*, cualesquiera que sean los méritos que pueda tener en tanto descripción de lo que procurará alcanzar un individuo racional.

<sup>18</sup> Harsanyi, 1975, pp. 600-601.

<sup>19</sup> Brandt, 1979, pp. 147-148.

pretendemos, en esos casos, es la felicidad de una persona. Lo que queremos es complacerlo y aquí las preferencias desempeñan un doble papel. Primero, indican que el regalo probablemente producirá alegría. Además, a una persona se le puede complacer con el solo hecho de que hayamos tenido cuidado en discernir cuáles son sus preferencias y encontrar un regalo que lo satisfaga. Pero, al contrario de la sugerencia de Brandt, no está claro que el placer es lo que debemos siempre procurar como benefactores. Seguramente hay casos en los que un verdadero benefactor pretenderá el bien total de una persona a costa de lo que le complacería (o, por lo menos, estaría dividido entre estos dos objetivos). Si esto es lo correcto, el concepto de bienestar\* que tenga un benefactor deberá incluir una noción del bien sustantivo del beneficiario que puede diferir de la idea de lo que éste encontrará agradable. Pero en la medida en que la idea de la pura satisfacción del deseo difiere de estas dos, parece tener poca importancia en el pensamiento de un benefactor racional.

Sin embargo, la idea adquiere mayor importancia cuando cambiamos del papel de benefactor al de agente o representante. Una persona que está actuando para un amigo (o hijo o hija) puede estar obligado por las preferencias de esa persona, en la medida en que le son conocidas, de una manera en que no lo está un benefactor (desde luego, ¡ésta es la idea que tienen mis hijos!). Sin embargo, sea lo que sea la idea que los hijos puedan tener, el papel de los padres no es simplemente ser *agentes* de sus hijos. No están obligados a tomar siempre las preferencias de sus hijos como un determinante de su bien y necesitan estar en posibilidad de formar un juicio independiente sobre ese bien. Pero la teoría del deseo es más plausible cuando la aplicamos a personas cuyo papel es únicamente el de agentes de otros adultos. Ese punto de vista debe mucha de su influencia a su amplia aceptación entre los economistas y es probable que, a su vez, esta aceptación esté fundamentada en la idea de que los funcionarios que deben elegir las políticas sociales para una sociedad, deben considerarse a sí mismos como agentes de los miembros de esa sociedad y que, por lo tanto, están igualmente obligados a promover el cumplimiento de las preferencias de sus miembros.

Aquí no es ninguna objeción que, desde el punto de vista de los miembros de la sociedad, la razón que da fuerza a estas preferencias dependa de otros factores, como ya lo he discutido anteriormente. Estas preferencias pueden explicarse como las fuentes primarias de las razones desde el punto de vista del que toma las decisiones, sea como sea que las consideren los individuos que tienen tales preferencias. La responsabilidad de un funcionario se puede definir de diferentes formas, pero es natural suponer que se puede concebir que un funcionario está actuando en beneficio del grupo, tanto como que está obligado a aceptar



el juicio expreso de los miembros de ese grupo en lo que se refiere a dónde está el bien. Aquí, en consecuencia, está la morada natural de las teorías del deseo.

Lo que hace que dichas teorías parezcan apropiadas para las cuestiones de política social, no es la naturaleza de los asuntos de que se trata. Si las mismas cuestiones políticas se fueran a decidir por referéndum, entonces cada individuo votante estaría en libertad de considerar lo que piensa que sería mejor, y no estaría obligado a tomar la idea de lo que es "mejor" tal como la definen las preferencias expresas de todos los miembros de la sociedad. El atractivo de las teorías del deseo surge más bien de las restricciones que hemos considerado que se aplican al que toma las decisiones y el punto que debe señalarse es que estas restricciones, que en su contexto pueden ser muy interesantes, también son bastante especiales. La pregunta es: ¿qué tan ampliamente se aplican? Por ejemplo, ¿se aplican a cada uno de nosotros cuando adoptamos la actitud de imparcialidad que es adecuada para un razonamiento moral? Me ocuparé a continuación de esta interrogación.

[3]

Cualquier discusión sobre el papel del bienestar\* en el razonamiento moral se lleva a cabo bajo la sombra del utilitarismo, que asigna a este concepto un papel tan fundamental. Sin embargo, aun en teorías no utilitarias, la justificación de los derechos y de los principios debe referirse, por lo menos en parte, a la importancia de los intereses que promueven y protegen y, por lo tanto, cualquiera de esas teorías debe enfrentar las preguntas sobre la forma en que se deben caracterizar estos intereses y cómo se van a justificar sus pretensiones de importancia moral.

Las respuestas a estas preguntas dependen del punto de vista sobre la naturaleza del juicio moral y del argumento moral. Discutiré las respuestas que me parece están apoyadas por mi propia teoría moral contractual.<sup>20</sup> De acuerdo con esta teoría, el motivo básico detrás de la moralidad es el deseo de poder justificar nuestras acciones ante otros, sobre fundamentos que ellos tienen razones para aceptar si están también interesados en la justificación mutua. La teoría sostiene que cuando tratamos la cuestión de lo correcto y lo equivocado, estamos tratando de determinar si la acción propuesta estaría permitida por principios de conducta que las personas inducidas por este deseo no pueden rechazar razonablemente.

<sup>20</sup> Como se bosquejó en Scanlon, 1982.

¿Cuándo puede alguien que está motivado de esta forma rechazar razonablemente un principio? Ésta es una pregunta difícil que no puedo contestar completamente, pero creo que, por lo menos, lo siguiente es cierto. Una persona puede rechazar razonablemente un principio si: 1) la aceptación general de ese principio en un mundo similar al que nos es familiar causaría una seria dificultad a esa persona, y 2) existen principios alternativos, cuya aceptación general no ocasionaría cargas comparables para nadie. Entonces, para decidir si ciertos principios pueden ser razonablemente rechazados, necesitaremos alguna interpretación de los términos "seria dificultad" y "carga comparable". Ésta es la forma en que el concepto de bienestar\* individual hace su presentación básica en el razonamiento moral contractual.

Nótese que el contexto del argumento moral como lo describe el contractualismo difiere en dos importantes aspectos de la situación del que toma decisiones sociales, que se trató al final de la sección precedente. Primero, se supuso que el que toma decisiones estaba tratando con un conjunto de individuos específicos cuyas preferencias han sido expresadas. Pero cuando estamos tratando de encontrar lo que es correcto, estaremos interesados en la elección de principios generales de acción, que se aplicarán a un número indefinido de individuos, cuyas preferencias en particular no tenemos forma de conocer en detalle (aunque sí conocemos hechos generales sobre las clases de preferencias que tiene la mayoría de las personas). Segundo, mientras que la tarea del funcionario es alcanzar una decisión amalgamando las preferencias indicadas por los miembros del grupo, una persona que está considerando una cuestión moral (según lo contractual) trata de encontrar los términos de un convenio hipotético entre esas personas. El papel imaginario de los miembros del grupo es, por lo tanto, bastante diferente en los dos casos: en uno, se considera que lo único que han hecho es presentar sus preferencias personales, mientras que en el otro se considera hipotéticamente que están reaccionando entre sí, al tratar de encontrar principios que todos pueden aceptar. Estas dos características, la generalidad del argumento moral y el lugar central dentro de éste del propósito del acuerdo, son importantes para determinar las nociones adecuadas de beneficio y carga individual.

Anteriormente argumenté que las elecciones de los individuos y sus ideas sobre su propio bienestar\* están dirigidas por sus ideas del bien sustantivo, que típicamente incluye, pero que no está limitado a los bienes que pueden ser experiencias y que provienen de diferentes "condiciones deseables de conciencia". Dicho concepto de bienes sustantivos proporcionará a un individuo las bases para decidir qué es una buena vida, pero también puede ir más allá que eso, pues las cosas que un in-

individuo reconoce como tales, en el sentido normal, pueden incluir algunas que están fuera de su "vida" en el sentido ordinario.

Así, un individuo tendrá una razón para querer rechazar cierto principio si los resultados de su aceptación general fueran muy malos desde el punto de vista del concepto de bien sustantivo de esa persona. Sin embargo, supongamos que la persona se ve motivada a encontrar y a actuar sobre principios que nadie razonablemente puede rechazar. ¿Cómo se puede mostrar que su rechazo a este principio es razonable? Lo que la persona debe hacer para mostrar esto es expresar las razones para ese rechazo en términos que otros deben reconocer como importantes, términos que ellos mismos estarían dispuestos a emplear para rechazar principios que los agobien y que, por lo tanto, están dispuestos a reconocer como generalmente obligatorios.

Resulta más fácil afirmar esta condición para los males sustantivos a los que todos reconocen como graves: cosas como la pérdida de una vida, el dolor físico intenso y la incapacidad mental o física. En general, las pérdidas de lo que Sen<sup>21</sup> llama "funcionamientos" serán buenos candidatos para formar parte de esta lista. Pero las cosas que son importantes para un individuo irán más allá de estos funcionamientos básicos y normalmente habrá menos acuerdo sobre la naturaleza y el valor relativo de estos otros bienes. Diferentes individuos pueden disfrutar de diferentes intereses, tener religiones distintas y aspirar a variados objetivos.

Existen varias formas para encontrar el acuerdo a pesar de esta diversidad. Primero, puede haber acuerdo sobre la importancia de esos bienes y de las oportunidades que son los medios principales para estos diferentes fines. Los "bienes sociales primarios" de Rawls como el ingreso, la riqueza y las oportunidades socialmente protegidas para la expresión de la propia personalidad serían buenos ejemplos de dichos medios. El valor que podemos acordar asignar a estos recursos no necesita ser fetichista en el sentido criticado por Sen,<sup>22</sup> mientras se reconozca que su importancia moral depende de su papel estratégico en la búsqueda de diferentes objetivos individuales. Sin embargo, aunque sólo tengan valor instrumental, podría afirmarse que esos recursos, a pesar de todo, son medidas *moralmente* básicas del bienestar\* porque su importancia para la vida puede ser el objeto de la clase de consenso que se requiere para conferir una condición moral, mientras que podría no existir consenso sobre el valor de determinados propósitos para los cuales son los medios (por ejemplo, no tener un acuerdo sobre el valor de determinadas formas de expresión que varios individuos quieren emplear).

<sup>21</sup> Por ejemplo, en Sen, 1984, p. 197 y ss.

<sup>22</sup> Véase Sen, 1980, p. 366.

Sin embargo, es poco probable que determinados recursos sean moralmente básicos en este sentido.<sup>23</sup> Detrás de esos bienes habrá amplias categorías de bienes y males que conllevan un peso específico en argumentos morales. Por ejemplo, las personas pueden convenir en la importancia de tener oportunidades para la autoexpresión (la forma exacta de estas oportunidades todavía no está especificada) aunque claramente no estén de acuerdo sobre los méritos de ciertos discursos, obras de teatro, manifestaciones, etc. Igualmente las personas que apoyan creencias muy diferentes y contrarias pueden todavía estar de acuerdo en que "poder practicar su religión" es (para quienes tienen una) una parte importante de la vida y, en consecuencia, un valor personal al que hay que dar importancia en el razonamiento moral. La formulación de esas categorías abstractas de bienes y males es uno de los principales medios a través de los cuales se desarrolla un conjunto común de valores morales. La argumentación moral evidentemente requiere de valores de esta clase que son intermedios entre los recursos específicos, por una parte, y los objetivos individuales particulares, por la otra, ya que lo adecuado de los recursos específicos, así como los derechos específicos legalmente definidos de libertad de expresión o libertad de culto, pueden siempre ser puestos en duda, y quizá se requiera redefinir estos derechos como condiciones para el cambio. Con el fin de argumentar sobre esas cuestiones necesitamos un vocabulario moral, en el que se pueda expresar la importancia moral de los intereses individuales subyacentes.

Entonces, lo que surge como base para discutir lo aceptable o no aceptable de principios morales específicos es una colección heterogénea de condiciones, bienes, y categorías de actividad<sup>24</sup> a los que se les asignan ciertas ponderaciones morales. Llamaré a éste un sistema de bienes y males morales. El proceso de pensamiento a través del cual uno llega a dicho sistema incluye una mezcla de elementos de "hecho" y de "valor". Uno comienza con su propio punto de vista sobre los bienes sustantivos que en general hacen una vida mejor y con un conocimiento de la forma en que difieren las circunstancias y las opiniones de otros individuos sobre lo que es sustantivamente bueno.<sup>25</sup> La presión para formular un sistema de valores comunes es proporcionada, entonces, por el objetivo moral de encontrar una forma de evaluar principios de

<sup>23</sup> Esto no es una objeción a lo que dice Rawls, ya que él no presenta a los "bienes sociales primarios" como las medidas morales más fundamentales del bienestar\*, sino más bien como un índice de participaciones distributivas para ser usadas con el fin de valorar la justicia de las instituciones económicas y políticas básicas. Su conveniencia para este propósito más especializado es una cuestión distinta de la que estoy discutiendo.

<sup>24</sup> El concepto de Sen de "funcionamientos" puede ser lo suficientemente amplio para abarcar a todos éstos.

<sup>25</sup> Véase Griffin, 1986, p. 114, para una excelente presentación de este punto de partida.

acción que todos estos individuos pueden aceptar a pesar de sus diferencias.

En la sección 2 argumenté que los mismos individuos, y terceras personas benévolas, evalúan el bienestar\* en términos de bienes sustantivos en vez de en términos de satisfacción de deseos. También en el pensamiento moral, a lo que debemos recurrir (y pienso que normalmente así se hace) es a nuestra mejor apreciación de lo que es importante para hacer buenas nuestras vidas y las vidas de otros (reconociendo que, en vista de nuestras diferencias, esto no será siempre lo mismo). Pero el propósito de encontrar una forma de argumentación que otros no puedan razonablemente negarse a aceptar, nos obliga a considerar no sólo lo que *nosotros* pensamos son bienes importantes para otras personas (lo que estimamos que podrían reconocer como bueno si fueran racionales y estuvieran bien informados), sino también lo que sería irracional para ellos, bajo condiciones normales, no reconocer como bienes importantes. Entonces el objetivo es desarrollar un conjunto de bienes y males que todos nosotros, en la medida en que estamos tratando de encontrar un vocabulario común de justificación, tengamos razón de aceptar como lo que cubre las formas más importantes en las que una vida puede ser mejor o peor.

El sistema de bienes y males morales que surge de dicha búsqueda de patrones de evaluación comunes puede incluir algunos elementos, tales como la importancia de evitar el dolor físico y el daño corporal, que son comunes en casi todas las listas de bienes sustantivos de cada individuo. Pero ya que debe ser objeto de un consenso, el sistema de bienes y males morales puede no asignar a estos bienes y males los mismos valores relativos que reciben en algunas perspectivas individuales. Además, puede contener algunos elementos que no tienen un papel análogo en las opiniones individuales sobre el bien. Se puede considerar la categoría de la religión como un ejemplo de esto. Para un creyente, la categoría abstracta de la religión puede ser de poco interés, ya que agrupa sus propias creencias más importantes junto con otros sistemas de pensamiento que pueden parecerle, en el mejor de los casos, objetos curiosos. La importancia de esta categoría recae ya sea en la reflexión sociológica o, más importante para los fines presentes, en la moralidad liberal. En la primera, agrupa conjuntamente prácticas dispares y sistemas de creencias debido a las semejanzas en el papel que desempeñan en las vidas de los diferentes grupos de personas. En la última, sirve para expresar un consentimiento para igualar, *para los fines del argumento moral*, las creencias y prácticas que tienen importancia similar en las vidas de diferentes personas, pero que son, desde el punto de vista de cualquiera de esas personas, de muy diferente valor. El propósito moral de encontrar formas

de justificación que otros también pueden aceptar, nos impulsa a desarrollar dichas categorías y a darles un papel central en nuestro pensamiento.

En la medida en que un sistema de bienes y males morales difiere de estas maneras de los conceptos individuales de bienestar\*, puede decirse que "no es subjetivo", es decir, no es una expresión de las preferencias de cualquier individuo. Sin embargo, como he mencionado en este capítulo, de esto no se deriva que ese sistema sea "objetivo". Por una parte, está la cuestión de la objetividad del juicio acerca de que un sistema particular de valores de esta clase representa un patrón que es razonable emplear, dada la diversidad existente de puntos de vista individuales. Segundo, puede esperarse que el proceso que he descrito, a través del cual se llega y se defiende a dicho sistema, tenga resultados diferentes en distintos escenarios sociales, pues las actividades y los objetivos que son importantes para las vidas individuales, variarán de sociedad a sociedad. Aun la importancia relativa de diferentes capacidades físicas y mentales variará dependiendo de la clase de vida que esa persona tenga oportunidad de vivir. El que estas consideraciones debiliten o no la "objetividad" de un sistema de bienes y males morales, y si así es, hasta qué punto esto será importante, son cuestiones difíciles que me parece mejor, por ahora, dejar a un lado.

Para los fines de la discusión sobre qué principios es razonable rechazar, un sistema de bienes y males morales no necesita proporcionar un ordenamiento muy completo de los niveles de bienestar\*. Es suficiente distinguir entre aquellas pérdidas "muy graves" que pueden considerarse un fundamento para el rechazo razonable y esas ganancias y pérdidas que no son de una gravedad comparable. Si fuéramos a aceptar un principio que requiere la igualdad del bienestar\* (tal como se define en un sistema de bienes y males morales), entonces el grado en que se exigiría que estuviera completado sería más fuerte. Mi propia opinión es que dicho principio de igualdad global no es muy plausible: las ideas de igualdad más importantes y moralmente obligatorias tratan de un rango más limitado de bienes. Pero ésta es una cuestión más amplia que dejo para otra ocasión.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Brandt, Richard (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Oxford University Press.
- Griffin, James (1986), *Well Being*, Oxford, Oxford University Press.

- Harman, Gilbert (1977), *The Nature of Morality*, Nueva York, Oxford University Press.
- Harsanyi, John C. (1975), "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory," *American Political Science Review*, 69, pp. 594-606.
- (1977), "Morality and the Theory of Rational Behaviour", *Social Research*, 44. Reimpreso en Sen y Williams (1982), pp. 39-62. (Las referencias a páginas en el texto corresponden a la versión reimpresa.)
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (1975), "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, 72, pp. 655-669.
- (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen y Williams (1982), pp. 103-128.
- (1991), "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons", en Jon Elster y John Roemer (comps.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sen, Amartya K. (1980), "Equality of What?", en S. M. McMarrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 1, Salt Lake City, University of Utah Press, y Cambridge, Cambridge University Press, reimpreso en Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass., MIT Press. (Las referencias a páginas en el texto corresponden a la versión reimpresa.)
- (1984), "Well-being, Agency and Freedom", *Journal of Philosophy*, 82 pp. 169-221.
- y Bernard Williams (comps.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ziff, Paul (1960), *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press.

## Comentario a "El valor, el deseo y la calidad de vida"

SISSELA BOK

EN ESTE capítulo, Scanlon continúa y depura el análisis de los problemas de la preferencia y la elección que ha llevado a cabo en obras anteriores. Al hacerlo así, aclara la relación de estos asuntos con las diferentes cuestiones sobre la calidad de vida y, a su vez, con su propio concepto de contractualismo. Este enfoque es de especial importancia desde el punto de vista del desarrollo económico y social; porque entre los factores que obstaculizan los esfuerzos por lograr dicho desarrollo y que frecuentemente dañan en vez de aumentar la calidad de vida de los futuros beneficiarios, desempeña un papel importante el entendimiento defectuoso de las necesidades humanas. La ignorancia, el cálculo erróneo y las variadas tendencias que desvirtúan desde el principio muchos proyectos bien intencionados, lo hacen más fácilmente en la medida en que los responsables de las políticas ignoran las cuestiones más profundas de la calidad de vida que Scanlon plantea en su capítulo:

- ¿Cuáles son las cuestiones centrales sobre la ayuda a los individuos y a las sociedades para que logren una mejor calidad de vida?
- ¿Qué clases de respuesta corresponden a estas preguntas?
- ¿Afectan los puntos de vista en que se apoyan los que dan las respuestas a la conveniencia del tipo de respuesta que se da?
- ¿Cuál es el papel del razonamiento moral en relación con esas preguntas, esas respuestas y esos puntos de vista?

Ya que frecuentemente estos temas se evitan, el debate sobre el desarrollo presenta una curiosa discrepancia: se refiere a los problemas humanos más importantes; sin embargo, muy frecuentemente termina en la trivialidad —ya sea a causa de afirmaciones dogmáticas improbables sobre lo que incrementa o daña la calidad de vida o a causa de dudas igualmente improbables con respecto a si se puede decir algo que vaya más allá de la subjetividad absoluta—. Al analizar estas cuestiones más de cerca, Scanlon nos ayuda a abrirlas a un debate razonable en un contexto práctico.

Para empezar, este autor presenta tres preguntas que pudieran estar asociadas con el tema de la calidad de vida: ¿qué clase de circunstancias



proporcionan buenas condiciones bajo las cuales vivir? ¿Qué hace que una vida sea buena para la persona que la vive? ¿Qué hace que una vida sea valiosa (una cosa buena, como lo señala Sidgwick, “desde el punto de vista del universo”)? Scanlon sugiere que la segunda de estas tres preguntas debe ser la central en la discusión de la calidad de vida, con la posible adición de la primera, que está muy relacionada con ella. Expresamente deja a un lado la tercera interrogación que trata sobre el valor. Le parece que los diferentes esfuerzos para hacer las vidas más valiosas mejorando su calidad “se apartan de la preocupación por lo que debemos a la persona, que es la que se encuentra en el centro de la moralidad y la justicia”.

Dejar esta tercera pregunta fuera del capítulo sobre esas bases es comprensible. Existe poco acuerdo sobre dónde localizar “el punto de vista del universo”. Y aun cuando la pregunta se simplificara hasta el punto de sólo preguntar, como lo han hecho muchos pensadores: ¿qué hace que las vidas sean más valiosas?, requeriría de un estudio más amplio de lo que permite la extensión del capítulo —tanto más porque las distinciones entre las vidas humanas sobre la base de su valor son usadas en la práctica para apoyar innumerables abusos—. Pero precisamente por esa razón, la pregunta no debe ser descartada del debate más amplio sobre la calidad de vida en el desarrollo social y económico. Las valoraciones sobre la base de raza, religión o nacionalidad afectan, en todas partes, el desarrollo de los esfuerzos, entrelazadas con las valoraciones basadas en la riqueza, el género, la salud y la condición. Las medidas que alteran la sensación del valer propio o de falta de mérito de algunas categorías de individuos afectan la calidad de sus vidas, e incluso sus probabilidades de sobrevivir. Por ejemplo, en aldeas de Bangladesh donde muere aproximadamente 30% más de niñas que de niños durante su infancia, esa diferencia ha sido eliminada por proyectos en los que se estimula a las mujeres de las aldeas a hacer algo que aumente el valor que se atribuyen a sí mismas, a la vez que ante sus esposos y padres, al contribuir, por ejemplo, a la economía familiar con la crianza de gallinas y la venta de huevos.

Aun aparte de los valores diferenciales atribuidos a las distintas categorías de individuos, problemáticas cuestiones de valor siguen siendo centrales en el debate sobre el desarrollo. Muchas prácticas implicadas en la distribución y la preparación de políticas referentes, digamos, a la salud maternal, al SIDA, a la ayuda a los damnificados por un terremoto, dependen de suposiciones cuantitativas implícitas o explícitas sobre el valor de las vidas. En tanto estas suposiciones sean implícitas, dan lugar a toda forma de prejuicios y cálculos erróneos. Pero expresarlas en forma explícita frecuentemente revela criterios de valor notoriamente poco

profundos que parecen irrespetuosos exactamente en el sentido en el que Scanlon lo indicó. Los peligros prácticos de cualquiera de esas dos respuestas exigen que se considere a la tercera pregunta tan seriamente como a las dos primeras y que se le incluya dentro de aquellas que requieren análisis.

Una vez que decide enfocarse en la pregunta acerca de lo que hace que una vida sea buena para la persona que la vive, Scanlon toma tres tipos normales de respuestas, expuestas por Derek Parfit y discutidas por Brandt y otros autores. Éstas son: las teorías hedonistas que sostienen que nada puede afectar la calidad de vida, excepto afectando la experiencia de vivir esa vida; las teorías del deseo, según las cuales la vida de una persona puede también mejorarse por acontecimientos en otras partes del mundo que satisfacen preferencias de esa persona, y las teorías de listas objetivas en las que la valoración del bienestar\* de esa persona incluye un juicio sustantivo sobre cuáles son las cosas que hacen que una vida sea mejor —juicio que puede estar en conflicto con el de la persona de cuyo bienestar\* se está tratando—.

Scanlon opta por el tercer tipo de teoría. Pero sugiere que su nombre se sustituya por el de “teorías del bien sustantivo”, ya que están fundamentadas en afirmaciones sustantivas sobre bienes, condiciones y oportunidades —o, como a veces él los llama, los “ingredientes” que hacen que una vida sea mejor—. Los “bienes primarios” de Rawls también son centrales para Scanlon y considera que es posible incluir los “funcionamientos” de Sen en dicha lista sin mucha dificultad, así como la pérdida de éstos puede ser parte de una lista de los “males”. Menciona como especialmente restrictivos aquellos “males sustantivos que todos reconocemos como graves, como la pérdida de la vida, el dolor físico intenso y las incapacidades mentales o físicas”.

Aunque Scanlon admite que el término “lista” sugiere “una clase de arbitrariedad”, considera esa interpretación como errónea, dado el acuerdo sobre muchos de los “ingredientes” en las listas de las personas y el proceso de debate y los esfuerzos de persuasión que él sugiere para incluir más elementos. Su capítulo continúa refiriéndose a dichas listas; pero la posibilidad de que el término sea mal interpretado es una de las razones que ofrece para llamar a la teoría de su preferencia una teoría del bien sustantivo, en vez de una teoría de listas objetivas.

Pero darle simplemente un nuevo nombre a la teoría mientras se continúa con la práctica de referirse a las listas no satisfará a aquellos que desean un criterio más coherente de lo que debe incluirse en las listas mencionadas; algún concepto subyacente de lo que hace que una vida sea mejor. Tradicionalmente, lo que ha tratado gran parte de la filosofía moral ha sido explorar esos conceptos. En respuesta, Scanlon cambia la

discusión de los bienes o cosas que hacen que la vida sea mejor a lo que hace que éstas sean buenas. Argumenta que es poco probable que se logre tener cualquier "explicación unificada" de lo que "hace que las cosas sean buenas", "pues es improbable que existan propiedades que hacen buenas a las cosas, que sean comunes a todas las cosas buenas".

En respuesta, las personas que prefieren explicaciones unificadas pueden argumentar que las vidas humanas son buenas precisamente en la medida en que aceptan dicha explicación; hasta el punto, quizá, de que se viven de acuerdo con ciertos ideales seculares o religiosos, o en la medida en que favorecen la vida del pensamiento, o el bienestar\* de una comunidad específica o la supervivencia global; o, de forma más general, en la medida en que forman parte de un significado más amplio o contribuyen a algún bien superior. Otros pueden poner en duda la forma en que Scanlon limita la elección a una o dos alternativas, en lo que se refiere a las explicaciones unificadas: apoya una explicación en que todas las cosas buenas poseen las mismas propiedades que las hacen buenas y rechaza todas las explicaciones unificadas. Algunos podrían replicar que lo importante no es tanto que la explicación sea unificada, sino que sea coherente. No necesariamente debe sostenerse que todas las cosas buenas comparten propiedades idénticas que las hacen buenas, sino más bien que estas propiedades se relacionan y se refuerzan entre sí, en forma muy parecida a como lo hacen las virtudes y otros factores que contribuyen al *eudemonismo* (*eudaimonia*) de Aristóteles.

¿Puede la teoría contractualista de Scanlon ayudar a resolver las diferencias de opiniones sobre esas explicaciones? En particular, ¿puede ayudar a evaluar las diferentes preferencias de los que apoyan explicaciones unificadas o coherentes, así como las diferencias entre ellos y los que, por distintas razones, rechazan esas explicaciones? La teoría contractualista, tal y como se describe en la última parte de su documento, tiene como objeto facilitar la elaboración en la imaginación de "los términos de ese acuerdo hipotético" entre una variedad indefinida de individuos que tienen listas diferentes y en parte coincidentes de bienes, y producir de esta manera un "sistema de bienes y males morales" ponderado.

El proceso contractualista de elaborar un convenio se concibe puramente como un experimento mental. Como tal, puede ser instructivo en muchos niveles. Pero, ¿le es posible llegar a elementos específicos en una lista compartida? Con el fin de contestar la pregunta, puede ser útil considerarla a la luz de los debates actuales sobre la calidad de vida. Hacerlo así puede revelar dificultades menos fáciles de percibir al realizar el experimento mental en un nivel más general.

Uno de los problemas es lograr un término medio entre los puntos de vista de las personas sobre lo que hace que una vida sea buena o valiosa.

Por ejemplo, las creencias religiosas de algunos los llevan a insistir en que el punto de una existencia humana es sufrir para expiar sus pecados y para lograr beneficios en una vida futura; los que comparten esa fe tienden a quitar importancia a la mayoría de los esfuerzos de desarrollo de nuestra actual existencia terrenal. Para ellos existe muy poco incentivo en tomar parte en un proceso de adaptación con grupos que apoyen otras creencias y los que apoyan creencias milenarias pueden ser los que más se resistan a hacerlo. Ellos pueden estar dispuestos a sacrificar no sólo la calidad de su propia vida actual sino también la de múltiples otros, a cambio de la mayor calidad de vida que esperan lograr en la nueva existencia que anticipan. Los anabaptistas que creían que el milenio llegaría en 1534 o los judíos del siglo xvii, que habían sido convencidos por Sabbatai Sevi de que estaba cercano el reino mesiánico, no estaban más interesados en la calidad de la vida terrenal que los grupos estadounidenses del siglo xx que se preparan para un Segundo Advenimiento inminente.<sup>1</sup> Muchos marxistas han abogado por trabajar para contrarrestar los esfuerzos de desarrollo reformistas, basados en la afirmación de que se sirve mejor al bienestar\* humano, aumentando el caos y la miseria dondequiera que hacerlo así contribuya a acelerar la llegada inevitable de la revolución.

Específicamente, Scanlon incluye la capacidad para practicar la religión propia (y, tal vez, en general los sistemas de creencias) como uno de los valores cuya importancia debe compararse con la de otros en una lista de bienes sustantivos. Pero con divergencias como las que he señalado entre los sistemas de creencias, los problemas para dar lugar a puntos de vista diametralmente opuestos por parte de los que hacen las políticas o de los que se benefician con la ayuda, se hacen más graves. Además, lo que con frecuencia está en discusión en contextos prácticos es más que el respeto hacia las creencias de otros. Es una cuestión del grado en que los que tratan de mejorar la calidad de vida en una comunidad o región toman en cuenta seriamente los puntos de vista de los receptores de lo que hace que una vida sea buena o que valga la pena vivirla. Incluso cuando los esfuerzos para proporcionar lo que la mayoría de la gente incluiría en una "lista de bienes sustantivos" son todos bien intencionados, cualquier planteamiento que no tome en cuenta precisamente las propias explicaciones unificadas de los receptores sobre lo que hace que una vida sea buena, mejor o más valiosa, puede ser destructivo.

Un segundo grupo de dificultades que puede surgir en una aplicación práctica del procedimiento contractualista de Scanlon, tiene que ver

<sup>1</sup> Véase S. Bok, *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*, Nueva York, Pantheon Books, 1982, pp. 232-234, para una discusión de los estudios sobre las sociedades milenarias.

con la asignación de ponderaciones a los bienes que deben estar incluidos en la lista sobre la que están discutiendo las diferentes partes. ¿Cuál es la "importancia moral" que él sugiere será asignada a una "colección heterogénea de condiciones, bienes y categorías de actividad"? ¿Quién la asigna? ¿Qué clase de "sistema de bienes y males morales" es el que resulta de este proceso? ¿Iniciaría normalmente su esfuerzo contractualista de persuasión con un sistema cerrado para remplazar la colección heterogénea? O, si fuera un sistema abierto, ¿cómo se consideraría a las preferencias divergentes dentro de él? Y, una vez que se han tomado en cuenta esas preferencias, ¿existe el riesgo de que la teoría sustantiva del bien de Scanlon vuelva a caer en una teoría de la preferencia?

Estas preguntas sobre la forma en que el enfoque contractual se relaciona con la elección social práctica están ligadas a una pregunta más general: ¿se supone que este enfoque tiene alcance universal? En particular, ¿se pretende que incluya circunstancias no contractuales fuera de las sociedades democráticas occidentales que tradicionalmente han sido consideradas como el territorio propio del contractualismo? John Rawls ha señalado su indecisión acerca de si debe extenderse el alcance del concepto de la "justicia como equidad" más allá de esas sociedades. Sostiene que "no trata de encontrar un concepto de justicia adecuado para todas las sociedades, independientemente de sus circunstancias sociales e históricas particulares". Más bien, espera que un deseo de acuerdo común junto con el hecho de "compartir en un grado suficiente ciertas nociones subyacentes y principios implícitamente sustentados" ofrecerán algún punto de apoyo al esfuerzo por alcanzar un entendimiento.<sup>2</sup>

Por otra parte, en "Contractualism and Utilitarianism" ["Contractualismo y utilitarismo"], Scanlon ha indicado que no concibe su versión del contractualismo determinada de esa manera. Más bien, se aplica a todos los seres de los que se puede decir que las cosas van mejor o peor y con respecto a los que la idea de un fideicomiso consecuentemente tiene sentido.<sup>3</sup> Pero, ¿no presupone su procedimiento en sí algún acuerdo sobre valores liberales compartidos? La misma noción de alcanzar decisiones a través de esfuerzos de persuasión razonables con el propósito de lograr un acuerdo, tan central al funcionamiento adecuado de las democracias, está muy lejos de ser aceptada universalmente. Lo mismo se aplica a las concepciones de lo que es razonable e irrazonable, racional e irracional. Por eso, Scanlon propone "encontrar una forma de discu-

<sup>2</sup> John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 67, 1980, p. 518.

<sup>3</sup> T. M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

sión que otros no puedan rechazar razonablemente” y sugiere que los participantes, al evaluar los bienes, deben considerar lo que ellos reconocerían como bueno “si fueran racionales y estuvieran completamente bien informados”. Pero, ¿cómo incorpora uno en el proceso de negociación hipotético los distintos puntos de vista sobre lo que constituye una evaluación racional e informada de los elementos en listas diferentes?

Se necesita tener cuidado al concebir la forma en que podría funcionar este proceso entre los individuos, las organizaciones y las sociedades que no comparten “las nociones subyacentes y los principios implícitamente sustentados” a los que se refiere Rawls en su artículo sobre el constructivismo kantiano. Como lo sugiere en ese mismo texto, conformar un enfoque contractualista de las cuestiones éticas entre (y quizás a través) de las sociedades sigue siendo “inmensamente difícil”.<sup>4</sup>

Un factor que puede alentar a los teóricos morales a explorar nuevos enfoques de las éticas internacionales es un mayor sentido de urgencia. Actualmente las naciones se enfrentan a dos amenazas principales: la posibilidad de que se destruya un gran número de vidas humanas en una guerra cada vez más intensa que abarque todo el mundo, nuclear o “convencional”, y el riesgo, de más lenta acción pero igualmente mortal, del acelerado deterioro ambiental, avivado por el incremento en los niveles de la población y de la pobreza. Estas amenazas requieren de una elección social coordinada más allá de lo que los gobiernos, las organizaciones y los individuos lo hayan hecho en el pasado. Será de ayuda para las partes que tratan de alcanzar esos niveles de coordinación, si pueden confiar entre sí en que considerarán seriamente ciertos principios morales fundamentales. Entre éstos, las restricciones a la violencia y el engaño estarán al frente, ya que son las dos formas en que los seres humanos deliberadamente dañan lo que otros valoran en sus vidas. Estas restricciones son básicas para muchas y grandes tradiciones morales, religiosas y políticas, entre ellas las democráticas, pero no se limitan sólo a estas últimas. Por lo tanto, pueden ser útiles en una estructura coherente de principios fundamentales compartidos entre muy diversas teorías morales, que sobrepasan los límites nacionales, profesionales y disciplinarios.<sup>5</sup>

El debate sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos muestra la forma en que puede alcanzarse ese acuerdo sobre principios fundamentales, en gran medida de la misma manera en que el debate contractualista de Scanlon procede sobre la base de “los males sustan-

<sup>4</sup> Rawls, “Kantian Constructivism”, p. 524.

<sup>5</sup> Para una discusión sobre el papel de tales principios morales fundamentales en éticas personales, nacionales e internacionales, véase S. Bok, *A Strategy for Peace*, Nueva York, Pantheon Books, 1989.

tivos que todos reconocen como graves, tales como la pérdida de la vida, el dolor físico intenso y las incapacidades mentales o físicas". Las disposiciones de la Declaración van desde el derecho a no ser esclavizado o torturado hasta el derecho a tener una alimentación, vestido, vivienda y cuidado médico adecuados.<sup>6</sup> Cada una representa un bien que los firmantes han aceptado, por lo menos en principio, considerar como esencial para el bienestar\* humano que debe contarse como un derecho. Sin embargo, las numerosas violaciones a esos derechos han sido defendidas en formas muy diferentes. Existe un consenso relativo, también esta vez por lo menos en principio, en lo referente a usos extremos de la violencia, como la tortura. Ningún Estado legaliza la tortura en su constitución o código penal.<sup>7</sup> Como ha señalado Henry J. Steiner, aun los gobiernos que practican la represión masiva

no presentan justificaciones legales para sus crímenes y torturas, como podrían hacerlo para defenderse de ciertas acusaciones de discriminación o censura de grupo. Más bien, tratan de ocultar su conducta de la opinión pública, o acusar a sus críticos de distorsionar los hechos, o de atribuir la responsabilidad a terroristas no gubernamentales, o simplemente soportan que se les tilde de estar fuera de la ley e ignoran la censura extranjera. Incluso si los gobiernos pretenden una justificación moral para dicha conducta debido a circunstancias urgentes y temporales, no niegan lo que implicaría una total realización del derecho (de no ser arbitrariamente privado de la vida o sometido a tortura).<sup>8</sup>

Entonces, al menos esos derechos fundamentales pueden formar las bases para un acuerdo moral entre muy diversos grupos. Muchos otros derechos son cada vez más aceptados como preferibles, por muy amplio que sea el abismo entre la aceptación y la aplicación. Además, en algunas naciones este abismo se está estrechando. Esto se debe, en parte, a las mayores presiones sobre los gobiernos para abolir las prácticas que violan los derechos humanos —presiones provenientes de la comunidad internacional, que ahora cuenta con disposiciones legales que antes no estaban disponibles, de los partidos políticos nacionales y de las organizaciones de derechos humanos—. Estas presiones no pueden por sí mismas acarrear respeto a los derechos sociales y económicos incluidos en la Declaración de los Derechos Humanos, pero están ayudando cada vez

<sup>6</sup> *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 1948, Naciones Unidas, Departamento de Información Pública.

<sup>7</sup> Amnistía Internacional, *Torture in the Eighties*, Londres, Amnistía Internacional, 1984, p. 4.

<sup>8</sup> Véase Henry J. Steiner, "Political Participation as a Human Right", *Harvard Human Rights Yearbook*, 1, primavera de 1988, p. 82.

**más a estructurar los esfuerzos de desarrollo. Durante las últimas cuatro décadas han dado forma no tanto a un sistema, sino a una red de valores parcialmente coherentes, parcialmente ponderados, parcialmente acordados y parcialmente aplicados, que afectan la calidad de las vidas humanas.**



## IX. LA EXPLICACIÓN Y LA RAZÓN PRÁCTICA

CHARLES TAYLOR

[1]

NUESTROS conceptos modernos de la razón práctica están formados —podría decir desvirtuados— por la importancia del escepticismo moral. Aun las concepciones que procuran no dar ningún fundamento al escepticismo, frecuentemente se han conformado para resistirlo mejor, o para ofrecer la menor posibilidad de aceptarlo. En esto, la razón práctica sigue una característica generalizada de la cultura intelectual moderna, a la que uno puede llamar primacía de lo epistemológico: la tendencia a pensar en la pregunta sobre lo que algo es, en términos de la pregunta de cómo se *conoce*.

El lugar de lo que llamo escepticismo en nuestra cultura es evidente. Con esto hago referencia no sólo a la incredulidad en lo moral, o a un desafío global a sus afirmaciones —aunque la seriedad con que se considera a un pensador como Nietzsche muestra que ésta no es una posición marginal—. También estoy pensando en la difundida creencia de que no es posible argumentar acerca de las posiciones morales, de que las diferencias morales no pueden ser sometidas al arbitrio de la razón, de que cuando se trata de valores morales, todos finalmente tenemos que decidirnos por los que sentimos o nos parecen mejor para nosotros. Éste es el ambiente de pensamiento que Alasdair MacIntyre llama (quizá un poco severamente) “emotivista”,<sup>1</sup> que por lo menos en algún sentido debe ser llamado “subjetivista”. Pregunten a cualquier estudiante de una clase de principiantes en filosofía, y la mayoría afirmará que se adhiere a cierta forma de subjetivismo. Esto puede no corresponder a convicciones profundas. Sin embargo, parece reflejar lo que estos estudiantes consideran la opción intelectualmente respetable.

¿Qué sostiene este ambiente? Algunas suposiciones metafísicas bastante profundas, cuando uno va al grano del asunto. Pero ciertamente, en el nivel inmediato, es favorecido por la experiencia actual de la diversidad moral. Por ejemplo, en una cuestión como el aborto no parece posible para ninguna de las partes convencer a la otra. Los protagonis-

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, cap. 2.

tas de cada parte tienden a pensar que su posición está fundamentada en algo evidente. Para algunos sólo parece evidente que el feto no es una persona, y que es absurdo arruinar la vida de algún ser que sin duda tiene esta condición con el fin de preservarlo. Para otros es absolutamente claro que el feto es tanto una vida como un ser humano, y terminarla no puede ser correcto a menos que el asesinato lo sea. A ninguna de las partes se le puede hacer abandonar estas intuiciones iniciales, y una vez que uno acepta alguna de las dos posiciones, las intuiciones morales correspondientes parecen seguir.

Si la aparente indefensión de la razón nos dice algo sobre sus límites reales, entonces surge un pensamiento inquietante: ¿qué sucede si aparece una persona que no comparte nuestras intuiciones morales más básicas y cruciales? Supongamos que algunas personas piensan que se puede matar a seres humanos inocentes con el fin de lograr alguna ventaja para otros, para hacer que el mundo sea más agradable estéticamente, o alguna otra cosa de esta naturaleza. Y, ¿no hemos realmente padecido a gente que pasó muy por encima de los límites de nuestra moralidad central: por ejemplo, los nazis? ¿Es la razón tan impotente ante dicha gente como parece serlo para arbitrar en la disputa sobre el aborto? ¿No existe ninguna forma de mostrarles que están equivocados?

Aquí es donde nuestro modelo implícito de la razón práctica empieza a desempeñar un papel importante. Si “mostrarles” significa presentarles hechos y principios que ellos no pueden más que aceptar, y que son suficientes para impugnar su posición, entonces realmente somos incapaces de hacerlo. Pero uno puede argumentar que esto es un concepto totalmente equivocado de la razón práctica. Ante un opositor que está *inconfundible e indivisiblemente* convencido de su posición, de hecho uno sólo puede esperar cambiarlo racionalmente por medio de la discusión sobre lo que le sirve de fundamento, profundizando hasta las premisas básicas en las que diferimos y mostrándole que allí está equivocado. Pero, ¿es éste realmente nuestro predicamento? ¿Realmente enfrentamos a personas que rechazan con bastante lucidez el principio mismo de la inviolabilidad de la vida humana?

De hecho, éste no parece ser el caso. Las posiciones intelectuales que se presentan para justificar un comportamiento como el de los nazis —en la medida en que cualquiera de sus desvaríos justifique en algo ese nombre— nunca atacan frontalmente la prohibición de asesinar a sus congéneres. Siempre están llenas de alegatos especiales: por ejemplo, que sus objetivos no son en realidad de la misma especie, o que han cometido crímenes en verdad terribles que exigen venganza, o que representan un peligro mortal para otros, y así sucesivamente. Esta clase de expre-

siones por lo general son tan absurdas e irracionales, que se acercan más al delirio que al razonamiento. Por supuesto, con gente como ésta, la razón es de hecho ineficaz como defensa. Pero esto no quiere decir que la razón sea impotente para mostrarles que están equivocados. Por el contrario. El hecho de que estas terribles negativas de la moralidad civilizada dependen tanto de los alegatos especiales, de una clase especialmente insana e irracional, más bien sugiere que existen límites más allá de los cuales los desafíos *racionales* a la moralidad no pueden progresar con facilidad.

Esto podría indicar un predicamento bastante diferente del razonamiento práctico y, por lo tanto, una tarea para él. Su predicamento estaría definido por el hecho de que existen límites a lo que la gente puede apoyar inconfundible e indivisiblemente. Así, por ejemplo, con el fin de tolerar el asesinato y la mutilación en gran escala, tienen que convenirse a sí mismos, mediante algún alegato especial de la clase que mencionamos anteriormente, que pretende poner en un mismo plano sus políticas con alguna versión reconocida de la prohibición en contra del asesinato. Pero estos alegatos son vulnerables a la razón y de hecho apenas si se sostienen a la luz del pensamiento no sofisticado.

Entonces la tarea de razonar no consiste en desaprobar alguna primera premisa radicalmente opuesta (por ejemplo, matar gente no es ningún problema), sino más bien en mostrar cómo la política es insensata con base en premisas que ambas partes aceptan, y que no pueden más que aceptar. En este caso, su trabajo es poner de manifiesto alegatos especiales.

En este modelo —para ofrecer aquí al menos una primera aproximación—, el razonamiento práctico empieza sobre la base de que mi oponente ya comparte por lo menos algunas de las disposiciones fundamentales hacia lo bueno y lo correcto que a mí me rigen. El error proviene de la confusión, la poca claridad o una falta de voluntad para enfrentar algo que aquél no puede lúcidamente repudiar; y el razonamiento busca poner de manifiesto este error. Cambiar el punto de vista moral de alguien por medio del razonamiento siempre aumenta, al mismo tiempo, la claridad y el entendimiento propios.

Existen dos modelos bastante diferentes de la razón práctica. Podemos llamarles el apodíctico y el *ad hominem*, respectivamente. Pienso que John Stuart Mill estaba usando una distinción de esta clase y que optó por la segunda, en sus famosos (quizá notorios) comentarios en *Utilitarianism*. Afirma que “las cuestiones sobre los fines últimos no se pueden someter a una prueba directa” y que, sin embargo, “se pueden presentar consideraciones que sean capaces de determinar que el intelecto conceda o niegue su aprobación a la doctrina (de la utilidad); y

esto es equivalente a una prueba".<sup>2</sup> Lo anterior puede parecer como si alguien tratara de escurrirse para salir de una contradicción, pero la distinción es bastante clara y válida. No se puede razonar con alguien para que acepte un fin fundamental, la utilidad o cualquier otro, si realmente lo rechaza. Pero en realidad, todo el argumento de los utilitaristas es que las personas *no* lo rechazan, que realmente obran de acuerdo con él, aunque de una manera confusa que por lo tanto se derrota a sí misma. Y es por esto que puede haber "consideraciones... capaces de determinar el intelecto". De hecho, Mill nos muestra lo que piensa que son estas consideraciones en su capítulo 4, en el cual continúa diciendo que lo que la gente realmente desea es la felicidad.<sup>3</sup> Se recurre a lo que el oponente ya pretende, y debe rescatarse un concepto claro de esto último de entre las confusiones del intuicionismo.

Pero, podría pensarse, esta invocación de Mill es suficiente para desacreditar irremediablemente el modelo *ad hominem*. ¿No es exactamente aquí donde Mill comete la notoria falacia naturalista, argumentando a partir del hecho de que los hombres desean la felicidad en favor de la deseabilidad de ésta, con base en una analogía evidentemente falsa con la inferencia de la visibilidad de un objeto, a partir del hecho de que los hombres lo ven?<sup>4</sup> Desde G. E. Moore, se han escuchado gritos de mofa en las clases de filosofía, cuando los estudiantes de primer año se ensañan con este ejemplo de un error lógico primitivo en su libro de texto.

No existe ninguna duda de que este razonamiento no es convincente tal como se presenta. Pero el error no es tan simple como Moore afirmó. El punto central que la objeción de Moore indica es la naturaleza especial de las metas morales. Éste es un fenómeno que yo he tratado de describir con el término "una evaluación fuerte".<sup>5</sup> Algo es una meta moral nuestra no sólo en virtud del hecho de que estamos *de facto* comprometidos con ella. Debe tener esta condición más fuerte, que la veamos como que demanda, requiere o llama a este compromiso. Mientras que algunas metas no ejercerían ninguna demanda sobre nosotros si dejamos de desearlas —por ejemplo, mi propósito actual de comer un helado de fresa después de la comida—, una meta fuertemente evaluada es aquella en que, si dejamos de desearla, *nosotros* apareceríamos como insensibles o brutales o moralmente perversos.

Éste es el fundamento de nuestra inconformidad con el razonamiento de Mill en este punto. Pensamos que sólo mostrar que siempre deseamos

<sup>2</sup> *Utilitarianism*, Indianápolis, Hackett Edition, 1979, pp. 4-5 y 34.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, "What is Human Agency?", en *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985.

algo, incluso que no podemos dejar de desearlo, por sí mismo no hace nada por mostrar que *deberíamos* desearlo, lo cual es una meta moral. Vamos a suponer que soy irremediabilmente adicto al cigarro. ¿Probaría eso que debería fumar? Claro que no. Desde un principio entendemos que fumar es un fin débilmente evaluado. Tenemos que distinguir entre mostrar algún fin que no podemos dejar de desear, y mostrar que todas nuestras fuertes evaluaciones lo presuponen, o lo implican, una vez que superamos nuestras confusiones sobre ellas. En el segundo caso, habríamos demostrado que no somos lúcidos respecto a nosotros mismos sin reconocer que valoramos este fin. Éste es el sentido en que resulta ineludible, no en el sentido de cierta adicción *de facto*. Mientras que las adicciones son correctamente declaradas irrelevantes para el razonamiento moral, excepto quizá por lo negativas que son, la prueba de un compromiso ineludible pertenece a la verdadera esencia del segundo, del modo *ad hominem* del razonamiento práctico, y es central a toda la empresa de clasificación moral.

Mill obviamente tenía alguna intuición al respecto cuando expuso su razonamiento en *Utilitarianism*. Una de las cosas que estaba tratando de mostrar es que los empeños de todos los demás se reducían al suyo. Pero su razonamiento es malo debido a una debilidad crucial de la misma doctrina de la utilidad, que está basada en el confuso y contraproducente intento de suprimir toda distinción entre una evaluación fuerte y una débil. La incoherencia de la defensa que hace Mill de los placeres “más elevados”, sobre las bases de una simple preferencia *de facto* por los “únicos jueces competentes”,<sup>6</sup> es también un testimonio de las confusiones y contradicciones a las que da lugar esta teoría básicamente confusa.

Pero esto sí señala uno de los fundamentos más importantes del escepticismo moderno. Ya se puede percibir que la gente tenderá a desesperarse de la razón práctica hasta el punto de identificar su forma de argumentar como apodíctica, lo cual claramente le fija una tarea imposible. Pero esto será aceptado en el grado en que el modo de argumentación *ad hominem* alternativo parezca inadecuado o irrelevante. Y de seguro así sucederá, en tanto la distinción entre la evaluación fuerte y la débil sea confusa o imperceptible. Esta confusión sólo puede producir razonamientos malos como los de Bentham y Mill, y una vez que se les denuncia, desacreditan toda la empresa.

Pero el utilitarismo no proviene de la nada. Toda la inclinación naturalista de la cultura intelectual moderna tiende a desacreditar la idea de una evaluación fuerte. El modelo para toda explicación y entendimiento

<sup>6</sup> *Utilitarianism*, pp. 8-11.

es la ciencia natural que surge de la revolución del siglo xvii. Pero ésta nos ofrece un universo neutral: no tiene lugar para un valor intrínseco, o metas que hagan demandas sobre nosotros. El utilitarismo fue parcialmente motivado por la aspiración de construir una ética que fuera compatible con esta visión científica. Pero en la medida en que tal perspectiva se ha sostenido en la imaginación moderna, incluso más allá de las filas del utilitarismo, milita en favor de la aceptación del modelo apodáctico y, en consecuencia, en una casi desesperante conformidad con el subjetivismo.

El vínculo entre el naturalismo y el subjetivismo es aún más evidente si se observa desde otro ángulo. La revolución del siglo xvii destruyó el concepto del universo platónico-aristotélico como concretización de las formas, que definían los patrones por los cuales se debía juzgar a las cosas. La única construcción alternativa plausible de dichos patrones en el pensamiento naturalista era como proyecciones de los sujetos. No eran parte de la estructura de las cosas, sino que más bien reflejaban la forma en que los sujetos reaccionan a las cosas, las actitudes favorables o contrarias que adoptan. Ahora bien, quizá es un hecho que las actitudes de las personas tienden a coincidir —una realidad feliz, si fuera cierto—; pero esto en ningún momento muestra que este punto de coincidencia es más correcto que cualquier otro posible.<sup>7</sup>

La oposición a esta reducción naturalista ha provenido de la posición filosófica a la que, en un sentido amplio, se podría llamar “fenomenológica”, es decir, su foco de atención se encuentra en nuestras prácticas de deliberación, debate y entendimiento moral actuales. Se intenta mostrar, de una forma u otra, que los vocabularios que se necesitan para explicar el pensamiento, la acción y el sentimiento humanos o para explicar, analizar y justificarnos a nosotros mismos o entre nosotros, o para deliberar sobre que lo que se va a hacer, todos ineludiblemente se basan en una evaluación fuerte. O, para decirlo negativamente, que la tentativa de separar un lenguaje de descripción neutral que, combinado con los compromisos o las actitudes en favor y/o en contra, podría volver a captar y dar sentido a nuestras explicaciones, análisis y deliberaciones actuales, etc., nos lleva al fracaso y siempre nos llevará a él. Me parece que esta afirmación ha sido preparada y presentada convincentemente en múltiples lugares.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Véase J. L. Mackie, *Ethics*, Penguin Books, 1977, para un excelente ejemplo de las consecuencias del pensamiento naturalista absoluto.

<sup>8</sup> Cf., por ejemplo, John McDowell, “Virtue and Reason”, *The Monist*, 62, 1979, pp. 331-350; y también MacIntyre, *After Virtue*. Bernard Williams presenta este caso muy persuasivamente en su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, cap. 8. Véase también mi “Neutrality in Political Science”, en *Philosophy and the Human Science*, Cambridge University Press, 1985.

Por supuesto, esta clase de argumento es no sólo una justificación de los propios fundamentos del modo de razonamiento *ad hominem*, sino un ejemplo de él. Trata de mostrarnos con toda claridad que no podemos entendernos nosotros mismos o entre nosotros, que no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué se debe hacer, sin aceptar una ontología más abundante que la que permite el naturalismo, sin pensar en términos de una evaluación fuerte. Podría pensarse que esto elude la pregunta, pues establece la validez de un modo de argumentación, mediante el uso del mismo. Pero debe ponerse en duda la suposición que está detrás de esta objeción: de hecho, ¿qué debería idear la ontología implícita en nuestras mejores tentativas para entendernos o explicarnos? ¿Debería permitírsele hacerlo a la epistemología derivada de la ciencia natural, de modo que su sesgo metafísico en favor de un universo neutral anule nuestra más lúcida autocomprensión en términos fuertemente evaluativos? Pero, ¿no elude esto a la pregunta crucial, es decir, saber en qué medida la extensión de la vida humana debe explicarse en términos modelados con base en las ciencias naturales? Y, ¿qué mejor forma hay de contestar a esta pregunta que viendo cuáles explicaciones realmente funcionan?

## [2]

Ya se ha dicho hasta aquí lo suficiente, espero, para mostrar que una de las raíces más fuertes del escepticismo y del subjetivismo modernos en relación con la ética es el carácter naturalista del pensamiento moderno. Esto tiende a desacreditar de antemano la forma de razonamiento *ad hominem*, que actualmente podría ofrecer la esperanza de resolver ciertas cuestiones morales por medio de la razón y deja solo en el campo al modelo apodíctico, lo que claramente establece un patrón imposible. Dentro de una situación humana ineludiblemente caracterizada en términos evaluativos fuertes, se puede ver la forma en que un argumento dirigido a la autoaclaración puede, en principio por lo menos, llevar a un acuerdo. En un universo neutral, cualquier acuerdo que haya entre actitudes semeja ser simplemente un hecho brutal, ajeno a lo moral y parece que el desacuerdo no está sujeto al arbitrio de la razón, y que sólo se le puede superar por medio de la propaganda, el recurso de presionar y la manipulación emocional.

Pero este análisis trae a la mente otra fuente del escepticismo moderno, constituida por el atractivo independiente del modelo apodíctico. Aquí es donde realmente medimos el tremendo dominio de la epistemología sobre la cultura moderna.

El modelo surge *pari passu* con y en respuesta al surgimiento de la

ciencia física moderna. Tal como lo vemos empezar a formarse en Descartes y después en Locke, es un modelo fundacionalista. Nuestras afirmaciones del conocimiento deben ser verificadas, para ser valoradas tan total y responsablemente como se pueda, dividiéndolas e identificando sus fundamentos básicos, separados de la cadena de deducciones que se forman a partir de éstos hacia nuestras creencias irreflexivas originales. Este modelo fundacionalista puede ser fácilmente identificado con la propia razón. La razón moderna tiende a ser entendida ya no sustantiva sino procesalmente, y los procedimientos del fundacionalismo se pueden describir con facilidad como una parte central de ella. Pero desde la perspectiva fundacionalista, sólo el modelo de razonamiento apodáctico es en realidad satisfactorio; recurrir a un compromiso fundamental compartido parece simplemente un recurso a los prejuicios comunes. La misma noción de prejuicio de la Ilustración contiene este juicio negativo.

Esto nos lleva a otro aspecto. El razonamiento fundacionalista tiene la intención de liberarnos de nuestra perspectiva parroquial. En el contexto de la ciencia natural del siglo XVII, esto incluía en particular separarnos de la perspectiva peculiarmente humana de las cosas. La condena a las cualidades secundarias es el ejemplo más sobresaliente de este movimiento para describir la realidad no en términos antropocéntricos sino "absolutos".<sup>9</sup>

Pero si el modelo de razonamiento ortodoxo implica, tanto como sea posible, liberarnos de nuestra perspectiva, entonces el modelo *ad hominem* no puede sino parecer inferior, ya que por definición parte de aquello a lo que el interlocutor ya está comprometido. Y aquí entra en juego una consideración particularmente importante. Empezar del punto en que está su interlocutor no sólo parece, en general, una forma inferior de razonar, sino que se le puede presentar como una forma peculiarmente mala, y de hecho viciada, de la razón práctica. Para todos aquellos cuyos instintos les dicen que las verdaderas demandas de moralidad requieren un cambio radical en la forma en que son las cosas, y en la forma en que se ha entrenado a las personas para reaccionar a ellas, empezando por el punto de vista del interlocutor, parece una fórmula conservadora, destinada a reprimir desde el inicio toda crítica radical y excluir todas las cuestiones éticas realmente importantes.

Éste ha sido siempre uno de los más fuertes atractivos del utilitarismo, y una de las mayores fuentes de autoelogio para los partidarios de

<sup>9</sup> He tomado el término de una interesante discusión en *Descartes*, de Bernard Williams, Penguin Books, 1978, pp. 66-67. Véase también Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986. He discutido esta cuestión en "Self-interpreting Animals", en *Human Agency and Language*.



la utilidad. No es solamente que su teoría les parece la única en consonancia con la ciencia y la razón, sino también que sólo ellos hacen posible la reforma. J. S. Mill argumenta en contra de los conceptos basados en la simple "intuición" que congelan nuestra *axiomata media* para siempre tal como es, y hacen imposible revisarlos, a medida que la humanidad progresa y nuestra ilustración aumenta. "Los corolarios del principio de utilidad (...) admiten un mejoramiento indefinido y, en un estado progresivo de la mente humana, perpetuamente se están mejorando."<sup>10</sup>

Entonces, aquí está una fuente del escepticismo y del subjetivismo moderno que es tan poderosa como el naturalismo y tiende a operar estrechamente en tándem con él, es decir, la creencia de que una moralidad crítica, por su simple naturaleza, excluye la forma de razonamiento práctico *ad hominem*. El naturalismo y el carácter crítico tienden a obligarnos a reconocer la forma apodíctica como la única disponible. Las obvias y severas limitaciones de esta forma en vista del desacuerdo ético, nos empujan entonces hacia la adopción medio desesperada y medio complaciente de un subjetivismo ético equivocado.

En otra parte he tratado de mostrar que esta identificación de las demandas de una moralidad crítica con un entendimiento procesal de la razón y el modo apodíctico está profundamente equivocada.<sup>11</sup> Pero equivocada o no, claramente ha tenido mucha influencia en nuestra cultura intelectual. Uno puede percibir esto por la forma en que las personas discuten irreflexivamente en términos de este modelo.

Discútase el problema del arbitraje de las disputas morales con cualquier grupo de estudiantes, de licenciatura o posgrado, y muy pronto alguien preguntará por los "criterios". Lo que cubre este término es un conjunto de consideraciones tales que, para dos posiciones rivales *X* y *Y* explícitamente definidas, 1) las personas que inconfundible e indivisiblemente adoptan ambas posiciones rivales *X* y *Y*, tienen que reconocerlas, y 2) son suficientes para mostrar que *Y* está correcta y *X* está equivocada, o viceversa. Después se presiona el punto de que, en contra de aquellos que toman un concepto optimista de la razón práctica, para cualquier disputa moral importante ninguna consideración tiene ambas, *a* y *b*. Si la brecha es suficientemente amplia, las cosas que son *b* deberán carecer de *a*, y viceversa.

El problema está en la suposición totalmente irreflexiva de que lo que el razonamiento necesita son criterios en este sentido. Veremos, a medida que exploremos esta cuestión, que tal suposición, como usualmente se le entiende en el contexto del fundacionalismo, equivale a excluir las más importantes y fructíferas formas del modo *ad hominem*.

<sup>10</sup> *Utilitarianism*, p. 24.

<sup>11</sup> "Justice after Virtue", inédito.

Pero toda esta suposición de que el arbitraje racional de las diferencias necesita de criterios, se ha tornado muy problemática no solamente por razones prácticas. También es una notoria fuente de desconcierto, así como de desafíos escépticos en la historia de la ciencia. Es un supuesto subyacente de esta clase el que ha llevado a muchas personas a sacar conclusiones escépticas del brillante trabajo de Thomas Kuhn (conclusiones a las que el propio Kuhn ha llegado a veces, sin haber sucumbido jamás a ellas). Aquello que Kuhn argumentó persuasivamente fue la "inconmensurabilidad" de las diferentes perspectivas científicas que se han sucedido en la historia. Es decir, sus conceptos no se pueden traducir de una a la otra, y —lo que es más inquietante— difieren respecto a las características o consideraciones que proporcionan la prueba de su veracidad. Las consideraciones que cada una reconoce que tienen *b* son muy diversas. No existe ningún criterio. Por lo que la inferencia radical de un Feyerabend ha parecido ampliamente probable: "todo se vale".

Pero, como Alasdair MacIntyre argumentó en otra de sus obras,<sup>12</sup> es evidente que lo que se necesita revisar aquí es nuestra metateoría del razonamiento científico, en vez de, por ejemplo, nuestra convicción firmemente establecida de que Galileo dio un importante paso hacia adelante a la física de Aristóteles. La ciega aceptación de un modelo de razonamiento fundacionalista y apodíctico es quizá tan dañina aquí como en la ética. Traer a la memoria lo inadecuado que es el modelo puede a su vez ayudarnos a debilitar su dominio sobre nosotros en general y permitirnos percibir con más exactitud lo que es realmente peculiar en una razón práctica.

MacIntyre discute muy convincente que la superioridad de un concepto científico sobre otro puede ser de manera demostrada racional, aun en ausencia de lo que normalmente se entiende como criterio. A éstos por lo general se les percibe como los que proporcionan un patrón externamente definido, contra el cual se ponderará independientemente cada teoría. Pero lo que puede ser decisivo es que podemos mostrar que el *paso* entre una y otra representa una ganancia en el entendimiento. En otras palabras, se puede dar una explicación narrativa convincente del paso de la primera a la segunda con avance en el conocimiento, un paso de un entendimiento menos bueno a otro mejor de los fenómenos en cuestión. Esto establece una relación asimétrica entre ellos: no es posible construir una narrativa similarmente plausible de una posible transición del segundo al primero. O, para expresarlo en términos de una

<sup>12</sup> "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, 60, 1977, pp. 453-472.

transición histórica real, no funciona una descripción de ella como *pérdida* de entendimiento.<sup>13</sup>

Lo que quiero tomar de esto es la noción de que uno a veces puede arbitrar entre posiciones si se representan las *transiciones* como ganancias o pérdidas, aun donde lo que normalmente entendemos como una decisión por medio de criterios —*qua* patrones externamente definidos— es imposible. Aquí me gustaría esbozar tres formas de argumentación, en orden ascendente, de un alejamiento radical del modelo ortodoxo, fundacionalista.

1. La primera aprovecha el hecho de que estamos tratando con transiciones, que la cuestión aquí es un juicio comparativo. En las suposiciones normales e irreflexivas del fundacionalismo, los juicios comparativos por lo general son secundarios a los absolutos. Las posiciones rivales *X* y *Y* son comprobadas con hechos, y se muestra que una es superior a la otra porque predice o explica ciertos hechos, lo que la otra no hace. El juicio comparativo entre las dos se basa en juicios absolutos con respecto a sus respectivos desempeños en la realidad, tal como en un juego de fútbol, el veredicto comparativo: el equipo *X* ganó, se basa en dos evaluaciones absolutas: el equipo *X* anotó tres goles, y el equipo *Y* anotó dos. Aquí el papel del criterio es tomado por los hechos, las observaciones, los protocolos, o quizá por patrones que se aplican a las explicaciones de los hechos, tales como la elegancia o la simplicidad. La teoría más popular del razonamiento científico con su estructura tradicional, la de Popper, realmente se parece a los partidos de eliminatorias en un campeonato. Cada teoría juega con los hechos, hasta que sufre una derrota, y entonces es relegada.

Pero, como muestra MacIntyre, un razonamiento comparativo puede aprovechar más recursos que esto. Lo que puede convencernos de que una cierta transición de *X* a *Y* constituye una ganancia es no sólo o siquiera qué tanto pueden *X* y *Y* tratar con los hechos, sino cómo se tratan uno al otro. Puede ser que desde el punto de vista de *Y* no sólo los fenómenos en disputa, sino también la historia de *X* y de su patrón particular de anomalías, dificultades, expedientes y fallas pueden ser aclarados considerablemente. Al adoptar a *Y* tenemos un mejor sentido no sólo del mundo, sino también de nuestra historia al tratar de explicar al mundo, parte de la cual se ha representado en términos de *X*.

El notable ejemplo al que MacIntyre hace referencia es el cambio de las teorías del movimiento renacentistas, subaristotélicas, a las de Gali-

<sup>13</sup> Para una noción paralela de las posibilidades de transición asimétricas, esta vez aplicada a la razón práctica, véase la noción de Ernst Tugendhat de una posible *Erfahrungsweg* de una posición a otra, en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979, p. 275.

leo. El concepto de movimiento de Aristóteles, que estableció el principio de: ningún movimiento sin alguien que lo haga, se encontró con una tremenda dificultad para explicar el movimiento “violento”, por ejemplo, el movimiento de un proyectil después de que es despedido o sale de la mano o de la boca del cañón. Los filósofos de Padua y otros buscaron en vano factores que pudieran desempeñar el papel continuo de impulsar el proyectil hacia adelante. Lo que ahora consideramos la solución no se presentó hasta que las teorías basadas en la inercia alteraron toda la suposición de lo que necesita ser explicado: un movimiento rectilíneo continuo (o circular para Galileo) no es un *explanandum*.

Lo que hoy en día todavía nos convence de que Galileo estaba en lo correcto, tal vez puede expresarse en términos de un “mayor número de anotaciones” de las teorías de la inercia sobre las aristotélicas cuando se trata de los fenómenos del movimiento. Después de todo este tiempo, los éxitos del primero son muy evidentes. Pero lo que fue y sigue siendo un factor importante —y obviamente su magnitud era mayor en ese tiempo— es la capacidad de las teorías de la inercia para dar sentido a todo el patrón de dificultades que habían plagado a los aristotélicos. Aquí la superioridad es registrada no sólo en términos de sus “resultados” correspondientes al jugar con “los hechos”, sino también por la capacidad de cada uno para dar sentido a sus ideas y a las del otro al explicar estos hechos. Algo más surge acerca de cada uno en sus historias, que es evidente en una simple comparación de sus varios desempeños. Esto muestra una relación asimétrica entre las dos: uno puede moverse de Aristóteles a Galileo y obtener una ganancia en entendimiento, pero no ocurre lo mismo si es al contrario.

2. Ésta no es todavía una desviación radical del modelo fundacionista. Es cierto que los criterios decisivos no se obtienen del reino de los hechos, o de principios de explicación universalmente aceptados. Pero las consideraciones cruciales todavía están accesibles para ambas partes. Así, los pregalileicos no desconocían el hecho de que tenían un desconcertante problema con el movimiento violento. Para hablar en el mismo lenguaje de Kuhn, esto era una “anomalía” para ellos, como lo atestiguan su perplejidad intelectual y los expedientes apremiantes a los que recurrían. Los argumentos decisivos son transitorios —se refieren a lo que cada teoría tiene que decir sobre la otra, y sobre el paso de su rival a ella misma— y esto nos lleva más allá de la forma tradicional de concebir la validación, tanto positivista como de Popper. Pero en el sentido estricto de nuestra definición antes citada, aquí todavía existen criterios, ya que las consideraciones decisivas son tales que ambas partes deben reconocer su validez.

Pero, puede discutirse, si vemos la revolución del siglo XVII desde una

perspectiva más amplia, esto deja de ser así. De manera que si nos detenemos y comparamos los modelos de ciencia dominantes antes y después del rompimiento, podremos ver que se hicieron diferentes demandas a la explicación. La noción de una ciencia de la naturaleza, como provino de Platón, y especialmente de Aristóteles, hace una explicación en términos de formas (*eide* o especies) centrales y más allá de esto postularon un orden de formas, cuya estructura se podía entender teleológicamente, en términos de alguna noción de lo bueno o de lo que debiera ser. Principios como el de plenitud, que Lovejoy identifica y traza, tienen sentido en ese entendimiento: podemos conocer de antemano, como se creyó, que el universo estará ordenado de tal manera que se alcanzará el máximo de riqueza.<sup>14</sup> De manera similar, son posibles explicaciones en términos de correspondencias, ya que del concepto básico se deriva que la misma constelación de ideas se manifestará en todos los diferentes dominios.

Ahora bien, si la ciencia consiste en una comprensión del orden de esta clase, entonces la actividad de explicar por qué las cosas son como son (en lo que entendamos como ciencia) está intrínsecamente ligada a la actividad de determinar lo que el bien es y en particular a la forma en que los seres humanos deben vivir adaptándose a este orden. La noción de que la explicación puede ser distinta de la razón práctica, de que la tentativa de comprender cómo es el mundo puede ser independiente de la determinación de la forma en que debemos ubicarnos en él, de que la meta de entender el cosmos puede separarse de nuestra adaptación a él, no tenía sentido para el entendimiento premoderno.

Pero notoriamente la revolución del siglo XVII trajo como consecuencia un desacoplamiento de esta naturaleza. El cambio al mecanismo ofreció un concepto del universo como neutral; dentro de sus relaciones de causa y efecto podía ser explotado para servir en más de un propósito. Podríamos decir que Galileo y sus sucesores cambiaron hacia un paradigma muy diferente de la explicación. Si la explicación científica siempre puede ser comprendida aproximadamente, como si en algún sentido hiciera comprensible lo enigmático al mostrar la forma en que el fenómeno que se va a explicar fluye de los mecanismos o modos de operación que nosotros entendemos, entonces el siglo XVII presenció un importante cambio en la clase de entendimiento que sirve como punto de referencia básico.

En realidad existe un modo de entendimiento humano fácilmente disponible, que fue aprovechado por la tradición platónica-aristotélica. Todos somos capaces de entender las cosas en términos de su lugar en un

<sup>14</sup> Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper Torchbook Edition, 1960.

orden significativo. Éstos son los términos en que explicamos el comportamiento de otros, que al principio nos es enigmático, o prácticas sociales que inicialmente nos parecen extrañas, o algunos de los detalles que al principio nos parecen raros de una nueva obra de arte, o algo similar. En otro sentido muy diferente del "entendimiento", comprendemos un medio ambiente cuando encontramos nuestro camino dentro de él, cuando hacemos cosas dentro de él, llevamos a cabo nuestros propósitos en él. Ésta es la clase de entendimiento que un mecánico de un taller tiene, y del que yo desafortunadamente carezco, sobre el medio ambiente que hay bajo el cofre de mi automóvil.

Una de las formas de describir la revolución en la ciencia del siglo XVII es decir que uno de estos paradigmas del entendimiento vino a tomar el lugar del otro como punto de referencia básico de la explicación científica de la naturaleza.<sup>15</sup> Pero esto tiene como consecuencia inevitable la distinción entre la explicación y la razón práctica que mencioné. Únicamente el primer tipo de entendimiento se presta a una unión de las dos.

Pero una vez que la describimos de esta manera, puede parecer que la revolución científica no está total y racionalmente motivada. Naturalmente, hoy día aceptamos que Galileo estaba en lo cierto. Pero, ¿podemos *justificar* esa preferencia por la razón? ¿Se demostró que la perspectiva anterior era inferior, o simplemente sus protagonistas murieron? Si se demanda hoy en día a una persona común que enuncie con brevedad por qué sustenta que la ciencia moderna es superior a la premoderna, tal vez indicará el resultado tecnológico verdaderamente espectacular que se ha derivado de la ciencia de Galileo. Pero aquí es donde el escéptico puede intervenir. El resultado tecnológico, o la mayor habilidad para predecir y manipular las cosas, es ciertamente un buen criterio del éxito científico en el paradigma del entendimiento después de Galileo. Si el entendimiento es conocer el camino, entonces el éxito tecnológico será una verdadera señal del progreso en el conocimiento. Pero, ¿cómo trataremos de convencer a alguien anterior a Galileo? Él estará obrando con un paradigma del entendimiento bastante diferente, para el cual la capacidad de manipulación no tiene importancia, que se demuestra a sí mismo a través de una aptitud diferente, la de descubrir nuestro lugar adecuado en el cosmos, y de encontrar la adaptación a él. Y, puede argumentarse, la civilización tecnológica moderna es un fracaso espectacular en *esto*, como los críticos ecológicos y los miembros del partido verde nunca se cansan de recordárnoslo.

Entonces, ¿debe considerarse al razonamiento un empate entre los dos, juzgado según la razón? Aquí se hace sentir el giro escéptico de las

<sup>15</sup> Aquí he aprovechado el análisis de Max Scheler en sus ensayos "Soziologie des Wissens" y "Erkenntnis und Arbeit".

obras de Kuhn. Un vez que uno supera el anacronismo y llega a apreciar lo diferentes que eran las teorías anteriores, lo importantes que fueron los cambios en la historia del conocimiento —y ésta ha sido una de las grandes contribuciones de las obras de Kuhn—, entonces puede parecer que no es posible una justificación *racional* de las transiciones, ya que las consideraciones que cada parte toma en cuenta son divergentes. Cada teoría aporta su propio criterio del éxito —por una parte, la visión moral y la adaptación y, por otra, el poder de manipulación— y por lo tanto es invulnerable al ataque de la otra parte. Al final, todos parecemos haber ido en favor del poder de manipulación, pero esto tiene que deberse a alguna consideración extraepistémica, es decir, no porque se haya mostrado que este modo de ciencia es superior como *conocimiento*. Presumiblemente, nos gusta más ese resultado. En términos de mi discusión previa, de lo que carecemos aquí es de “criterios”: no hay consideraciones decisivas que *ambas* partes deben aceptar.

Algunas personas están obligadas por su posición epistemológica a aceptar alguna explicación de esta clase.<sup>16</sup> Pero a mí me parece absurdo. Una vez más, la explicación puede parecer probable sólo porque deja de considerar la transición entre los dos conceptos. Considera que cada uno valora por sus propias normas el desempeño de una teoría ante la realidad. No va más allá para demandar de cada una que dé una explicación de la existencia de la otra; es decir, no solamente explicar el mundo, sino explicar también cómo pudo surgir esta otra forma rival (y supuestamente errónea) de explicar el mundo.

Una vez que se hace esta exigencia, puede uno apreciar la debilidad de la ciencia antes de Galileo. Hay una forma de entendimiento que consiste en conocer cómo seguir su camino por el mundo. Esto está universalmente reconocido. Al hacer a otra forma un paradigma de la explicación científica, la ciencia antes de Galileo se inspiró en un conjunto de suposiciones que implicaban que esta comprensión manipuladora nunca ocuparía un lugar muy importante en la vida humana. Siempre permitió una forma de indagación más baja, el dominio de los “empíricos”, que se esforzaron por descubrir la manera de lograr ciertos efectos. Pero la misma naturaleza de la incorporación material de las formas, tan variable, aproximada y nunca integral, aseguró que no se pudiera hacer aquí ningún descubrimiento importante ni, desde luego, un cuerpo de descubrimientos exacto y universal. En consecuencia, la misma existencia de tal cuerpo de verdades, y el consiguiente y espectacular éxito de la

<sup>16</sup> Por ejemplo, esto parece estar implícito en la opinión de Mary Hesse: véase su “Theory and Value in the Social Sciences”, en C. Hookway y P. Pettit (comps.), *Action and Interpretation*, Cambridge University Press, 1979, p. 2. Allí ella habla de la predicción y el control como criterios “pragmáticos” del éxito científico.

manipulación, representó un desafío crítico para la ciencia premoderna. Realmente es difícil percibir en qué forma podía hacer frente a este desafío. De acuerdo con sus suposiciones básicas, la ciencia moderna no debería haberse bajado de la banca empírica, ni emerger del oscuro y maloliente estudio del alquimista para ubicarse en los edificios de acero y cristal de los institutos que diseñan nuestras vidas.

De modo que el problema no es alguna falla explicativa en sus propios términos, ni alguna anomalía persistente y continua, como en la cuestión más limitada antes mencionada de las teorías del movimiento; no es que la ciencia anterior a Galileo no se desempeñó relativamente bien según sus propias normas, o que no tenía fundamentos dentro de sí misma para degradar las normas de sus rivales. Si imaginamos que el debate entre las dos teorías se lleva a cabo fuera del tiempo en el Olimpo, antes de que se obtengan resultados reales por una u otra, entonces es realmente un empate. Pero lo que la ciencia anterior no puede explicar es el verdadero éxito de la última *en sus propios términos (de la última)*. Más allá de cierto punto ya no se puede pretender que la manipulación y el control no son criterios pertinentes del éxito científico. La ciencia antes de Galileo desapareció por su incapacidad para explicar o asimilar el éxito actual de la ciencia después de Galileo, la que no enfrentaba ningún problema simétrico correspondiente (explicar a la anterior). Y esta desaparición estuvo bastante racionalmente motivada. En el Olimpo, las bases hubieran sido insuficientes; pero, enfrentados con la transición real, finalmente estamos obligados a interpretarla como una ganancia. Una vez más, cuando dos teorías cerradas e independientes se enfrentan con los hechos, lo que parece un empate resulta ser concluyentemente arbitrable por la razón cuando se considera la transición.<sup>17</sup>

He estado argumentando que la noción fundacionalista y ortodoxa de arbitrar las disputas mediante criterios genera escepticismo sobre la razón, el que desaparece cuando percibimos que frecuentemente lo que se discute son las transiciones. Y hemos visto que este escepticismo afecta algunas de las más importantes transiciones de la ciencia tanto como afecta a las disputas sobre la moralidad, y por la misma razón, es decir, por la aparente falta de criterio común. En particular, tiende a hacer que la historia de la ciencia parezca menos racional de lo que de hecho ha sido.

El segundo caso es, en cierto sentido, una desviación más radical del modelo ortodoxo que el primero, ya que la derrota no resulta de ninguna anomalía autorreconocida en la desaparecida teoría. Sin embargo, ha-

<sup>17</sup> He discutido este punto con más amplitud en mi "Rationality", en M. Hollis y S. Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., 1982, reimpresso en mi *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985.



bía *algo* que la teoría perdedora tenía que reconocer fuera del ámbito de sus normas originales, es decir, que el mero éxito de la ciencia mecánica le planteaba un problema. Si nos preguntamos por qué esto es así, llegaremos a reconocer una constante humana, es decir, un modo de comprender un determinado dominio *D*, que consiste en nuestra habilidad para desenvolvemos y lograr nuestros propósitos en *D*. Podemos tomar prestado un término de Heidegger y llamar a este entendimiento como originalmente lo hacíamos antes de la explicación o descubrimiento científico, "preentendimiento". Una de las direcciones del creciente conocimiento de la que somos capaces consiste en hacer explícito este preentendimiento y luego ampliar nuestra comprensión de las conexiones subyacentes en nuestra capacidad para tratar con el mundo como lo hacemos. El conocimiento de esta clase está ligado intrínsecamente con la creciente capacidad para efectuar nuestros propósitos, con la adquisición de recetas potenciales para una práctica más efectiva. En algunos casos, es virtualmente imposible extender dicho conocimiento sin tener nuevas recetas disponibles; y una extensión de nuestras capacidades prácticas es, por lo tanto, un criterio confiable de creciente conocimiento.

Debido a estos vínculos entre el entendimiento y la habilidad práctica, a lo que aumenta nuestras capacidades no se le puede negar su título. en cierto sentido, como una ganancia en el conocimiento. Podemos procurar minimizar su importancia, o considerarlo por naturaleza limitado, desarticulado y con omisiones, como lo hizo Platón. Pero entonces tenemos que incorporarnos y tomar nota cuando consigue romper los límites que le hemos establecido —y esto es lo que ha hecho que la transición hacia la ciencia de Galileo sea racional—.

El elemento mediador es algo profundamente fijado en la forma de vida humana, del que todos estamos implícitamente conscientes y que tenemos que reconocer cuando se hace explícito: el vínculo entre el entendimiento (de cierta clase) y la capacidad práctica. Pero, entonces, ¿no empieza aquí el predicamento de la razón a parecer análogo a la descripción que antes ofrecí de las disputas morales? La tarea no es convencer a alguien que está indivisible e inconfundiblemente ligado a un primer principio, de que debe cambiar a uno por completo diferente. Así descrito, esto es imposible; más bien, estamos siempre tratando de mostrar que, dado lo que nuestro interlocutor ya acepta, no puede más que atribuir a los actos o a las políticas en disputa la importancia que le instamos a darles.

Ahora bien, aquí la cuestión ha sido alterar los primeros principios de la ciencia —los paradigmas del entendimiento que la apoyan y los patrones del éxito—. Y podemos ver un camino racional de uno al otro, pero sólo porque en virtud de lo que el pregalileico ya acepta, no puede

menos que reconocer la importancia del avance masivo de la ciencia de Galileo. En ninguno de los dos casos se trata de una cuestión de conversión radical de una premisa final a la otra. Esto realmente sería irracional. Más bien, mostramos que el pregalileico no podía indivisiblemente e inconfundiblemente repudiar lo que habría aportado la ciencia después de Galileo, como si no tuviera importancia la cuestión que las dividía.

Quizá, entonces, estos puntos de rompimiento definitivos de los que hablamos como “revoluciones científicas” comparten algunas características lógicas con las disputas morales. Ambos son considerados irracionales y aparentemente no arbitrables por un influyente pero erróneo modelo de razonamiento fundacionalista. Para entender lo que la razón puede hacer en ambos contextos, tenemos que considerar que el razonamiento se refiere a las transiciones. Y, como el segundo caso deja claro, tenemos que percibirlo como que recurre al entendimiento implícito de nuestra forma de vida.

Esto nos lleva a una de las preconcepciones que han empeorado nuestro entendimiento de este tema y han fomentado el escepticismo. En el punto de vista fundacionalista normal, a las protagonistas se les considera como sistemas explícitos cerrados. Una vez que uno ha articulado sus principales premisas, se supone que todas las posibles rutas por las que se puede recurrir a ellas han sido definidas. Por consiguiente, se considera que el modelo pregalileico, con sus patrones de éxito fijos, no puede ser penetrado por los nuevos patrones de predicción y de control. Pero las posiciones reales sustentadas en la historia no corresponden a estos sistemas herméticos deductivos, y es por eso que las transiciones racionales son de hecho posibles.

Podemos argumentar que también existen transiciones morales a las que se puede defender de una manera muy parecida a la forma científica que acabamos de describir. Cuando uno lee las primeras páginas de *Surveiller et Punir* de Foucault,<sup>18</sup> con su impresionante descripción de la tortura y la ejecución de un parricida a mediados del siglo XVIII, se da cuenta del cambio cultural que ha ocurrido en la civilización occidental después de la Ilustración. Estamos más preocupados por el dolor y el sufrimiento que nuestros antepasados y nos horrorizamos ante la imposición del sufrimiento innecesario. Sería difícil imaginar a las personas llevando a sus hijos a tales espectáculos en una sociedad moderna occidental, por lo menos abiertamente y sin algún sentimiento de desasosiego y vergüenza.

¿Qué ha cambiado? No es que hayamos adoptado un principio totalmente nuevo, que nuestros antepasados podían haber pensado que el

<sup>18</sup> París, 1975.

nivel de dolor no tenía importancia, lo que no habría dado razón para desistir de algún curso de acción que implicara la tortura o las heridas. Es más bien que esta significación negativa del dolor estaba subordinada a otras consideraciones de más peso. Si es importante que en cierto sentido el castigo repare el mal del crimen, restablezca el equilibrio —lo que está implícito en todo el concepto del criminal que está haciendo un *amende honorable*—, entonces el mismo horror del parricidio exige un castigo particularmente espantoso. Requiere una clase de escenario de lo horrible como medio en que la reparación pueda llevarse a cabo. En este contexto, el dolor toma una importancia diferente: tiene que haber mucho de él para resolver el problema. El principio de minimizar el dolor pierde.

Pero entonces es posible percibir cómo la transición puede ser valorada racionalmente. Si toda la perspectiva que justifica hacer a un lado el principio de minimizar el sufrimiento —que implica ver al cosmos como un orden significativo en el que la sociedad humana está establecida como un microcosmos o un reflejo— se anula, entonces es racional preocuparse, sobre todo, por reducir el sufrimiento; por supuesto, nuestro juicio final dependerá de si consideramos que el cambio en la cosmología es racional; y, por supuesto, ésta es la cuestión que he estado discutiendo en relación con la revolución científica. Si en ese caso tengo razón, entonces también aquí quizá pueda justificarse la transición.

Naturalmente, no estoy afirmando que todo lo que ha estado implicado en este importante cambio ha sido la caída de la cosmología anterior. Existen otros fundamentos independientes en la cultura moderna que nos han hecho estar poco dispuestos a causar dolor. Si creemos a Foucault, algunos de ellos pueden tener aspectos siniestros. Aquí no tengo el espacio suficiente para seguir discutiendo este asunto.<sup>19</sup> Pero seguramente debemos reconocer la caída de la antigua noción del orden cósmico/social como *una* consideración que otorga un fundamento racional al humanitarismo moderno. Este cambio no solamente estaría vinculado al de la teoría científica; su estructura racional también sería análoga al de ésta: a algo que siempre ha sido reconocido, aunque anteriormente en un lugar subordinado (el vínculo entre el entendimiento y la práctica, el bien de reducir el dolor); ahora nos vemos obligados a darle una importancia más central debido a los cambios que han ocurrido.

Pero la analogía que he tratado de establecer entre la justificación de algunas revoluciones científicas y morales, no puede ocultar el hecho de que un gran número de las disputas morales son mucho más difíciles de

<sup>19</sup> He discutido esto con más detalle en "Foucault on Freedom and Truth", en *Philosophy and the Human Sciences*.

arbitrar. Hasta el punto en que uno puede recurrir a las constantes humanas, éstas son mucho más difíciles de establecer, y surge la sospecha de que en muchos casos esas constantes de nada sirven. Las diferencias entre algunas culturas pueden ser demasiado grandes como para hacer que cualquier forma de argumentación *ad hominem* sea válida entre ellas. Las disputas de esta clase serían inarbitrables.

3. Pero esta forma de argumentación, a partir de las constantes implícitamente aceptadas por el interlocutor, no agota el repertorio de la razón práctica. Hay una forma más, que es también un argumento sobre las transiciones, pero que es aún más una notable desviación del modelo ortodoxo. En ambas formas anteriores, el ganador ha recurrido a alguna consideración que el perdedor tuvo que reconocer: sus propias anomalías o alguna constante implícita. A la luz de esta consideración fue posible mostrar que la transición de  $X$  a  $Y$  puede considerarse como una ganancia, pero no lo contrario. Por ello, todavía existe algo así como un criterio que funciona aquí.

Pero podemos imaginarnos una forma de argumentación en la que no se recurre a tal consideración. No se muestra que la transición de  $X$  a  $Y$  sea una ganancia porque ésta sea la única forma en que tiene sentido la consideración clave: más bien se muestra que es una ganancia directa, porque puede ser descrita plausiblemente como mediada por algún movimiento que reduce el error. Puede decirse que esta tercera forma de argumentación invierte la dirección del argumento. La forma fundacionalista, canónica u ortodoxa, únicamente puede mostrar que la transición de  $X$  a  $Y$  es una ganancia en el conocimiento, mostrando, digamos, que  $X$  es falsa y que  $Y$  es verdadera, o que  $X$  tiene la probabilidad  $n$  y  $Y$  tiene  $2n$ . Las dos formas que hemos estado considerando se enfocan en la transición, pero ellas también solamente muestran que el movimiento de  $X$  a  $Y$  es una ganancia porque podemos tener sentido de esta transición desde la perspectiva de  $Y$ , pero no del movimiento inverso desde la perspectiva de  $X$ . Seguimos fundamentando nuestro juicio definitivo en el desempeño diferencial de  $X$  y  $Y$ .

Pero consideremos la posibilidad de identificar directamente la transición como la superación de un error. Digamos que sabemos que consistía en eliminar una contradicción, o superar una confusión, o el reconocimiento de un factor pertinente hasta ahora ignorado. En este caso, el orden de la argumentación justificativa se invertirá. En vez de concluir que  $Y$  es una ganancia con respecto a  $X$  debido al desempeño superior de  $Y$ , tendríamos más confianza en el desempeño superior de  $Y$  porque sabemos que  $Y$  es una ganancia sobre  $X$ .

Sin embargo, ¿estamos alguna vez en posición de discutir en este sentido? De hecho abundan ejemplos en la vida diaria. Primero tomemos

un simple caso de percepción. Yo entro en una habitación y veo, o me parece ver, algo muy sorprendente. Me detengo, muevo la cabeza, me tallo los ojos y observo cuidadosamente. Sí, en realidad hay un elefante rosa con manchas amarillas en el salón de clase. Creo que alguien está haciendo una broma pesada.

¿Qué ha pasado aquí? De hecho, estoy seguro de que mi segunda percepción merece más confianza, pero no porque obtenga más puntos en alguna medida de probabilidad. Por lo contrario, si lo que obtuve del primer vistazo fue algo como "tal vez un elefante rosa, quizá no" y de la segunda "definitivamente un elefante rosa con manchas amarillas", no existe duda de que se debe dar un mayor grado de probabilidad a la primera. Después de todo es una separación, una de cuyas partes es abrumadoramente probable en estas circunstancias. Pero, de hecho, confío en mi segunda percepción, porque he pasado a través de una transición mejoradora. Esto es algo que sé cómo lograr, es parte de mi conocimiento como alguien que percibe. Y esto es lo que en realidad logro con mover la cabeza (para aclarar las ilusiones), tallándome los ojos (para quitar las legañas de ellos) y preparándome para observar con atención. Es mi sentido directo de la transición como reductora del error y fundamentadora de confianza en que mi percepción mejorará.

Algo similar existe en algunas transiciones biográficas más serias. José al principio no estaba seguro de si amaba o no a Ana, porque también le guardaba resentimiento, y en una forma confusa estaba suponiendo que el amor es incompatible con el resentimiento. Pero ahora considera que estas dos son emociones distintas y compatibles, y la última no es un impedimento para que reconozca la fuerza de la primera. José tiene confianza en que su propio sentimiento actual (yo realmente amo a Ana) es superior a su primer sentimiento (no estoy seguro de si amo a Ana), porque sabe que ha pasado de uno a otro a través de la aclaración de una confusión, es decir, mediante un movimiento que por su propia naturaleza reduce el error.

Algunos de nuestros logros en las percepciones internas morales se nos demuestran justamente de esta manera. Pedro se portaba muy mal en la casa, gritaba a sus padres, actuaba con arrogancia ante sus hermanos menores; se sentía constantemente resentido y muy infeliz. Tenía una constante sensación de que no se le reconocían sus derechos, o por lo menos así se lo expresaron sus padres a la trabajadora social. Ahora las cosas están mucho mejor. Pedro ahora aplica esta descripción a sus sentimientos anteriores. De una manera confusa, sentía que él merecía algo más por ser el mayor, y resentía no tenerlo. Pero nunca hubiera estado de acuerdo con ese principio y claramente quiere repudiarlo ahora. Piensa que su comportamiento anterior era injustificado, y

que uno no debe comportarse de esa manera con las personas. En otras palabras, ha pasado por un cambio moral; sus ideas sobre lo que las personas deben darse en una familia han sido alteradas. Confía en que este cambio representa un crecimiento moral, porque fue consecuencia de disipar una sustentada creencia confusa, en gran medida inconsciente, que no podía sobrevivir al reconocimiento de su verdadera naturaleza.

Estos tres casos son todos ejemplos de mi tercera forma de argumentación. Por supuesto, todos ellos son biográficos. Tratan de las transiciones de un solo sujeto, mientras que las disputas normales de que he estado discutiendo ocurren entre las personas. Y con frecuencia son (siempre, en el primer caso) ejemplos de confianza inarticulada e intuitiva, y, en consecuencia, se podría argumentar que no tenían nada que ver con la *razón* práctica, si se entiende a ésta como formas de *argumentación*.

Estos dos puntos son convincentes. He escogido el contexto biográfico porque aquí es donde ocurre más claramente este orden de justificación. Pero la misma forma puede adaptarse, y así ocurre, a la situación de una argumentación interpersonal. Imaginemos que soy un padre, o la trabajadora social, que razono con Pedro antes del cambio. O, digamos, que soy un amigo de José con el que platico acerca de sus confusos y dolorosos sentimientos hacia Ana. En cualquiera de estos casos, trataré de presentarlos como una interpretación de ellos mismos, que identifica estos confusos sentimientos como confusos y que, por lo tanto, si se aceptan, producirán una transición autojustificable.

Ésta es, creo, la forma más común del razonamiento práctico en nuestras vidas, en donde proponemos a nuestros interlocutores transiciones mediadas por movimientos que reducen el error: identificar la contradicción, disipar la confusión, o rescatar del descuido (usualmente motivado) una consideración cuya importancia no se puede rebatir. Pero ésta es una forma de argumentación en la cual no viene al caso recurrir al criterio, o incluso al desempeño diferencial de puntos de vista contrarios con respecto a alguna consideración decisiva. La transición está justificada por la misma naturaleza del movimiento que la lleva a cabo. Aquí el modo de argumentación *ad hominem* está en su punto más intenso y más fructífero.

[3]

En conclusión, me gustaría tratar de atar todos los cabos de esta quizá muy incoherente discusión. He debatido en un principio que los argumentos prácticos son, en un sentido importante, *ad hominem*. Como

una primera aproximación, he descrito esos argumentos como los que recurren a aquello con lo que ya están comprometidos los oponentes o que, por lo menos, no pueden lúcidamente repudiar. La noción de que podríamos tener que convencer a alguien de una premisa de valor primario, que él indivisible e inconfundiblemente rechaza, es en realidad un motivo de desesperación. Esas diferencias radicales pueden existir, en especial entre personas de culturas muy diferentes; y, en este caso, la razón práctica es ciertamente ineficaz.

La discusión en la segunda parte nos permite ampliar nuestra noción de esta clase de argumentación. No son sólo los casos en los que podemos explícitamente identificar desde el principio la premisa común que permite el debate racional. De hecho, ésta es la situación de mi primer ejemplo. Tanto el nazi como yo aceptamos alguna versión del mandamiento "No matarás", junto con un diferente conjunto de exclusiones. Los razonamientos racionales pueden centrarse en por qué él se permite las exclusiones que hace y, en realidad, esta posición histórica no resiste mucho tiempo a un escrutinio racional. Realmente fue una histeria de las masas disfrazada de pensamiento.

Pero nuestra discusión sobre las transiciones muestra la manera en que el debate puede ser racionalmente conducido aun donde no hay, desde el principio, tal fundamento explícito y común. Ahora bien, estas argumentaciones en el sentido de que alguna transición de  $X$  a  $Y$  es una ganancia, son también *ad hominem*, en dos formas relacionadas. Primera, están específicamente dirigidas a los portadores de  $X$ , en una forma en que los razonamientos apodícticos nunca lo están. Un razonamiento fundacionalista en el sentido de que  $Y$  es la tesis correcta sólo incidentalmente muestra su superioridad sobre la tesis incompatible  $X$ . La prueba también muestra la superioridad de  $Y$  sobre todos sus oponentes. Establece una afirmación absoluta, no solamente comparativa. Si establezco que el valor correcto para la ley de atracción es la inversa del cuadrado y no la inversa del cubo de la distancia, esto también excluirá la inversa simple, la inversa del cuarto poder, etcétera.

Para las argumentaciones de transición es crucial tener pretensiones más moderadas. Son inherentemente comparativas. La afirmación no es que  $Y$  sea correcta *simpliciter*, sino simplemente que, sea lo que sea correcto en "última instancia",  $Y$  es mejor que  $X$ . Puede decirse que es menos falsa. El argumento se halla, de esta manera, específicamente dirigido a los portadores de  $X$ . Su mensaje es: independientemente de lo que sea cierto de lo demás, puedes mejorar tu posición epistémica moviéndote de  $X$  a  $Y$ ; este paso es una ganancia. Pero nada necesita derivarse de esto para los portadores de una tercera posición independiente. Sobre todo, no hay una afirmación en el sentido de que  $Y$  es el punto

final de la investigación. Aquí la afirmación de transición es perfectamente compatible con otra adicional, que a su vez supera a *Y*. Como dice MacIntyre:

Nunca estamos en posición de afirmar que ahora poseemos la verdad o que ahora somos totalmente racionales. Lo más que podemos afirmar es que ésta es la mejor explicación que cualquiera ha podido dar hasta ahora, y que nuestras creencias sobre cuáles son los signos de “una mejor explicación hasta ahora” cambiarán en lo que en la actualidad son formas impredecibles.<sup>20</sup>

Segundo, todos estos argumentos demuestran su punto de vista sacando a luz algo que el interlocutor no puede repudiar. O tienen un mejor sentido de sus dificultades interiores que el que pueda tener él mismo (caso 1); o le presentan un desarrollo que no puede explicar en sus propios términos (caso 2); o le muestran que la transición a *Y* resulta de un movimiento que intrínsecamente reduce el error (caso 3). En relación con el primer ejemplo acerca de discutir con un nazi, los argumentos amplían en gran medida el alcance del debate racional. Porque a lo que ellos recurren de los propios compromisos del interlocutor no está explícito en un principio, sino que tiene que ser revelado. El patrón de anomalías y contradicciones sólo se hace más evidente y se destaca como tal en la nueva posición (ejemplo 1); la total importancia de una forma de entendimiento hasta entonces marginal solamente se hace evidente cuando es desarrollada por la nueva posición (ejemplo 2); el hecho de que mi posición actual se base en la contradicción, en la confusión y en la eliminación de lo relevante, sólo surge a medida que hago la transición —realmente, en este caso, al hacer la transición es justo reconocer este error (ejemplo 3)—.

En otras palabras, el alcance de la argumentación racional se amplía enormemente una vez que se percibe que no todas las disputas se dan entre posiciones por completo explicadas. Aquí el modelo fundacionalista, ortodoxo, tal vez nos lleve por mal camino. Como vimos con el segundo caso, la ciencia anterior a Galileo es realmente invulnerable si pensamos sólo en sus normas de éxito explícitas; no existe ninguna causa para prestar atención a los rendimientos tecnológicos. Pero, de hecho, esos rendimientos constituyen un argumento devastador, al que solamente se puede hacer justicia articulando entendimientos implícitos a los que hasta entonces sólo se les ha dado importancia marginal. Ahora yo sostendría que un gran número de argumentaciones morales implican la presentación clara de lo implícito, y esto amplía el alcance del argumento *ad hominem* más allá de los casos fáciles en los que el oponente ofrece el apoyo en una de sus premisas explícitas.

<sup>20</sup> Cf. mi “Epistemological Crisis”, p. 455.



Naturalmente, nada de lo anterior muestra que todas las disputas prácticas son arbitrables por la razón. Sobre todo, no muestra que los casos más preocupantes, aquellos que dividen a la gente de muy diferentes culturas, pueden ser arbitrados de esa manera. El relativismo todavía tiene algo que lo favorece en la verdadera diversidad e incomprensibilidad mutua de las moralidades humanas. Excepto en una forma débil que hace más por preocuparnos que por ilustrarnos, casi no tenemos ningún entendimiento del lugar de los sacrificios humanos, por ejemplo en la vida de los aztecas. Cortés simplemente pensó que esta gente adoraba al diablo, y sólo nuestro compromiso con un pluralismo sofisticado nos detiene a hacer un juicio lapidario similar.

No obstante, quiero argumentar que las consideraciones anteriores muestran que no deberíamos renunciar tan pronto a la razón. Realmente no necesitamos estar intimidados por la distancia y la incomprensibilidad a fin de considerarlas fundamentos suficientes para adoptar el relativismo. Existen recursos en la argumentación. Éstos tienen que ser probados en cada caso, porque nada nos asegura *a priori* que el relativismo sea falso. Debemos intentar y ver.

Dos de esos recursos son pertinentes a esta clase de diferencia. Primero, está el efecto de encontrar y desarrollar una percepción interior que está marginalmente presente en todas las culturas. En su forma desarrollada, ésta presentará nuevas demandas, algunas que afectan los códigos morales de las culturas anteriores. Y, sin embargo, esta idea en su forma desarrollada puede llevar consigo convicción; es decir, una vez presentada claramente, puede ser difícil de negar. Esto es similar al caso 2 citado, en el cual el desarrollo espectacular de la tecnología hace que la ciencia después de Galileo sea difícil de rechazar.

Segundo, las prácticas de las culturas anteriores que están tan puestas en duda, con frecuencia tendrán sentido en el marco de cierta cosmología, o de creencias semiarticuladas acerca de la forma en que tienen que ser las cosas. Éstas pueden exitosamente ser puestas en duda y demostrarse que son inadecuadas. Algo de esta naturaleza estaba en juego en la discusión anterior acerca de nuestra cambiada actitud hacia el sufrimiento. De hecho, ese caso parece mostrar estos dos factores en función: hemos desarrollado nuevas intuiciones sobre el valor y la importancia de la vida ordinaria<sup>21</sup> y, al mismo tiempo, hemos herido fatalmente a la cosmología que daba sentido a los castigos espantosos anteriores. Estos dos hechos juntos funcionan para alimentar nuestras convicciones sobre la maldad del sufrimiento innecesario.

<sup>21</sup> He tratado de esta nueva afirmación de la vida ordinaria como uno de los importantes componentes de la modernidad occidental en *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, p. 3.

Tal vez algo similar puede dar sentido y justificar nuestro rechazo del sacrificio humano, o —para tomar un ejemplo menos exótico— de ciertas prácticas que implican la subordinación de la mujer. En este último caso, el factor positivo —la idea moral desarrollada— es el del valor de cada ser humano, el precepto de que a los humanos hay que tratarlos como fines, que con frecuencia formulamos en una doctrina de los derechos universales. Existe algo muy poderoso en esta idea, justo porque se construye sobre una reacción humana básica, que parece estar presente en todas partes en alguna forma: que los seres humanos son especialmente importantes y demandan tratamiento especial. (Quiero disculparme por la vaguedad de esta formulación, pero estoy gesticulando sobre algo que ocurre en una enorme variedad de formas culturales diferentes.)

En muchas culturas, este sentido especial de la importancia del ser humano está condensado en perspectivas religiosas y cosmológicas y en los puntos de vista relacionados con la vida social humana, que nos llevan en direcciones antitéticas a las modernas doctrinas de los derechos. Parte de lo que es especial de los humanos puede que sea el alimento adecuado para los dioses o que ellos incorporen principios diferencialmente cósmicos entre hombres y mujeres, los que de hecho imponen ciertas funciones a cada sexo.

La doctrina de los derechos presenta importancia humana en una forma radical, que es difícil de negar. Esta última afirmación puede considerarse en varios niveles. Sólo empíricamente parece que existe algo en ella, aunque establecer esto es no sólo una cuestión de contar cabezas, sino también de hacer una interpretación aceptable de la historia humana. Una que es aceptable para mí más o menos dice así: repetidas veces en la historia se han propuesto nuevas doctrinas que demandan a sus partidarios avanzar hacia un respeto relativamente mayor hacia los seres humanos, una por una, a costa de formas anteriores reconocidas de contenido social. Por lo general, esto ha sido cierto en lo que la gente llama las religiones “superiores”. Y, por supuesto, ha sido el caso de las ideologías seculares modernas, como el liberalismo y el socialismo. En los lugares en que éstas han aparecido, ejercieron una poderosa atracción sobre los seres humanos. Algunas veces su difusión puede explicarse como una conquista, por ejemplo, el islamismo en el Medio Oriente, el liberalismo en el mundo colonial, pero frecuentemente ése no es el caso; por ejemplo, el budismo en la India, el cristianismo en el mundo mediterráneo, el islamismo en Indonesia. El respeto, fuera de un contexto determinado por el ser humano, parece tener un significado para nosotros los humanos.

Pero esto, naturalmente, es un comentario desde una perspectiva

“externa” y no nos dice nada por sí mismo sobre el lugar de la razón. ¿Podemos nosotros claramente reconstruir estas transiciones en términos de *argumentos*? Desde luego, esto es peligroso y lo que se deriva, en el mejor de los casos, sólo puede ser una cruda aproximación. Pero pienso que puede considerarse de esta forma. El respeto no particularizado nos atrae, ya que presenta claramente en una forma notable y de gran alcance lo que hemos reconocido en el sentido que vagamente he indicado con el término “importancia humana”. Una vez que se entiende esta posibilidad, únicamente puede parecernos correcto *prima-facie*. Una demanda es “correcta *prima-facie*” cuando es tal que obtiene nuestra lealtad moral solamente si no hay otras consideraciones más importantes en nuestro camino. Tal vez la mayoría de nosotros pensamos lo mismo sobre la sociedad comunista anárquica ideal; desde luego la apoyaríamos, si sólo...

Pero, por supuesto, la condición que mencioné: “si se puede entender la posibilidad”, no es una *proforma*. Para muchas sociedades y culturas, un concepto no particularizado literalmente es inimaginable. Los preceptos de respeto general sólo parecen violaciones perversas del orden de las cosas.

Sin embargo, vencida esta dificultad, y pudiendo imaginar la “desparticularización”, se establece un campo de argumentación potencial. El respeto universal ahora parece una meta imaginable y una que, a primera vista, es correcta si sólo... El razonamiento ahora se vuelve hacia todo lo que cabe dentro de esta última cláusula. Sí, las mujeres son seres humanos y, por tanto, existe un motivo para darles la misma condición que a los hombres, pero, por desgracia, el orden de las cosas requiere que adopten funciones incompatibles con esta igualdad, o son crucialmente más débiles o menos dotadas, y por eso no pueden hacerlo con éxito como los hombres, etcétera.

Aquí la razón puede tener un punto de apoyo. Es posible responder a muchos de estos alegatos especiales, y se puede encontrar que muchos de ellos son deficientes, mediante la argumentación racional. Las consideraciones sobre el orden de las cosas pueden debilitarse por el avance de nuestro entendimiento cosmológico. Puede demostrarse que los razonamientos basados en una dotación desigual están equivocados si los sometemos a prueba. Las desigualdades en capacidad que parecen por completo sólidas en un escenario cultural simplemente se disuelven cuando uno deja este contexto. Nadie afirmarí que la argumentación por sí sola ha producido la revolución en la condición de la mujer durante los últimos siglos y las últimas décadas en el Occidente. Pero todo tuvo algo que ver con el hecho de que a los oponentes de estos cambios se les obligó a una clase de defensa estratégica; que tuvieron que discu-

tir sobre los “si sólo” y los “pero desafortunadamente”. Tenían una posición que era cada vez más difícil de defender “en la razón”.

Pero se puede argumentar que exactamente aquí es donde se está en peligro de caer en el etnocentrismo. La situación difícil, digamos, de los oponentes del siglo XIX a los derechos de la mujer es totalmente diferente, hoy en día, de la de, digamos, ciertos miembros de la tribu bereber. Por una parte, los bereberes ven la castidad de sus mujeres como algo tan central para el honor de la familia, que puede haber una reconocida obligación incluso hasta de matar a una parienta que ha “perdido” su honor. Trate de hablarles de la *Crítica de la razón práctica* de Kant o de las obras de John Stuart Mill, y obtendrá una reacción diferente de la de los políticos principales de la Europa del siglo XIX.

El abismo puede parecer infranqueable. Existe esta afirmación sobre el honor, y, ¿qué puede usted decir al respecto? El honor tiene que ver con evitar la vergüenza, y ¿puede discutirse con la gente sobre lo que consideran vergonzoso? Bueno, sí y no. Si el honor y la vergüenza se consideran fundamentales, y si se deja de lado o se descarta como una muestra de la depravación moral del extranjero el hecho de que se les define de manera diferente en distintas sociedades, entonces no será posible ninguna argumentación. Pero si uno toma seriamente la variedad de las definiciones y al mismo tiempo reconoce que existen otras demandas morales o religiosas con las que se debe equilibrar el honor, entonces pueden surgir preguntas sobre lo que realmente debe ser una cuestión de honor, sobre lo que es el verdadero honor, y sobre otras cosas similares. Puede surgir el pensamiento: quizá alguna otra persona tiene un mejor concepto del honor, porque el suyo puede ajustarse a las demandas de Dios, digamos, o a aquellas de mayor eficacia militar, o de control sobre el destino.

La línea divisoria entre estas dos actitudes es, más o menos, la que mencioné anteriormente, por la que uno se vuelve capaz de concebir condiciones no particularizadas o, por lo menos, de percibir a nuestra sociedad como una de entre muchas otras posibles. Sin duda, esto está entre las más difíciles y dolorosas transiciones intelectuales para los seres humanos. De hecho, puede ser virtualmente imposible y desde luego peligroso tratar de *discutir* sobre esto con algunas personas. Pero, ¿qué nos dice sobre las limitaciones de la razón? Nada, yo sostendría. El hecho de que sea difícil obtener que alguien tome una posición no muestra que ésta no es más racional. En realidad, cada una de nuestras culturas es una posibilidad entre muchas otras. La gente puede y vive vidas humanas en todas ellas. Ser capaz de entender esto solidariamente —o por lo menos de un pequeño subconjunto del rango de las culturas, y darse cuenta de que uno debería idealmente entender más— es tener

una comprensión más verdadera de la condición humana, que las personas para las que las formas alternativas son totalmente inconcebibles. Hacer que la gente venza esta dificultad puede requerir más que la argumentación, pero no hay duda de que este paso es un logro epistémico. Como resultado, la gente puede estar más descontenta y puede perder algo valioso que sólo la particularización irreflexiva da, pero nada de eso haría que esta particularización sea menos ciega.

Por consiguiente, aun las diferencias más exóticas no pueden eliminar el papel de la razón. Por supuesto, nada puede de antemano mostrar que los "sí sólo" o los "pero desafortunadamente" que estorban los derechos universales pueden ser contestados de manera racional. Es concebible que surgirán algunos que probarán ser superiores, y es más probable que haya algunos en los cuales la razón no puede arbitrar; y es casi seguro que se paga un precio por nuestro universalismo en la pérdida de algunos bienes que estaban vinculados antes con formas de vida más particularizadas. Pero nada de esto nos da una causa *a priori* para refugiarnos en un relativismo agnóstico.

Esto es, a menos que hayamos aceptado la metaética defectuosa que he estado atacando aquí. Quiero finalizar con la afirmación básica con la que empecé, y que sirve de fundamento para toda esta exploración: es decir, que la filosofía moderna y, hasta cierto punto, la cultura moderna, han perdido su control sobre los patrones adecuados de la razón práctica. Se entiende a la argumentación moral de acuerdo con modelos inadecuados y, naturalmente, esto conduce al escepticismo y a la desesperación, lo que a su vez tiene un efecto sobre nuestro concepto de la moralidad, le da una nueva forma (o lo deforma). Ahora estamos en una mejor posición de ver algunas de las motivaciones detrás de este malentendido.

Creo que podemos identificar en la discusión anterior tres órdenes de motivación que se combinan para cegarnos. Primero: la perspectiva naturalista, con su hostilidad al propio concepto de una evaluación fuerte, tiende a hacer que el razonamiento *ad hominem* parezca ajeno a la disputa ética. Demostrar que su interlocutor está realmente comprometido con algún bien no prueba nada sobre lo que debe hacer. Pensar que sí lo prueba es cometer la "falacia naturalista".

Segundo: el naturalismo, junto con la perspectiva crítica, han propendido a considerar las argumentaciones *ad hominem* como ilegítimas. La razón debe estar tan libre como sea posible de nuestros compromisos y entendimientos implícitos, como sucede en la ciencia natural, y como debería ser si no queremos ser víctimas del *status quo* con todas sus imperfecciones e injusticias. Pero una vez que neutralizamos nuestros entendimientos implícitos, con mucho el campo más importante de

la argumentación moral se vuelve cerrado y oscuro para nosotros. Perdemos completamente la visión de la función articuladora de la razón.

Esto distorsiona nuestra imagen no sólo de la razón práctica, sino también de mucha de la argumentación científica. Y esto nos trae al tercer motivo: la ascendencia del modelo de razonamiento fundacionista, que nos viene de la tradición epistemológica. Éste entiende la justificación racional como: *a)* que se efectúa sobre la base de criterios, *b)* que juzga entre posiciones totalmente explícitas, y *c)* que produce, en primera instancia, juicios absolutos de exactitud o de inexactitud, y evaluaciones comparativas sólo por intermedio de éstos. Pero acabamos de ver el importante papel que desempeñan los juicios comparativos irreducibles en nuestro razonamiento —los juicios sobre las transiciones— en la presentación clara de lo implícito, y en la caracterización directa de los movimientos de transición que no recurren para nada a los criterios. Ocultar todo esto a nuestra vista mediante un modelo de razonamiento apodáctico es hacer que la mayor parte de la discusión moral sea incomprendible. Tampoco deja intacto nuestro entendimiento de la ciencia y de su historia, como vimos ampliamente. Las conexiones entre la explicación científica y la razón práctica son en realidad fuertes: perder de vista una significa caer en confusión acerca de la otra.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard.
- Hesse, Mary (1978), "Theory and Value in the Social Sciences", en C. Hookway y P. Pettit (comps.), *Action and Interpretation. Studies in the Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Lovejoy, Arthur O. (1942), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair C. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books.
- McDowell, John (1979), "Virtue and Reason", *The Monist*, 62, pp. 331-350.
- Mill, John Stuart (1863), *Utilitarianism*, editado con una introducción de G. Sher, Indianápolis, Hackett.
- Scheler, Max (1926a), "Erkenntnis und Arbeit", *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, pp. 233-486.
- (1926b), "Die Soziologie des Wissens", en *ibid.*, pp. 47-229.
- Taylor, Charles (1977), "Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, 60, pp. 453-472.

- Taylor, Charles (1985a), *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985b), *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press.
- "Justice After Virtue", inédito.
- Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Williams, Bernard A. O. (1978), *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.

## Comentario a "La explicación y la razón práctica"

MARTHA NUSSBAUM

### [1]

EN MI opinión, el argumento de Charles Taylor es a la vez convincente e importante. Y es de especial importancia para este proyecto, ya que muestra una forma reveladora de considerar las difíciles disputas evaluativas que encontramos al reflexionar sobre el desarrollo de sociedades que son diferentes entre sí y que también son heterogéneas internamente (en la mayoría de los casos). El desarrollo es un concepto evaluativo: implica progresar de una situación a otra que es (se dice) de alguna manera mejor y más completa. A veces se ignora este problema de la evaluación. En ocasiones, las personas que deciden la política y los científicos sociales proceden como si estuviera perfectamente claro cuáles son los valores que implica el desarrollo —o como si no existiera ningún problema evaluativo, sino sólo ciertos hechos de los que se afirma que pueden medirse independientemente de la evaluación—. Varios de los capítulos de este libro muestran de manera convincente la incoherencia y esterilidad de esa forma de pensar, notoriamente el de Hilary Putnam, pero también, de manera muy diferente, el de Robert Erikson.<sup>1</sup>

Pero si se acepta el hecho de que en este caso estamos tratando con una pregunta evaluativa difícil, entonces necesitamos saber de qué forma reflexionar sobre ella. Es necesario que tengamos una clara concepción de lo que significa hacer y responder a esas preguntas, de la forma en que se debe discutir sobre ellas cuando hay desacuerdo, y de la clase y grado de éxito que podemos esperar por la razón y los argumentos racionales. Me parece que uno de los desafíos centrales para una filosofía práctica es el de proporcionar una bien fundada descripción del argumento ético racional, una filosofía que realmente ayude a las personas a progresar en lo que se refiere a problemas humanos difíciles. La necesidad de esa explicación en lo que se refiere a los problemas del desarrollo fue ciertamente uno de los motivos primarios para reunir a filósofos, eco-

<sup>1</sup> Véanse también los capítulos en este volumen de Brock, Scanlon y Sen, y los comentarios de Griffin (sobre el cap. de Brock) y de Sen (sobre el cap. de Bliss). Para una discusión filosófica relacionada, véase Sen y Williams (1982), Sen (1980, 1985, 1987), Williams (1973, 1985) y Wiggins (1987).



nomistas y otros científicos sociales en este proyecto. Y la descripción de Taylor parece estar, en mi opinión, entre las mejor fundamentadas de las que nos ofrece actualmente la filosofía, de modo que su participación en el proyecto es en especial valiosa. No encuentro mucho que criticar en su capítulo: estoy de acuerdo con la mayor parte de lo que dice Taylor. Así que al hacer mi comentario, sólo quiero, primero, decir un poco más sobre las razones por las cuales pienso que el trabajo de Taylor en general, y este capítulo en particular, es significativo para los intereses y proyectos de los estudios del desarrollo. Después añadiré brevemente dos puntos al análisis de Taylor: uno sobre la historia de la ciencia y otro sobre la psicología moral.

## [2]

Una persona que estudia la historia de las formas en que la filosofía ha enfocado las ciencias sociales en las últimas décadas, con el fin de encontrar un modelo para el análisis del desarrollo, probablemente concluirá que sólo encuentra dos alternativas, ambas poco aceptables, cada una a su manera. Por una parte, encontrará un enfoque que concibe a las ciencias sociales como una clase de ciencia natural,<sup>2</sup> y a la comprensión razonada de los seres humanos, que es el objetivo de las ciencias sociales, como una comprensión aislada de los compromisos y autoentendimientos que son características de los seres humanos en sus vidas diarias. Por lo general, esos enfoques implican alguna clase de reducción de las distinciones cualitativas a distinciones cuantitativas, y le conceden una gran importancia a la representación matemática simplificada de asuntos humanos muy complejos. Este enfoque, que ha tenido una enorme influencia en la conformación de los enfoques económicos del desarrollo, parece tener la ventaja de prometer soluciones en verdad razonables para problemas difíciles de elección. Pero, a final de cuentas, puede parecer inaceptable por la forma en que oscurece y niega la riqueza y pluralidad de los valores y compromisos humanos (tanto entre diferentes sociedades, como dentro de una misma sociedad), y por su comprensión simplista de lo que son las comunidades y los seres humanos.

Por otra parte, encontraría una reacción contra este enfoque, reacción que hoy día está bien establecida en las ciencias sociales. El enfoque alternativo insiste en restablecer las autointerpretaciones humanas a la

<sup>2</sup> Obsérvese, sin embargo, que el concepto de ciencia natural que se emplea aquí no está por encima del reproche: véase el capítulo de Putnam en este libro; véase también Putnam, 1981.

esfera del análisis social en toda su riqueza y variedad. Pero sus partidarios con frecuencia no consideran la razón práctica, y sostienen que no hay forma en que la razón pueda realmente resolver disputas evaluativas. Se afirma que una vez entendidos los puntos de vista de quienes participan en la disputa, para que se les represente correctamente, se les debe representar dentro de las perspectivas del mundo que tiene el participante, y que cuando entendamos, además, que los esquemas culturales de valor son muy variados y que en gran medida no se les puede medir entre sí, nos daremos cuenta de que la razón práctica no tiene ningún papel que desempeñar en esas disputas. Si trata de tomar una posición de neutralidad, separándose de todas las concepciones que compiten entre sí, no podrá hacerlo coherentemente, porque no está disponible un punto de observación semejante. Si, por otra parte, permanece dentro de la perspectiva de una de las partes, parece que forzosamente demostrará ser injusta e insensible a los intereses de la otra parte, y en realidad no será nada más que un intento de la otra parte por dominar. Lo que subyace en todos los llamados "razonamientos" no es nada más que el poder. Con frecuencia se menciona el trabajo de Michael Foucault para defender este patrón de razonamiento —aunque creo que de cierta manera ésta es una simplificación desorientadora de los aportes de Foucault—.<sup>3</sup>

Este enfoque alternativo ha tenido mucha influencia, en especial en la antropología, la teoría literaria y la discusión de las interpretaciones legales. Tiene un atractivo obvio, por lo que respecta a los estudios sobre el desarrollo, porque reintegra al campo del análisis mucho de la vida humana que el otro análisis omite.<sup>4</sup> A pesar de todo, a final de cuentas puede parecer tan inaceptable como el otro, ya que nos dice que no podemos tener éxito para establecer mediante el razonamiento práctico ninguna conclusión crítica de las cosas que nos gustaría criticar en las sociedades cuyas tradiciones estamos estudiando. Para usar el ejemplo de Taylor, se nos dice que cualquier esfuerzo que hagamos para criticar la forma en que otra sociedad trata a las mujeres, o para afirmar que el desarrollo real de esa sociedad debe incluir algunos cambios en la situación de las mujeres, es y no puede ser nada más que una clase de imperialismo cultural.

Durante los últimos 25 años, Charles Taylor ha desarrollado una posición distinta en esta disputa, que combina, creo, las mejores caracterís-

Véase, por ejemplo, Foucault, 1984, del que trato en mi capítulo en este libro.

<sup>4</sup> Para una variante de este enfoque en la teoría literaria, véase Derrida, 1976, 1979; Fish, 1980, 1985; en los estudios legales, véase Fish, 1982, y muchos otros. En el contexto del desarrollo, Marglin y Marglin, 1990, presentan un enfoque relacionado en una clara exposición. Varios de estos escritores fueron influidos por R. Rorty, 1979, 1982.

ticas de los dos enfoques, y que también reinterpreta su desacuerdo de una manera iluminadora.<sup>5</sup> Taylor, que empezó con *The Explanation of Behavior* en 1964,<sup>6</sup> ha ofrecido consistentemente argumentos de muy alta calidad contra un enfoque reduccionista tomado de las ciencias naturales para estudiar a los seres humanos y a la acción humana, y ha insistido en que cualquier ciencia humana que valga la pena considerarse seriamente debe incluir, y de hecho estar basada, en el sentido de valores y de compromisos que los seres humanos muestran en la realidad a medida que viven y tratan de comprenderse a sí mismos. Por otra parte, también ha argumentado consistentemente, como lo hace en este caso, que esto no excluye a la razón práctica. En una serie de artículos sobre la comprensión antropológica de diferentes culturas, ha mostrado que es posible tomar muy seriamente los datos de la antropología cultural y de la historia, y las diferencias entre los esquemas conceptuales, y no obstante sostener que, de ciertas maneras y bajo ciertas circunstancias, la razón práctica puede criticar legítimamente a las tradiciones. La combinación de la sensibilidad antropológica con la precisión filosófica en estos artículos les da un lugar más o menos único en el debate, y ciertamente son una guía invaluable para cualquiera que esté trabajando en los temas del desarrollo.<sup>8</sup>

Este capítulo es, en mi opinión, de especial interés por la defensa que Taylor hace de la razón práctica. Según su exposición, para poder argumentar con éxito contra un oponente se debe ser capaz, entre otras cosas, de dar una explicación aceptable plausible de los errores del oponente. Y en este capítulo hace justamente eso. Primero, argumenta con efectividad contra la razón práctica del oponente, y presenta indudables formas de argumentación racional que no dependen de ningún punto de partida inicial de los que su oponente haya argumentado, aceptablemente, que no están disponibles. Después procede a decir en qué está equivocado este último, y lo hace de una manera muy interesante. Porque el error del oponente escéptico de la razón práctica consiste en mantenerse demasiado dentro de la misma imagen de argumentación racional que alega criticar. Al objetar la hegemonía de las ciencias na-

<sup>5</sup> Las opiniones con las que se puede comparar fructíferamente la de Taylor comprenden la de Putnam (1981, 1987), Davidson (1984) y, en la teoría literaria, Wayne Booth, (1988). Para una discusión relacionada con el campo legal, que argumenta enérgicamente por un lenguaje descriptivo más rico, véase White (1989); las implicaciones de los trabajos de Booth para los estudios legales son discutidas por Nussbaum (1988), reproducido en Nussbaum (1990).

<sup>6</sup> Taylor, 1964.

<sup>7</sup> Taylor, 1985a, 1985b.

<sup>8</sup> Véase también en Taylor, 1989, una importante descripción filosófica de la forma en que se desarrolló el concepto moderno del propio ser.

turales sobre las ciencias humanas y procurar restablecer a las ciencias humanas su propia y rica característica humanística, el oponente ha llevado a su análisis una parte muy central del modelo de las ciencias naturales, supuestamente sin tener plena conciencia de ello, esto es, la comprensión de lo que constituye una argumentación racional. Porque parece suponer que el argumento racional requiere neutralidad, una deducción que es externa a todas las perspectivas históricas. Si ésta no está disponible, entonces podemos despedirnos de la razón. Es sólo como consecuencia de este compromiso residual con el modelo rechazado, y su posterior descuido de otras formas de argumentación racional, que el oponente ha podido concluir tan rápidamente que, en vista de lo que es el campo de la ética, en él no se encontrarán buenos argumentos racionales.

Creo que éste es un diagnóstico muy profundo. De varias formas este problema está presente en varias posiciones contemporáneas que terminan por aceptar alguna forma de subjetivismo o de escepticismo acerca de la razón práctica: en el trabajo de Foucault, por lo menos en algunas ocasiones; en el trabajo de Jacques Derrida, que parece argumentar que sin un acceso sin mediaciones al mundo tal como es en sí mismo no tenemos argumentos ni nada, excepto el libre juego de las interpretaciones; de otras maneras, en el trabajo de muchos otros autores que han influido en el pensamiento reciente de las ciencias humanas.<sup>9</sup> Ante todo, lo que hace Taylor es indicar la dependencia del oponente de un modelo de argumentación que proviene de las ciencias naturales; segundo, argumentar desde el punto de vista de la historia de la ciencia que ésta no es ni siquiera una imagen muy persuasiva de la forma en que procede la argumentación científica, en especial en épocas de cambio científico; y, tercero, ofrecer varios modelos de razonamiento que explican los casos científicos difíciles y ofrecer ejemplos de la racionalidad ética. Taylor muestra que una buena explicación de la ciencia y del progreso científico no resultará en una distinción tan tajante entre la ciencia y la ética, como la que han defendido algunos filósofos. Además, muestra que en ambas áreas puede progresarse mediante un tipo de autoaclaración paciente y complejo, por medio de patrones de argumentación en que salgan a la luz los compromisos implícitos. Puede decirse que esos argumentos son tan antiguos como la mayéutica de Sócrates, y que su finalidad es algo parecido a la autocomprensión que éste buscaba.<sup>10</sup>

De este análisis pueden obtenerse varias morales para los estudios de desarrollo. Primero, que se deben rechazar las comprensiones pseudo-

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, mi crítica de Fish en Nussbaum, 1985, reproducida en Nussbaum, 1990.

<sup>10</sup> Véase una exposición dilucidadora del procedimiento socrático en Vlastos, 1983.

científicas supuestamente neutrales del ser humano, en favor de concepciones que le asignan un mayor papel a los compromisos y autocomprensión de las propias personas. Segundo, que cuando así se hace, no es necesario ni se debe abandonar la argumentación racional. Pero no debe esperarse que los argumentos racionales que se usen se parecerán a los que se asocian con cierto punto de vista sobre la ciencia natural. Es más probable que sean parciales, en vez de globales; estarán fundamentados en gran medida en las particularidades de las situaciones históricas de las personas; y con frecuencia, como ha dicho Taylor, serán biográficos en vez de abstractos. Describirán el progreso de una manera que en apariencia carece de claridad y sencillez. Porque, como él dice, serán inherentemente comparativos en su comprensión del desarrollo, en vez de absolutos. Como son esfuerzos por esclarecer lo que es profundo e incompletamente percibido del pensamiento de la persona o del grupo de que se trate, con frecuencia serán muy concretos y algo indirectos. Por ejemplo, podrían narrar historias, recurrir a la imaginación y a las emociones —aprovechando, por medio de un uso no científico del lenguaje, las intuiciones de las personas sobre lo que es más importante—. <sup>11</sup> Todo esto lo encuentro ejemplificado de una manera notable en la descripción que hace Robert Erikson de un enfoque sociológico que es humanista y a la vez está comprometido con la razón práctica; y creo que Erikson debe ser menos defensivo de lo que es, acerca de la aparente confusión y complejidad de sus descripciones. Hay precisión en la lúcida presentación de una situación muy compleja e indeterminada; hay evasión y vaguedad en la simple descripción esquemática de un caso concreto con muchas facetas.

Finalmente, Taylor señala que el proceso de argumentación racional está asociado a menudo con el aumento en el nivel de descontento e infelicidad en las personas que hacen la argumentación. Las personas que, como consecuencia de los argumentos como los que describe, adquieren conciencia de la variedad de las sociedades humanas y pierden el aislamiento de lo que Taylor llama su condición “encajonada”, frecuentemente sufren: se trata a la vez de dolor por un nuevo descontento con la situación actual, y de dolor por la propia reflexión. Me parece que ésta es una observación importante, que surge de maneras significativas al tratar del desarrollo. Si se está comprometido con la medición del desarrollo en términos de utilidad —construida como felicidad (o placer) o

<sup>11</sup> La argumentación en favor de ese lenguaje en la ley es presentada con gran fuerza en White, 1989, en una reseña crítica de Posner, 1988; White compara el lenguaje de la literatura con el lenguaje característico de gran parte de la economía. El argumento para la utilización de un lenguaje literario en la reflexión moral se presenta en Nussbaum, 1990; véase también Nussbaum y Sen, 1989.

como la satisfacción de deseos y preferencias actuales—, se estará comprometido a juzgar que esa autocomprensión es adversa al desarrollo, en esos casos. Creo que Taylor está en lo correcto al decir que la autocomprensión tiene un valor propio, aparte de cualquier utilidad (así considerada) que produzca. Además, su ejemplo del cambio en la posición de las mujeres nos muestra un caso en que el dolor del descontento tiene una relación positiva precisa con el desarrollo. Los datos de Amartya Sen acerca del cambio en las percepciones de las mujeres sobre sus condiciones de salud también apoyan esta conexión.<sup>12</sup>

### [3]

Mi única disputa con la imagen del cambio científico que presenta Taylor es que el panorama que contrapone es en realidad mucho *menos* plausible, incluso inicialmente, de lo que su descripción aparenta. La respuesta final de Taylor a la supuesta discontinuidad conceptual entre la ciencia griega antigua y la ciencia de Galileo es, en mi opinión, la correcta: que todo el tiempo hubo interés en el control práctico y en la posibilidad de conducir una vida floreciente, que motivaron a todos los participantes en la disputa, intereses en términos de los cuales los partidarios de la nueva ciencia pudieron mostrar su superioridad, de una manera en que el antiguo aristotélico no lo podía hacer. Mi objeción sólo es en el sentido de que es un hecho claro que la ciencia antigua sí estaba interesada en el control práctico; la descripción que han hecho sus oponentes de una supuesta discontinuidad conceptual simplemente lo ha oscurecido al describir la situación antigua de una manera muy limitada y monolítica.

De hecho, si estudiamos no sólo a Platón, sino también a las personas que realmente estaban haciendo ciencia en el mundo antiguo —ante todo al desarrollo de la medicina griega— se tienen referencias omnipresentes a la manipulación y control práctico, y se encuentra que ésta es una de las principales características de lo científico. Los doctores defienden regularmente sus procedimientos sobre la base de que funcionan, y se oponen a procedimientos médicos rivales sobre la base de que son muy abstractos y esquemáticos para ser útiles.<sup>13</sup> Incluso a las matemáticas se les presenta repetidamente como una disciplina cuyo punto y motivación primarios es su utilidad práctica, para medir y navegar, y algo similar ocurre en otros casos. Prometeo, en la obra de Esquilo *Prometeo*

<sup>12</sup> Véase Sen, 1985, apéndice B.

<sup>13</sup> Véase en especial los tratados “Sobre el arte” y “Sobre la medicina antigua”; algunos de los problemas más importantes se discuten en Nussbaum, 1986, cap. 4.

*encadenado*, la llama "La señora de todas las estratagemas ingeniosas".<sup>14</sup> Incluso aunque los aristotélicos posteriores de la historia de Taylor hayan dado menos importancia a este aspecto de la ciencia, difícilmente pueden haberla ignorado, pues el propio Aristóteles le da relevancia.<sup>15</sup> Así que me parece que la historia del oponente no llega a levantar el vuelo; la supuesta ruptura sólo es una mala historia.

¿Por qué vale la pena mencionar esto aquí? Porque gran parte de la historiografía en que se basan los debates contemporáneos sobre la discontinuidad conceptual es igualmente de esta manera. De modo que muchas supuestas discontinuidades así lo parecen porque el historiador de que se trata ha hecho un aprovechamiento muy selectivo de los textos, o se ajustó a trabajos teóricos, y descuidó la historia del pensamiento popular. Gran parte del trabajo de Foucault está sesgado de esta manera,<sup>16</sup> aunque sigo creyendo que es importante. Mi experiencia es que si uno estudia cualquier sociedad con suficiente profundidad, encontrará en ella una rica pluralidad de opiniones y conceptos, frecuentemente en activo debate entre sí; y con frecuencia estos debates por sí mismos tienen mucha importancia para explicar cambios conceptuales en gran escala, como los que realmente ocurren. Esto es esencial para cualquier buena historia de la recepción posterior de las ideas griegas antiguas. Amartya Sen y yo hemos argumentado que también es esencial para el buen trabajo sobre la India, en el cual se requiere hacer énfasis en la existencia del debate y de la crítica interna.<sup>17</sup> Si tengo alguna crítica que hacer a la historiografía de Taylor en varios de sus artículos, es que a veces las cosas parecen más sencillas y más monolíticas que lo que en realidad son. Aprender su complejidad nos da nuevas formas de entender cómo puede funcionar la razón práctica en un argumento social, y refuerza la imagen general que Taylor presenta aquí.<sup>18</sup>

#### [4]

Ahora quiero decir algo acerca de la psicología. En la reciente literatura filosófica, la desilusión acerca de la eficacia de la razón práctica con frecuencia toma una forma ligeramente diferente de la que Taylor critica

<sup>14</sup> Esquilo, *Prometeo encadenado*, línea 459.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I 1.

<sup>16</sup> Por ejemplo, la *Historia de la sexualidad* se basa ante todo en Platón y Jenofonte, ambos filósofos y de familias oligarcas ricas. Los dos son muy poco representativos del pensamiento popular.

<sup>17</sup> Véase Nussbaum y Sen, 1989.

<sup>18</sup> Taylor, 1989, debe por lo tanto ser bienvenido, ya que su densa y compleja explicación histórica presenta los problemas con una totalidad imposible en artículos más breves.

aquí (la forma de desilusión que busca la neutralidad científica, aunque sostiene que no es posible lograrla). A menudo, el problema de la razón práctica es expresado en términos de una supuesta brecha entre la razón y la motivación. La argumentación imagina a una persona mala o inmoral, y después dice: "Está bien. Aun si se supone que podemos mostrar a *nuestra* satisfacción que esta persona está razonando mal, incluso si nos podemos convencer a nosotros mismos respecto a ella por un argumento que *nos* conmueve, ¿no hay algo problemático en el hecho de que el argumento no hace nada *por esa persona*? ¿Le hemos dado en realidad a esa persona razones para actuar, si no son argumentos que ya tienen alguna fuerza con esa persona, en el sentido de que hacen surgir en ella deseos y emociones del tipo motivador adecuado?" Frecuentemente se demuestra el punto diciendo que las únicas razones importantes son las razones "internas", que son (o que pueden convertirse en) parte del sistema de deseos y motivaciones de las personas implicadas. Si esto no ocurre en nuestro caso, hay algo peculiar en llamar razones de la persona a estas situaciones, o en decir que una argumentación racional ha establecido algo que esta persona debería creer o hacer.<sup>19</sup> Sin embargo, la pregunta respecto a cuáles razones pueden convertirse en "internas" para una persona parece depender mucho de cuáles sean los deseos y emociones que esa persona tiene. Y esto parece ser algo sobre lo que la argumentación racional puede hacer poco o nada.

Incluso si el argumento convenciera a la persona para que crea en su conclusión (nos dice el argumento), es difícil ver de qué modo puede reformar sus deseos. Pero a menos que esto ocurra, no se ha logrado mucho.

Éste es un tema filosófico profundo y complejo y, de hecho, de la vida. Ni siquiera puedo enunciarlo aquí por completo y mucho menos resolverlo, pero lo que quiero sugerir como mi segunda enmienda amistosa a la explicación de Taylor es que creo que necesita complementar lo que expone sobre la razón, con una descripción que conecte la argumentación con la motivación, la razón con la pasión. Además, sospecho que si uno profundiza en este tema, se encontrará que el escéptico de la razón está bajo la influencia, también en este caso, de una imagen de ésta que es resultado de una comprensión naturalista relativamente reciente del ser humano, imagen que no puede resistir el escrutinio de nuestras creencias más profundas respecto a quiénes somos nosotros.

En la filosofía ha existido una tendencia —desde que Descartes analizó las pasiones en relación con su criterio de la separación entre la mente y el cuerpo, diferenciándolas claramente de las creencias— a considerar las pasiones como sentimientos brutos, más o menos inaccesibles para

<sup>19</sup> Véase Williams, 1981, para un poderoso argumento que sigue estos lineamientos.



el razonamiento, pues provienen de diferentes partes de nuestra naturaleza. Desde hace mucho tiempo, la mayoría de los filósofos ha abandonado la imagen cartesiana de división entre la mente y el cuerpo; pero muchos aún retienen la imagen asociada de las emociones, como sentimientos que son distintos del razonamiento, a los cuales a su vez no puede acceder este último. Si observamos la correspondencia de Descartes con la princesa Isabel, esa mente filosófica muy astuta y escéptica, se encontrará en sus desafíos (y en sus mutuas referencias a las ideas estoicas) un punto de vista más antiguo y también, creo, una opinión más adecuada sobre las pasiones, que fue la imagen dominante en la mayoría de los filósofos griegos antiguos, y que tuvo mucha importancia para la forma en que imaginaban que podían hacer práctica la filosofía, y cambiar para bien a las personas y las sociedades.

Esta imagen (que es posible encontrar en diferentes formas en Aristóteles y en los epicúreos, pero sobre todo en los estoicos) insiste en que las emociones o pasiones<sup>20</sup> son respuestas evaluativas muy discriminatorias, estrechamente relacionadas con las opiniones sobre lo que es o no valioso. Por ejemplo, el sufrimiento está vinculado estrechamente con la opinión de que algún objeto o alguna persona, a la que se ha perdido, tiene una profunda importancia; es un reconocimiento de esa importancia. La ira implica y se basa en la opinión de que se le ha hecho un mal a uno en una forma más que trivial. Lo que se deriva de esta opinión es que un argumento racional puede influir poderosamente en las pasiones y motivaciones de una persona. Si el argumento racional puede mostrar que el supuesto mal evento (la muerte, el insulto o cualquier otra cosa similar) no ocurrió, o que la ocasión que supuestamente da origen al sufrimiento o a la ira no es de la clase que deba importar mucho, entonces es posible cambiar la psicología de la persona de una forma más que intelectual. Los estoicos y los epicúreos intentaron hacer esta tarea de muchas maneras, por ejemplo, mostrando a la gente que los bienes mundanos y los bienes de la reputación, que por lo común son las bases de la ira, no deben ser tan valorados por las personas como lo son en la realidad. Esas argumentaciones no sólo influyen de manera superficial sobre la mente, sino también conducen a un escrutinio detallado de toda la vida mental y emotiva de la persona. Esto es así porque las emociones son no sólo urgencias animales, sino también partes plenamente humanas de nuestra visión del mundo.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Estoy utilizando "emociones" y "pasiones" permutablemente; ambas palabras están bien arraigadas de manera histórica, y ambas han sido utilizadas, durante muchos siglos, más o menos en forma permutable para designar una especie cuyos miembros más importantes son la ira, el miedo, el sufrimiento, la piedad, el amor y la alegría.

<sup>21</sup> Véase Nussbaum, 1987, 1989a, 1989b.

Sobre este fundamento, los filósofos helenísticos construyeron una poderosa imagen de una filosofía práctica, y mostraron la forma en que buenos argumentos sobre temas como la muerte y las razones de la ira pueden cambiar realmente el corazón, y por medio de éste, las vidas personales y sociales de la gente. Compararon al filósofo con un médico: por medio del razonamiento trata y cura el alma. Me parece que esa descripción del cambio motivacional por medio de la argumentación sería un añadido atractivo e importante a la imagen que nos presenta Taylor. Creo que una descripción como ésta puede ser defendida hoy día,<sup>22</sup> y que ese sostén hará una importante contribución a la defensa de la razón práctica.

Si Taylor elige desarrollar su imagen del razonamiento práctico siguiendo estas líneas, necesitará alejarse aún más de lo que ya lo ha hecho del modelo científico de razonamiento. Para una buena argumentación "terapéutica" podría querer usar técnicas como la narración de cuentos y la ejemplificación vívida —técnicas que verdaderamente se alejan mucho del modelo científico— para traer a la luz juicios ocultos de importancia y dar una imagen impresionante de una vida en la que esos juicios están ausentes. Todo esto se ajustaría bien al énfasis que en su capítulo Taylor da a la naturaleza "biográfica" de la argumentación, y a su función de sacar a luz aspectos ocultos. Esos desarrollos adicionales proporcionarían argumentaciones que pueden, creo, defenderse de la manera en que Taylor defiende sus ejemplos en este libro: como casos de argumentación racional y de progreso epistemológico.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Booth, W. (1988), *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, traducción de G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1979), *Spurs: Nietzsche's Styles*, traducción de B. Harlow, Chicago, University of Chicago Press.
- De Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotions*, Cambridge, Mass., MIT Press.

<sup>22</sup> Aspectos de la misma están siendo defendidos poderosamente en varios campos, entre ellos la filosofía, la psicología cognitiva, la antropología, el psicoanálisis y los estudios legales: véase Nussbaum (1990), para una discusión de este tema y para las referencias, y véase en especial Lutz (1988), A. Rorty (1980, 1988) y De Sousa (1987).

- Fish, S. (1980), *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1982), "Working on the Chain Gang: Interpretation in Law and Literature", *Texas Law Review*, 551.
- (1985), "Anti-Professionalism", *New Literary History*, 17.
- Foucault, M. (1984), *The Use of Pleasure. History of Sexuality*, ii, traducción de R. Hurley, Nueva York, Pantheon.
- Lutz, C. (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marglin, F. A., y S. Marglin (1990), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*, Oxford, Clarendon Press.
- Nussbaum, M. (1985), "Sophistry about Conventions: A Reply to Stanley Fish". *New Literary History*, 17. Reproducido en Nussbaum (1990).
- (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987), "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20. pp. 129-177.
- (1988), "Reading for Life", reseña del libro de Booth (1988), *Yale Journal of Law and the Humanities*, 1. Reproducido en Nussbaum (1990).
- (1989a), "Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love". *Apeiron*, 22, pp. 1-59.
- (1989b), "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 305-351.
- (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford y Nueva York, Clarendon Press y Oxford University Press.
- , y A. Sen (1989), "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions", en M. Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Posner, R. A. (1988), *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court.
- Rorty, A. (comp.) (1980), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press.
- (1988), *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston, Beacon Press.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- (1982), *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*, Minneápolis, University of Minnesota Press.
- Sen, A. (1980), "Plural Utility", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80.
- (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam North-Holland.
- (1987), *The Standard of Living. Tanner Lectures on Human Values 1985*, G. Hawthorn (comp.), Cambridge, Cambridge University Press.
- , y B. Williams (1987), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1964), *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press.
- Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, i. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- White, J. B. (1989), "What Can a Lawyer Learn from Literature?", *Harvard Law Review*, 102, pp. 2014-2047.
- Wiggins, D. (1987), *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell.
- Williams, B. (1973), "A Critique of Utilitarianism", en J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1981), "Internal and External Reasons", en *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

## X. VIRTUDES NO RELATIVAS: UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO

MARTHA NUSSBAUM\*\*

Todos los griegos acostumbraban ir armados con espadas.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*

Se puede decir que las costumbres de los tiempos antiguos eran muy sencillas y bárbaras. Porque los griegos acostumbraban ir armados con espadas; y tenían por costumbre comprar sus esposas el uno del otro; y ciertamente hay otras antiguas costumbres que son muy estúpidas. (Por ejemplo, en Cyme hay una ley sobre los homicidios, que si un hombre, al hacer una acusación puede presentar cierto número de testigos de entre sus propios conocidos o parientes, el acusado será convicto automáticamente por asesinato.) En general, todos los seres humanos buscan no la forma en que vivían sus ancestros, sino el bien.

ARISTÓTELES, *Política*, 1268a, pp. 39 ss.

Uno puede también observar en sus viajes a países lejanos, los sentimientos de reconocimiento y afiliación que relacionan a cada ser humano con los demás seres humanos.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155a, pp. 21-22

[1]

LAS VIRTUDES están atrayendo un creciente interés en el debate filosófico contemporáneo. Desde muy distintos sectores se manifiesta un descon-

\*\* En la conferencia que el WIDER celebró en Helsinki, en el verano de 1986, sobre Valores y Tecnología, se abordaron algunas cuestiones que dieron origen a este documento. Quiero agradecer a Steve y Frédérique Marglin por provocar y estimular algunos de estos argumentos, con cualquiera de los cuales difícilmente estarán de acuerdo. También quiero agradecer a Dan Brock por sus útiles comentarios, a Amartya Sen por los muchos debates

tento con las teorías éticas que están alejadas de la experiencia humana concreta. Ya sea que este alejamiento pueda ser resultado del interés utilitarista por llegar a un cálculo universal de las satisfacciones o de una preocupación kantiana por los principios universales de amplia generalidad, en que los nombres de los contextos, historias y personas particulares no ocurren, hoy en día un número cada vez mayor de los filósofos morales considera ese alejamiento como un defecto en el enfoque de los temas éticos. En la búsqueda de un enfoque alternativo, el concepto de la virtud está desempeñando un papel importante. También ocurre lo mismo con la obra de Aristóteles, el mayor defensor del enfoque ético basado en el concepto de la virtud. Porque la obra de Aristóteles parece combinar interesantemente al rigor con lo concreto, al poder teórico con la sensibilidad ante las circunstancias actuales de la vida humana y de la elección en su multiplicidad, variedad y mutabilidad.

Pero hay una notoria divergencia en un punto central entre Aristóteles y la teoría contemporánea de la virtud. Para muchos de los partidarios actuales de un enfoque ético basado en las virtudes, el retorno a ellas está relacionado con un cambio hacia el relativismo —esto es, hacia el punto de vista de que los únicos criterios apropiados del bien ético son los locales, internos de las tradiciones y prácticas de cada sociedad o grupo local que indaga acerca del bien—. Escritores que en otros temas difieren mucho, como Alasdair MacIntyre, Bernard Williams y Philippa Foot,<sup>1</sup> consideran que el rechazo de los algoritmos generales y de las reglas abstractas en favor de una descripción de la buena vida basada en modos específicos de la acción virtuosa, está relacionado con el abandono del proyecto de justificar racionalmente una sola norma del florecimiento de la vida para todos los seres humanos, y la fundamentación, en cambio, de normas cuyo origen y aplicación son locales.

La posición de todos estos escritores es compleja en lo que respecta al relativismo; pero todos relacionan a la ética de la virtud con una negación relativista de que la ética, correctamente entendida, ofrezca cualesquiera normas transculturales, justificables por referencia a razones de validez humana universal, mediante las cuales podamos criticar adecuadamente diferentes concepciones locales del bien. Además, todos sugieren que los conocimientos que obtenemos al estudiar los problemas éticos con base en las virtudes a la manera aristotélica apoyan el relativismo.

que sostuvimos sobre estos temas, y a los participantes en la conferencia por sus útiles preguntas y comentarios. Se presentaron versiones anteriores de este trabajo en la Universidad de New Hampshire y en la Universidad Villanova; estoy agradecido con las audiencias de ambos planteles por la estimulante polémica. Una versión anterior se publicó en *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.

<sup>1</sup> Véase MacIntyre (1981) y, para un contraste, MacIntyre (1988), Foot (1978), Williams (1984, 1985), Walzer (1983, 1987).

Por esta razón es fácil que los que están interesados en apoyar la crítica racional de las tradiciones locales y en expresar una idea de progreso ético, sientan que la ética de la virtud les puede prestar muy poca ayuda. Si se quiere mejorar la posición de las mujeres, tal como la han establecido las tradiciones locales en muchas partes del mundo, si se va a criticar en nombre de la razón práctica a las tradiciones de esclavitud y desigualdad racial, intolerancia religiosa, conceptos agresivos y belicosos de la hombría, y las normas desiguales de la distribución material, esta crítica (como es fácil suponer) tendrá que hacerse desde un punto de vista kantiano o utilitarista, no mediante el enfoque aristotélico.

Éste es un resultado sorprendente, por lo que se refiere a Aristóteles. Porque es obvio que él no sólo era defensor de una teoría ética basada en las virtudes, sino también defensor de una descripción objetiva única del bien o florecimiento humano. Se supone que esta descripción es objetiva en el sentido de que se le puede justificar mediante referencia a razones que no se derivan sólo de las tradiciones y prácticas locales, sino más bien de los rasgos humanos que subyacen en todas las tradiciones locales y que se pueden encontrar en ellas, ya sea que se les reconozca o no de hecho en esas tradiciones. Por añadidura, una de las preocupaciones más obvias de Aristóteles estaba en la crítica a tradiciones morales que existían, ya fuera en su ciudad o en otras, por considerarlas injustas o represivas, incompatibles de otras maneras con el florecimiento humano. Utilizaba su descripción de las virtudes como base de esta crítica a las tradiciones locales: por ejemplo, en el Libro II de la *Política*, con frecuencia argumenta en contra de las formas sociales existentes, e indica de qué modos descuidan u obstaculizan el desarrollo en alguna importante virtud humana.<sup>2</sup> Aristóteles evidentemente creía que no había ninguna incompatibilidad entre fundamentar una teoría ética en las virtudes y defender la singularidad y objetividad del bien humano. De hecho, parece haber creído que estos dos objetivos se apoyaban mutuamente.

Ahora bien, el hecho de que Aristóteles creyera algo no hace que sea verdad (¡aunque a veces se me ha acusado de sostener esa posición!). Pero, por lo general, sí hace que ese algo sea un *candidato* plausible a la verdad, uno que merece nuestro escrutinio más cuidadoso. En este caso, realmente sería extraño que hubiera relacionado dos elementos en el pensamiento ético que son autoevidentemente incompatibles, o de los que no hay nada interesante que decir en favor de su compatibilidad y posible relación. El propósito de este capítulo es establecer que Aristóteles de hecho tenía una forma interesante de relacionar las virtudes con una búsqueda de la objetividad ética y con la crítica a las normas loca-

<sup>2</sup> Para ejemplos de esto, véase Nussbaum, 1988a.

les existentes, forma que merece nuestra cuidadosa consideración cuando trabajamos sobre estos temas. Una vez que he descrito la forma general del enfoque aristotélico, podemos empezar a entender algunas de las objeciones que se pueden presentar contra tal descripción no relativa de las virtudes, e imaginar la forma en que el aristotélico puede responder a esas objeciones.

[2]

El relativista, cuando observa sociedades diferentes, se impresiona por la variabilidad y la no comparabilidad aparente entre las listas de virtudes que encuentra. Al examinar las diferentes listas y observar las complejas relaciones entre cada lista y una historia concreta, puede llegar a creer que cualquiera de ellas debe ser simplemente un reflejo de las tradiciones y valores locales y que, como las virtudes son concretas y están estrechamente vinculadas con las formas de vida (a diferencia de los principios de Kant o del algoritmo utilitarista), en realidad no puede haber una lista de virtudes que sirva como norma para todas esas sociedades diferentes. No sólo es que las formas específicas de conducta recomendadas en relación con las virtudes difieren considerablemente en lugar y tiempo, también ocurre que las mismas formas que se singularizan como esferas de la virtud, y la manera en que se les separa de otras áreas, varían mucho. Para alguien que piensa de esta manera, es fácil creer que la propia lista de Aristóteles, a pesar de sus pretensiones de universalidad y objetividad, debe padecer de las mismas restricciones, y ser sólo una reflexión de la forma en que una sociedad particular percibe lo que se debe destacar y las formas de distinguirlo. En este punto, es probable que los autores relativistas citen la descripción de Aristóteles de la persona con una "gran alma", el *megalopsuchos*, que en verdad contiene muchas características locales concretas y se parece sobremanera al retrato de cierta clase de gentilhombre griego, con el fin de mostrar que la lista de Aristóteles está tan limitada por la cultura como cualquier otra.<sup>3</sup>

Pero si se continúa escudriñando la forma en que de hecho Aristóteles enumera e individualiza las virtudes, se empiezan a observar cosas que hacen dudar de la sugerencia de que simplemente describió lo que era admirado por su propia sociedad. Antes que nada, se observa que a un número más bien grande de virtudes y vicios (los vicios en especial) no se les da nombre, y que, entre aquellos a los que sí se nombra, según nos dice el mismo Aristóteles, muchos tienen nombres que en cierta manera fueron elegidos en forma arbitraria por él mismo, y que no se ajustan

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Williams, 1985, pp. 34-36; Hampshire, 1983, pp. 150 ss.



perfectamente a la conducta que está tratando de describir.<sup>4</sup> De esos modos de conducta escribe: “la mayoría no tienen nombre, pero debemos tratar de [...] darles nombres para hacer nuestra descripción clara y fácil de seguir” (EN 1108a 6-19). Esto no se parece al procedimiento de alguien que está simplemente estudiando las tradiciones locales y singularizando los nombres-de-virtudes que figuran de manera más prominente en esas tradiciones.

Lo que *está* ocurriendo queda más en claro cuando examinamos la forma en que, de hecho, presenta su lista. Porque, en la *Ética a Nicómaco*,<sup>5</sup> lo hace así mediante un recurso que por ser tan directo y sencillo ha escapado a la observación de la mayoría de los escritores sobre este tema. Lo que hace, en cada caso, es aislar una esfera de la experiencia humana que figura más o menos en cualquier vida humana, y en la que más o menos todo ser humano tendrá que hacer *algunas* elecciones en vez de otras, y actuar de *alguna* manera en vez de otra. El capítulo introductorio que enumera las virtudes y los vicios empieza con una lista de estas esferas (EN II.7); y cada capítulo sobre una virtud en la descripción más detallada que sigue empieza “Con respecto a X...”, o palabras similares, donde X designa una esfera de vida con la que todos los seres humanos tienen trato regularmente y en forma más o menos necesaria.<sup>6</sup> Después Aristóteles pregunta: ¿en qué consiste elegir y responder bien dentro de esa esfera? y ¿en qué consiste elegir defectuosamente? La “descripción débil” de cada virtud es: todo aquello en lo que consiste estar establemente dispuesto a actuar en forma adecuada en esa esfera. Pueden existir, y por lo común así es, varias especificaciones que compitan entre sí, de lo que en realidad es actuar bien en cada caso. Aristóteles prosigue para defender en cada uno de éstos alguna especificación concreta, y produce, al final, una definición “fuerte” de la virtud.

A continuación presento las esferas de la experiencia más importantes que reconoció Aristóteles, junto con los nombres de las virtudes correspondientes:<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Para las virtudes y vicios “innominados”, véase *Ética a Nicómaco* (EN) 1107b 1-2, 1107b 7-8, 1107b 30-31, 1108a 17, 1119a 10-11, 1126b 20, 1127a 12, 1127a 14; para el reconocimiento de lo insatisfactorio de los nombres que se dan, véase 1107b 8, 1108a 5-6, 1108a 20 y ss. Las dos categorías se superponen en gran medida, debido al principio general enunciado en 1108a 16-19, acerca de que donde no hay un nombre debe darse uno, sea o no satisfactorio.

<sup>5</sup> Debe señalarse que este énfasis en las esferas de la experiencia no está presente en la *Ética a Eudémaco*, donde empieza su discusión con una lista de las virtudes y los vicios. Esto me parece un indicio de que el tratado expresa una etapa más primitiva del pensamiento de Aristóteles sobre las virtudes —ya sea que ésta se haya escrito antes o no—.

<sup>6</sup> Para sus enunciados con *peri* (“con respecto”) que vinculan las virtudes con las esferas de vida, véase EN 1115a 6-7, 1117a 29-30, 1117b 25 y 27, 1119b 23, 1122a 19, 1122b 34, 1125b 26, 1126b 13, y EN II.7 completa. Véase también los usos relacionados en 1126b 11, 1127b 32.

<sup>7</sup> Mi lista presenta aquí a la justicia en un lugar destacado. (En la EN se le trata por se-

<i>Esfera</i>	<i>Virtud</i>
1. El temor de daños importantes, en especial la muerte	Valentía
2. Los apetitos y placeres corporales	Moderación
3. La distribución de recursos limitados	Justicia
4. El manejo de la propiedad personal, en lo que respecta a otros	Generosidad
5. El manejo de la propiedad personal, en lo que se refiere a la hospitalidad	Hospitalidad amplia
6. Las actitudes y acciones con respecto al valor propio	Grandeza del alma
7. La actitud ante menosprecios y perjuicios	Carácter bondadoso
8. La asociación y la vida en común, y la relación entre las palabras y las acciones.	
a. Veracidad al hablar	Veracidad
b. Asociación social de tipo amistoso	Afabilidad fácil (en comparación con la grosería, la rudeza y la insensibilidad)
c. Asociaciones sociales más generales	Sin nombre, pero es una clase de amistad (en comparación con la irritableidad y el mal humor)
9. La actitud con respecto a la buena y mala fortuna de otros	Buen juicio (en comparación con la envidia, el rencor, etc.)
10. La vida intelectual	Las varias virtudes intelectuales, como la perceptividad, el conocimiento, etc.
11. La planificación de la vida y conducta propias	La sabiduría práctica

Hay, por supuesto, mucho más que decir acerca de esta lista, de sus elementos específicos y de los nombres que Aristóteles eligió para la virtud en cada caso, algunos de los cuales realmente están vinculados con la cultura. Sin embargo, quiero insistir aquí en el cuidado con el que

parado, después de todas las otras virtudes, y la lista introductoria la reserva para un estudio posterior.) También añadí al final de la lista las categorías que corresponden a las varias virtudes intelectuales que se discuten en EN VI, y también a la *phronesis*, o sabiduría práctica, la que se discute también en EN VI. En lo demás, el orden y las palabras de mi lista siguen de cerca a II.7, que da el programa para los análisis más detallados de III.5 a IV.

El panorama general que presenta Aristóteles es el siguiente: empieza con algunas experiencias —no necesariamente nuestras—, sino de los miembros de nuestra comunidad lingüística, “construidas” en términos generales.<sup>9</sup> Sobre la base de estas experiencias, una palabra ingresa al lenguaje del grupo e indica (hace referencia a) cuál es el contenido de esas experiencias. Aristóteles da el ejemplo del “trueno”.<sup>10</sup> En este punto puede ser que nadie tenga una explicación concreta del ruido o alguna idea sobre lo que realmente es. Pero la experiencia “fija” un tema para la investigación adicional. De ahora en adelante podemos referirnos al trueno, preguntar “¿qué es el trueno?”, y proponer y evaluar teorías que compitan entre sí. La definición “débil” o, podríamos decir, “nominal” del trueno es la siguiente: “ese ruido en las nubes, sea lo que sea”. Las teorías explicativas que compiten entre sí son candidatas rivales para la definición completa o fuerte. De modo que la historia explicativa que menciona las actividades de Zeus en las nubes es una explicación falsa de una misma cosa para la cual la mejor explicación científica es la verdadera. En este caso hay un solo debate, con un solo tema.

Igual ocurre, sugiere Aristóteles, con nuestros términos éticos. Heráclito, mucho antes que él, ya tenía la idea esencial cuando dijo: “No habrían conocido el nombre de la justicia, si estas cosas no ocurrieran”.<sup>11</sup> “Estas cosas”, nos dice nuestra fuente para el fragmento, son experiencias de injusticia —posiblemente de daño, privación, desigualdad—. Tales experiencias fijan la referencia de la correspondiente palabra virtud. Aristóteles sigue lineamientos similares. En la *Política* insiste en que sólo los seres humanos, y no los animales o los dioses, tendrán nuestros términos y conceptos éticos básicos (como justo e injusto, noble y vil, bueno y malo), pues las bestias son incapaces de formar conceptos, y los dioses carecen de las experiencias del límite y de lo finito que otorgan a un concepto como justicia sus características.<sup>12</sup> En la enumeración de las virtudes en la *Ética a Nicómaco*, lleva su línea de pensamiento más lejos, al sugerir que la referencia de los términos de la virtud está fijada por las esferas de la elección, frecuentemente relacionadas con nuestra característica de seres finitos y limitados, que encontramos debido a las condiciones compartidas de la existencia humana.<sup>13</sup> La cuestión

<sup>9</sup> Aristóteles no se preocupa por los problemas de la traducción al articular esta idea; para algunas dudas sobre esto, y para la respuesta de un aristotélico, véase más adelante, las secciones 4 y 6.

<sup>10</sup> *Posterior Analytics* II. 8, 93a, 21 ss.; véase Nussbaum, 1986a, cap. 8.

<sup>11</sup> Heráclito, fragmento Diels-Kranz B23; véase Nussbaum, 1972.

<sup>12</sup> Véase *Politics* I.2, 1253a 1-18; esa discusión no niega explícitamente que los dioses tengan virtudes, pero la negativa sí es explícita en la *EN* 1145a 25-27 y 1178b 10 ss.

<sup>13</sup> Aristóteles no hace explícita la relación con su explicación del lenguaje, pero su proyecto fue definir las virtudes, y esperaríamos que en este contexto mantuviera en mente su punto de vista general de la definición. Una idea similar sobre las virtudes, y sobre la

sobre la virtud por lo común surge en áreas en que la elección humana es a la vez no opcional y algo problemática. (Así, él subraya, ninguna virtud implica la regulación de escuchar sonidos atractivos, o de ver paisajes agradables.) Cada familia de palabras de virtud y de vicio o deficiencias corresponde a alguna de esas esferas. Y es posible entender el progreso en la ética, al igual que en el entendimiento científico, como el progreso en encontrar una especificación correcta más completa de una virtud, aislada por su definición débil o nominal. Un mapa inteligible de la esfera de las experiencias mundanas contribuye a este creciente desarrollo. Cuando entendamos con más precisión qué problemas encuentran los seres humanos en sus vidas al relacionarse con otros, qué circunstancias encuentran en las que se requiere cierta clase de elección, tendremos alguna forma de evaluar respuestas que compiten entre sí en esos problemas, y empezaremos a entender lo que puede ser actuar bien al enfrentarlos.

Los escritos políticos y éticos de Aristóteles proporcionan muchos ejemplos de la manera en que podría proceder ese progreso (o más generalmente, tal debate racional). Encontramos una argumentación en contra del escepticismo platónico, como la especificación correcta de la moderación (elección y respuesta adecuadas *vis-à-vis* de los apetitos corporales) y en favor de un papel más generoso para la actividad de los apetitos en la vida humana. Encontramos argumentos contra la intensa preocupación por el renombre y la posición pública (*status*) y la propensión consecuente a caer en la ira por los menosprecios, que prevalecía en los ideales de la hombría y en la conducta de los griegos, junto con la defensa de una expresión más limitada y controlada de la ira como la especificación correcta de la virtud que Aristóteles llama "la moderación del temperamento". (En esto, Aristóteles muestra cierta incomodidad con el término de virtud que ha elegido, y está en lo correcto al hacerlo así, ya que ciertamente carga mucho los dados en favor de su especificación concreta y en contra de la tradicional.<sup>14</sup>) Y así sucesivamente para todas las virtudes.

En una sección importante de la *Política* II, parte de la cual forma uno de los epígrafes de este capítulo, Aristóteles defiende la proposición de que las leyes deben ser tales que sea posible revisarlas y que no deben ser fijas, señalando evidencia de que hay progreso hacia una mayor corrección en nuestros conceptos éticos, y que lo mismo ocurre en las formas en que cierta clase de experiencia puede servir como una base plausible para una explicación no relativista, es la desarrollada por Sturgeon, 1984 (sin hacer referencia a Aristóteles).

<sup>14</sup> Véase EN 1107a 5, donde Aristóteles escribe que las virtudes y las personas correspondientes carecen "en gran medida de nombre", y dice: "Llamemos..." cuando presenta los nombres. Véase también 1125b 29, 1126a 3-4.

tes y en las ciencias. Los griegos acostumbraban pensar que la valentía era asunto de blandir las espadas; ahora tienen (nos dice en la *Ética*) un entendimiento más interior y más cívico y orientado a la comunidad sobre la conducta adecuada en lo que toca a la posibilidad de la muerte. Se acostumbraba considerar a las mujeres como una propiedad, que podía comprarse y venderse; ahora esto sería considerado como una barbaridad. También en el caso de la justicia hemos —afirma un párrafo de la *Política*— progresado hacia una comprensión más adecuada de lo que es justo y adecuado. Aristóteles pone el ejemplo de una ley que ya existía contra los homicidios, la cual declaraba automáticamente culpable al acusado con base en la evidencia de los familiares del que acusa (aparentemente sin importar que hayan o no sido testigos del hecho). Ésta —dice Aristóteles— es claramente una ley injusta y estúpida, y no obstante en cierta época pareció adecuada —y para una comunidad atada a la tradición todavía debe ser así—. Mantener inalterable la tradición es entonces impedir el progreso ético. Lo que los seres humanos quieren y buscan no es la conformidad con el pasado, sino el bien. Por ello, nuestros sistemas de leyes deben hacerles posible progresar más allá del pasado, cuando han acordado que el cambio es bueno. (Sin embargo, no deben hacer muy fácil al cambio, ya que no es un asunto simple ver el camino de uno hacia el bien, y frecuentemente la tradición es una guía más segura que la moda actual.)

De conformidad con estas ideas, la *Política* en su conjunto presenta lo que creen las muchas sociedades diferentes que investiga, no como normas locales no relacionadas, sino como respuestas competitivas a preguntas sobre la justicia y la valentía (y así sucesivamente) que son de interés para todas las sociedades (ya que son humanas), y en cuya respuesta tratan de encontrar lo que es bueno. El análisis de las virtudes que hace Aristóteles le proporciona una estructura adecuada para estas comparaciones, que parecen indagaciones convenientes acerca de las formas en que las diferentes sociedades han resuelto los problemas humanos comunes.

En el enfoque aristotélico, es obviamente de la máxima importancia distinguir dos etapas de la indagatoria: la demarcación inicial de la esfera de elección de las experiencias mundanas que fijan la referencia del término virtud, y la consiguiente investigación más concreta de lo que es, en esa esfera, una elección adecuada. Aristóteles no siempre hace esto con cuidado; y el lenguaje que tiene para trabajar con ello no siempre le ayuda. Nosotros no tenemos mucha dificultad con términos como “moderación” y “justicia” e incluso “valentía o coraje”, que parecen vagamente normativos, pero relativamente vacíos, hasta ahora, de un contenido moral concreto. Según lo requiera el enfoque, pueden servir co-

mo rótulos que fijan la extensión bajo los cuales pueden investigarse muchas especificaciones que compiten entre sí. Pero ya hemos señalado el problema con “la moderación del temperamento”, que parece descartar por una opinión autorizada un importante candidato para la índole adecuada concerniente a la ira. Y ciertamente parece ser cierto algo muy similar en el caso del blanco favorito de los relativistas, la *megalopsuchia*, que implica por su propio nombre una actitud hacia la valía propia que es más griega que universal. (Por ejemplo, un cristiano sentirá que la actitud adecuada respecto a la valía propia requiere la comprensión de la bajeza de ánimo, debilidad y propensión a lo pecaminoso de la persona. La virtud de la humildad requiere que la persona se considere a sí misma *pequeña*, no grande.) Lo que debemos obtener en este punto de la investigación es una palabra para designar la actitud propia hacia la ira y la ofensa, y para la actitud propia respecto a la valía de uno mismo, que sean las más verdaderamente neutrales entre las especificaciones posibles, con referencia sólo a la esfera de la experiencia dentro de la cual deseamos determinar lo que es apropiado. Después podemos considerar las posibles concepciones en tanto explicaciones rivales de lo mismo, de modo que, por ejemplo, la humildad cristiana será una especificación rival de la misma virtud que se distingue en la explicación hecha por Aristóteles de la *megalopsuchia*, esto es, la actitud adecuada con respecto a la pregunta acerca de la valía propia.

En realidad, y sorprendentemente, si se estudia la evolución del uso de esta palabra desde Aristóteles hasta los padres del cristianismo, pasando por los estoicos, podrá verse que esto es más o menos lo que ocurrió. a medida que la “grandeza del alma” se asociaba, primero, con el énfasis de los estoicos en la virtud suprema y en la inutilidad de los elementos externos, incluso el cuerpo, y, por medio de esto, con la negación por parte de los cristianos, del cuerpo y del valor de la vida terrenal.<sup>15</sup> Así que incluso en este caso aparentemente poco prometedor, la historia muestra que el enfoque aristotélico no sólo proporcionaba los materiales para un único debate, sino que en realidad logró generar ese debate en lugares y tiempos enormemente diferentes.

Entonces, aquí tenemos un bosquejo para una moralidad humana objetiva basada en la idea de la acción virtuosa —es decir, del funcionamiento adecuado en cada esfera humana—. La pretensión aristotélica es que, si se le desarrolla más, conservará su base en las experiencias humanas reales que es el punto fuerte de las virtudes éticas, a la vez que obtendrá la capacidad para criticar las morales locales y tradicionales en nombre de una explicación más comprensiva de las circunstancias

<sup>15</sup> Véase Procope (en preparación).

de la vida humana, y de las necesidades del funcionamiento humano que estas circunstancias hacen surgir.

[4]

La propuesta encontrará muchas objeciones. En las secciones finales de este capítulo se presentarán tres de las más importantes y bosquejarán los lineamientos que podría seguir el aristotélico al formular una respuesta. En gran medida, el propio Aristóteles no se imaginó o se enfrentó a estas objeciones, pero su posición parece ser capaz de confrontarlas.

La primera objeción se refiere a la relación entre la singularidad tanto del problema como de la solución. Aceptemos por el momento que el enfoque aristotélico ha logrado aislar coherentemente y describir ciertas áreas de la experiencia y elección humanas que forman, por así decir, el *terreno* de las virtudes, y que ha logrado dar también definiciones sutiles de cada una de las virtudes como todo aquello que consiste en elegir y responder bien dentro de esa esfera. Supongamos que el enfoque tiene éxito al hacerlo de tal manera que abarca muchos tiempos y lugares, y logra reunir muchas culturas en un solo debate sobre el ser humano bueno y la vida humana buena. Ahora ya no se ven las diferentes explicaciones culturales de lo que es una correcta elección dentro de la esfera de que se trate en cada caso, como si su diferencia fuera tal que no es posible “traducir” una en la otra, sino como respuestas competitivas a una sola pregunta general sobre un conjunto de experiencias humanas compartidas. Pero todavía podría argumentarse que lo que se ha logrado es, en el mejor de los casos, un solo discurso o debate sobre la virtud. No se ha mostrado que este debate tendrá, como lo cree Aristóteles, una sola respuesta. De hecho, ni siquiera se ha mostrado que el discurso que hemos establecido tendrá de alguna manera la forma de un *debate* —en vez de una pluralidad de narrativas culturalmente específicas, cada una de las cuales dé una definición densa o fuerte de una virtud que corresponda a las experiencias y tradiciones de un grupo en particular—. Hay una importante desanalogía con el caso del trueno, del que depende tanto el aristotélico al argumentar que nuestras preguntas tendrán una sola respuesta. Porque en ese caso, lo que se da como experiencia es el propio *definiendum*, de modo que la experiencia establece una extensión aproximada a la que debe considerar cualquier buena definición. En el caso de las virtudes, las cosas son más directas. Lo que se da como experiencia en diferentes grupos es sólo *la base mundana* de la acción virtuosa, las circunstancias de la vida para las que la acción virtuosa es una respuesta adecuada. Incluso si se comparten estas experiencias, esto no nos dice que habrá una adecuada respuesta compartida.

Además, en el caso del trueno, las teorías que entran en conflicto se claramente presentadas como candidatas que compiten por la verdad: la conducta de los que participan en el discurso sobre la virtud sugiere que en realidad andan buscando, como dice Aristóteles, “no la forma en que vivían sus ancestros, sino el bien”. Y en ese caso parece razonable que ellos lo hagan así. Está mucho menos claro, en lo que respecta a las virtudes (continúa el opositor total), que los participantes busquen una solución unificada práctica o un *desideratum* para ellos. La propuesta aristotélica hace posible concebir una forma en que las virtudes podrían ser no relativas. Por sí sola no responde a la pregunta sobre el relativismo.

La segunda objeción es más profunda, porque pone en duda la noción de las esferas de la experiencia humana compartida que se encuentra en el núcleo del enfoque aristotélico. El enfoque, dice esta objeción, parece tratar a las experiencias en que se fundamentan las virtudes como si fueran de alguna manera primitivas y libres de las variaciones culturales que se encuentran en la pluralidad de las concepciones normativas de la virtud. Las ideas de lo que es un valor adecuado pueden variar, pero las experiencias de hambre, sed y deseo sexual son invariables (así parece afirmarlo el aristotélico). Las concepciones normativas introducen un elemento de interpretación cultural que no está presente en las experiencias comunes y que, por esa misma razón, son el punto de partida del aristotélico.

Pero, continúa la objeción, esos supuestos son ingenuos: no podrán resistir nuestra mejor explicación de la experiencia o un examen detallado de las formas en que estas llamadas experiencias mundanas son construidas de diferentes formas por diversas culturas. En general, primero que nada, nuestras mejores explicaciones de la naturaleza de la experiencia, incluso de la perceptual, nos dicen que no hay nada como un “ojo inocente” que recibe algo que se le da “sin interpretación”. Incluso la percepción por los sentidos es interpretativa, y está fuertemente influida por las creencias, la educación, el lenguaje y en general por las características sociales y contextuales. Hay un sentido muy real en el que los miembros de diferentes sociedades no ven el mismo sol ni las mismas estrellas, ni encuentran las mismas plantas y animales ni escuchan el mismo trueno.

Pero si esto parece ser cierto de las experiencias humanas sobre la naturaleza, que supuestamente son el punto de partida no problemático de la explicación que hace Aristóteles de los nombres, es aún más cierto, de conformidad con la objeción, en el área del bien humano. En este caso sólo un filósofo moral insensible históricamente y muy ingenuo diría que la experiencia del temor o de la muerte, o de los apetitos corporales,



es una constante humana. El trabajo antropológico reciente sobre la construcción social de las emociones,<sup>16</sup> por ejemplo, ha mostrado la medida en que la experiencia del temor tiene elementos aprendidos y culturalmente variables. Cuando se añade que el objeto del temor en que se interesa el aristotélico es la muerte, que ha sido interpretada y entendida tan distintamente por los seres humanos en diferentes épocas y lugares, la conclusión de que la experiencia básica es una pluralidad irreductible de experiencias, muy variadas y en cada caso profundamente imbuidas de interpretaciones culturales, se hace inevitable.

Tampoco es diferente el caso de experiencias en apariencia menos complicadas de los apetitos corporales. La mayoría de los filósofos que han escrito sobre éstos han tratado al hambre, la sed y el deseo sexual como universales humanos, que provienen de la naturaleza que compartimos con los animales. El mismo Aristóteles ya era un poco más sofisticado, pues insistió en que el objeto del apetito es "el bien aparente" y que por consiguiente es interpretativo y selectivo, una suerte de conciencia intencional.<sup>17</sup> Pero no parece haber reflexionado mucho sobre la manera en que las diferencias culturales e históricas pueden conformar esa conciencia. Los filósofos helenistas que lo sucedieron sí reflexionaron al respecto, y argumentaron que la experiencia del deseo sexual y de muchas formas del deseo por alimentos y bebida son, por lo menos en parte, construcciones sociales, elaboradas en el transcurso del tiempo sobre la base de las enseñanzas sociales acerca del valor; para empezar, esto es algo externo, pero se imbuye tan profundamente en las percepciones del individuo que, en realidad, forma y transforma la experiencia del deseo.<sup>18</sup> Tomemos dos ejemplos epicúreos. A las personas se les enseña que para estar bien alimentados requieren abundante pescado y carne, que una sencilla dieta vegetariana no basta. Con el tiempo, la combinación de la enseñanza y del hábito produce un apetito por la carne, y conforma las percepciones individuales de los objetos que la persona tiene ante sí. Nuevamente, a las personas se les enseña que las relaciones sexuales tratan de la unión romántica o de su fusión con un objeto al que se considera de un inmenso valor, o incluso perfecto. Con el tiempo, esta enseñanza moldea la conducta sexual y la experiencia del deseo, de modo que la propia excitación sexual responde a este escenario culturalmente aprendido.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, Harré, 1986a, Lutz, 1988.

<sup>17</sup> Véase Nussbaum, 1978 (las notas del cap. 6), y Nussbaum, 1986a, cap. 9.

<sup>18</sup> Un estudio detallado de la forma en que se han tratado estas ideas en las tres escuelas helenísticas principales puede encontrarse en Nussbaum (en preparación *b*); se han publicado extractos en Nussbaum, 1986b, 1987a, 1989, 1990a; véase también Nussbaum, 1988b.

<sup>19</sup> Los textos pertinentes se estudian en Nussbaum (en preparación *b*); véase también Nussbaum, 1986b, 1989, 1990a.

Este trabajo de crítica social ha sido llevado más allá por Michael Foucault, en su *History of Sexuality* [Historia de la sexualidad].<sup>20</sup> El texto tiene ciertas omisiones, como una historia del pensamiento griego sobre este tema, pero sí logra establecer que los griegos vieron el problema de los apetitos y de su manejo en una forma muy diferente de la de los occidentales del siglo xx. Para resumir dos conclusiones relevantes de su compleja argumentación: primero, los griegos no separaron al apetito sexual para tratarlo de una manera especial; lo consideraron, junto con el hambre y la sed, como un impulso que debía controlarse y mantenerse dentro de ciertos límites. Su preocupación principal estaba en el autocontrol, y veían los apetitos a la luz de esta preocupación. Además, en lo que respecta a los apetitos sexuales, no consideraban que el género del compañero era tan importante en la evaluación del valor moral del acto. Tampoco consideraron que era moralmente importante tener una disposición estable a tener compañeros de un sexo en vez del otro. En cambio, se concentraron en el problema general de la actividad y la pasividad, y lo relacionaron de maneras complejas con el tema del autodomínio.

Trabajos como el de Foucault —y en varios campos hay muchos de esa clase, algunos muy buenos— muestran de manera convincente que la experiencia del deseo corporal, y del propio cuerpo, tiene elementos que varían con la cultura y el cambio histórico. Los nombres por los que las personas llaman a los deseos y a sí mismos como objetos de deseo, la estructura de creencias y el discurso en el que integran sus ideas del deseo, todos influyen claramente no sólo en sus reflexiones sobre el deseo, sino también en sus experiencias del propio deseo. Así, por ejemplo, es ingenuo tratar nuestros modernos debates sobre la homosexualidad como una continuación del mismo debate que sobre la actividad sexual se llevaba a cabo en el mundo griego.<sup>21</sup> En un sentido muy real no había ninguna “experiencia homosexual” en una cultura que no contenía nuestro énfasis en el género del compañero, la subjetividad de la inclinación, y la permanencia de la disposición de los apetitos, ni nuestras formas particulares de hacer problemáticas ciertas formas de conducta.

Si se supone que es posible penetrar esta variedad y este poder constructivo del discurso social por lo menos en un caso —esto es, con la experiencia universal del dolor corporal como algo malo— incluso en este ejemplo encontramos argumentos sutiles contra nosotros. Porque la experiencia del dolor parece estar llena de un discurso cultural tan ciertamente como lo están las experiencias relacionadas de los apetitos, y también en este caso se puede alegar la presencia de variaciones impor-

<sup>20</sup> Foucault, 1984.

<sup>21</sup> Véase también Halperin, 1990; Winkler, 1990; Halperin, Winkler y Zeitlin, 1990.

tantes. Los estoicos ya habían sostenido esto contra las virtudes aristotélicas. Con el fin de establecer que el dolor corporal no es malo por su propia naturaleza, sino sólo por tradición cultural, los estoicos tuvieron que proporcionar alguna explicación de la ubicuidad de la creencia de que el dolor es malo y de la tendencia a evitarlo. Esta explicación tendría que mostrar que la reacción es aprendida en vez de natural, y explicar por qué, a la luz de este hecho, se le aprende en casi todos los lugares. Así lo hicieron y señalaron ciertas características de la forma en que se trata a los infantes desde muy temprano. Tan pronto como un niño nace, llora. Los adultos, que suponen que el llanto es una respuesta a su reacción por el frío desacostumbrado y la dureza del lugar en que se encuentra, se apresuran a reconfortarlo. Esta conducta, si se repite a menudo, enseña al niño a considerar al dolor como algo malo —o mejor aún, le enseña el concepto del dolor, que incluye la noción de lo malo, y le enseña las formas de vida que su sociedad comparte con respecto al dolor—. Ellos afirmaban que todo era una enseñanza social, aunque por lo general esto se nos escapa debido a la naturaleza no lingüística y tan temprana de la enseñanza.<sup>22</sup>

La objeción concluye en que estos y otros argumentos relacionados muestran que la idea aristotélica de que puede haber un solo discurso, no relativo, sobre las experiencias humanas, como la mortalidad o el deseo, es ingenua. No hay ningún fundamento sólido de una experiencia compartida, y por lo tanto ninguna esfera de elección única dentro de la cual la virtud sea la disposición a elegir bien. De modo que el proyecto aristotélico ni siquiera puede alzar el vuelo.

Ahora bien, el seguidor de Aristóteles se enfrenta a una tercera objeción, que lo ataca desde una dirección muy diferente. Al igual que la segunda, afirma haber considerado como universal y necesaria la vida humana, una experiencia que es contingente de ciertas condiciones históricas no necesarias. Al igual que en la segunda, argumenta que la experiencia humana es conformada mucho más profundamente por las características sociales no necesarias de lo que acepta el aristotélico. Pero su propósito no es, sencillamente, como en la segunda objeción, indicar la gran variedad de formas en que las “experiencias mundanas” que corresponden a las virtudes son en realidad comprendidas y vividas por los seres humanos. Es todavía más radical. Quiere indicar que podemos imaginar una forma de vida humana que no contiene para nada estas experiencias —o algunas de ellas—, de ningún modo. Así, la virtud que consiste en actuar bien en esa esfera no tiene que ser forzosamente in-

<sup>22</sup> En Nussbaum (en preparación *b*) se discute esta parte del punto de vista estoico; para una explicación general del concepto estoico de las pasiones, véase Nussbaum, 1987a.

cluida en una explicación del bien humano: En algunos casos, la experiencia puede incluso ser una señal de una *mala* vida humana, y por lo tanto la virtud correspondiente no es mejor que una forma de adaptación no ideal a una mala situación. En ese caso, la vida humana realmente buena no contendría la deficiencia mundana ni la virtud que la remedia.

Este punto es presentado enérgicamente en algunos de los comentarios del propio Aristóteles sobre la virtud de la generosidad. Uno de sus argumentos contra las sociedades que eliminan la propiedad privada es que de esa manera acaban con la posibilidad de la acción generosa, que requiere tener posesiones propias para dar a otros.<sup>23</sup> Esta clase de observación está hecha a la medida para el que objeta, quien inmediatamente dirá que la generosidad, si en realidad se basa en la experiencia de la posesión privada, es en verdad una candidata dudosa para que se le incluya en una explicación supuestamente no relativa de las virtudes humanas. Si se basa en una experiencia mundana que no es necesaria y que es capaz de ser evaluada de diferentes maneras, además de que se le puede incluir o eliminar de acuerdo con esa evaluación, entonces no es lo universal que el aristotélico dijo que era.

Algunos de los que presentan la tercera objeción se detendrán en este punto, o utilizarán esas observaciones para apoyar el relativismo de la segunda. Pero, en otra forma relevante, este argumento toma una dirección no relativista. Nos pide que evaluemos las experiencias mundanas con respecto a una evaluación del florecimiento humano, producida de alguna manera independiente. El que presenta la objeción nos dice que si lo hacemos así, descubriremos que algunas de las experiencias son deficiencias que pueden remediarse. Entonces, la objeción a la ética de la virtud aristotélica será que limita nuestras aspiraciones sociales, y nos alentará a considerar como permanente y necesario lo que de hecho podemos mejorar para beneficio de toda la vida humana. Ésta es la dirección en que Carlos Marx, su más famoso exponente, presentó la tercera objeción a las virtudes.<sup>24</sup> De acuerdo con el argumento de Marx, varias virtudes burguesas principales son respuestas a relaciones de la producción deficientes. La justicia y la generosidad burguesas, etc., presuponen condiciones y estructuras que no son ideales y que serán eliminadas cuando se llegue al comunismo. Y no sólo es la *especificación* actual de esas virtudes la que será superada mediante la eliminación de la deficiencia. Son las propias virtudes. En este sentido es que el comunismo conduce a los seres humanos más allá de la ética.

<sup>23</sup> *Política*, 1263b, pp. 11 ss.

<sup>24</sup> Para una discusión de los párrafos relevantes de Marx, véase Lukes, 1987. Estoy en deuda con Alan Ryan y Stephen Lukes por un agudo debate de estos temas en la Oxford Philosophical Society, en marzo de 1987.

De este modo, al aristotélico se le presiona para que indague las estructuras básicas de la vida humana con la audacia de una imaginación política radical. Se afirma que, cuando así lo haga, verá que la vida humana contiene más posibilidades de las que puede soñar con su lista de virtudes.

## [5]

Cada una de estas objeciones es profunda. Para responder adecuadamente a cualquiera de ellas se requeriría un tratado. Pero en este punto todavía podemos hacer algo por presentar una respuesta aristotélica para cada una, y señalar la dirección que podría seguir una réplica más completa.

La primera objeción es correcta cuando insiste en la distinción entre la singularidad de la estructura y la singularidad de la respuesta, y también tiene razón al recalcar que al construir un debate sobre las virtudes basado en la demarcación de ciertas esferas de la experiencia, aún no se ha respondido a ninguna de las preguntas “¿qué es *X*?”, que este debate enfrentará. Ni siquiera hemos dicho mucho sobre la estructura del propio debate, más allá de sus inicios —acerca de la forma en que utilizará y criticará las creencias tradicionales, de cómo tratará las creencias en conflicto, de cómo pasará críticamente de “las costumbres de nuestros ancestros” al “bien”— en resumen, de cuáles serán los juicios en los que confíe. Ya me he ocupado de algunos de estos temas, también en relación con Aristóteles, en otros dos escritos;<sup>25</sup> pero queda mucho por hacer. Sin embargo, aquí podemos presentar cuatro observaciones para indicar la forma en que un aristotélico puede tratar a algunas de las preocupaciones que se manifiestan en la objeción. Primero: la posición aristotélica que deseo defender no necesita insistir, en todo caso, en una sola respuesta cuando se le solicita que especifique una virtud. La respuesta podría ser una disyunción. Me imagino que el proceso del debate comparativo y crítico eliminará muchos de los contendientes. Por ejemplo, el punto de vista de que la justicia ha prevalecido, en Cyme. Pero lo que reste podría bien ser una pluralidad (probablemente pequeña) de explicaciones aceptables. Éstas podrían ser o no incorporadas a una sola explicación de mayor generalidad. El éxito en la tarea eliminatoria aun así seguiría siendo una labor nada trivial. Por ejemplo, si podemos eliminar conceptos de la actitud adecuada respecto a la propia valía que se basan en la noción del pecado original, éste sería un trabajo moral de enorme significado, incluso si no vamos más allá de eso al especificar la explicación positiva.

<sup>25</sup> Nussbaum, 1986a, cap. 8, y Nussbaum y Sen, 1989.

Segundo: la respuesta general a la pregunta "¿qué es X?", en cualquier esfera bien podría ser susceptible de varias o incluso de muchas especificaciones concretas, junto con otras prácticas y condiciones locales. Pongamos por caso la explicación normativa en lo que se refiere a la amistad y la hospitalidad probablemente sea muy general y admitirá muchos "rellenos" concretos. Los amigos en Inglaterra tendrán diferentes costumbres, en lo que se refiere a las visitas sociales periódicas, que los amigos en la antigua Atenas. No obstante, ambos conjuntos de costumbres pueden contar como especificaciones adicionales a una explicación general de la amistad que menciona, por ejemplo, los criterios aristotélicos del beneficio y buenos deseos mutuos, del disfrute y la conciencia mutuos, de un concepto compartido del bien, y de alguna forma de "vivir juntos".<sup>26</sup> A veces podríamos querer ver esas explicaciones concretas como alternativas opcionales, entre las que la sociedad elegirá, sobre la base de razones de facilidad y conveniencia. Por otra parte, a veces podríamos querer insistir en que una determinada explicación *da* la única especificación legítima de la virtud de que se trata para ese contexto concreto; en ese caso, la explicación concreta debe considerarse como parte de una versión más larga o abarcadora de la explicación normativa única. La decisión entre estas dos formas de considerarla dependerá de nuestra evaluación del grado en que no es arbitraria para su contexto (físico e histórico), de su relación con otras características no arbitrarias de la concepción moral de ese contexto y de otros aspectos.

Tercero: ya sea que tengamos una o varias explicaciones generales de la virtud, y sea o no que esta o estas explicaciones admitan o no especificaciones más concretas relativas a los contextos culturales presentes, las elecciones particulares que la persona virtuosa hace bajo esta concepción siempre serán asunto de responder perspicazmente a las características locales de su contexto concreto. De modo que en este respecto, nuevamente, las instrucciones que el aristotélico dará a la persona virtuosa no diferirán de algunas de las que recomendaría un relativista. Las virtudes aristotélicas implican un delicado balance entre las reglas generales y una aguda conciencia de las particularidades, proceso en el que, como recalca Aristóteles, la percepción de lo particular tiene prioridad. La tiene en el sentido de que una buena regla es un buen resumen de sabias elecciones particulares, y no un tribunal de última instancia. Al igual que en la medicina y en la navegación, las reglas éticas deben estar abiertas a la modificación a la luz de nuevas circunstancias; y por lo tanto, el buen agente debe cultivar la habilidad para percibir y describir correctamente su situación en forma refinada y verdadera, comprendien-

<sup>26</sup> Véase Nussbaum, 1986a, cap. 12.

do en esta percepción incluso aquellas características del hecho que no están cubiertas por la regla que ya existe.

En otras obras he escrito mucho sobre esta idea de la “prioridad de lo particular”, exactamente lo que hace y lo que no implica, exactamente de la forma en que esa percepción particular es y no es previa a la regla general. Quienes deseen aclaraciones sobre este tema central tendrán que recurrir a esos escritos.<sup>27</sup>

Lo que deseo subrayar aquí es que el particularismo y la objetividad aristotélicos son totalmente compatibles. El hecho de que una decisión buena y virtuosa sea sensible al contexto no implica que sólo es correcta *relativamente a, o dentro de*, un contexto limitado, más de lo que, por ejemplo, el hecho de que un buen juicio de navegación sea sensible a condiciones climatológicas particulares muestre que sólo es correcto en un sentido local o relativo. Es en absoluto correcto, objetivamente, en cualquier parte del mundo humano, prestar atención a las características particulares del contexto propio; y la persona que les presta atención y elige de acuerdo con ellas está haciendo, según Aristóteles, la decisión humana correcta, y punto. Si surgiera en algún momento otra situación con las mismas características éticas relevantes, incluyendo las contextuales, la misma decisión sería de nuevo absolutamente correcta.<sup>28</sup>

Debe enfatizarse que el valor de la disposición a responder al contexto y el valor de percibirlo con claridad es considerado por los aristotélicos como si se apoyaran mutuamente en este caso, en vez de como si estuvieran en tensión. Porque lo que se afirma es que sólo cuando hemos respondido con propiedad a las complejidades del contexto, y lo vemos como la situación histórica que es, podemos tener alguna esperanza de tomar la decisión correcta. Si no es así, el uso de valores generales plausibles, sin importar lo bien intencionado que sea, no servirá de nada y podría empeorar las cosas. El aristotélico también argumenta que no hemos respondido suficientemente al contexto que tenemos ante nosotros si no vemos lo humano en él: esto es, no respondemos a las demandas de la necesidad humana, a los esfuerzos por alcanzar el bien, a las frustraciones de la capacidad humana, que esta situación presenta a la persona que reflexiona. Estudiarlo con un interés científico alejado, como un conjunto interesante de tradiciones locales, no es suficiente respuesta a la situación concreta de que se trate; porque sea lo que sea, es concretamente humana.

<sup>27</sup> Nussbaum, 1986a, cap. 10, y Nussbaum, 1985, 1987b.

<sup>28</sup> Sin embargo, creo que no es posible, ni siquiera en principio, repetir en algún otro contexto algunas características morales relevantes. Véase Nussbaum, 1986a, cap. 10, y Nussbaum, 1985, 1990b.

Un ejemplo tomado del contexto del desarrollo ejemplificará este apoyo mutuo. En *A Quiet Revolution*, un estudio elocuente de la educación de la mujer en el Bangladesh rural,<sup>29</sup> Martha Chen describe los esfuerzos de un grupo de desarrollo del gobierno, el Comité para el Progreso Rural de Bangladesh, por aumentar la tasa de alfabetización femenina en ciertas áreas rurales. El proyecto empezó por el convencimiento de que la alfabetización es un ingrediente importante en el desarrollo de la capacidad de estas mujeres para vivir bien. Se le consideró estrechamente relacionado con otros valores importantes, como el florecimiento económico, la autonomía y el respeto propio. Esta convicción no se derivaba de las tradiciones locales de las aldeas, donde las mujeres de hecho tenían poca autonomía y ninguna experiencia en la educación; se derivaba de las experiencias y reflexiones de los funcionarios que trabajaban en el desarrollo, cuyos antecedentes eran muy distintos y provenían de dos nacionalidades. (Chen es una estadounidense que cuenta con un doctorado en sánscrito.) El grupo en conjunto carecía de experiencia acerca de las formas concretas de vida de las mujeres rurales, y por lo tanto no tenía, como dice Chen, "conceptos o estrategias específicas"<sup>30</sup> para trabajar con ellas. Entonces, en la primera fase del programa, los trabajadores del desarrollo fueron directamente a las aldeas rurales con sus ideas acerca de la alfabetización y su importancia; ofrecieron materiales de alfabetización para adultos, que obtuvieron de otro programa nacional y trataron de motivar a mujeres de las comunidades que visitaron a fin de que participaran.

Pero su falta de conocimiento contextual les hizo imposible tener éxito, en esta primera fase. Las mujeres encontraron aburridos los materiales de alfabetización y sin importancia para sus vidas. No veían de qué forma esto podía ayudarlas; incluso se resistieron a la capacitación vocacional que era parte del programa, ya que se concentraba en habilidades que tenían poca demanda en esa área. De este modo, el fracaso hizo que la agencia replanteara su enfoque. Por otra parte, nunca abandonaron su convicción básica de que la alfabetización era importante para estas mujeres; su conclusión, basada en amplias experiencias y en su imagen de lo que podrían ser las vidas de estas mujeres, todavía les parecía correcta. Por otra parte, reconocieron que se necesitaría dar mucha más atención a las vidas y pensamientos de las mujeres de que se trataba si se quería que entendieran lo que la alfabetización podría significar y hacer por ellas. Empezaron a sustituir el antiguo enfoque por uno más participativo, en el que grupos cooperativos locales reunían a los trabajadores del desarrollo con las mujeres locales cuyas experiencias

<sup>29</sup> Chen, 1986.

<sup>30</sup> Chen, 1986, p. ix.



y sentido de la vida se consideraron cruciales. Este concepto de grupo cooperativo condujo a un entendimiento mucho más complejo de la situación, a medida que los trabajadores del desarrollo conocían la red de relaciones dentro de las cuales tenían que funcionar las mujeres y las dimensiones específicas de su pobreza y limitaciones, y a medida que éstas comprendían las posibilidades alternativas, empezaron a definir por sí mismas un conjunto de aspiraciones de cambio. El resultado, que continúa, ha sido una evolución lenta y compleja del papel de las mujeres en las aldeas. Un periodista que visitó la zona escribió, algunos años después:

He visto las semillas de la revolución silenciosa en las vidas de las mujeres de la aldea. En los lugares de reunión que la BRAC ha construido, las esposas, jóvenes y viejas, están aprendiendo a leer y escribir. Aunque se les prohíbe ocuparse del comercio, al menos ahora pueden llevar las cuentas [...] En una aldea de pescadores, las mujeres se han convertido en las banqueras, y han ahorrado más de 2 000 dólares y se los han prestado a sus hombres para que compren un mejor equipo. Empezaron de la manera más sencilla: reunieron un puñado de arroz de cada familia cada semana, lo almacenaron y lo vendieron en el mercado. Aproximadamente 50 aldeas de cada área tienen cooperativas de mujeres florecientes, que invierten en nuevas bombas eléctricas o en semillas y que se han ganado el respeto de sus miembros.<sup>31</sup>

Ésta es la forma en que trabaja el enfoque aristotélico: se aferra a una imagen general (y abierta) de la vida humana, de sus necesidades y posibilidades, pero en cada etapa se sumerge en las circunstancias concretas de la historia y de la cultura. El detallado relato de Chen —que por su propio estilo manifiesta una combinación del compromiso aristotélico con el bien humano y la sensibilidad aristotélica del contexto— muestra que los dos elementos van, y deben ir, juntos. Si los trabajadores del desarrollo hubieran considerado a estas mujeres como seres extraños cuyas costumbres no se podían comparar con otras para considerarlas desde el punto de vista del bien humano, no habría ocurrido ningún cambio —y el relato convence al lector de que estos cambios han sido buenos—. Por otra parte, las charlas generales sobre educación y autorrespeto no lograron absolutamente nada hasta que provinieron de una realidad histórica concreta. La participación hizo posible obtener la elección que era humanamente correcta.

Por tanto, la moralidad aristotélica basada en las virtudes puede captar gran parte de lo que busca el relativista, y seguir sosteniendo su ob-

<sup>31</sup> Citado en Chen, 1986, pp. 4-5. Chen hace énfasis en que un factor importante en este último éxito fue que el grupo no tenía ninguna filiación dogmática a alguna teoría abstracta del desarrollo, sino un enfoque flexible y orientado por las situaciones.

jetividad, en el sentido que hemos descrito. De hecho, podemos decir que las virtudes aristotélicas se desempeñan mejor que las relativistas para explicar lo que la gente en realidad está haciendo cuando escudriñan cuidadosamente las características de su contexto, y observan tanto las características compartidas como las no compartidas y procuran discernir lo que es mejor. Porque, como dice Aristóteles, las personas que hacen esto por lo general están buscando el bien, no sólo las costumbres de sus ancestros. Están dispuestas a defender sus decisiones como buenas o correctas, y a considerar a los que defienden un curso diferente como si estuvieran en desacuerdo con lo que es correcto, no sólo como si estuvieran narrando una tradición diferente.

Finalmente, debemos señalar que las virtudes aristotélicas y la deliberación a la que orientan, a diferencia de algunos sistemas de reglas morales, siempre permanecen abiertas a revisión a la luz de nuevas circunstancias y evidencias. De esta manera, nuevamente, incluyen la flexibilidad a las condiciones locales que el relativista desearía, pero, también de nuevo, sin sacrificar la objetividad. A veces circunstancias novedosas pueden simplemente hacer surgir una reciente especificación concreta de la virtud, tal como se definió antes; en algunos casos pueden hacer que cambiemos nuestro punto de vista sobre lo que es la propia virtud. Todas las explicaciones generales se consideran provisionales, resúmenes de decisiones correctas y guías para nuevas decisiones. Esta flexibilidad, que está incorporada al procedimiento aristotélico, ayudará otra vez a la explicación aristotélica para que responda a las preguntas del relativista sin relativismo.

[6]

Debemos ahora ocuparnos de la segunda objeción. En ella se encuentra, creo, la amenaza realmente seria a la posición aristotélica. Quienes escribieron en el pasado sobre las virtudes, entre ellos el mismo Aristóteles, carecieron de sensibilidad respecto a las formas en que las diferentes tradiciones de discurso, los diferentes esquemas conceptuales, articulan al mundo, y también respecto a la profunda relación entre la estructura del discurso y la estructura de la experiencia en sí. Cualquier defensa contemporánea de la posición aristotélica debe mostrar esta sensibilidad, y responder de alguna manera a los datos que presente el historiador o antropólogo relativista.

El aristotélico debe empezar, me parece, aceptando que con respecto a cualquier asunto complejo de profunda importancia humana no hay un "ojo inocente", ninguna forma de ver al mundo que sea enteramente neutral y esté libre de conformaciones culturales. El trabajo de filósofos

como Putnam, Goodman y Davidson<sup>32</sup> —que siguen, debe indicarse, las argumentaciones de Kant y, creo, las del propio Aristóteles—<sup>33</sup> ha demostrado convincentemente que incluso en lo que respecta a la percepción de los sentidos, la mente humana es un instrumento activo e interpretativo, y que estas interpretaciones son una función de su historia y de sus conceptos, así como de su estructura innata. El aristotélico también debe conceder, me parece, que la naturaleza de las interpretaciones del mundo humano es holista. Los esquemas conceptuales, al igual que los lenguajes, se sostienen juntos como estructuras totales, y también debemos darnos cuenta de que un cambio en cualquier elemento probablemente tendrá implicaciones para el sistema total.

Pero estos dos hechos no implican, como tienden a suponer algunos relativistas en la teoría literaria y en la antropología, que todas las interpretaciones del mundo son igualmente válidas y del todo no comparables, que no hay buenos estándares de evaluación y que “todo se vale”. El rechazo a la idea de la verdad ética, por considerarse que corresponde a una realidad enteramente no interpretada, no implica que toda la idea de la búsqueda de la verdad es un error pasado de moda. Todavía es posible criticar ciertas formas en que las personas ven al mundo exactamente como Aristóteles las criticó: como estúpidas, perniciosas y falsas. Los estándares que usamos en esas críticas deben provenir del interior de la vida humana. (Frecuentemente provendrán de la sociedad de que se trate, de sus propias tradiciones racionalistas y críticas.) Y el indagador debe procurar, antes que la crítica, desarrollar una comprensión amplia del esquema conceptual al que critica, y encontrar lo que motiva cada una de sus partes y la forma en que se sostienen unidas. Pero hasta ahora no hay razón para pensar que el crítico no podrá rechazar la institución de la esclavitud, o la ley contra los homicidas en Cyme, por no corresponder con la concepción de la virtud que surge al reflexionar sobre la variedad de diferentes formas en que las culturas humanas han tenido las experiencias que fundamentan las virtudes.

Estas experiencias no proporcionarán, como lo debe reconocer el aristotélico, precisamente un solo cimiento, neutral al lenguaje, en que se pueda basar de modo directo y sin problemas una explicación de la virtud. La descripción y evaluación de la forma en que diferentes culturas han construido estas experiencias se ha convertido en una de las tareas centrales de la crítica filosófica aristotélica. Pero, hasta ahora, el relativista no ha presentado ninguna razón por la que no podamos, al terminar el día, decir que ciertas formas de conceptualizar la muerte se ajustan

<sup>32</sup> Véase Putnam (1979, 1981, 1988), Goodman (1968, 1978) y Davidson (1984).

<sup>33</sup> Acerca de su deuda con Kant, véase Putnam, 1988; sobre la relación de Aristóteles con el “realismo interno”, véase Nussbaum, 1986a, cap. 8.

tan más que otras a la totalidad de nuestra evidencia y de nuestros deseos de una vida floreciente; que ciertas formas de experimentar el deseo de los apetitos son, por razones similares, más prometedoras que otras.

Además, los relativistas tienden a subestimar el grado de acuerdo, reconocimiento y traslape que en realidad ocurre entre las diferentes culturas, en particular en las áreas de las experiencias mundanas. El aristotélico, al desarrollar su concepto de una manera culturalmente sensible, debe insistir, como lo hace Aristóteles, en la evidencia de esos acuerdos y reconocimientos. A pesar de las diferencias evidentes en la conformación cultural específica de las experiencias mundanas, reconocemos que las experiencias de personas de otras culturas son similares a las nuestras. Conversamos con ellas sobre asuntos de profunda importancia, las entendemos, dejamos que nos conmuevan. Cuando leemos la *Antígona* de Sófocles, vemos mucho que nos parece extraño; y no hemos leído la obra bien si no observamos lo mucho que difieren de las nuestras sus concepciones de la muerte, de lo que caracteriza a las mujeres, y otras similares. Pero aun así el drama nos puede conmover, hacer que nos interese en sus personajes, considerar sus debates como reflexiones sobre la virtud que hablan a nuestra propia experiencia, y sus elecciones en esferas de la conducta como las que también nosotros debemos elegir. Nuevamente, cuando uno se sienta a la mesa con personas de otras partes del mundo y debate con ellas sobre el hambre, la distribución justa, o en general la calidad de la vida humana, encuentra, a pesar de diferencias conceptuales evidentes, que es posible proceder como si estuviéramos hablando acerca del mismo problema humano, y por lo común es sólo en un contexto donde una o más de las partes está intelectualmente comprometida con la posición relativista de que sea imposible sostener este discurso. Este sentido de comunidad y de coincidencias parece ser especialmente fuerte en las áreas a las que hemos llamado experiencias mundanas. Parece que esto apoya la afirmación aristotélica de que tales experiencias son un buen punto de partida para el debate ético.

Además, es necesario subrayar que hoy en día difícilmente algún grupo cultural está tan concentrado en sus propias tradiciones internas y tan aislado de otras culturas como lo supone la argumentación del relativista. La comunicación y el debate entre las culturas son hechos ubicuos de la vida contemporánea, y nuestra experiencia de la interacción cultural indica que en general quienes viven con diferentes esquemas conceptuales tienden a ver su interacción a la manera aristotélica, y no a la relativista. Una sociedad tradicional que se enfrenta a nuevas ciencias y tecnologías, y a las conceptualizaciones que las acompañan, de hecho no evita simplemente tratar de entenderlas ni las considera incur-

siones por completo extrañas sobre una forma de vida cerrada de manera hermética. En cambio, evalúa al nuevo elemento como una contribución posible al florecimiento de la vida, y lo hace comprensible para sí misma, e incorpora los elementos que prometen resolver los problemas del florecimiento. Ejemplos de esa asimilación, y del debate que la rodea,<sup>34</sup> sugieren que las partes reconocen de hecho problemas comunes y que la sociedad tradicional es perfectamente capaz de ver la innovación externa como un instrumento para resolver un problema que comparte con la sociedad innovadora. Las mujeres aldeanas del relato de Chen, por ejemplo, no insistieron en seguir siendo analfabetas porque siempre lo habían sido. En cambio, gustosamente empezaron a dialogar con el grupo internacional y consideraron la discusión cooperativa como un recurso para una mejor vida. Las partes en realidad buscan el bien, no las costumbres de sus ancestros; sólo el antropólogo tradicionalista insiste, con nostalgia, en la conservación absoluta de lo ancestral.

Y esto es así incluso cuando la discusión entre personas de varias culturas revela una diferencia en el nivel de conceptualización de las experiencias básicas. Frecuentemente trabajos como el de Foucault, que nos recuerda el carácter no necesario y no universal de nuestros propios puntos de vista en alguna de esas áreas, tienen precisamente el efecto de propiciar un debate crítico en busca del bien humano. Por ejemplo, es difícil leer las observaciones de Foucault sobre la historia de nuestras ideas sexuales sin llegar a sentir que ciertas formas en que se ha organizado el debate contemporáneo occidental sobre estos temas, como consecuencia de alguna combinación del moralismo cristiano con la seudociencia del siglo XIX, son especialmente necias, arbitrarias y limitadoras, contrarias a la búsqueda humana del florecimiento. La conmovedora descripción que da Foucault de la cultura griega proporciona no sólo una señal de que alguien pensó diferente en algún momento, sino también la evidencia de que es posible que *nosotros* pensemos de manera diferente, como él mismo insiste en el prefacio.<sup>35</sup> (De hecho, éste era todo el propósito de la genealogía tal como la presentó Nietzsche, precursor de Foucault en este campo: destruir ídolos a los que en alguna ocasión se consideró necesarios, y dejar libre el camino para nuevas posibilidades de creación.) Foucault anunció que la finalidad de su libro era "liberar al pensamiento" de modo que pueda pensar de manera diferente, imaginando posibilidades nuevas y más fructíferas. Y el análisis detallado de las esferas del discurso cultural, que hacen énfasis en las diferencias culturales en las esferas de las experiencias básicas, se está combinando cada vez más en los debates actuales sobre la sexualidad y los temas re-

<sup>34</sup> Abeysekera, 1986.

<sup>35</sup> Foucault, 1984, prefacio, p. ii.

lacionados, con una crítica de los arreglos y actitudes sociales existentes y con una elaboración de nuevas normas del florecimiento humano. No hay razón para pensar que esta combinación es incoherente.<sup>36</sup>

Al seguir estas posibilidades, las esferas de la experiencia básica identificadas en el enfoque aristotélico ya no serán consideradas, como dije antes, como esferas de la experiencia *no interpretada*. Pero también hemos insistido en que hay muchas relaciones conocidas y muchas coincidencias entre las sociedades. Y es posible especificar aquí ciertas áreas de una universalidad relativamente mayor en las que se debe insistir al acceder a otras cuyas expresiones culturales son más variadas. Sin una conciencia sensible al hecho de que estamos hablando de algo que se experimenta de manera diferente en distintos contextos, no podemos, a pesar de todo, identificar ciertas características de nuestra humanidad común, estrechamente relacionadas con la lista original de Aristóteles, a partir de las cuales puede proseguir nuestro debate.

1. *Mortalidad*. Sin importar la forma en que se entienda la muerte, todos los humanos deben enfrentarse a ella y (después de cierta edad) saben que así lo tendrán que hacer. Este hecho conforma a prácticamente todas las vidas humanas.

2. *El cuerpo*. Antes de cualquier conformación cultural concreta, nacemos con cuerpos humanos, cuyas posibilidades y vulnerabilidades no pertenecen como tales a ninguna cultura más que a otras. Cualquier ser humano podría haber pertenecido a cualquier cultura. La experiencia del cuerpo recibe influencias culturales, pero el cuerpo en sí, antes de esa experiencia, proporciona límites y parámetros que aseguran muchas coincidencias en lo que se va a experimentar, en lo que se refiere a hambre, sed, deseo y a los cinco sentidos. Es bueno señalar los componentes culturales en estas experiencias, pero cuando uno dedica tiempo a considerar los problemas del hambre y la escasez, y en general de la miseria humana, esa diferencia parece relativamente pequeña y sutil, y no se puede dejar de reconocer que "no hay diferencias étnicas conocidas en la fisiología humana con respecto al metabolismo de los nutrientes. Los africanos y los asiáticos no queman las calorías de sus dietas o usan las proteínas de manera diferente de la de los europeos o estadounidenses. Entonces, de esto se deriva que los requerimientos de la dieta no pueden variar mucho entre las diferentes razas".<sup>37</sup> Este hecho y otros simila-

<sup>36</sup> Este párrafo amplía observaciones hechas en un comentario sobre los trabajos de D. Halperin y J. Winkler en la conferencia sobre "La homosexualidad en la historia y en la cultura" en la Universidad de Brown, febrero de 1987; el trabajo de Halperin puede encontrarse ahora en Halperin, 1990, y el de Winkler en Halperin, Winkler y Zeitlin, 1990. La combinación que se propone del análisis históricamente sensible con la crítica cultural fue desarrollada vigorosamente, en la misma conferencia, por Abelove, 1987.

<sup>37</sup> Gopalan (en preparación).

res deben seguramente ser puntos focales para el debate sobre la conducta humana adecuada en esta esfera. Además, al empezar con el cuerpo, en vez de con la experiencia subjetiva del deseo, obtenemos, por añadidura, la oportunidad de criticar la situación de las personas que han padecido carencias por tanto tiempo, que su *deseo* por las cosas buenas en realidad ha disminuido. Ésta es una ventaja adicional del enfoque aristotélico, cuando se le compara con los enfoques sobre la elección que no van más allá de las expresiones subjetivas de la preferencia.

3. *Placer y dolor*. En toda cultura hay una concepción del dolor; y a estas concepciones, que coinciden en gran medida entre sí, se les puede ver plausiblemente como asentadas en la experiencia universal y precultural. La versión estoica del desarrollo del infante es poco probable; es casi seguro que la respuesta negativa al dolor corporal sea primitiva y universal, en vez de aprendida y opcional, sin importar la medida en que su "gramática específica" sea conformada por el aprendizaje posterior.

4. *La capacidad cognoscitiva*. La famosa afirmación de Aristóteles de que "todos los seres humanos por naturaleza buscan el conocimiento"<sup>38</sup> parece resistirse a los análisis antropológicos más complejos. Indica un elemento en nuestra humanidad común al que es posible ver, plausiblemente, como establecido en forma independiente de la aculturación particular, sin importar lo mucho que después sea modelado por esa aculturación.

5. *La razón práctica*. Todos los seres humanos, cualquiera que sea su cultura, participan (o tratan de participar) en la planificación y administración de sus vidas, haciendo y respondiendo a preguntas sobre la forma en que uno debe vivir y actuar. Esta capacidad se expresa a sí misma de manera distinta en diferentes sociedades, pero un ser que careciera de ella en absoluto probablemente no sería reconocido como un ser humano, en cualquier cultura.<sup>39</sup>

6. *El desarrollo temprano del infante*. Antes de que ocurra la mayor parte de la conformación cultural específica, aunque quizá no del todo libre de alguna conformación, hay ciertas áreas de la experiencia y desarrollo humanos que son ampliamente compartidas y que son de gran importancia para las virtudes aristotélicas: las experiencias del deseo, el placer, la pérdida, la finitud de uno mismo, quizá también la envidia, el sufrimiento y la gratitud. Se pueden discutir los méritos de una u otra explicación psicoanalítica de la infancia. Pero parece difícil negar que el trabajo de Freud sobre el deseo en los niños y de Klein sobre el sufrimiento, la pérdida y otras actitudes emocionales más complejas han identificado esferas de la experiencia humana que en gran medida son

<sup>38</sup> *Metaphysics*, I, p. 1.

<sup>39</sup> Véase Nussbaum, 1988, donde este punto de vista aristotélico es comparado con las opiniones de Marx sobre el verdadero funcionamiento humano.

comunes a todos los hombres, sin importar la sociedad a la que pertenecen. Todos los seres humanos empiezan como bebés hambrientos, que perciben su propia impotencia, su cercanía y distanciamiento alternativos de aquellos de los que dependen y otras situaciones similares. Melanie Klein informa de una conversación con un antropólogo, acerca de un evento que a primera vista parecía raro (para los ojos occidentales) y que fue interpretado por Klein como la expresión de un patrón universal de sufrimiento. El antropólogo aceptó su interpretación.<sup>40</sup>

7. *Afiliación*. La afirmación de Aristóteles de que los seres humanos como tales tienen un sentido de camaradería con otros seres humanos, y de que por naturaleza somos animales sociales, es una afirmación empírica pero parece ser correcta. Sin importar lo variadas que sean nuestras concepciones de la amistad y del amor, hay un punto muy importante en verlas como expresiones coincidentes de la misma familia de necesidades y deseos humanos compartidos.

8. *Humor*. No hay nada más variado culturalmente que el humor; no obstante, como insiste Aristóteles, algún espacio para el humor y el juego parece ser una necesidad de cualquier vida humana. Al ser humano no en vano se le llama "el animal que ríe"; es cierto, es una de nuestras diferencias relevantes con casi todos los demás animales, y (de una u otra forma) es un rasgo compartido, lo afirmo con cierta audacia, de cualquier vida a la que se va a considerar plenamente humana.

Ésta es sólo una lista de sugerencias, muy relacionadas con la lista que Aristóteles presenta de las experiencias comunes. Es posible eliminar algunas de estas sugerencias y/o añadir otras.<sup>41</sup> Pero parece plausible afirmar que en todas estas áreas tenemos una base para hacer estudios adicionales sobre el bien humano. No tenemos una base sólida de datos "dados" a los que no se ha interpretado para nada, pero sí tenemos núcleos de experiencia en torno a los cuales procede la construcción de las diferentes sociedades. No hay aquí ningún punto de Arquímedes, ningún acceso puro a una naturaleza no mancillada —incluso, en este caso, la naturaleza humana— tal como es en sí. Sólo hay la vida humana como se vive. Pero en la vida como se vive encontramos una familia de experiencias, que se concentra en torno a ciertos focos, los cuales pueden

<sup>40</sup> Klein, 1984, pp. 247-263.

<sup>41</sup> Véase Nussbaum, 1990c, para una lista un poco más larga, que incluye la discusión de nuestra relación con otras especies y con el mundo de la naturaleza. Es muy interesante observar que las otras tres listas en este libro, preparadas independientemente, contienen casi los mismos elementos que ésta: la de Dan Brock sobre las funciones humanas básicas usadas en las mediciones de la calidad de vida en la ética médica; la enumeración que hace Erik Allardt de las funciones observadas por los científicos sociales finlandeses; y la de Robert Erikson de las funciones que midió el grupo sueco. Sólo las últimas dos pueden mostrar influencias mutuas. Tanta convergencia independiente testifica la ubicuidad de estos intereses y de su importancia.



proporcionar puntos de partida razonables para las reflexiones que tienen en cuenta diferentes culturas.

Este capítulo forma parte de un proyecto más grande. Se puede entender mejor el papel de la lista preliminar propuesta en esta sección si brevemente la ubico en el contexto de esta empresa más abarcadora y muestro sus relaciones con otros argumentos. En un artículo intitulado "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution" ["Naturaleza, función y capacidad: Aristóteles acerca de la distribución política"],<sup>42</sup> trato del concepto aristotélico de la función adecuada para el gobierno, según el cual su tarea es hacer disponibles a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad las condiciones básicas necesarias de la capacidad para elegir y vivir una buena vida humana plena, con respecto a cada una de las principales funciones humanas incluidas en esa buena vida plena. Examinó favorablemente el argumento de Aristóteles de que, por esta razón, la tarea del gobierno no puede ser bien realizada, o sus objetivos bien entendidos, sin una comprensión de estos funcionamientos. Un estudio estrechamente relacionado, "Aristotelian Social Democracy" ["La democracia social aristotélica"],<sup>43</sup> muestra una forma de pasar de un entendimiento general de las circunstancias y habilidades de los seres humanos (como las que esta lista proporciona) a una explicación de las funciones humanas más importantes, que el gobierno tendrá la tarea de hacer posibles. Muestra la forma en que este entendimiento del ser humano y de la tarea política nos puede dar una concepción de la democracia social que es una alternativa plausible a las concepciones liberales.

Entretanto, en un tercer artículo, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics" ["Aristóteles acerca de la naturaleza humana y los fundamentos de la ética"],<sup>44</sup> me concentro en el papel especial de dos de las capacidades humanas reconocidas en esta lista: la afiliación (o sociabilidad) y la razón práctica. Sostengo que estas dos desempeñan un papel arquitectónico en la vida humana, al permear y organizar todas las demás funciones —que sólo se contarán como funciones humanas verdaderas en la medida en que sean hechas con cierto grado de orientación por estas dos—. La mayor parte del artículo se destina al examen de los argumentos de Aristóteles para decir que estos dos elementos son partes de la "naturaleza humana". Argumento que éste no es un intento de basar la ética humana en un sólido fundamento neutral de hechos científicos ajenos a la experiencia e interpretación humanas. Afirmo que,

<sup>42</sup> Nussbaum, 1988a.

<sup>43</sup> Nussbaum, 1990c.

<sup>44</sup> Nussbaum (en preparación a).

en cambio, Aristóteles busca, entre las experiencias de grupos en muchos tiempos y lugares, ciertos elementos que son en especial compartidos amplia y profundamente. Y sostengo que los argumentos que justifican las afirmaciones de que estos dos son amplios y profundos de esta manera tienen una estructura que se valida a sí misma: esto es, que cualquiera que participa en primer lugar en la investigación que las apoya afirma, por ese mismo hecho, el cabal reconocimiento de su relevancia. Ésta es una importante continuación del proyecto que se emprendió en este capítulo, pues muestra exactamente la forma en que los “fundamentos” de Aristóteles para la ética pueden permanecer dentro de la historia humana y de la autointerpretación y, no obstante, seguir teniendo el derecho de ser una fundamentación.

## [7]

La tercera objeción se refiere, en el fondo, a una pregunta conceptual profunda: ¿en qué consiste inquirir acerca del bien *humano*? ¿Qué circunstancias de la existencia sirven para definir lo que es vivir la vida de un *ser humano*, y no alguna otra vida? A Aristóteles le agradaba señalar que una indagatoria acerca del bien humano no puede, so pena de incoherente, terminar describiendo el bien de algún otro ser, digamos un dios —un bien que, debido a nuestras circunstancias, nos es imposible obtener—. <sup>45</sup> Entonces, ¿cuáles son esas circunstancias? Las virtudes son definidas en relación con ciertos problemas y limitaciones, y también con ciertos dones. ¿Cuáles son lo suficientemente centrales como para que su remoción nos convierta en seres diferentes y abran así un debate totalmente nuevo y diferente sobre el bien? Esta pregunta es en sí misma parte del debate ético que proponemos, porque no hay forma de responderla si no es preguntándonos qué elementos de nuestra experiencia nos parecen tan importantes que para nosotros son parte de quien somos. En otros escritos he tratado de la actitud de Aristóteles sobre esta pregunta, y aquí simplemente la resumiré. <sup>46</sup> Primero que nada, parece claro que nuestra mortalidad es una característica esencial de nuestras circunstancias como seres humanos. Un ser inmortal tendrá una forma de vida tan diferente; y valores y virtudes tan diferentes, que no parece tener sentido considerar a ese ser como parte de la misma búsqueda del bien. Asimismo, será esencial nuestra dependencia del mundo exterior: necesidad de alimentos, de bebida, de la ayuda de otros. Del lado de las habilidades, desearíamos incluir el funcionamiento cognitivo y la actividad

<sup>45</sup> Cf. EN 1159a 10-12, 1166a 18-23.

<sup>46</sup> Nussbaum (en preparación a).

del razonamiento práctico como elementos de cualquier vida a la que consideráramos humana. Aristóteles argumenta, plausiblemente, que desearemos incluir también la sociabilidad, alguna sensibilidad a las necesidades y el placer de la compañía de otros seres similares a nosotros mismos.

Pero me parece que la pregunta marxista persiste, como una profunda interrogación acerca de las formas de la vida humana y de la búsqueda del bien humano. Porque ciertamente uno puede imaginar formas de la vida humana que no contienen la posesión de la propiedad privada —ni, por lo tanto, aquellas virtudes que tienen que ver con su administración adecuada—. Y esto significa que sigue siendo una pregunta abierta el considerar o no a éstas como virtudes, y conservarlas en nuestra lista. Marx deseaba ir más lejos, al argumentar que el comunismo eliminaría la necesidad de la justicia, de la valentía y de la mayoría de las virtudes burguesas. Creo que en esto podemos ser algo escépticos. La actitud general de Aristóteles respecto a esas transformaciones de la vida es la de sugerir que por lo común tienen una dimensión trágica. Si eliminamos una clase de problema —digamos, la propiedad privada— con frecuencia introduciremos otro —digamos, la ausencia de cierta clase de libertad de elección, la libertad que permite hacer acciones hermosas y generosas a otros—. Si las cosas son complicadas incluso en el caso de la generosidad, en la que podemos fácilmente imaginar una transformación que elimina a la virtud, seguramente lo son mucho más en los casos de la justicia y de la valentía. Y se requerirá una descripción mucho más detallada que la que nos da Marx de la forma de vida bajo el comunismo, antes de que sea posible incluso empezar a ver si en realidad se transformarán las cosas en lo que respecta a estas virtudes, y si se introducirán o no nuevos problemas y limitaciones.

En general, parece que todas las formas de vida, incluso la vida imaginaria de un dios, tienen fronteras y límites.<sup>47</sup> Todas las estructuras, incluso las de ausencia putativa de límites, están cerradas a algo, aisladas de algo —digamos, en ese caso, del valor específico y de la belleza inherente en la lucha contra la limitación—. Por lo tanto, no parece que podamos llegar fácilmente más allá de las virtudes. Ni parece que es tan claramente bueno para la vida humana que así lo hiciéramos.

[8]

La mejor conclusión para este bosquejo de un programa aristotélico para la ética de la virtud fue escrita por el propio Aristóteles, al final de su discusión de la naturaleza humana en su *Ética a Nicómaco* I:

<sup>47</sup> Véase Nussbaum, 1986b, cap. 11.

Baste para nuestro bosquejo del bien. Porque parece que tenemos que elaborar primero un bosquejo y después llenarlo. Parecería que se abre la posibilidad para cualquiera de ir más allá y articular las partes buenas de éste. Y el tiempo es un buen descubridor o aliado en esas cosas. También es así como las ciencias han progresado: se abre la posibilidad para cualquiera de proporcionar lo que falta (EN 1098a 20-26).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abelove, H. (1987), "Is Gay History Possible?", artículo (inédito) presentado en la Conference on Homosexuality in History and Culture, Brown University, febrero de 1987.
- Abeysekera, C. (1986), palabras dirigidas (inéditas) a la WIDER Conference on Value and Technology, verano de 1986.
- Chen, M. (1986), *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*. Cambridge, Mass., Schenkman Publishing Company.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- Foot, P. (1978), *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, ii, iii, París, Les Belles Lettres.
- Goodman, N. (1968), *Languages of Art*, Indianápolis, Hackett.
- (1978), *Ways of World-Making*, Indianápolis, Hackett.
- Gopalan, C. (1992), "Undernutrition: Measurement and Implications", en S. Osmani (comp.), *Nutrition and Poverty*, Oxford, Clarendon Press.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, Chapman y Hall.
- , J. Winkler y F. Zeitlin (1990), *Before Sexuality*, Princeton, Princeton University Press.
- Hampshire, S. (1983), *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Harré, R. (comp.) (1986), *The Social Construction of the Emotions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Klein, M. (1984), "Our Adult World and its Roots in Infancy", *Envy, Gratitude and Other Works 1946-1963*, Londres, Hogarth Press, pp. 247-263.
- Lukes, S. (1987), *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- Lutz, C. (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Nussbaum, M. (1972), "Psoche in Heraclitus", *Phronesis*, 17, pp. 1-17, 153-170.
- (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press.
- (1985), "The Discernment of Perception: An Aristotelian Model of Public and Private Rationality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy*, 1, pp 151-201. También en Nussbaum (1990).

- Nussbaum, M. (1986a), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986b), "Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle", en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-74.
- (1987a), "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20, pp. 129-177.
- (1987b), "'Finely Aware and Richly Responsible': Literature and the Moral Imagination", en A. Cascardi (comp.), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 169-191.
- (1988a), "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario, pp. 145-184.
- (1988b), "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, pp. 225-254.
- (1989), "Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love", *Apeiron*, 22, pp. 1-59.
- (1990a), "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 305-351.
- (1990b), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- (1990c), "Aristotelian Social Democracy", en R. B. Douglas, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, pp. 203-252.
- (en preparación a), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", en un volumen sobre la filosofía de Bernard Williams, J. Altham y R. Harrison (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- (en preparación b), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, The Martin Classical Lectures, 1986.
- y A. Sen, (1989); "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions", en M. Krausz (comp.), *Relativism*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Procopé, J. (en preparación), "Hochherzigkeit", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 14.
- Putnam, H. (1979), *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), *The Many Faces of Realism: The Carus Lectures*, La Salle, Ill., Open Court.
- Sturgeon, N. (1984), reseña del libro de Foot, *Journal of Philosophy*, 81, pp. 326-333.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Williams, B. (1984), "Philosophy", en M. I. Finley (comp.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Winkler, J. (1990), *The Constraints of Desire*, Nueva York, Routledge, Chapman y Hall.

## Comentario a "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico"

SUSAN HURLEY

¿APOYAN o debilitan las pretensiones de objetividad los llamados a formas de vida? La pregunta surge en varios contextos y formas. Las formas de vida que se mencionan pueden ser lingüísticas o prácticas de otro tipo, o aspectos de la experiencia o del pensamiento. Puede parecer que la objetividad se ve amenazada de varias maneras: por el relativismo, dada la variedad de formas de vida; por el idealismo, si una afirmación sobre la forma en que son las cosas depende de formas de vida que en última instancia provienen de "arriba", no del mundo; por el verificacionismo, si se sugiere que las condiciones necesarias para que sean ciertas las prácticas que utilizamos para determinar algo, son condiciones necesarias de *que sea cierto*. Por otra parte, algunos, como Wittgenstein, han pensado que recurrir a esas prácticas evita que surjan esas amenazas, al comprometer la mente de uno mismo con el mundo y con otras mentes: si somos capaces de hacer ciertas cosas bien, juntos, no hay ya un tema real respecto a la forma en que nuestras intenciones privadas pueden compaginarse alguna vez. El capítulo de Martha Nussbaum considera si el recurrir a las diferentes formas de vida que dan base mundana a lo que se dice de las virtudes específicas tiende a dar apoyo al relativismo, y argumenta que no es así. Bosqueja formas de vida que son distintivas de los seres humanos, constreñidos como estamos, en cierto sentido, entre los dioses y las bestias. En contraste con los dioses, tenemos esencialmente en común ciertas experiencias, fijadoras de referencias, de la vida humana mortal, limitada (al contrario de la de los dioses), que nos permiten responder a la misma pregunta: ¿cómo debe uno actuar con respecto a esa *clase* de situación?, aunque podemos no estar de acuerdo en lo que es la mejor respuesta. En contraste con las bestias, también tenemos esencialmente en común ciertas capacidades distintivas para las relaciones sociales y la razón práctica, a cuyos apreciados ejercicios podemos recurrir en el curso de los desacuerdos éticos. Esta autora argumenta que, bien entendidas, el papel de estas formas de vida específica y distintivamente humanas en la ética, y en particular en la aristotélica, no apoya al relativismo y sí al objetivismo.

Estoy considerablemente de acuerdo con su conclusión, y de hecho yo misma he ofrecido diferentes argumentos para conclusiones relacio-

nadas, los que no repetiré aquí.<sup>1</sup> Las respuestas que ofrece a la primera objeción a su postura, con respecto a la singularidad de la solución, me parecen correctas. La segunda objeción que toma en consideración se refiere a la falta de puntos de partida comunes, neutrales, no interpretados, en la experiencia o en la práctica; aunque tengo ciertas reservas acerca de la respuesta que formula a esta objeción en términos de diferentes esquemas conceptuales, no trataré aquí esas cuestiones. Me concentraré en ciertos temas que se presentan como sugerencias hechas al responder a la tercera objeción, a propósito de la posibilidad de vida humana que simplemente careciera de ciertas formas de vida en común. Estos temas también se refieren a otra manera en que los argumentos que recurren a formas de vida pueden aparentemente debilitar las pretensiones de objetividad.

Nussbaum sugiere que una clase particular de argumento que se valida a sí mismo está disponible en las discusiones sobre el valor que se otorga a ciertos rasgos de nuestra humanidad común, que ella presenta en su lista, tales como la sociabilidad y la razón práctica. Ésta es una clase de argumento que obtiene su fuerza no por alguna inconsistencia lógica en la posición que rebate, sino más bien por una inconsistencia pragmática: algún aspecto de la forma de vida, de la actividad o de la mentalidad del escéptico tiene implicaciones inconsistentes con el contenido de su propia opinión. Como se verá más adelante, esas inconsistencias pragmáticas frecuentemente desempeñan un papel en los argumentos trascendentales —argumentos con respecto a la forma en que son posibles ciertas formas de vida, y sobre cuáles son las condiciones necesarias para ellas—. Nussbaum sugiere un ejemplo de lo que estoy llamando inconsistencia pragmática. La misma participación del escéptico en la discusión sobre el valor de la razón práctica en el curso de expresar su punto de vista escéptico sobre ella, en cierto sentido afirma su valor, y por lo tanto entra en contradicción con el contenido escéptico de su punto de vista. Ella sugiere además que puede haber casos en que las propiedades esenciales como ser humano de la persona que tiene un punto de vista escéptico serán negadas si vive de conformidad con su opinión, de modo que esa vida —digamos, la vida de un dios o de una bestia— no puede ser una vida para esa persona.

Quiero considerar dos preguntas respecto a estas sugerencias: 1) ¿Cuál es la importancia, en lo que se refiere a los temas relacionados con la objetividad, de que ciertas expresiones de algunas propuestas presupongan otras propuestas inconsistentes? 2) ¿De qué manera nuestra capacidad de autodeterminación se relaciona con la forma en que podemos

<sup>1</sup> Véase mi *Natural Reasons*, 1989, en especial la Primera Parte.

vernos limitados en los puntos de vista evaluativos que podemos defender, por lo que nosotros somos esencialmente en tanto seres humanos, por nuestras limitaciones y aspiraciones esenciales?

La primera pregunta surge en el debate acerca de si los argumentos trascendentales debilitan la objetividad. Puede parecer que ellos implican alguna clase de idealismo, o relativismo, o verificacionismo, al derivar conclusiones sobre el mundo y/u otras mentes posibles, de rasgos de nuestras formas de vida, al reducir el mundo y/u otras mentes al tamaño de las nuestras.<sup>2</sup> Ross Harrison ha refutado la opinión de que los argumentos trascendentales deben implicar idealismo. Indica que esos argumentos se presentan en forma ilativa válida (inferencias):  $p$ , necesariamente si  $p$  entonces  $q$ ; por lo tanto  $q$ . Con frecuencia la premisa menor  $p$  se establece pragmáticamente, por inmersión en ciertas formas de vida: la experiencia, el lenguaje, el pensamiento. Varios argumentos bien conocidos, aunque problemáticos, que no son parte de lo que aquí me ocupa, apoyan las premisas condicionales de esas inferencias: argumentos de Kant, Strawson, Davidson, etc., con respecto a las condiciones necesarias de la experiencia, el lenguaje, el contenido, el pensamiento. Pero debemos observar, dice Harrison, que para que esas inferencias sean válidas, la premisa menor  $f$  puede no ser necesaria. Por ejemplo, podrían no haber existido ninguna mente, ningún lenguaje en absoluto. Lejos de depender de la mente, el mundo puede haber carecido de mentes, y por lo tanto no ser para nada objeto de juicio o de pensamiento. La implicación de admitir tal cosa difícilmente es idealista, ni tiende a debilitar el punto de vista del mundo como objetivo.

Aunque evidentemente hay algo correcto en él, el argumento de Harrison no parece llegar al centro de la intuición de que los argumentos trascendentales de alguna manera tienden a socavar la objetividad. Para este fin, debemos distinguir entre dos formas en que es establecida la premisa menor de un argumento trascendental, aunque no haya sido establecida como necesaria. Ésta es la premisa para la que el apoyo puede ser pragmático, concedida por algo que el escéptico hace o es: su forma de vida. Ese apoyo pragmático puede tomar por lo menos dos formas: puede basarse en presuposiciones, o puede ser demostrativo.

Si se basa en *presuposiciones*, el apoyo se deriva de que nosotros presupongamos esa  $p$  en muchas de nuestras actividades y del hecho de que renunciar a ellas resultaría terriblemente costoso. Por ejemplo, considérese el argumento de que los contenidos de las actitudes al reaccionar, presupuestas por nuestras relaciones y prácticas, implican, bajo ciertas condiciones, reprobación y culpa, y que renunciar a esas acti-

<sup>2</sup> Véase Nagel, 1986, cap. 6, y Williams, 1981.



tudes, presupuestas como lo están en muchas de nuestras formas de vida apreciadas, sería terriblemente costoso. No tenemos una buena razón para renunciar a ellas, cuando consideramos lo que serían las consecuencias en términos del empobrecimiento de nuestras vidas.<sup>3</sup> Considérese también el argumento, sugerido por Nussbaum, de que la participación en la discusión filosófica acerca del valor de la razón práctica presupone que hay fundamento para participar en esa discusión, lo que implica el valor de la razón práctica. O el argumento presentado por Putnam de que la venturosa referencia de alguien a los frascos al afirmar que él podría ser un cerebro en un frasco, sugiere que tiene la clase correcta de conexión causal con los frascos —esto es, no simplemente una conexión genérica con un cerebro artificial—, en cuyo caso no es un cerebro en un frasco.<sup>4</sup>

El punto de Harrison, aplicado a esos argumentos, sería que no hay necesidad de abordar las actitudes con que reaccionamos, o las discusiones filosóficas sobre el valor de la razón práctica; tampoco hay necesidad de hacer referencia a los frascos. Podemos simplemente aislarnos de otras personas, abstenernos de deliberar, o de usar el lenguaje, o de pensar sobre los frascos, y no habría nada presupuesto; en algunos casos, el precio del escepticismo pragmáticamente consistente es el silencio, el aislamiento, quizá incluso desnaturalizarnos, y muy bien podría no valer la pena, pero de todos modos podemos pagar su precio. Si así lo hiciéramos, nada se podría demostrar de la reprobación, o del valor de la razón práctica, o de si somos cerebros en frascos. (Nussbaum parece estar de acuerdo con esto cuando, en otro de sus escritos, hace énfasis en que no hay ningún obstáculo externo difícil, sólo el recurso interno a lo que ya valoramos, para impedir el paso a ciertos puntos de vista escépticos.)<sup>5</sup>

Pero me parece que este punto no basta para mantener bajo control la amenaza a la objetividad. La preocupación que persiste puede expresarse de la siguiente manera: hay un problema sobre la relación entre la forma de vida y la verdad de la proposición que presupone. ¿Cómo puede el hecho de que elijamos pagar los terribles costos de renunciar a nuestras presuposiciones decirnos algo acerca de si el escéptico está equivocado? Ciertamente, dirá el objetivista, el que esté equivocado no puede depender de cuáles sean las formas de vida que llevemos y por lo tanto de lo que suponemos; esa dependencia debilitaría en sí la objetividad. Por supuesto, negar a nuestras presuposiciones no hace que el escéptico esté en lo correcto; pero, ¿cómo podemos considerar que nues-

<sup>3</sup> Véase Strawson, 1974.

<sup>4</sup> Putnam, 1979, 1981.

<sup>5</sup> Nussbaum (en preparación).

tras proposiciones hacen que esté equivocado, sin renunciar a la objetividad? Un mundo objetivo no está obligado a conformarse según nuestras presuposiciones. Como indica Stroud con respecto a las necesidades condicionales al efecto de que “tal y tal cosas son necesarias si vamos a pensar y hablar como lo hacemos ahora”, con ello no se da ninguna justificación teórica a nuestra aceptación de la propuesta de que se trate, pues podríamos renunciar a nuestras formas actuales de hablar y de pensar y adoptar otras —sin importar lo poco atrayente que pueda ser esa perspectiva—.<sup>6</sup>

Esto me lleva a la segunda clase, más fuerte, de apoyo pragmático para la premisa menor *p*: el *apoyo demostrativo*. Quizá sea en realidad sólo aquí donde los argumentos trascendentales rechazan completamente la amenaza a la objetividad. De ser así, sería importante distinguir las variedades más débiles, presupositivas, del argumento trascendental, de las más fuertes, demostrativas. Una indicación del apoyo demostrativo es que la acción del escéptico heroico al renunciar a la forma de vida que apoya la premisa menor no tiene caso, y se derrota a sí misma.<sup>7</sup> Supóngase, por ejemplo, que tenemos un escéptico sobre la existencia del lenguaje. Le indicamos que las expresiones de su escepticismo se derrotan a sí mismas; su expresión demuestra la existencia de una operación particular significativa, lo que necesariamente implica que el lenguaje existe. Ahora no tendría caso para él renunciar heroicamente al lenguaje; de hecho, se derrotaría a sí mismo de la misma manera en que le ocurriría a un escéptico acerca de la existencia de otras mentes, si tratara de demostrar su argumento matando a sus colegas. No tendría caso renunciar al lenguaje a menos que uno haya concedido implícitamente la realidad de su existencia; el meollo de esa renuncia es evitar que la tesis escéptica propia sea refutada por el otro. En este sentido, la expresión de su tesis por parte del escéptico no sólo presupone algo inconsistente con ella; en realidad demuestra su falsedad. El punto de Harrison sigue siendo válido: no hay necesidad de la existencia de un lenguaje; el mundo pudiera haber carecido de él. No obstante, no existe la amenaza a la objetividad implicada en la afirmación de que el mundo se conforma según nuestras presuposiciones. En estos casos, nuestras formas de vida no presuponen simplemente cosas inconsistentes con el escepticismo de que se trate; más bien, nuestras formas de vida demuestran la verdad de algo inconsistente con el escepticismo. Otros ejemplos de la variedad demostrativa de apoyo pragmático podrían ser argumentos que implican recurrir a la existencia de la experiencia, o del pensamiento, como si implicaran necesariamente la existencia de personas cor-

<sup>6</sup> Stroud, 1982, p. 126.

<sup>7</sup> Compárese la “clase privilegiada” de Stroud, en Stroud, 1982, p. 127.

porales, o situadas en el mundo. De nuevo, si la premisa condicional “necesariamente si  $p$  entonces  $q$ ” se sostiene (algo que no estoy discutiendo aquí en absoluto), no está disponible ninguna ruta pragmática de retirada de la premisa menor  $p$ : abstenerse de la experiencia o del pensamiento —esto es, renunciar deliberadamente a ellos mediante, digamos, el suicidio—, aunque heroico, haría que el escéptico se derrotara a sí mismo, de una manera en que no lo haría el abstenerse de las relaciones personales, la razón práctica, o la intentada referencia a los frascos. Incluso aunque es perfectamente posible que podría no haber existido ninguna experiencia o pensamiento en el universo, renunciar a la propia experiencia o al pensamiento concede su existencia; en contraste, abstenerse de estas últimas actividades no concede nada acerca de las razones para realizarlas o de su éxito.

Retorno ahora a la segunda pregunta: trataré de aplicar los puntos anteriores a los argumentos que recurren al apoyo pragmático a la naturaleza humana, a lo que somos en esencia. Supóngase que hay varias características distintivas, tanto negativas como positivas, limitaciones y capacidades, que nos son esenciales como seres humanos. Si es así, entonces puede plausiblemente afirmarse que aquellos puntos relevantes de Nussbaum en su respuesta a la tercera objeción —por ejemplo, las limitaciones que se deben a la mortalidad y a los requerimientos fisiológicos, la capacidad para la racionalidad práctica y la sociabilidad— están entre los más fuertes candidatos para esas características esenciales. Entonces, ciertas clases de vida no pueden ser vidas para nosotros como seres humanos, dada nuestra naturaleza; serían más bien vidas para dioses, o antropomorfos asociales, o animales de pastoreo, o moluscos.<sup>8</sup> Hacia el final de “Virtudes relativas”, Nussbaum pregunta: “¿qué circunstancias de la existencia sirven para definir lo que es vivir la vida de un ser humano, y no alguna otra vida?” Y comenta: “A Aristóteles le agradaba señalar que una indagatoria acerca del bien humano no puede, so pena de incoherente, terminar describiendo el bien de algún otro ser, digamos un dios —un bien que, debido a nuestras circunstancias, nos es imposible obtener—.” Si alguien está tentado a hacer la pregunta ¿es mejor, después de todo, vivir la vida de un ser humano en lugar de alguna de estas otras clases de vida?, la respuesta no podrá ser simplemente que es imposible para los seres humanos decidir vivir vidas que carecen de estas características. Si eso fuera cierto, la discusión perdería mucho de su argumento. Como enfatiza Nussbaum,<sup>9</sup> no hay ningún obstáculo externo difícil o algún argumento demolidor contra el hecho de que un ser humano decida vivir la vida de un animal de pastoreo o de

<sup>8</sup> Estoy recurriendo aquí a Nussbaum (en preparación).

<sup>9</sup> *Ibid.*

un antropomorfo asocial, aunque el costo de hacerlo así sería un empobrecimiento radical de la vida. No obstante, como ella sugiere, el mero hecho de hacer la pregunta con fines de reflexión o para discutir sobre ella revela la participación comprometida con la razón práctica de la persona que la hace, lo que es inconsistente con la negación de que haya una razón para practicarla.

¿Qué clase de inconsistencia pragmática hay entre participar de la razón práctica y negar su valor? Si alguien se mantuviera callado, pusiera su mente en blanco y comiera pasto, no habría demostrado nada. Al renunciar así a participar de la razón práctica, no participa ocultamente en ella ni afirma su valor; con esa respuesta heroica no se derrota a sí mismo. Así que, como he sugerido, esta inconsistencia pragmática parece proporcionar apoyo “presupositivo” en vez de demostrativo a la importancia de la razón práctica. ¿Es la fuerza presupositiva en vez de demostrativa de esta inconsistencia pragmática una consecuencia del contexto particular, es decir, de las teorías de la naturaleza humana y del escepticismo sobre el valor? ¿O podemos encontrar una forma de hacer un argumento pragmático en este contexto que proporcione la clase de apoyo más fuerte, demostrativo? Esto fortalecería la afirmación de que recurrir a las formas de vida refuerza, en vez de debilitar, la objetividad en este contexto.

Sugiero que consideremos la idea que han presentado varios filósofos, de que la propiedad distintiva de las personas es su capacidad para las actitudes de orden superior. Tener actitudes acerca de las actitudes propias y de otros es ser un intérprete, y en particular un intérprete de sí mismo; y la autointerpretación que toma la forma de encontrar los deseos propios de mayor rango, por ejemplo, en el caso de valores conflictivos, puede ser considerada como una clase de autodeterminación.<sup>10</sup> Entonces, considérese el punto de vista de que un grupo de capacidades estrechamente relacionadas —para las actitudes de rango superior, la autointerpretación y la autodeterminación— es esencial para las personas. Estamos pragmáticamente comprometidos con que haya razón para ejercerlas, y por lo tanto con su valor, mediante nuestro ejercicio regular de ellas. Considérese ahora la posición del escéptico acerca del valor de estas capacidades y de su ejercicio. ¿Le es posible evitar la fuerza de la inconsistencia pragmática de su posición evitando ejercerlas? Sugiero que no: el deseo —o intención— de no tener actitudes de rango superior, aunque tenga éxito (por ejemplo, someterse deliberadamente a una cirugía cerebral), es en sí mismo una actitud de rango superior; la creencia de que uno no tiene creencias de rango superior (a diferencia de la

<sup>10</sup> Desarrollo más un punto de vista de este tipo en Hurley, 1989.

mera falta de creencias de rango superior) se derrota a sí misma. El deseo de no ser una persona, en este contexto es en sí la marca característica de la persona, un ejercicio de su capacidad de autodeterminación, incluso si resulta en una lobectomía o en el suicidio, o en la deliberada afirmación o inmersión de una misma en otra cultura que reprima su condición de persona, digamos, porque una es miembro de algún grupo racial, o religión, o porque una es mujer. Encontramos aquí la clase de autoderrotismo característica del argumento pragmático más fuerte, de la clase demostrativa. Sin embargo, aun así no parece que logremos llegar del todo al apoyo demostrativo total: el intento que realiza el escéptico por salir de estas formas de vida no demuestra la verdad de la premisa que motiva su escepticismo, esto es, que hay razón para ejercer las capacidades pertinentes, sino sólo su compromiso práctico hacia ella, que puede seguir siendo injustificado. Quizá en el campo evaluativo esta clase de terreno medio entre los casos presupositivo y demostrativo es la clase de apoyo pragmático más fuerte que podemos esperar; de cualquier modo, no he podido pensar en algún ejemplo evaluativo de apoyo demostrativo total. No obstante, sí podemos obtener algo más fuerte que el mero apoyo presupositivo.

Quizá no todos los seres humanos tienen estas capacidades. Pero, si es así, este hecho puede acomodarse, en los casos adecuados, diciendo que algunos seres humanos no son personas, en vez de decir que no son realmente humanos.<sup>11</sup> Este paso de hablar de lo que es esencial para nosotros como seres humanos a hablar de lo que es esencial para nosotros como personas tiene sus ventajas; hay menos tensión al considerar que algunas carencias impugnan la calidad de persona de alguien, que si se les considera como si impugnarán su humanidad. Y este paso nos amplía el campo de esa actividad humana característica que son los esfuerzos mal orientados de autodeterminación, por ejemplo, la emulación de las bestias o de los dioses.

En conclusión: he bosquejado la forma en que el punto de vista de Nussbaum sobre las relaciones entre el relativismo y las prácticas que sustentan en este mundo a las virtudes y, en especial, su respuesta a la tercera objeción que considera, hacen surgir una cuestión más general, sobre la relación entre el recurso a las formas de vida y la objetividad. Y he seguido su sugerencia de una cierta forma pragmática de argumentación, desde la participación en las formas de vida hasta el valor, con el fin de considerar otros sentidos en los que el recurso a las formas de vida puede o no amenazar a la objetividad.

<sup>11</sup> Véase Frankfurt (1971) sobre el uso del término *wanton* (movido por las necesidades, *want's*) en este caso, en contraste con el de "persona".

## BIBLIOGRAFÍA

- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- Frankfurt, H. (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en G. Watson (comp.), *Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- Harrison, R. (1982), "Transcendental Arguments and Idealism", en G. Vesey (comp.), *Idealism Past and Present*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 13, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hurley, S. L. (1989), *Natural Reasons: Personality and Polity*, Nueva York, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (en preparación), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", en un volumen sobre la filosofía de Bernard Williams, J. Altham y R. Harrison (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1979), *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, Londres, Methuen.
- (1966), *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen.
- (1974), "Freedom and Resentment", *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen.
- Stroud, B. (1982), "Transcendental Arguments", en R. Walker (comp.), *Kant on Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams, B. (1981), "Wittgenstein and Idealism", *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.

**TERCERA PARTE**

**LAS VIDAS DE LAS MUJERES  
Y LA JUSTICIA A LOS SEXOS**

## XI. LAS MUJERES Y LA CALIDAD DE VIDA: ¿DOS NORMAS O UNA?

JULIA ANNAS\*\*

[1]

LAS PREGUNTAS sobre la calidad de vida son interrogaciones acerca de las vidas de los individuos en sociedad. Pero, aparte de la complicación de que los individuos ya están agrupados en familias,<sup>1</sup> está la crucial complicación de que los individuos vienen divididos en dos sexos. Las diferencias sexuales biológicas entre los hombres y las mujeres traen con ellas, en todas las sociedades conocidas, enormes divisiones culturales. En mayor o menor medida, la conformación de las vidas de los hombres en todas las sociedades es diferente de la de las mujeres. Y las instituciones y actitudes sociales no sólo dividen las clases de actividad entre los sexos, sino que las mujeres y los hombres ven sus propias vidas, desde dentro de sí mismos, en formas muy diferentes.

Incluso una reflexión casual sobre los detalles de la vida diaria muestra que estas diferencias son profundas y amplias. Creo que es justo decir que no hay ninguna sociedad en que no exista, en cierto grado, la división sexual de la actividad; así, para cualquier individuo, el hecho de ser un hombre o una mujer determina en cierta medida cuáles son las opciones del individuo para emprender varias clases de actividad, y la forma en que el individuo ve su propia vida. En todas partes hay *dos normas actuales* para la vida humana: a ninguna sociedad es indiferente que usted sea una mujer o un hombre para conformar su vida y lo que usted

\*\* Agradezco los útiles comentarios de Ann Levey, David Owen, Patricia Scaltsas y Holly Smith. Allen Buchanan mejoró enormemente las primeras etapas de este capítulo con sus comentarios y discusión. La discusión en WIDER fue muy amplia y me ayudó mucho; quiero agradecer especialmente a mi comentarista, Margarita Valdés, y también a Christine Korsgaard, Hilary Putnam, Paul Seabright, Tim Scanlon y Michael Walzer. También quiero agradecer a Martha Nussbaum por sus provechosos comentarios en más de una etapa, y por el papel que desempeñó al interesarme en la exploración de la utilidad actual y de los papeles históricos de la noción de la naturaleza humana.

<sup>1</sup> Cf. Elizabeth Wolgast, *Equality and the Rights of Women* [La igualdad y los derechos de las mujeres], Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1980, cap. 6, en especial la p. 143; si se considera a la sociedad directamente como una sociedad de individuos, los niños resultan una anomalía. Cf. A. Sen, "Economics and the Family" ["La economía y la familia"], en *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, 1984, pp. 369-385.



puede hacer con ella. Su género le puede cerrar completamente algunas opciones, o sólo hacerlas más difíciles; siempre influirá en lo que éstas sean para su vida total.<sup>2</sup>

Las sociedades abarcan una gama que va desde las que llamo sociedades tradicionales en un extremo hasta las que llamaré sociedades liberales en el otro. Una sociedad es tradicional si el hecho de tener dos normas para las vidas de los hombres y las mujeres produce una división actual fuertemente obligatoria de las actividades y formas de vida; es liberal si esta división de las actividades actuales es débilmente obligatoria. Esto nos da una manera de contrastar sociedades que tienen otras diferencias en valores, y hace posible decir que las mujeres en sociedades por lo demás muy diferentes, se enfrentan al mismo problema, sin dramatizar exageradamente lo que éste es.<sup>3</sup>

Estamos acostumbrados a vivir con las dos normas, y a menudo decimos de notarlas. Pero generan profundos problemas cuando preguntamos acerca de la calidad de la vida de los individuos.

Presentaré este punto más vívidamente mediante el establecimiento de una situación en la que nosotros estemos afuera. Considérese una sociedad que es más tradicional que la nuestra: digamos, una en que el hombre es el principal proveedor de la familia y la mujer tiene la tarea total de criar a los hijos. En esta sociedad a los hombres se les educa para que aprovechen al máximo sus talentos y procuren alcanzar tanto como les sea posible; pero a las mujeres no se les educa, porque no utilizan sus talentos fuera de las tareas domésticas. No es necesario que supongamos que hay en vigencia leyes que prohíben a las mujeres tener ciertos trabajos; la costumbre bastará, por ejemplo, al hacer que los padres no estén dispuestos a "desperdiciar" recursos en la educación de las hijas.<sup>4</sup> Tampoco tenemos que imaginar que las mujeres carecen de cues-

<sup>2</sup> Por supuesto, hay otras divisiones que encontramos relevantes en la vida diaria, que tienden a traspasar la división sexual de la actividad: la riqueza y la pobreza, por ejemplo. (Agradezco a Paul Seabright señalarme este punto.) Pero la experiencia presente y pasada muestra que las normas de actividad divididas entre los sexos se presentan a las personas como particularmente notorias incluso antes de reflexionar explícitamente sobre el tema, quizá aún más vívidamente debido a la importancia de las distinciones que traspasan la separación.

<sup>3</sup> Para los términos "tradicional" y "liberal", véase más adelante. "Tradicional" no implica nada sobre el desarrollo económico o cultural; así, para mí, los Estados Unidos eran una sociedad muy tradicional en la década de 1950.

<sup>4</sup> Puede suponerse que hay algunas mujeres que sí reciben educación y que desean completar una carrera; pero tienen que elegir entre el papel del hombre (la carrera) y el papel de la mujer (domesticidad). Esto no afecta los papeles: el hecho de que algunas pocas mujeres puedan ser "hombres honorarios" no tiene ningún efecto sobre la existencia de las dos normas. (En la mayoría de las sociedades, la clase traspasa las divisiones por sexo, y hay algunas mujeres de la élite que tienen tantas ventajas como los hombres, pero esto no tiene ningún efecto sobre los diferentes papeles y clases de vida de los dos sexos. Véase más adelante.)

quier educación; supongamos que se han educado hasta el nivel necesario para que sean compañeras de los hombres adecuados.<sup>5</sup> Pero ahora sabemos que las oportunidades de educación se distribuyen de manera injusta en esta sociedad; independientemente de la habilidad, los hombres toman más de lo que deberían.

Por supuesto, hay dos réplicas agudas. La primera es que en esta sociedad las mujeres no *desean* educarse; quieren ser amas de casa. E incluso si algunas tienen ese *deseo*, se dirá todavía que en esta sociedad las mujeres *necesitan* menos estas oportunidades, porque carecen de espacio para usarlas. Si es impensable para una mujer tener una carrera, o por lo menos una igual a la de su esposo, entonces oportunidades iguales a las de él se desperdiciarían en ella. De modo que las oportunidades se distribuyen, de hecho, de acuerdo con un principio de necesidad.

Pero está claro que no es posible justificar la distribución indicando que responde a un patrón de necesidad creado por las diferencias entre las dos normas. Más bien, porque podemos apreciar claramente que la distribución es injusta, criticamos las dos normas y los diferentes patrones de necesidad que crean. Naturalmente, es más fácil apreciar las injusticias originadas por las normas de una sociedad si nosotros mismos no tenemos que vivir con ellas. Es mucho más difícil alejarnos y criticar las injusticias que surgen por las normas diferenciadas que son parte de la forma de pensar actual de nuestra propia sociedad.<sup>6</sup> No obstante, tan pronto como observamos una sociedad más tradicional es obvio que resultan injusticias por la existencia de las dos normas.

Esto no sólo es una "intuición", si por ésta queremos decir un juicio que sucede que tenemos, pero que podríamos no tener, y al cual no podemos defender. Más bien, aquí tenemos un *patrón* sistemático de juicios; sin importar lo adecuada que sea nuestra opinión que tengamos de nuestra propia sociedad, cuando nos enfrentamos a una u otra más tradicional que la nuestra, concluimos que las dos normas para hombres y mujeres producen injusticia. Esto es cierto, creo, independientemente de lo que "nosotros" seamos; incluso una sociedad tradicional encontrará fallas en este campo en una sociedad todavía más tradicional. Los

<sup>5</sup> Una situación que estaba lejos de desaparecer cuando fui estudiante de la licenciatura en Oxford. El pasado reciente de la sociedad propia frecuentemente proporcionará un buen ejemplo de una sociedad tradicional.

<sup>6</sup> En consecuencia, no nos debe sorprender o impresionar demasiado el hecho de que, por lo general, tanto los hombres como las mujeres hayan considerado más fácil conformarse con las injusticias que surgen por normas sexualmente diferenciadas, que prestar atención a esas injusticias y meditar acerca de las normas. Después de todo, con frecuencia es perfectamente aceptable conformarse con las formas de pensar de nuestra propia sociedad; se sospecha desde el principio de las teorías que nos enfrentan a ellas. Este mero hecho hace que sea tan difícil pensar seriamente acerca de los sexos, que se requiere no sólo reflexionar, sino además alejarse de algunos hábitos comunes de pensamiento.

griegos del tiempo de Aristóteles formaban una sociedad muy tradicional; a pesar de esto, Aristóteles registró el sentimiento de que habían *progresado*, porque ya no vendían ni compraban a las mujeres como esposas, tal como lo habían hecho sus antecesores.<sup>7</sup> Así que no sólo *sucede* que sentimos que se está tratando injustamente a estas mujeres; éste es un juicio al que las personas llegan *sistemáticamente* cuando ven las cosas desde un punto de vista menos tradicional que la situación que se está considerando. Es un hecho empírico que las personas tienden a juzgar de esta manera; pero también es un hecho revelador e importante, como veremos. Por supuesto, no estoy afirmando que será fácil aislar los juicios de las personas sobre la posición de las mujeres de sus juicios acerca de otros asuntos en la sociedad tradicional (por ejemplo, sobre la herencia). Y, sin duda, las sociedades pueden revertir conscientemente formas más tradicionales. (Aunque sólo tiene importancia académica discutir sobre el éxito que uno puede tener para *retornar* a esas formas, a diferencia de imponérselas a las personas.) Pero esto no afecta el punto de que, cuando observamos desde afuera una sociedad que es más tradicional que la nuestra, *sistemáticamente* percibimos injusticia en las formas en que las dos normas imponen diferentes clases de vida a los hombres y las mujeres.

¿Podemos ubicar con más precisión la naturaleza y fuente de la injusticia? Un enfoque popular es que ésta surge por la frustración, de alguna manera, del bienestar\*. Si omitimos descripciones obviamente inadecuadas de esto en términos del placer o de la felicidad,<sup>8</sup> el enfoque más prometedor es en términos de la frustración de los deseos. Pero los esfuerzos por localizar la fuente de la injusticia en los deseos de las mujeres están condenados al fracaso por razones conocidas. Porque los deseos de las personas pueden estar formados en gran parte por las circunstancias y por las opciones que perciben que se les abren. (Este punto es válido en diferentes concepciones de lo que es un deseo.) En las sociedades en las que las opciones que se les abren son menores que las de los hombres, siempre ha sido una estrategia adaptativa común de las mujeres ajustar sus deseos a lo que pueden esperar en realidad. Por ello,

<sup>7</sup> *Politics*, 1268b, pp. 38-41. Martha Nussbaum discute acerca de este párrafo en su capítulo en este libro, "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico". En *Politics*, 1252a, pp. 34-66, Aristóteles también critica a los que no son griegos por tratar a sus mujeres como esclavas, y no reconocer la diferencia natural entre ellos. Considera que su propia sociedad es menos tradicional que otras y que lo que ella misma lo fue en el pasado.

<sup>8</sup> Es decir, la felicidad, según un punto de vista moderno subjetivo de lo que es, que ha prevalecido en la mayoría de las discusiones éticas: se determina si alguien es feliz por lo que piensa; la felicidad puede ser momentánea, temporal, etc. Yo pienso que el concepto de felicidad como una vida satisfactoria y bien vivida, una noción objetiva muy trabajada en la ética antigua, tiene más bases en nuestro pensamiento ético, de lo que admitiría la mayoría de las discusiones de esta naturaleza, pero no trataré de este tema aquí.

examinar los deseos actuales de las mujeres nos puede llevar a la conclusión de que por lo general las mujeres obtienen lo que desean. Pero está claro que deseos que deben su naturaleza incluso en parte a las circunstancias reducidas del agente, no pueden determinar adecuadamente problemas de justicia. Este enfoque nos llevaría a concluir que son las mujeres de las sociedades más tradicionales —aquellas en las que todo aspecto de la actividad vital se divide según el sexo de la manera más marcada y rígida— las que están más satisfechas. Porque las mujeres en esas sociedades, en las que es más difícil incluso llegar a concebir alternativas, son las que más probablemente han ajustado sus deseos venturosamente para lograr una medida de satisfacción con su suerte.<sup>9</sup> Pero no puede ser correcto, por supuesto, que resulte que las mujeres más felices sean aquellas cuyos horizontes son tan limitados que ni siquiera pueden concebir alternativas. Y además, aparte de esto, sólo tenemos que ver la forma en que los deseos de las mujeres se han expandido con la extensión de las alternativas que se les abren, para ver que los deseos actuales de las mujeres no pueden determinar este tema para nosotros.

Podríamos recurrir a los deseos “informados”: las mujeres en la sociedad tradicional, con sus futuros domésticos, no desean educación (al menos no de la clase que reciben sus esposos). Pero, puede argumentarse, sus deseos son superficiales y se basan en un punto de vista irreflexivo acerca de sus circunstancias. Si sus deseos fueran totalmente informados —si fueran los deseos que formarían si se les diera un conocimiento pleno de todos los aspectos de su situación— entonces formarían deseos por la clase de educación que tienen sus esposos.

Con frecuencia recurrir a los deseos informados es provechoso, pero en este caso es difícil ver cómo podrían ser adecuados. Dar a estas mujeres información en el sentido ordinario no puede producir lo que necesitamos. Cuantos más hechos conozcan las mujeres, no sólo sobre las habilidades de los hombres y las mujeres sino acerca de su propia situación, la explicación de ésta, los antecedentes históricos, los patrones de necesidades que genera y otros aspectos similares, *menos* probable es que desarrollen el deseo relevante. Porque en esta situación, y en muchas que implican actividades diferenciadas entre los sexos, cuanto más conocen de la situación propia, más desesperanzadoramente parece desarrollarse el deseo pertinente; cuanto más claramente vean que el deseo no puede satisfacerse, dadas las dos normas que existen, más motivos tendrán para ajustarse a las cosas tal como son para evitar la frustración. Quizás, entonces, “informado” significa más que sólo tener más información: si estas mujeres *entienden* su situación completamente

<sup>9</sup> Véase J. Elster, “Sour Grapes”, en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

encontrarán en sí mismas deseos de educación como la que tienen sus esposos. Pero cualquier noción de entendimiento que pueda producir este resultado será insatisfactoriamente expansiva. Las mujeres tendrían que comprender que no tienen razón para no desear lo que se les está negando injustamente; y esto es exigir mucho a una noción del entendimiento. Ningún concepto del deseo informado puede, en lo que se refiere a este tema, evitar el Escila de la inadecuación y el Caribdis de dar por admitido el punto que se discute.

Podríamos recurrir a consideraciones más abstractas que la felicidad y la satisfacción de los deseos. Podríamos sólo señalar la posesión desigual de bienes por parte de los hombres y de las mujeres en una determinada sociedad. Supóngase que agregamos las cantidades de cierto bien que poseen los hombres y las mujeres, y las comparamos. Y supóngase, nada increíblemente, que los hombres tienen más dinero, educación, etc.; es seguro que esto hace surgir una situación injusta, a menos que podamos mostrar que la desigualdad se debe a alguna base distinta del mero hecho de la diferencia entre los sexos.

Pero, aparte de las objeciones familiares a esta clase de procedimiento, hay razones especiales por las que no funcionará en este caso, por lo que no es necesario elaborar versiones complejas del mismo. No le ofrece ninguna respuesta a la persona que afirma que la desigualdad responde a necesidades desiguales, dadas las dos normas. Y bien podría dar las respuestas equivocadas, en vista de la complicación de que las clases traspasan siempre las diferencias de sexo. En casi toda sociedad habrá un pequeño número de mujeres de la élite, las esposas e hijas de los hombres más prominentes y socialmente poderosos, que tienen grandes cantidades de bienes deseables de los que carece la mayoría de las mujeres. De modo que cuando se observa la cantidad de cierto bien que poseen las mujeres en total, los resultados serán completamente desorientadores en lo que respecta a la posición de todas las mujeres, con excepción de unas pocas.<sup>10</sup> Además, en muchos casos la gran riqueza poseída por unas cuantas mujeres de élite en una sociedad, no tiene ningún efecto sobre la habilidad, incluso de esas mujeres, para vivir de una manera diferen-

<sup>10</sup> Dos ejemplos frívolos: súmese la riqueza personal de las mujeres británicas, y añádase la de la reina. O: súmese el poder político de las mujeres británicas, y añádase el de la señora Thatcher. Los totales serán impresionantes, pero no serían un buen indicio de la riqueza y poder de las mujeres británicas en general. (Por supuesto, ésta es sólo una aproximación burda. La reina y la señora Thatcher elevan el promedio para las mujeres, pero nos ajustaríamos mejor a la realidad si nos concentráramos en algo más refinado, por ejemplo, el promedio de la propiedad personal, o el promedio de la propiedad que tienen las mujeres en comparación con la que tienen los hombres. Cuanto más se ajuste nuestro enfoque a la realidad, menos probable será que lleguemos a resultados desorientadores con respecto a la posición de las mujeres en una sociedad. Por lo tanto, este punto es de fuerza limitada cuando se le compara con el siguiente.)

te de la que les imponen las dos normas. Hasta hace muy poco, por ejemplo, las mujeres ricas podían gastar dinero para influir en los votos y los políticos, pero ellas mismas no podían votar ni ocupar cargos políticos. Ningún planteamiento en términos de lo que los hombres y las mujeres *tienen* puede llegar al corazón del problema, que consiste en lo que los hombres y las mujeres *hacen*.

En este punto, muchos prefieren encontrar la fuente de la injusticia que discernimos, en términos de la violación de derechos, o principios de igualdad, o de lo malo que es negar la autonomía a personas al imponerles papeles de acuerdo con el sexo. No creo que estos enfoques hayan tenido un éxito conspicuo. En este campo no hay ningún consenso con respecto a lo que son los derechos básicos a los que recurriríamos, ni con respecto a los principios de igualdad que tendríamos que utilizar, ni con respecto a la justificación de recurrir a la autonomía cuando ésta implique pasar por encima de los juicios reflexivos actuales. Además, es difícil sentir que estos enfoques son lo suficientemente profundos. ¿Por qué es importante para los hombres y las mujeres tener derechos iguales y no tener normas diferentes para vivir las vidas que se les imponen? Se requiere alguna respuesta adicional, y sospecho que tendrá que ser en términos de algo así como la importancia de sus capacidades para vivir una vida humana floreciente.<sup>11</sup> Sin embargo, nada en este capítulo se basa en que estos otros enfoques hayan sido descartados, y aquí no presento argumentos contra ellos. En cambio, lo que quisiera hacer es simplemente defender la forma más intuitiva en la que nosotros en realidad pensamos sobre estos asuntos, y eliminar algunas concepciones erróneas sobre ella. Defenderla totalmente contra todas las alternativas y establecer sus relaciones con ellas, en particular en lo que se refiere al enfoque de los derechos, es claramente una tarea mucho mayor.

Nos damos cuenta de que lo que se hace en la sociedad más tradicional es injusto. ¿Cuál puede ser la base para esto, si no es la frustración de los deseos o la violación de los derechos? La clave parece encontrarse, como se sugirió antes, no en lo que la gente desea, o en lo que posee, sino en lo que hace. En la sociedad tradicional las actividades de las mujeres y por lo tanto la manera en que conforman y le dan significado a sus vidas, están limitadas por las diferentes normas de ésta y de la actividad para los dos sexos, de una manera que no tiene ninguna relación con sus habilidades, a las que puede frustrar, y las maneras en que podrían actuar y conformar sus vidas si las normas no fueran diferentes. Los hombres y las mujeres pueden beneficiarse por igual de la educa-

<sup>11</sup> Para evitar malentendidos: por supuesto, hay muchas áreas en las que recurrir a los derechos o a la autonomía no necesariamente implica algo como esto; sólo estoy afirmando que en este tema sí parece hacerlo así.

ción, pueden aprender habilidades y desarrollar sus capacidades intelectuales por igual, y esto no depende de que tengan el deseo para hacer estas cosas.

Parece que a lo que se recurre es a una compartida noción general, indeterminada, de la naturaleza humana, esto es, de la naturaleza humana tal como la comparten los hombres y las mujeres. Y, por supuesto, aunque lo más probable es que llegemos a pensar en ella al observar las injusticias con las mujeres, este punto se aplica igualmente a los hombres. En el caso de cualquiera de los dos sexos, discernimos la injusticia cuando se trata de manera diferente a grupos de personas relevantemente similares. En este caso, la consideración de que estos grupos de personas son en verdad relevantemente similares se basa, he afirmado, no en los pensamientos acerca de la similitud de los deseos o de los derechos, sino en la similitud de la forma en que son, de su naturaleza humana.

Se han hecho serias objeciones a esa apelación a la naturaleza humana, pero antes de ocuparme de ellas, quiero ampliar la idea y aclarar lo que implica. Vemos que lo que se hace, por ejemplo, en cuanto a la educación en la sociedad tradicional es injusto, porque lo que la gente hace con sus vidas está limitado por normas que no responden a diferencias en sus naturalezas, a diferencias en su habilidad real. Pero, ¿no es ésta una afirmación muy general, que resultará ser demasiado fuerte? Muchas normas sociales pueden, o podrían, basarse en diferencias convencionales, sin responder a ninguna diferencia natural en la habilidad. Esas normas pueden ser mutuamente ventajosas, y no parece constituir una objeción a ellas el hecho de que no respondan a ninguna diferenciación natural. De modo que la objeción a los papeles según el sexo, y a las distintas normas de las que surgen, sobre la base de que no responden a distinciones naturales entre los sexos, parecería implicar, en forma absurda, objeciones a cualesquiera normas sociales convencionalmente basadas. sean o no mutuamente ventajosas y aceptables en otras áreas. Si no es así, debe haber algunas diferencias demostrables con respecto a los papeles de los sexos y las distintas normas de vida para ellos, que les hagan posible crear injusticia de maneras en que no lo hacen otras normas convencionalmente basadas.

Creo que sí existe esa diferencia, pero no la encontramos mediante argumentos, sino al considerar la historia. En el curso de la historia registrada, las personas han objetado distintas normas de vida basadas en la distinción entre los sexos, en formas en que no objetan otras normas que no parecen basarse en diferencias en la naturaleza de las personas. Retomo aquí la afirmación de que las personas discernen sistemáticamente la injusticia, desde cierta perspectiva, en la operación de los pa-

peles según el sexo. Puede haber mundos en que la división sexual obligatoria de la actividad no produzca injusticia, pero el nuestro no es uno de ellos, como nos lo demuestra la historia.<sup>12</sup>

Al recurrir a lo que las personas han objetado a los papeles según el sexo, ¿no estamos retornando a alguna versión del enfoque subjetivo en términos de los deseos de las personas? No. Las objeciones han tomado la forma de afirmaciones de que la imposición de papeles según el sexo es *injusta*, y he sugerido que detrás de ésta se encuentra la opinión de que no responden a diferencias reales en las naturalezas de los hombres y de las mujeres. De hecho, creo que si consideramos seriamente la afirmación de que ésta es la base de las objeciones, podremos entender mejor la razón de que característicamente hagamos nuestros juicios sobre la injusticia de los papeles según los sexos, desde la perspectiva de una sociedad menos tradicional que la que se critica.

En cualquier sociedad se darán razones para tener normas distintas para las vidas y actividad de los hombres y las mujeres. (En una sociedad poco reflexiva, quizá los miembros no sientan necesidad de darse estas razones el uno al otro, de modo que permanecerán implícitas, y serán discernibles sólo para un extranjero más reflexivo.) Además, estas razones característicamente se reducen a varias afirmaciones de diferencias importantes entre las naturalezas de los hombres y de las mujeres. Así, se ha sostenido, por ejemplo, que es justo mantener a las mujeres apartadas de la vida pública, porque se centran más en sí mismas y son menos capaces de pensar imparcialmente que los hombres. En cualquier sociedad determinada, estas razones bien podrían ser aceptadas. Es sólo desde la perspectiva de una sociedad menos tradicional, en la que los hombres y las mujeres ya no estén limitados por esta división de la actividad, que las personas pueden ver claramente que las razones dadas para la restricción no eran buenas, sino meras racionalizaciones. La naturaleza retrospectiva de nuestro discernimiento de la injusticia de los papeles según el sexo se basa en este punto: son quienes ya no están li-

<sup>12</sup> Varios autores han visto que debe haber algo especial en los papeles según el sexo y las normas que se refieren a ellos para que creen injusticia en vista de que otras normas y papeles fundamentados convencionalmente no lo hacen así. Pero en este punto tienden a recurrir de inmediato a alguna *teoría* para explicar qué es lo que en los papeles según el sexo en particular produce injusticia: por ejemplo, "el problema no es que los papeles según el sexo restrinjan la libertad, sino que en las sociedades patriarcales se utilizan los papeles según el sexo y la división sexual del trabajo para oprimir a las mujeres" (Francine Rainone y Janice Moulton, "Sex Roles and the Sexual Division of Labor" ["Los papeles sexuales y la división sexual del trabajo"], en M. Vetterling-Braggin (comp.), "*Femininity*", "*Masculinity*" and "*Androgyny*", Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1982, p. 222. Quiero evitar este enfoque y prestar más atención a la cuestión de los pensamientos que en realidad tenemos, a lo que estamos recurriendo de hecho cuando percibimos que las normas divididas sexualmente originan injusticia, pero no así otras normas.



mitados por una división sexual de las actividades, los que pueden ver que las razones ofrecidas para ella cuando estaba vigente no eran buenas; porque ellos son quienes pueden ver que en realidad no hay tal división natural de las habilidades, como la que supuestamente servía de base a la división de las actividades.<sup>13</sup>

Como mencioné, Aristóteles se congratulaba de que su sociedad era menos tradicional que la de sus ancestros o que las sociedades no griegas, en lo referente a la posición de las mujeres. No tenemos que suponer que él estaba consciente del nivel de frustración de los deseos de las mujeres, o de que incluso tenía siquiera una ligera idea del principio de la igualdad de los derechos para las mujeres y los hombres. Más bien, como vivía en una sociedad en que no se trataba a las mujeres como propiedad, podía ver que las razones ofrecidas en el pasado y por los no griegos para tratar a las mujeres como propiedad no eran buenas, y no respondían a una similitud natural importante. Es fácil observar cómo esto puede coexistir con un fracaso total para ver lo que estaba equivocado en las razones ofrecidas por el propio Aristóteles para tener dos normas de vida para las mujeres y los hombres; tampoco es difícil explicar este fracaso, ya que Aristóteles vivía dentro de esas normas. Y este caso ejemplifica lo que he afirmado es un patrón sistemático. Es en las sociedades más tradicionales que la nuestra en las que discernimos la injusticia de los papeles según el sexo; ésta es la perspectiva desde la cual podemos ver que no hay ninguna base natural para los papeles según el género.

La retrospectiva sobre este tema puede dar luz también sobre otros dos puntos. Uno es el de las actitudes impresionantemente irreversibles respecto a la división de los papeles según el sexo. Porque, aunque las sociedades pueden hacerse más reaccionarias, no pueden restablecer las actitudes del pasado respecto a las normas divididas según el sexo. Esto puede explicarse más plausiblemente como la dificultad cognitiva directa para llegar a considerar como una razón algo que ya se ha visto que es una mera racionalización.<sup>14</sup> El otro punto sería acelerar la liberalización sobre este tema en el cual son importantes la discusión y la duda sobre las razones que fundamentan varias divisiones socialmente marcadas. Sociedades que son tradicionales en el sentido que presenté, que

<sup>13</sup> Con frecuencia este fenómeno es más claro en una pequeña escala. Era muy obvio, por ejemplo, en Oxford, durante el periodo en que las facultades universitarias que sólo aceptaban miembros de uno de los sexos empezaron a aceptar a ambos, y las facultades se encontraron entre sí como las sociedades que van de menos a más tradicionales.

<sup>14</sup> Por supuesto, es posible recrear indirectamente actitudes del pasado: si el gobierno restringe oportunidades para la discusión y la reflexión pública, destruye las evidencias de un pasado liberal, etc., durante un tiempo suficiente, se puede hacer que las personas retornen a su estado cognoscitivo previo.

imponen fuertemente normas divididas según el sexo, tal vez también serán tradicionales en el sentido más común de desalentar la discusión pública sobre las bases de esas normas. Y las sociedades que son liberales en el sentido de imponer sólo en forma débil las normas divididas según el sexo, tal vez también serán liberales en su estímulo a la reflexión racional pública justamente sobre este tipo de temas.<sup>15</sup>

## [2]

Ahora debemos enfrentar las principales objeciones a la idea de que debemos entender y reflexionar en términos de la naturaleza humana a la injusticia de las normas divididas según el sexo.

¿Por qué estaría uno renuente a aceptar este enfoque? Una razón podría ser la renuencia a aceptar el objetivismo en la ética, al menos mientras no falle todo lo demás. No es éste el momento de defenderlo de una manera general; pero debe indicarse que es muy difícil evitarlo en este caso. Porque, como he observado, no es posible dudar de que tener dos normas para las vidas de los hombres y de las mujeres produce injusticias; esto queda en claro tan pronto como observamos una sociedad más tradicional que la nuestra. Y no podemos entender la razón de esto mientras no vayamos más allá de los deseos que las personas tienen. He argumentado que es así porque los deseos pertinentes están "infectados" por las normas de que se trata. Pero parece que en este caso también hay otra razón. Porque hay grandes implicaciones en cuanto llegamos a la conclusión de que hay injusticia. Las injusticias de que se trata no son de poca importancia; si las consideramos seriamente, estamos comprometidos entonces con una crítica importante a las instituciones y actitudes sociales que ayudaron a crearlas y sostenerlas. ¿Cómo podemos tener derecho a hacerlo sobre la base de los deseos de las personas? Sin importar lo mucho que los enriquezca la información, ¿cómo pueden los deseos en alguna ocasión llegar a tener esa autoridad? Una crítica en gran escala a un hecho fundamental y omnipresente de la vida social sólo puede tener una base sólida si se fundamenta en *la forma en que las*

<sup>15</sup> Se puede desarrollar este punto para mostrar la razón de que las sociedades liberales puedan afirmar justamente que hacen progresar nuestra concepción de lo que es natural, aunque el tradicionalista podría afirmar que los cambios en una dirección liberal no son naturales. La reflexión pública racional, en vez de la conformidad tradicional, tiene más probabilidades de producir una comprensión y una explicación tanto de lo que se rechaza como de lo que se acepta acerca de la naturaleza humana. Agradezco a Michael Walzer por su hincapié en el punto de que una teoría de la naturaleza humana debe explicar y no sólo criticar lo que reemplaza.

*personas son realmente*, y afirma que la vida social no está respondiendo a la forma en que realmente son las personas.<sup>16</sup>

En este punto se presenta una interesante objeción. Podemos rechazar las explicaciones basadas en los deseos informados sin aceptar la noción de la naturaleza humana.<sup>17</sup> Porque podemos aceptar que objetivamente hay bienes importantes para las personas, pero no estar dispuestos a aceptar la noción adicional, más restrictiva, de la naturaleza humana. Esta objeción, creo, proviene de que se considera que el empleo en la ética de la naturaleza humana se encuentra dentro de una tradición que está comprometida con cosas como el pensamiento esencialista, al que puede independientemente verse como dudoso o controversial; por lo tanto, puede parecer mejor alejarse del todo de esta tradición. No he seguido esta opción porque creo que la tradición de la naturaleza humana es a menudo más compleja de lo que se cree, y que cuando se le entiende correctamente no está abierta a las objeciones ya conocidas. Aunque es obvio que no puedo emprender aquí ese proyecto, creo que hay buenas razones para no contentarnos con nociones menos fuertes que la naturaleza humana.

Algunas personas podrían aceptar lo que se ha dicho hasta ahora y de todos modos no seguir adelante debido a una sensación de futilidad ante el problema. Toda sociedad conocida ha sostenido diferentes normas para las vidas de los hombres y de las mujeres. No puede imaginarse un hecho social más básico. Además, ha influido de muchas maneras en todo hecho social menos básico. ¿Qué nos hace pensar que tenemos alguna oportunidad de ir más allá de las vidas de los hombres y de las mujeres tal como se han desarrollado y preguntar cómo podrían ser si las actividades humanas no estuvieran divididas según el sexo? Quien hace esta objeción afirmará que es en teoría fútil tratar de establecer en este caso cómo son "realmente" las personas: aunque lo pudiéramos hacer en algunas áreas, es seguro que no lo podremos hacer en este caso, donde el concepto que las personas tienen de sus vidas está moldeado por la división básica de las actividades vitales producida por las diferentes normas para los sexos. E igual a lo anterior es la futilidad práctica de tratar de hacer algo al respecto. Podríamos esperar rectificar injusticias de una naturaleza más propicia a los cambios. Pero cuando estamos considerando injusticias en esta escala, es romántico pensar que podemos hacer alguna diferencia.

<sup>16</sup> Sin duda, podría basarse en una preocupación moral, por ejemplo, la violación de los derechos. Pero, como se sugirió antes, creo que en este caso no es esto lo fundamental: en última instancia, esa preocupación se basa en las creencias sobre lo que son las naturalezas de las personas.

<sup>17</sup> Este punto fue presentado por Tim Scanlon y varios otros; he aprendido mucho sobre este tema en el capítulo de Scanlon y en los comentarios de James Griffin en este libro.

Es esta sensación de futilidad la que explica, creo, la razón de que muchas personas ignoren o se conformen con estas injusticias en su propia sociedad. Pero seguramente se exagera la dificultad en ambos aspectos. Reconocer las dificultades prácticas en este caso no nos debe llevar a la complacencia o a una estimación exagerada de lo que personalmente podemos lograr. No obstante, las dificultades teóricas presentan exigencias más serias.

Una objeción familiar es que no hay nada que se parezca a la noción de naturaleza a la que creemos estar recurriendo. No hay ninguna base sólida de hechos naturales de los humanos, hechos ciertos para cualquier persona independientemente de la perspectiva culturalmente producida. Porque nuestra propia cultura afecta de manera tan profunda a la forma en que nos consideramos a nosotros mismos y a otros, que es inútil tratar de producir una teoría objetiva de la naturaleza humana; todo lo que logramos hacer es proyectar nuestros propios intereses locales en un escenario mucho más amplio. Vale la pena observar que este tipo de objeción ha sido muy popular entre las escritoras feministas, quienes, lejos de basar sus argumentaciones feministas en una apelación a la naturaleza humana, tienden a considerar que ésta está desacreditada. De hecho, es fácil producir ejemplos de casos en que escritores de tiempos pasados recurrieron a la naturaleza humana, en particular entre los filósofos políticos, a los que es fácil desacreditar. Se ha presentado a las mujeres como si fueran defectuosas en términos de teorías de la naturaleza humana que manifiestamente están sesgadas en favor de los hombres. (Rousseau es quizá el ejemplo más flagrante y carente de autocrítica al respecto.) La respuesta que muchas feministas han dado a éstas ha sido la de hacer que su teoría de la naturaleza humana sea relativa con respecto a la teoría política que sustentan. Por lo tanto, los pensadores políticos masculinos tuvieron una teoría de la naturaleza humana que apoyaba sus teorías, y las feministas tienen las suyas propias, y así sucesivamente. En un libro reciente, Alison Jaggar presentó claramente las diferentes tendencias (el feminismo liberal, el radical, y otros), cada una con su propia teoría relativa a la naturaleza humana. Uno elige entre las tendencias basándose en varios elementos, entre los cuales uno es la plausibilidad de la teoría relativa a la naturaleza humana. Pero en toda la obra se supone que no hay *hechos* sobre la naturaleza humana a los que se pueda recurrir para *decidir* entre las teorías.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* [La política feminista y la naturaleza humana], Totowa, NJ, Rowman and Allanheld, 1983, cf. p. 170: "Los valores que identifican a cada grupo de feministas están conceptualmente relacionados con su punto de vista característico sobre la naturaleza humana". Según Jaggar, los valores políticos y los conceptos de un individuo sobre la naturaleza humana están holísticamente unidos.

Pero, como una respuesta a teorías anteriores sobre la naturaleza humana, no hay duda de que éstas tienen fallas. Es cierto que Aristóteles y algunos pensadores más recientes presentaron afirmaciones "basadas en hechos" acerca de la inferioridad de la mujer que claramente se deben a otras preconcepciones, y lo que dicen acerca de la naturaleza humana para apoyar esa afirmación es una racionalización transparente. Pero el caso es que están equivocados; hicieron mal y de una manera sesgada, algo que podría haberse hecho mejor y de una manera menos sesgada; en la medida en que no estemos de acuerdo, como no lo estamos, con personas como Aristóteles y Rousseau acerca de cómo son las mujeres, la solución consiste en superar lo que hacen, no replegarnos a la posición de que no podemos hacerlo mejor.<sup>19</sup> Las feministas no han sido muy listas al aceptar tan rápidamente al relativismo en este tema, y al retirarse de la discusión sobre la naturaleza humana en vez de continuarla.<sup>20</sup> Por ejemplo, aquí el relativismo consistente debilita la argumentación feminista en favor de la reforma social, a la vez que mella las críticas de los pensadores del pasado.

Segundo, he argumentado que en este caso necesitamos la noción de la naturaleza humana para tratar el tema seriamente. Así como no podemos permanecer en el nivel de los deseos de las personas, porque éstos pueden estar "infectados" por las normas que estamos abordando, de igual manera no podemos permanecer en el nivel de una teoría de la naturaleza humana que responde y depende de una teoría política o de una perspectiva en particular. Si se acepta una teoría de la naturaleza humana, pero se reconoce que ésta depende de mi posición, digamos, en tanto feminista liberal, entonces estoy aceptando que mi posición sobre la naturaleza humana sólo es una de muchas alternativas entre las que elijo. Mi elección depende de un número de factores, por supuesto, y se puede hacer sobre bases racionales y no caprichosamente, pero sigue siendo cuestión de elección. Pero entonces, no estamos hablando de la naturaleza humana, sino de algo distinto; la naturaleza humana es

<sup>19</sup> Jaggar, *op. cit.*, 1983, p. 22, dice que las críticas femeninas de la filosofía política masculina "necesitan una reconstrucción no sólo de la filosofía política, sino de todas las ciencias humanas y quizá también de las ciencias físicas". Pero hablar de reconstrucción sugiere tratar de la tradición pasada, en vez de repudiarla, y esto es incompatible con un relativismo total. Jean Grimshaw, *Feminist Philosophers* [Filósofas feministas], Brighton: Harvester Press, 1968, cap. 3, hace algunas críticas pertinentes sobre este punto.

<sup>20</sup> Algunas feministas argumentan en este punto que la noción de objetividad en cualquier ciencia es un producto del pensamiento masculino; las mujeres deben hacer su propia ciencia y no pueden recurrir a ninguna de las ciencias de nuestra tradición para buscar un punto neutral. Esta forma de pensar saca a las mujeres de cualquier debate pasado o actual y las deja en una discusión entre ellas que no está enmarcada por ninguna regla metodológica actual. No está clara la razón para que cualquier pensamiento actual deba tomar esto seriamente.

*la forma en que somos*, y no podemos elegir la forma en que somos.<sup>21</sup> Y sobre este tema a lo que necesitamos recurrir es nada menos que a la forma en que somos. Cuando juzgamos que hay injusticia en una sociedad más tradicional que la nuestra, estamos juzgando que los arreglos sociales están fuera de ajuste con la forma en que es esta gente —no que no concuerdan con lo que esta gente desea, o desearía, si se le diera cierta información, ni que están en desacuerdo con la forma en que nosotras (feministas liberales, supongamos) juzgamos que son las personas—. El pensamiento importante es que hay algo equivocado, y que esto no depende de lo que esta gente desea, o piensa, o de las teorías alternativas que hayamos decidido sostener sobre ellas. Sin duda, no siempre tenemos que pensar de esa manera cuando juzgamos que un estado de cosas es injusto, pero en este caso es difícil evitar hacerlo así.

Entonces, es necesario recurrir a algo que pueda decidir entre varias teorías morales y políticas, no a algo que es en sí mismo un producto de la tendencia que sustentamos. Por supuesto, de esto no se deriva que recurramos a una explicación de los humanos que está “libre de valores” o “neutral respecto a los valores”, o que se encuentra en el dominio de las ciencias “exactas”. Una razón por la cual las feministas han estado dispuestas a “relativizar” las concepciones de la naturaleza humana con respecto a teorías morales y políticas específicas es que han concebido que la alternativa es una teoría que sea científica y considere “puramente los hechos”. Hay problemas importantes con *esta* opinión.

Sabemos, con sólo observar los esfuerzos en ese sentido, que es muy difícil producir un punto de vista científico, neutral a los valores, de las vidas de nuestra propia especie de una manera que sea independiente de los factores culturales. La biología nos puede decir acerca del corazón o del hígado de un individuo, pero no encontramos una forma clara de resolver la disputa con respecto a los patrones sociales y sexuales de la especie *homo sapiens*, independientemente de sus valores culturales, ni de mejorar sus términos. Somos primates, pero los primates han desarrollado patrones de vida sociales completamente opuestos, de modo que la biología no parece aclarar la disputa sobre si somos monógamos, promiscuos, etc., más de lo que podamos aprender de una novela de Updike. Por supuesto, aquí hay hechos; pero es grotesco pensar que podemos recurrir al actual estado de nuestro conocimiento de estos hechos para aprender acerca de nuestro actual estado de inculturación.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Más exactamente: no podemos elegir la forma total en que somos, aunque esto ciertamente incluye aspectos sobre los que no podemos hacer nada y aspectos que podemos desarrollar o manipular.

<sup>22</sup> Aunque éste es un seudoejercicio que a muchos les agrada hacer; cf. la **popularidad** de las formas reduccionistas de la sociobiología. Como por lo general éstos son **burda-**

Lo que necesitamos, entonces, es una noción de la naturaleza humana que nos diga acerca de nosotros mismos —no sólo desde el punto de vista biológico, sino algo sobre lo que pueda construirse la ética—. Tal como la entiendo, la naturaleza humana no está “libre de valores”; sabemos de ella empíricamente, al examinar la vida humana y los valores que contiene, no al hacer ciencia. Pero tampoco llega ya moralizada; nos da una base para nuestros juicios morales, pero no es en sí una noción moral.<sup>23</sup> Recientemente este concepto de la naturaleza humana ha adquirido respetabilidad en la ética; ya no se le elimina automáticamente como una confusión de “hecho” y “valor”. Pero incluirlo en un trabajo serio es otro asunto, y por lo común se piensa todavía que hay varias objeciones válidas contra esto. Se ha argumentado comúnmente que no tenemos razón para pensar que puede haber un concepto semejante, a menos que estemos comprometidos con un punto de vista teleológico del mundo y de las funciones de los humanos dentro de él; y que si tal punto de vista fuera correcto, impediría nuestras opciones éticas de una manera inaceptable. En otras partes he argumentado que estas objeciones no tienen éxito.<sup>24</sup> Recurrir a la naturaleza humana en la ética no tiene nada que ver con la teleología (en la ética antigua aparece junto con una variedad de puntos de vista sobre la teleología, incluyendo su total negación). Tampoco depende de ninguna teoría marco de una clase metafísica. Como se ha visto, surge de una manera muy directa de la reflexión ética. Consiste simplemente en recurrir a lo que las personas somos, y

mente inconscientes de los valores sexuales que están “leyendo” en la biología, han desacreditado injustamente esfuerzos serios para considerar a esta ciencia dentro de la ética. Véase M. Midgley, *Beast and Man*, Brighton, Harvester Press, 1979. [Edición en español del Fondo de Cultura Económica, *Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana*, México, 1989.]

<sup>23</sup> Hilary Putnam, en las observaciones finales de su capítulo en este libro, hace hincapié en que la naturaleza humana puede figurar en nociones de muy diferentes naturalezas. Tal como la uso, es una noción empírica: lo que descubrimos acerca de nosotros mismos, y refinamos a medida que aprendemos más sobre las varias formas de vida social. Debe distinguirse de la naturaleza humana como una noción conceptual: lo que es compartido obvio y a lo que puede recurrirse en una forma de vida humana distintiva —y también de la naturaleza humana en tanto noción moral: una idea normativa que desempeña un determinado papel dentro de una teoría ética—.

<sup>24</sup> He estudiado la forma en que la ética antigua recurre a la naturaleza humana, y los entendimientos modernos (o malentendidos) acerca de ésta en “Naturalism in Greek Ethics” [“El naturalismo en la ética griega”], en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 4, 1988. Cf. también Martha Nussbaum, “Aristotle and Human Nature in the Foundations of Ethics” [“Aristóteles acerca de la naturaleza humana y los fundamentos de la ética”], en preparación, y “Virtudes no relativas”, en este libro; también la obra de Christopher Gill en “The Human Being as an Ethical Norm” [“El ser humano como norma ética”], en C. Gill (comp.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Desde diferentes direcciones hemos convergido en una crítica de ciertos supuestos, articulados más poderosamente en la obra de Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* [La ética y los límites de la filosofía], Londres, Fontana, 1985, cap. 5

se basa en el rechazo a considerar el nivel de los deseos expresados por la gente como lo más profundo a que podemos llegar.

[3]

Pero incluso si aceptamos esto, queda un importante problema: podemos pensar que si queremos que recurrir a la naturaleza humana no se quede en algo inútilmente ambiguo, en una apelación a algún ideal meramente edificante, entonces nos debe proporcionar un patrón muy específico para el curso de una vida humana. Pero si pensamos esto, entonces en el contexto actual de los papeles de los sexos nos enfrentaremos a un problema agudo.

Un juicio sobre la injusticia que se comete en contra de las mujeres en la sociedad tradicional resultó ser el caso de un patrón más general: cuando criticamos las dos normas actuales en una determinada sociedad, es sobre la base de que éstas ignoran que los hombres y las mujeres son en realidad similares en un aspecto relevante. Y si esto se basa en la naturaleza humana, parece que lo que hacemos es recurrir, más allá de las dos normas actuales, a una *norma ideal*, una "andrógina" o unisexual. Además, como no se han establecido previamente límites obvios a las formas en que las sociedades más tradicionales que la nuestra nos proporcionan material para criticar, parece que obtenemos un argumento que se puede aplicar en principio a todos los papeles de los sexos. Si continuamos con este argumento, llegaremos a la conclusión de que deben rechazarse todos los papeles según el sexo, porque falsifican y distorsionan la naturaleza humana que compartimos. Hay un solo ideal de vida humana en lo que se refiere a nuestra naturaleza; toda la división actual de la actividad según el sexo es una creación de las normas sociales.

No es difícil encontrar este punto de vista en los escritos de las autoras feministas, por ejemplo: "los papeles hombre/mujer no son resultados inevitables de diferencias biológicas entre los sexos, ni formas socialmente deseables de socializar a los niños en las sociedades contemporáneas".<sup>25</sup> A partir de Mill, estos escritores están dispuestos a admitir que

<sup>25</sup> Ann Ferguson, "Androgyny as an Ideal for Human Development" ["La androginia como un ideal para el desarrollo humano"], en M. Vetterling-Braggin *et al.* (comps.), *Feminism and Philosophy*, Totowa, NJ, Littlefield, Adams, 1977, p. 45. Cf. también, p. 56, en donde Ferguson sostiene que, en comparación con cualquier "teoría universal estática de lo que debe ser la 'relación natural' entre un hombre y una mujer, parece más plausible suponer que la naturaleza humana es plástica y moldeable, y que las mujeres y los hombres desarrollan sus identidades sexuales, su sentido del ser y su motivación, al responder a las expectativas sociales que se tienen de ellos". En las páginas 61-62 afirma: "Hay buena evidencia de que los bebés humanos son bisexuales, y que sólo aprenden una identidad



tenemos poca idea por adelantado de cuáles resultarán ser los detalles de este ideal unisexual, pero no tienen duda de que la diferenciación sexual de la actividad es impuesta sobre nuestra naturaleza, no parte de ella.

Escritores más recientes, también feministas, han inquirido sobre toda esta forma de proceder. Así, Elizabeth Wolgast afirma que no todos los aspectos de los papeles según los sexos nos son impuestos: una sociedad unisexual, libre de los papeles según los sexos, no encontraría respuesta en nuestra naturaleza, dice, y habla del respeto que le debemos en cuanto a reconocer distinciones esenciales basadas en las diferencias biológicas, aunque no limitadas a ellas.<sup>26</sup> Debe observarse que ésta es una disputa entre personas que aceptan, todas, recurrir a la naturaleza humana objetiva para criticar las dos normas actuales en nuestra sociedad. Pero dan diferentes respuestas a la pregunta ¿cuál es la forma de vida ideal que responde justo a la naturaleza humana? Algunas feministas argumentan que este ideal es unisexual: los papeles sexuales se aprenden y se podrían aprender de forma diferente. Otras argumentan que deberíamos tener dos normas ideales y no una; que las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres traen con ellas diferencias en los instintos, necesidades y formas de ver la vida propia, y que negar esto es desconocer la biología. Somos una especie entre otras; en todas las demás especies, las diferencias biológicas traen con ellas diferentes patrones sociales. Éstos, además, pueden hacer surgir distintas clases de virtudes en los hombres y en las mujeres; si el papel de las mujeres como madres las conduce, por ejemplo, a destacarse en las cualidades de la nutrición y del cuidado, entonces, ¿por qué no dar un valor a esto junto con las diferentes cualidades que tienen los hombres? Un solo ideal específico para

masculina o femenina específica al imitar e identificarse con los modelos adultos [...]; en este análisis, si se destruyera la división sexual del trabajo, también se destruiría el mecanismo que entrena a los niños y a las niñas para que desarrollen identidades sexuales heterosexuales". Sobre la "androginia" como un ideal, véase adicionalmente el artículo de Joyce Trebilcot, "Two Forms of Androgynism" ["Dos formas de androginia"], en Vetterling-Braggin *et al.*, *Feminism and Philosophy*, pp. 70-78, y en Vetterling-Braggin, "Femininity", pp. 161-169; también M. A. Warren, "Is Androgyny the Answer to Sexual Stereotyping?" ["¿Es la androginia la respuesta al estereotipo sexual?"], en Vetterling-Braggin, "Femininity"..., *op. cit.*, 1982, pp. 170-186.

<sup>26</sup> Wolgast, *Equity*, p. 108: "un arreglo (en el que los papeles de las mujeres y de los hombres sean indistinguibles) puede no encontrar una respuesta resonante en nuestra naturaleza —por lo contrario, nuestra naturaleza puede constituir un obstáculo—", y en la p. 110: "cuando llegamos a tratar con los papeles según los sexos y su justicia, debemos tratar de entender el respeto que debemos a nuestra naturaleza". Cf. Mary Midgley y Judith Hughes, *Women's Choices*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1983, p. 185, donde hablan de que "el supuesto extraordinario de que todo lo físico (toda 'la estructura genética y morfológica') puede ser diferente y de que no obstante todo lo mental sigue siendo igual". Midgley y Hughes se muestran, sin embargo, cautelosas en inferir, a partir de la presencia generalizada de las diferencias sexuales, la legitimidad de los papeles según el sexo.

ambos sexos hace caso omiso de lo que es característicamente diferente y valioso en las perspectivas de las mujeres.<sup>27</sup>

Este debate sobre nuestra naturaleza parece deprimentemente insoluble. Ambas partes pueden reconocer, en lo que vale, la evidencia biológica, pero le dan un significado diferente. Ambas pueden reconocer que como son las cosas, los papeles según el sexo en nuestra sociedad (e incluso más en las sociedades tradicionales) hacen que las vidas de muchas personas se vean injustamente limitadas; pero una parte afirmará que debemos liberarnos del todo de los papeles según los sexos, y la otra que debemos ajustarlos. Parece que es difícil encontrar cualquier consideración que sea decisiva para determinar si la naturaleza humana nos proporciona una o dos normas ideales para las vidas humanas.<sup>28</sup> Encontramos la opinión reflexiva dividida entre la norma ideal unisexual y dos normas ideales, lo cual tiene muy diferentes implicaciones en la práctica. Una norma ideal unisexual no basaría el tratamiento diferencial sólo en la distinción del sexo; las actividades y los papeles se dividirían tan poco como fuera posible según éste. Un partidario de las dos normas ideales aceptaría y fortalecería algunos papeles según el sexo, por ejemplo, las madres cuidarían a los niños, e insistirían en un tratamiento diferente para las mujeres con base en las diferentes necesidades. La naturaleza humana parece compatible con dos ideales en conflicto para los humanos; pero si elegimos sobre otras bases entre los ideales en conflicto parece que hemos perdido toda la ventaja de recurrir a la naturaleza humana en primer lugar.

El problema aquí se debe a que se espera que la noción de la naturaleza humana por sí misma nos proporcione un ideal específico para la vida humana. Como he argumentado en otro lugar,<sup>29</sup> malentendemos el papel de la naturaleza humana en la ética si esperamos que produzca una

<sup>27</sup> Estoy en deuda con Martha Nussbaum por haber hecho énfasis en la importancia de este punto en la argumentación.

<sup>28</sup> Podemos intentar encontrar esa consideración en un caso específico donde implica una diferencia para decidir acerca de cuál de las partes apoyar. El caso de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos, *Geduldig vs. Aiello* (Cf. Wolgast, *Equality*, pp. 88-90; Midgley y Hughes, *Women's Choices*, pp. 160-161), ha tomado un papel central en este debate, ya que en él la Corte decidió que no había ninguna discriminación indebida contra las mujeres en un programa de seguros que no cubría el embarazo; simplemente excluía a las *personas* embarazadas, y si hubiera hombres embarazados, también los excluiría. Los que defienden el punto de vista de las dos normas ideales concluirían que esto es lo que ocurre si optamos por el ideal unisexual. Como sólo las mujeres pueden embarazarse, tienen necesidades diferentes de las que se deben tener en cuenta en una vida femenina ideal distinta. No obstante, esto difícilmente es decisivo; la otra parte puede decir que en este caso lo que está equivocado es que el ideal considerado de ninguna manera es unisexual, sino sólo el tradicional masculino; aceptar que las mujeres tienen necesidades especiales, por ejemplo, en el embarazo, es justamente lo que se necesita para plantear el ideal unisexual, en vez de tradicionalmente masculino.

<sup>29</sup> En el artículo al que me referí en la nota 24 anterior.

forma de vida ideal específica. La naturaleza humana no nos impone un conjunto específico de cosas que hacer ni una forma de vida; más bien funciona de manera más negativa y menos específica, como una limitación a las formas de vida y reglas éticas que se proponen. En el caso de este tema, el punto nos llega con especial claridad. Recurrimos a la naturaleza humana más profunda que el nivel de los deseos actuales; pero si esperamos que esto nos lleve a un ideal específico, encontramos que todos los problemas sin resolver acerca de la importancia de la biología para la forma en que concebimos la naturaleza humana reaparecen con la noción misma de ella. ¿Somos esencialmente una especie de dos sexos, como lo afirma Wolgast? ¿O es ésta una realidad nuestra que no tiene consecuencias morales específicas? En tanto busquemos un ideal determinado, encontraremos la situación que tanto apreciaban los antiguos escépticos: hay una disputa, no es posible resolverla, y la persona que piensa sobre el asunto tiende a terminar suspendiendo su juicio (y como tiene que actuar, actuará de acuerdo con su propio punto de vista, pero no tendrá una confianza racional en el mismo).

Pero, ¿por qué debemos esperar que nuestra noción de la naturaleza humana sea capaz de proporcionarnos una o dos normas específicas para la vida humana? Sabemos que no podemos derivar una sola forma de vida específica o un conjunto de virtudes sólo de la naturaleza humana. Las dificultades se deben aquí al problema común de tratar de elaborar exageradamente la noción de la naturaleza humana, de obtener lo que no puede estar en ella. Y en el presente caso es en particular obvio que no sabemos qué conclusión precisa podemos obtener para la vida humana de la conducta social de los primates y de otros hechos de la biología; ¿cómo puede la intervención del concepto de naturaleza humana resolver mágicamente el problema para nosotros?

Debemos rechazar las dos normas sociales actuales que dividen las actividades según el sexo sin tratar de alcanzar ninguna norma ideal específica. Sabemos lo suficiente acerca de la naturaleza humana como para comprender que, incluso si tuviéramos una explicación completa de ella, no determinaría en detalle las clases de vida que debemos llevar. Así, el que en este caso debamos recurrir a ella no es debilitado por el hecho de que sabemos desalentadoramente muy poco de ella. Podemos trabajar en aras de una norma ideal sin comprometernos previamente con la forma que tomará. La argumentación actual en que me he concentrado implica rechazar la discriminación sexual en la educación, sobre la base de que los hombres y las mujeres son similares en los aspectos relevantes. El mejor curso sería avanzar del todo de esta manera y hablar siempre de las habilidades particulares. La ventaja de un enfoque por partes, como éste, es el de relacionar las afirmaciones que hacemos so-

bre la naturaleza humana muy directamente con afirmaciones particulares sobre las injusticias en la sociedad actual. Ésta es la retrospectión que he enfatizado. Por lo tanto, porque podemos ver la injusticia de la discriminación en las oportunidades educativas sobre la base del sexo (al menos en las sociedades más tradicionales que la nuestra), es que podemos ver que la naturaleza humana apoya oportunidades iguales de educación para los hombres y las mujeres, porque no hay ninguna base relevante para negarla. Esta afirmación no se basa en un compromiso *a priori* con una forma de vida específica ideal unisexual para los hombres y las mujeres, así que no la afectan las afirmaciones que se pueden hacer en otras áreas en el sentido de que los hombres y las mujeres tienen necesidades diferentes.

De este modo ampliamos nuestro conocimiento de la naturaleza humana y de nuestras necesidades y deseos naturales, sobre la base de nuestro reconocimiento de lo que anda mal cuando la sociedad impone dos normas actuales para las vidas masculinas y las femeninas. Éste es nuestro único camino para descubrir la naturaleza humana, y nuestra única esperanza para desenmarañar, en la medida en que sea posible, hechos muy generales acerca de nuestra naturaleza de sus apariencias específicas, culturalmente diferenciadas. ¿Por qué debemos pensar que hay una ruta más rápida y mejor para este conocimiento, que *ahora* podemos saber que hay una forma de vida ideal, natural, unisexual, con la que todas las divisiones de los papeles y de las actividades según el sexo estarían culturalmente impuestas, o que la biología penetra en la cultura y nos da dos normas de vida diferentes, a las que no es posible eliminar para los hombres y las mujeres? De hecho, el progreso en la consideración seria de las capacidades de los hombres y las mujeres con frecuencia se ha visto impedido por el compromiso previo con una u otra de estas dos imágenes. He argumentado que nuestros juicios sobre la injusticia, en lo que se refiere a los papeles según el sexo, son sistemáticamente retrospectivos: con frecuencia estamos confundidos o inseguros acerca de nuestra propia sociedad, pero podemos discernir más claramente los males en una sociedad más tradicional que la nuestra. Y hay buena razón para esto: quienes ya no tienen que vivir con una restricción particular vinculada con el sexo son los que pueden racionalmente rechazar la afirmación de que se le necesitaba para responder a una diferencia natural.

[4]

Este énfasis en la retrospectiva elimina problemas conocidos; pero, ¿nos proporciona entonces una base muy exigua para hacer juicios sobre la

injusticia en nuestra propia sociedad?<sup>30</sup> Si sólo podemos discernir claramente la injusticia en prácticas de las que ya no padecemos, ¿no estaremos siempre en una etapa anterior, incapaces de criticar racionalmente la injusticia en las prácticas que aún padecemos? Éste es un tema importante y difícil; no queremos, al tratar de evitar el dogma prematuro, terminar siendo excesivamente escépticos. Nuestro mejor camino para evitar ambas deficiencias se encuentra, creo, en hacer hincapié en la naturaleza *fragmentada* de lo que obtenemos de la retrospectiva. En vez de tener una perspectiva completa de la justicia de los sexos en un momento dado, tenemos una variedad de puntos de vista, en diferentes niveles y de diferentes instituciones. Nuestra comprensión de la injusticia de una norma dividida según el sexo, con la que vivimos, se construye a partir de las intuiciones que tenemos respecto a lo injustas que son otras normas con las cuales ya no vivimos, junto con nuestras capacidades comunes para hacer inferencias, generalizaciones, etc. Y es probable, en mi opinión, que sea menos segura que nuestra comprensión de la injusticia pasada. Pero no es necesario que nos lleve a un punto de vista excesivamente escéptico si tomamos debidamente en cuenta las diferentes fuentes y niveles de las injusticias pasadas y nuestra habilidad para razonar sobre ellas.

Se ha desacreditado la apelación a la naturaleza humana debido a su asociación con las tradiciones autoritarias, y con la afirmación de que mediante ella es posible producir estándares específicos de vida humana que nos den respuestas a preguntas difíciles desde el principio. He argumentado que una vez que eliminemos las concepciones erróneas este recurso parece más modesto, y también nos da la base para progresar y avanzar. Ésta es una ventaja distintiva sobre enfoques alternativos en, por ejemplo, términos de derechos —aunque hago énfasis en que aquí no he argumentado en contra de estos enfoques—.<sup>31</sup> Empezamos con el concepto no especificado de que tenemos una naturaleza humana, al que llegamos negativamente mediante nuestro reconocimiento de varias injusticias que surgen como resultado de la imposición de papeles según el sexo. Lo hacemos más específico a medida que consideramos las varias capacidades y clases de vida en las que pueden coexistir. Porque una consideración de la historia nos da razón para pensar que el problema del ideal unisexual en contraste con las normas divididas según el sexo, no podrá ser resuelto sólo en los términos en que ahora lo concebimos. Es más probable que se fragmente en muchos problemas más pequeños y menos complicados acerca de las varias capacidades de

<sup>30</sup> Como lo argumenta lúcidamente Margarita Valdés en sus comentarios a este capítulo.

<sup>31</sup> El brillante y poderoso capítulo de Onora O'Neill en este libro presenta un excelente ejemplo de un enfoque diferente, más kantiano.

los hombres y las mujeres. Y sospecho que el progreso en estos aspectos reflejará durante mucho tiempo el hecho de que nuestra mejor ruta para descubrir la naturaleza humana es una reflexión sobre los errores y racionalizaciones de los que la entendieron mal.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Elster, J. (1982), "Sour Grapes", en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ferguson, Ann (1977), "Androgyny as an Ideal for Human Development", en Vetterling-Braggin *et al.* (1987).
- Gill, Christopher (1990), "The Human Being as an Ethical Norm", en C. Gill (comp.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Grimshaw, Jean (1986), *Feminist Philosophers*, Brighton, Harvester Press, cap. 3.
- Jaggar, Alison (1980), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman and Allanheld.
- Midgley, Mary (1979), *Beast and Man*, Brighton, Harvester Press. [*Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.]
- , y Judith Hughes (1983), *Women's Choices*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.
- Nussbaum, Martha (en preparación), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", en un volumen sobre la filosofía de Bernard Williams, J. Altham y R. Harrison (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Rainone, Francine, y Janice Moulton (1982), "Sex Roles and the Sexual Division of Labor", en Vetterling-Braggin (1982).
- Sen, A. (1984), "Economics and the Family", *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell.
- Trebilcot, Joyce (1982), "Two Forms of Androgynism", en Vetterling-Braggin (1982).
- Vetterling-Braggin (comp.) (1982), "*Femininity*", "*Masculinity*" and "*Androgyny*", Totowa, NJ, Rowman and Littlefield.
- , *et al.* (comps.) (1977), *Feminism and Philosophy*, Totowa, NJ, Littlefield, Adams.
- Warren, M. A. (1982), "Is Androgyny the Answer to Sexual Stereotyping", en Vetterling-Braggin (1982).
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana.
- Wolgast, Elizabeth (1980), *Equality and the Rights of Women*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

Comentario a "Las mujeres y la calidad de vida:  
¿dos normas o una?"

MARGARITA M. VALDÉS

ANTE todo, quisiera felicitar a Julia Annas por su interesante capítulo. Debo decir que básicamente estoy de acuerdo con su análisis de la injusticia respecto a las mujeres y de la forma en que esto afecta su calidad de vida. También estoy tan convencida como ella de que es preciso recurrir a alguna noción de la naturaleza humana si se quiere explicar la razón de que haya injusticia en la división sexual de la actividad y en la forma en que se distribuyen las oportunidades entre hombres y mujeres.

En el capítulo se tratan muchos problemas. Me concentraré principalmente en dos de ellos: primero, el problema epistemológico con respecto a la forma en que llegamos a detectar la injusticia con las mujeres dentro de nuestra propia sociedad; segundo, el problema de si la noción de la naturaleza humana, tal como la presenta Annas en su capítulo para explicar la injusticia respecto a las mujeres, puede proporcionarnos una o dos normas ideales para las vidas humanas.

En todo el desarrollo de su capítulo, Annas subraya el hecho de que es fácil detectar la injusticia que surge por el hecho de que se tienen dos normas separadas para los hombres y las mujeres cuando observamos, *hacia atrás*, sociedades más tradicionales que la nuestra. Parece, ciertamente, un hecho empírico que cuando miramos desde afuera una sociedad en que la división sexual de la actividad está más fuertemente impuesta que en la nuestra, tendemos a percibir la injusticia de la manera en que las dos normas imponen diferentes clases de vida a los hombres y las mujeres. La explicación que Annas da a este hecho es que cuando percibimos en otra sociedad una división sexual de la actividad, o una desigualdad en las oportunidades para los hombres y las mujeres que ya no existe en nuestra propia sociedad, tenemos la mejor evidencia para concluir que las dos normas para hombres y mujeres son injustas, dado que no se basan en ninguna diferencia cultural importante entre los sexos. De esta manera, cualquier esfuerzo por explicar la división sexual de la actividad en una sociedad tradicional recurriendo a alguna supuesta diferencia natural entre los hombres y las mujeres puede ser desenmascarada como una mera racionalización o justificación ideológica. Hasta aquí, no hay problema. Pero en el caso en que la injusticia surge por una

doble norma en nuestra propia sociedad, ¿cómo descubrimos que está presente? ¿Cómo podemos saber que hay una injusticia con las mujeres en nuestra propia sociedad que se debe a dos normas actuales? Dentro de 20 años otra sociedad probablemente se dará cuenta de que había injusticias con las mujeres en nuestro sistema actual de dos normas. Pero el hecho de que podamos explicar la forma en que *ellos* lo sabrán nos ayuda poco a explicar la forma en que *nosotros* lo podemos saber. Obsérvese que es importante explicar cómo podemos saber que hay injusticias respecto a las mujeres dentro de nuestra propia sociedad, o desde adentro de nuestro propio sistema moral, porque si no podemos dar una explicación de esto ni siquiera podremos tener en cuenta la posibilidad de un cambio racional de una sociedad tradicional hacia una más liberal.

En varios de los párrafos de su capítulo, Annas reconoce la dificultad implicada en criticar la injusticia respecto a las mujeres que surge por las dos normas, cuando son parte de la forma en que piensa nuestra sociedad, porque, dice, "se requiere no sólo reflexionar, sino además alejarse de algunos hábitos comunes de pensamiento" (nota 6). En otros párrafos sugiere que, a pesar de la dificultad que implica esa tarea, no es imposible hacerla, dado que al juzgar una cierta situación (por ejemplo, la presente) podemos adoptar un punto de vista menos tradicional que el de la situación que se está considerando. Así, parecería que la injusticia respecto a las mujeres en nuestro propio sistema social puede ser detectada, después de todo, de una manera similar a la usada cuando reconocemos la injusticia respecto a las mujeres en sociedades más tradicionales que la nuestra. Sólo tenemos que adoptar un punto de vista más liberal que el de nuestra propia sociedad. Aparte de las dificultades en relación con adoptar un punto de vista menos tradicional que el de la sociedad en la cual estamos inmersos, veo algunos problemas con la estrategia sugerida por Annas, es decir, con su intento por explicar la forma en que podemos adquirir el conocimiento de una injusticia respecto a las mujeres en nuestra propia sociedad por analogía con la forma en que adquirimos ese conocimiento cuando consideramos sociedades más tradicionales. Porque debemos tener en cuenta que para su explicación de nuestro conocimiento en el último caso, es esencial que nuestro juicio se haga desde una sociedad en la que ya no exista la división sexual de la actividad que se critica. En otras palabras, según Annas, nuestra base para juzgar injusta cierta división sexual de la actividad en una sociedad más tradicional que la nuestra, hace referencia precisamente al hecho de que esa división de actividades ya no existe en nuestra propia sociedad, pero esa clase de fundamento es precisamente la que no podemos tener cuando consideramos injustos los papeles que impone nuestra sociedad según el género.



Annas no sólo sostiene que es un hecho empírico que nuestros juicios en relación con la injusticia respecto a las mujeres sistemáticamente miran hacia atrás, sino que también insiste en que estos mismos juicios son empíricos en el sentido de que están apoyados por evidencia empírica de que la división de las actividades que estamos criticando por injusta ya no existe en nuestra sociedad. Ahora bien, si nuestros juicios sobre la injusticia respecto a las mujeres fueran siempre empíricos de esta manera, entonces sería difícil, si no imposible, hacer esos juicios con respecto a nuestra propia sociedad, donde todavía existe la injusticia. Y si esto es así, entonces, como mencioné antes, sería difícil explicar, con el punto de vista de Annas, la posibilidad de un cambio racional desde una sociedad tradicional hacia una más liberal.

Los juicios que conciernen a la injusticia respecto a las mujeres son presentados no sólo como de carácter empírico, sino también como contingentes. En esta vena, Annas escribe lo siguiente: "Puede haber mundos en los que la división sexual obligatoria de la actividad no produzca injusticia, pero el nuestro no es uno de ellos". Esto equivale a afirmar que la división sexual de la actividad por sí misma no produce injusticia y que el hecho de que así se haga en nuestro mundo actual no es más que un hecho contingente. Me pregunto si esto es realmente así. Por otra parte, parece "concebible" un mundo en el que, por ejemplo, las mujeres estén naturalmente más dotadas que los hombres (o lo contrario), de modo que la división sexual de la actividad no sea injusta. Por otra parte, para concebir tal mundo posible tenemos que *especificar* que en ese mundo los hombres y las mujeres no están *igualmente dotados*; así, incluso en un mundo en que la división sexual de las actividades no sea de hecho injusta, lo que justifica la división de las actividades no es la diferencia de sexo sino la diferencia en las capacidades.

En otras palabras, dado que la diferencia de sexo no implica ninguna distinción en las capacidades relevantes, y dado que la única justificación racional de la división forzosa de las actividades sería una diferencia en las capacidades, parece que cualquier división de las actividades sobre la base del sexo únicamente seleccionaría un criterio equivocado para establecer una división *justa* de las actividades, y así tendería a producir injusticia. Sería cuestión de azar o de suerte que no ocurriera así. De modo que la conexión entre la división forzosa de la actividad sobre la base única del sexo y la injusticia parece ser más fuerte que lo sugerido por Annas. Sería tan irracional o injusto imponer una división de las actividades sobre una base puramente sexual como lo sería hacerlo sobre la base de la raza, el color u otra característica o condición innata.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. John Rawls, 1971, p. 149.

Volviendo a la pregunta sobre la posibilidad de una crítica interna racional relacionada con la injusticia respecto a las mujeres, uno obtiene la impresión por el capítulo de Annas de que casi es imposible hacerla. Por ejemplo, en la página 383 ella afirma: "Nuestros juicios sobre la injusticia, en lo que se refiere a los papeles según el sexo, son *sistemáticamente* retrospectivos: con frecuencia estamos confundidos o inseguros acerca de nuestra propia sociedad", y la razón para esto, dice ella, es que "los que ya no tienen que vivir con una restricción particular vinculada con el sexo son los que pueden *racionalmente* rechazar la afirmación de que se le necesitaba para responder a una diferencia natural" (las cursivas son mías). Si las únicas personas que pueden rechazar racionalmente como injusta una restricción particular vinculada con el sexo son personas que viven fuera de esa restricción, entonces la crítica interna racional sobre este asunto parece imposible y, una vez más, es imposible que un cambio autónomo, racional, liberal, provenga del interior de una sociedad injusta. Todo esto parece muy importante, porque si creemos que hay injusticia respecto a las mujeres en nuestra propia sociedad y que la injusticia afecta su calidad de vida, entonces tenemos que explicar cómo podemos racionalmente llegar a tener esa creencia. De otra manera, cualquier lucha que tienda a eliminar la injusticia respecto a las mujeres en nuestra propia sociedad parecerá una empresa irracional.

Creo que encontramos esta actitud más bien escéptica acerca del cambio racional de una sociedad tradicional hacia una más liberal en otras partes del capítulo. Por ejemplo, al discutir lo que sería para las mujeres oprimidas tener "deseos informados", Annas dice:

Cuanto más hechos conozcan las mujeres [...] acerca de su propia situación, la explicación de ésta, [...] los patrones de necesidades que genera, y otros aspectos similares, *menos* probable será que desarrollen el deseo relevante. Porque en esta situación, [...] cuanto más conocen de la situación propia [...] más motivos tendrán para ajustarse a las cosas tal como son para evitar la frustración.<sup>2</sup>

Annas parece suponer que una motivación muy fuerte en el proceso de formación de deseos en las mujeres oprimidas es la de evitar la frustración mediante la supresión del deseo relevante: cuanto más aprenden sobre su opresión, menos probable será que formen el deseo de hacer lo que se les ha prohibido injustamente. Es cierto que debe haber casos de "deseos adaptativos", pero no todos los deseos de las mujeres tradicionales u oprimidas tienen que ser de esta clase. Estoy de acuerdo en que el enfoque del deseo en relación con el problema de la injusticia respec-

<sup>2</sup> Encontramos una opinión similar en Okin, 1987, p. 59.

to a las mujeres no es el mejor, y Annas da muy buenas razones para esto en su capítulo, pero el rechazo de ese enfoque no necesariamente implica un escepticismo sobre la posibilidad de que las mujeres oprimidas formen los deseos adecuados una vez que se dan cuenta de lo injusta que es su situación. Como ha indicado Amartya Sen, “la falta de percepción del bienestar\* personal [...] no es inmutable ni particularmente resistente al desarrollo social”.<sup>3</sup> La educación y la politización pueden hacer que las mujeres enfrenten las posibilidades de un incremento en lo buena que sea su vida, y consideren los modos de lograr ese incremento. Si fuera el caso que las mujeres oprimidas sólo (o mayormente) pudieran formar deseos adaptativos, entonces la educación sobre este tema no tendría sentido. Y tendríamos que aceptar que sólo los que no están oprimidos —a saber, los hombres o las personas de una sociedad más liberal— pueden transformar racionalmente una sociedad tradicional en otra más liberal. Así que llegaríamos a un punto de vista paternalista inaceptable sobre esta materia.

Para retornar al problema de la forma en que podemos saber si hay injusticia respecto a las mujeres que surja de las dos normas actuales en nuestra propia sociedad, creo que nuestro conocimiento de las situaciones pasadas en que hemos visto que los papeles sexuales impuestos producen injusticia hacia las mujeres, nos da una fuerte razón para creer que todos los casos presentes o futuros de la división sexual impuesta de la actividad muy probablemente resultarán ser los mismos. Nuestros juicios, basados en la percepción del pasado sobre la injusticia respecto a las mujeres, nos proporcionan un conocimiento que puede usarse para juzgar casos similares del presente. Porque debemos recordar que al hacer nuestros juicios basados en la percepción del pasado, hemos recurrido a la noción de la naturaleza humana, y eso es quizá lo que justamente se necesita para explicar nuestro reconocimiento de la injusticia presente respecto a las mujeres en nuestro propio sistema social. Esto nos lleva al último tema de que me gustaría tratar: si la noción de la naturaleza humana introducida para explicar la injusticia con las mujeres podría dar apoyo a una o dos formas ideales de vida.

Como hemos visto, el argumento de Annas para explicar la injusticia en relación con las mujeres se centra en la idea de que tanto los hombres como éstas comparten una naturaleza humana común, es decir, la idea de que tienen capacidades similares para vivir una floreciente vida humana. Sin embargo, cuando pasa a discutir si esta noción proporciona la base para una forma de vida natural ideal, en la que toda la división sexual de los papeles está culturalmente impuesta, o si la biología

<sup>3</sup> Sen, 1987, p. 7.

influye en la cultura y produce dos normas de vida imposibles de eliminar para los hombres y las mujeres, llega a la conclusión de que no hay forma de responder a esta pregunta en la actualidad, que las cosas pueden resultar de una u otra manera. Así que, incluso si recurrimos a la noción de la naturaleza humana, podemos terminar teniendo dos normas diferentes.

Me pregunto si esta conclusión no podría socavar su argumento para explicar la injusticia en relación con las mujeres. Es decir, si la explicación se basa en el hecho de que los hombres y las mujeres comparten una naturaleza humana común, mientras que al mismo tiempo se tiene que admitir la posibilidad de que la naturaleza humana puede sustentar, después de todo, las dos normas ideales para la vida de los hombres y las mujeres, entonces será difícil ver de qué manera puede funcionar la explicación propuesta. Esto parece especialmente claro si tratamos de aclarar los casos de injusticia respecto a las mujeres que nos parece percibir en nuestra propia sociedad y que son diferentes de otros que se encontraron en el pasado. Considérese el ejemplo de las mujeres que quieren ser sacerdotes en la Iglesia católica y a las que no se les permite serlo con base en que "no tienen las mismas capacidades espirituales" que los hombres. De conformidad con Annas, la noción de la naturaleza humana a la que tenemos que recurrir para explicar la injusticia en este nuevo caso, está construida sobre la experiencia pasada. Pero no nos dirá nada acerca de la nueva capacidad que está en duda, ni será suficiente para responder a la pregunta respecto a si las mujeres tienen la misma capacidad que los hombres para convertirse en líderes espirituales o religiosas. Quizá este ejemplo no nos parezca muy importante, porque, después de todo, sólo afecta a un grupo muy pequeño de mujeres dentro de una comunidad religiosa; pero debemos comprender que la misma clase de problema puede surgir, y de hecho así ocurre, en sociedades más tradicionales en las que se debe responder a la pregunta respecto a si las mujeres tienen ciertas capacidades muy básicas. En otras palabras, la noción empírica que presenta Annas acerca de la naturaleza humana es insuficiente para explicar la razón de que la división sexual de la actividad que percibimos en nuestra propia sociedad sea injusta: porque siempre puede ser el caso de que el aspecto particular en que nos parece descubrir injusticia hacia las mujeres resulte ser precisamente uno de los aspectos en que sucede que los hombres y las mujeres son naturalmente diferentes.

Me temo que si deseamos tener una noción de la naturaleza humana que pueda servir para explicar la injusticia respecto a las mujeres en nuestro propio sistema de dos normas, tendremos que recurrir a una noción mucho más "fuerte" que la presentada por Annas. Al rechazar la

dicotomía entre el hecho y el valor, o entre las nociones descriptiva y evaluativa, llegamos a comprender que nuestro concepto de la naturaleza humana está cargado de significado moral. Conceptos como "dignidad", "igualdad", "autonomía" y "libertad" parecen inseparables de nuestra idea acerca de la naturaleza humana. Ésta, por supuesto, no nos proporcionará "ningún patrón lo bastante específico del curso de una vida humana", pero será suficiente para la presentación y explicación de la injusticia hacia la mujer que surge por la división sexual obligatoria de la actividad. Como hemos escuchado repetidas veces en esta conferencia, el bienestar\* de una persona, y con ello su calidad de vida, parece aumentar con cualquier aumento en sus funcionamientos, en palabras de Amartya Sen, y en sus capacidades o libertad para elegir entre diferentes formas de vida. Un sistema de dos normas para las vidas de los hombres y de las mujeres, lejos de aumentar los funcionamientos o de ampliar las capacidades de los hombres y de las mujeres, parece reducirlos para todos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Okin, Susan Moller (1987), "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, 16, invierno de 1987, pp. 42-72.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [*Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971; primera reimp., 1993.]
- Sen, Amartya (1987), "Gender and Cooperative Conflicts", WIDER Working Paper, Helsinki, World Institute for Development Economics Research.

## XII. JUSTICIA, SEXO Y FRONTERAS INTERNACIONALES

ONORA O'NEILL\*\*

### 1. JUSTICIA PARA LOS PROVEEDORES EMPOBRECIDOS

En los debates sobre el desarrollo, frecuentemente se formulan preguntas sobre la justicia respecto a las mujeres y la justicia internacional. No obstante, las teorías de la justicia más influyentes tienen dificultades para manejar cualquiera de estos dos temas. Primero compararé algunas de las dificultades teóricas que han surgido en estos dos campos, y luego bosquejaré una explicación de la justicia que puede adaptarse mejor al manejo de los temas del sexo y de la justicia internacional.

Empiezo mediante la distinción entre las teorías de la justicia *idealizadas* y las *relativizadas*. Las explicaciones idealizadas de la justicia hacen hincapié en la necesidad de abstraerse de las particularidades de las personas. Presentan a la justicia como ciega al sexo y a la nacionalidad. Sus principios son los que regularían la acción de "individuos abstractos" idealizados. No toman en cuenta las diferencias entre los hombres y las mujeres; trascienden las fronteras internacionales. Las explicaciones relativizadas de la justicia, en cambio, reconocen la variedad y diferencias entre los seres humanos; basan sus principios en el discurso y las tradiciones de comunidades reales. Como casi todas éstas relegan (partes diferentes de) las vidas de las mujeres a una esfera "privada", dentro de la cual no tiene lugar la virtud política de la justicia, y consideran las fronteras nacionales como límites de la justicia, recurrir a las tradiciones actuales tiende a apoyar las instituciones que excluyen a las mujeres de la esfera pública, en donde la justicia tiene lugar y, a la vez, aislar una esfera "pública" de la otra.

Tanto la explicación idealizada como la relativizada de la justicia parecen inadecuadas desde la perspectiva de aquellos a los que marginan. Las mujeres, en particular las mujeres pobres, encontrarán que ninguno de los dos enfoques tiene en cuenta la realidad de hacer tanto tareas reproductivas como productivas, mientras se tiene poco control sobre las

\*\* Quisiera agradecer en especial a Deborah Fitzmaurice, James Griffin, Barbara Harris, Martha Nussbaum y Sara Ruddick por su ayuda con ciertos problemas que surgieron al elaborar este trabajo.

circunstancias de la vida propia. Las vidas de las mujeres no están bien concebidas si sólo se les considera individuos abstractos. Un mundo de individuos abstractos supone que no hay relaciones de dependencia e interdependencia; y, no obstante, éstas son centrales a la mayoría de las vidas que las mujeres tienen realmente disponibles. Tampoco se concibe bien a las vidas de las mujeres sólo en términos de las tradiciones que las relegan a la esfera "privada". Las contribuciones productivas y la independencia cognitiva y práctica de las mujeres reales son demasiado amplias, evidentes y económicamente significativas como para ser opacadas por ideologías de domesticidad y dependencia totales.

El mal ajuste de la teoría a la realidad es más vívido en el caso de las mujeres pobres en las economías atrasadas. Estas mujeres pueden depender de otros, pero carecen de las supuestas seguridades de la dependencia. Son pobres, pero frecuentemente son las proveedoras. No tienen poder, pero otros que son aún más vulnerables dependen de ellas para que los protejan.<sup>1</sup> Su vulnerabilidad refleja demandas pesadas y recursos escasos. Pueden descubrir que se les ha relegado y subordinado dentro de una esfera doméstica, cuya existencia separada y distinta es legitimada, no por recurrir a la justicia, sino por puntos de vista arraigados acerca de la vida y el honor familiar. También pueden descubrir que esta esfera económica se encuentra dentro de una economía subordinada a otras más ricas y lejanas. No sólo crían a sus hijos en la pobreza; se ocupan de los cultivos y hacen trabajos mal pagados e inseguros cuyas recompensas varían según el ritmo de fuerzas económicas distantes. También esta segunda subordinación se legitima mediante discursos variados que apoyan un orden económico internacional, pero sólo aceptan sistemas de impuestos y de bienestar nacionales. Una explicación seria de la justicia no puede resumir rápidamente los predicamentos de las proveedoras pobres en economías marginales en desarrollo.

## 2. PRESENTACIÓN PREVIA: ABSTRACCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN

Los enfoques idealizado y relativizado de la justicia hacen ambos demandas en apariencia legítimas. El primero insiste en una imagen tradicional de la justicia y en las garantías de imparcialidad. No obstante, los principios de justicia que supuestamente son ciegos a las diferencias

<sup>1</sup> Cf. Ruddick, 1989. Su descripción del predicamento de las mujeres hace énfasis en el hecho de que refleja por igual demandas excesivas y recursos muy escasos. Creo que debe preferirse porque no da por sentado que la falta de recursos es significativa porque es "pública", mientras que las presiones de las demandas de otros son menores, ya que son meramente "privadas".

de poder y de recursos frecuentemente parecen apoyar prácticas y políticas que convienen a los privilegiados. Por lo tanto, una demanda de que la justicia tenga en cuenta el *contexto* puede parecer igualmente razonable. Se argumenta que la justicia necesita más que principios abstractos: debe hacer juicios orientados que tengan en cuenta los contextos actuales y los predicamentos y diferencias entre los seres humanos. Los principios relativizados de la justicia satisfacen esta demanda, pero como tienen sus raíces en la historia, la tradición o el contexto local, apoyarán el sexismo o el nacionalismo tradicionales. Cualquier relativismo tiende a prejuiciar la posición de los débiles, cuya debilidad se refleja y está constituida en parte por su marginación en las formas de pensamiento que reciben y por su subordinación y opresión en los órdenes establecidos. No obstante, la idealización no tiene un mejor desempeño. En tanto que los enfoques relativistas no critican el privilegio establecido, los enfoques idealizados no critican los privilegios de los que hacen abstracción.

Si las explicaciones idealizada y relativizada de la justicia fueran las únicas posibilidades, tendríamos que elegir entre las exigencias de abstracciones de las diferencias y las exigencias de sensibilidad ante las diferencias. Si hubiera otras posibilidades, una explicación de la justicia podría ser capaz de hacer frente a las demandas de principios abstractos y de juicios contextualizados. Trataré de bosquejar una tercera posibilidad, que toma en cuenta tanto la abstracción como la contextualización —pero que sólo las toma en cuenta—. Esto se puede hacer satisfaciendo las demandas de razonamientos abstractos y contextuales en dos pasos distintos, sucesivos.

El primero es el de argumentar en favor de principios abstractos de alcance universal, a la vez que se rechaza el supuesto vínculo entre la abstracción y posiciones que no sólo hacen abstracciones sino que además idealizan (en un sentido que se explicará más adelante). Mucho del razonamiento moral contemporáneo, y en particular el “liberalismo abstracto” (ya sea “deontológico” o utilitarista), maneja mal los temas del género y de la justicia internacional no porque haga abstracciones (por ejemplo, del sexo, raza, nacionalidad), sino porque casi siempre idealiza concepciones del agente humano y de la soberanía nacional que son frecuentemente más admirados y más (casi) viables en las sociedades desarrolladas que en las que están en vías de desarrollo, y en los hombres más que en las mujeres. Sin embargo, la abstracción genuina, sin idealizaciones, es la ruta, en vez del obstáculo, a un panorama más amplio y es inobjetable en cuanto a los *principios* de justicia.

El segundo responde a las demandas para que tengamos en cuenta el contexto y las particularidades de las vidas y de las sociedades, pero no



apoya los ideales establecidos del género y de la soberanía nacional. No se rechazan los principios abstractos de justicia, sino que se les considera incompletos e intrínsecamente indeterminados, una guía en vez de un algoritmo para juzgar los casos. Este segundo paso insiste en que la justicia puede tener en cuenta ciertas diferencias mediante la aplicación de principios abstractos para determinar los casos sin reintroducir tácitamente ideales restringidos (por ejemplo, privilegiar ciertos puntos de vista sobre el género y la soberanía), o relativizar los principios de justicia a las creencias, tradiciones o prácticas aceptadas. Los principios abstractos pueden conducir a los juicios contextualizados sin recaer en el relativismo.

### 3. LA CRÍTICA FEMINISTA A LA JUSTICIA ABSTRACTA

Los desacuerdos sobre la medida y la importancia de las diferencias entre los hombres y las mujeres han estructurado muchas discusiones sobre la justicia respecto a los sexos. Para los liberales que defienden los principios abstractos de la justicia, ha resultado penoso que tantos de sus predecesores hayan considerado durante tanto tiempo los Derechos del Hombre como los derechos del ser humano, y que la práctica liberal haya fracasado durante tanto tiempo en poner fin al privilegio masculino.<sup>2</sup> (Las feministas socialistas sufren de un desconcierto análogo.) A partir de Wollstonecraft y de J. S. Mill, las feministas liberales argumentaron en contra del trato diferente a las mujeres, y afirmaron que la racionalidad de las mujeres las hacía merecedoras de derechos iguales.

Feministas posteriores observaron que incluso cuando las mujeres tenían derechos políticos y legales iguales, su participación y recompensas económicas seguían siendo menores que las de los hombres —y menores que las de hombres cuya calificación y participación en la fuerza de trabajo eran igualadas por las mujeres—. Supuestamente, las instituciones neutrales y neutralizadoras del género, como las estructuras políticas democráticas y los mercados, resultaron ser muy insuficientes para reducir las diferencias debidas al sexo.<sup>3</sup> Las aproximaciones a la justicia política y legal en varios dominios de la vida evidentemente no eliminarán la brecha radical entre los caminos y las perspectivas de los hombres y las mujeres.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Okin, 1979; Charvet, 1982; Pateman, 1988; Jaggar, 1983.

<sup>3</sup> Scott, 1986.

<sup>4</sup> Las diferencias se encuentran en todos los indicadores sociales. Más impresionantemente, en algunos países del Tercer Mundo les va peor a las mujeres y a las muchachas según una constelación de indicadores muy básicos: mueren antes, su salud es peor, comen menos que otros miembros de la familia, ganan menos y van menos a la escuela. Véase Sen, 1987; Harris, 1988 y 1991.

En respuesta, muchas feministas liberales argumentaron que la justicia demanda un tratamiento más igualitario en todo. Puede, por ejemplo, requerir formas de acción afirmativa y de discriminación inversa en la educación y el empleo, así como derechos de beneficencia para el apoyo social a los pobres y a quienes tienen pesadas responsabilidades familiares. Deben reconocerse *algunas* diferencias en los principios de justicia. Este paso tiene dos dificultades. Primero, muchos liberales niegan que la justicia demanda redistribución compensatoria, en especial de los bienes que dan posición. Piensan que éstos deben ser asignados mediante procedimientos competitivos y meritocráticos. Este debate es de particular importancia en el mundo desarrollado.

El segundo problema surge incluso cuando los bienes que se van a distribuir no confieren posición, y es particularmente significativo en el Tercer Mundo. Donde los recursos son escasos, los bienes que no confieren posición, tales como la salud básica, el apoyo al ingreso, las asignaciones monetarias a los niños o el seguro al desempleo no podrán financiarse con una base tributaria nacional muy pequeña. Si la justicia social exige la provisión de una beneficencia básica, la justicia tiene que traspasar fronteras. En este caso, una explicación de la justicia respecto a los sexos tendrá que estar vinculada con una explicación de la justicia distributiva internacional.<sup>5</sup>

Este debate liberal continúa, pero las feministas han puesto cada vez más en duda sus términos durante la última década, y muchas de ellas afirman que, a pesar de sus aspiraciones, el sesgo según el sexo es parte integral de la justicia liberal.<sup>6</sup> Su sospecha se enfoca en la misma abstracción de la diferencia y de la diversidad que es central para la justicia liberal. Algunas críticas feministas al liberalismo abstracto han destacado puntos en que teorías particulares supuestamente neutrales al sexo suponen en forma oculta o apoyan explicaciones influidas por las diferencias de sexo, del sujeto humano y de la racionalidad. Muchos aspectos de esta crítica son convincentes.

Sin embargo, el desafío feminista más fundamental al liberalismo abstracto impugna la fundamentación de la abstracción en sí. El influyente trabajo de Gilligan sostiene que el énfasis en la justicia excluye y

<sup>5</sup> El problema no sólo es de recursos. Donde los fondos han sido adecuados para la provisión de la beneficencia financiada públicamente, ésta ha resultado inadecuada para eliminar las diferencias entre las perspectivas económicas y sociales de los hombres y las mujeres. Muchas mujeres en los países antiguamente socialistas, por ejemplo, encuentran que se han asegurado una mayor igualdad en el trabajo productivo, sin ninguna reducción en las tareas reproductivas. Ésta es una razón para dudar de que los argumentos que establecen los derechos de la beneficencia —por ejemplo, el derecho a los alimentos— tengan lo suficientemente en cuenta las disparidades entre las perspectivas de los hombres y las de las mujeres.

<sup>6</sup> Por ejemplo, Pateman, 1988; Okin, 1987.

marginan a la "otra voz" del pensamiento ético. El "liberalismo abstracto" simplemente devalúa en forma inaceptable el cuidado y la preocupación por otros, cuidado y preocupación que se encuentran en el núcleo de la vida y pensamiento de las mujeres, y los considera una inmadurez moral.<sup>7</sup> La voz de la justicia es intrínsecamente "masculina" en su rechazo a tener en cuenta las realidades de la diferencia humana, en su supuesto agnosticismo acerca del bien para el hombre, y en su consecuente descuido de las virtudes, y específicamente del amor y del cuidado. Según esta explicación, el problema no es asegurar igual trato para las mujeres, sino asegurar trato diferencial para todos.

Al localizar la distinción entre la justicia y el cuidado (y otras virtudes) en un desacuerdo acerca de la legitimidad de usar principios abstractos como fundamento, algunas críticas feministas al liberalismo abstracto consideran el interés por el cuidado de otros como si fuera opuesto al interés por la justicia. Pueden terminar apoyando, en vez de rechazando, las estructuras sociales y económicas que marginan a la mujer y las confinan a la esfera privada. El separatismo en el nivel de la teoría ética puede ir acompañado de la aceptación de los poderes y tradiciones que ya existen. El costo de prestar demasiada atención al cuidado y a las relaciones con exclusión de la justicia abstracta podría consistir en el relego a la cocina o a las actividades de crianza, al serrallo y a la pobreza. Al rechazar al "liberalismo abstracto", esas feministas convergen con tradiciones que excluyen y marginan a las mujeres. Incluso cuando recurren a las "experiencias de las mujeres", en vez de a las tradiciones y discursos establecidos, como clave para entender la "otra voz", están de acuerdo en que las diferencias sólo son tomadas en serio cuando se apoyan las diferencias actuales.<sup>8</sup>

Las disputas que dividen a las feministas liberales y a sus críticas contractualistas presentan un dilema indeseado acerca de la justicia respecto a los sexos. Si adoptamos una explicación abstracta de la justicia, que sea ciega a las diferencias entre las personas —y por lo tanto a las formas en que las vidas de las mujeres de los países desarrollados y de los subdesarrollados difieren de las vidas de los hombres— nos comprometemos (se dice) con un trato uniforme independientemente de la dife-

<sup>7</sup> Gilligan, 1982; Kittay y Meyers, 1987; Lloyd, 1984; MacMillan, 1982; Ruddick, 1987; Noddings, 1984; Chodorow, 1978

<sup>8</sup> Muchas de las que instan a respetar la "otra voz" insisten en que no rechazan las demandas de justicia, y que consideran a las dos voces complementarias, en vez de alternativas. Las posiciones que toman diferentes escritoras, y que las mismas escritoras pueden tomar en tiempos diferentes, varían. Se deben considerar las protestas en su contexto: las que recurren a la "experiencia de las mujeres" o al "pensamiento de las mujeres" utilizan una fuente que refleja la relegación tradicional de las mujeres a la "esfera privada", y no pueden desprenderse fácilmente de esos compromisos. Es importante recordar que tradicionalmente se ha pensado que los que cuidan a otros tienen muchos cuidados.

rencia. Si reconocemos la importancia ética de las diferencias, es probable que apoyemos las formas sociales tradicionales que las sostienen, incluso aquellas que subordinan y oprimen a las mujeres.

#### 4. LA CRÍTICA COMUNITARIA A LA JUSTICIA ABSTRACTA

Este dilema se repite en ciertas discusiones sobre la justicia internacional. El liberalismo abstracto proclama los derechos del hombre. Como se quejó prontamente Burke, esto es algo muy distinto de proclamar los derechos del inglés, o del francés, o de cualquier grupo coherente. La abstracción fue el precio que se pagó por el discurso ético que podía cruzar las fronteras de los Estados y las naciones y tener un atractivo universal; y Burke consideró que el precio era inaceptable. Los compromisos internacionalistas, cosmopolitas, implícitos en los ideales del liberalismo, han sido objeto de críticas conservadoras y comunitarias.

Sin embargo, la práctica liberal ha sido, también en esto, vergonzosamente diferente. No ha sido universalista, sino que ha estado claramente subordinada a las fronteras y demandas de las naciones-Estado. Esto es evidente en las relaciones entre los Estados ricos y los Estados pobres. Las leyes y prácticas dentro de muchos Estados democráticos aseguran parcialmente el tratamiento igual para casos iguales; sólo unos pocos entusiastas argumentan en favor de un gobierno mundial, o creen que los derechos de residencia, trabajo y beneficencia, así como las cargas de los impuestos, deben ser globales. Frecuentemente las personas prácticas descartan ese entusiasmo y sostienen que una pluralidad de jurisdicciones nacionales proporciona la estructura dentro de la que pueden tratar de alcanzarse los ideales liberales. Los liberales en general pueden no estar dispuestos a considerar seriamente las diferencias; pero han tomado las diferencias entre los Estados soberanos con gran seriedad.

Los críticos comunitarios, por su parte, consideran seriamente las diferencias y las fronteras tanto en la teoría como en la práctica.<sup>9</sup> No obstante, cuando se toma totalmente en serio a las fronteras, no sólo se disminuye la importancia de la justicia internacional, sino que se le borra del mapa ético. El trabajo de Walzer es un buen ejemplo de esto. Sostiene que la esfera más grande de la justicia es la comunidad política y que los únicos temas que no son internos a esas comunidades abordan la forma de ser miembro de ellas y de los conflictos entre ellas. Los temas de la participación como miembro se refieren a la admisión de ex-

<sup>9</sup> Pueden encontrarse esos enfoques en Walzer, 1983; Sandel, 1982; MacIntyre, 1981 y 1984; Williams, 1985, y quizá, más sorprendentemente, en Rawls, 1985. Para una discusión de las implicaciones de estas obras para la justicia internacional, véase O'Neill, 1988b.

tranjeros individuales; los derechos y las obligaciones no traspasan las fronteras.<sup>10</sup> Un compromiso con una comunidad determinada es un compromiso con las fronteras históricas de las comunidades políticas, cualesquiera que sean éstas y cualesquiera que sean las injusticias que implican su constitución y su preservación. Los comunitaristas no pueden fácilmente tomar un punto de vista más amplio de las fronteras éticas, pues su crítica a la abstracción es parte de la demanda por un lenguaje ético que tome en cuenta seriamente “nuestro” lenguaje, “nuestra” cultura y “nuestras” tradiciones.<sup>11</sup>

Al igual que los debates actuales sobre la justicia en relación con los sexos, las discusiones sobre la justicia internacional aparentemente presentan una elección incómoda. O hacemos abstracción de la realidad de las fronteras, y reflexionamos sobre principios de justicia que suponen un mundo ideal cosmopolita, en el que la justicia y los derechos humanos no se detienen en las fronteras de los Estados, o reconocemos la realidad de las fronteras y construimos los principios de justicia de manera que estén subordinados a los de la soberanía nacional. Los ideales cosmopolitas son evidentes en el discurso de mucho del movimiento de los derechos humanos; pero los teóricos liberales recientes se han desplazado hacia el relativismo de sus críticos comunitarios, e incluso han llegado a considerar los principios liberales de justicia sólo como principios de las sociedades liberales. En particular, Rawls ahora<sup>12</sup> hace girar su teoría de la justicia no sobre la construcción abstracta e idealizada de una posición original, sino sobre las ideas actuales de los ciudadanos de las sociedades liberales democráticas. Aquí vemos una convergencia sorprendente y quizá inestable entre los teóricos abstractos liberales y sus críticos comunitarios.

## 5. ABSTRACCIÓN CON IDEALIZACIÓN Y SIN ELLA

Los debates sobre el sexo y la justicia internacional no sólo son semejantes en que cada uno está estructurado sobre un enfrentamiento entre

<sup>10</sup> Walzer reconoce que esto significa que “sólo pueden tratar de una manera muy inicial los problemas que hacen surgir la pobreza en muchas partes del mundo” (1983, p. 30). Los críticos pueden pensar que su enfoque de hecho descarta las respuestas a los problemas de la justicia global.

<sup>11</sup> Sin embargo, los comunitaristas pueden considerar menos importantes ciertas lealtades menores: cuando un Estado se divide entre comunidades nacionales y étnicas, esas tradiciones distintas pueden de hecho ser las fronteras más amplias dentro de las que se pueden debatir y determinar los problemas de la justicia. Pueden argumentar en favor de la secesión de un estado multinacional, pero no pueden decir nada sobre lo que ocurre más allá de las fronteras de “nuestra” comunidad. Cf. Walzer, 1983, p. 319.

<sup>12</sup> Rawls, 1985.

los defensores de la justicia abstracta y los de la justicia contextualizada. En cada debate muchos defensores de enfoques supuestamente abstractos de la justicia van mucho más allá de la abstracción. A lo que estos debates llaman abstracción es con frecuencia un conjunto de *idealizaciones* específicas, no fundamentadas, de la agencia humana, la racionalidad y la vida, y de la soberanía e independencia de los Estados. Y en cada debate, lo que se hace es prestar atención a las situaciones y contextos actuales al hacer los juicios, lo cual es en realidad un *relativismo* acerca de los principios. Es posible evitar estos enfrentamientos.

En sentido estricto, la abstracción es simplemente una manera de separar ciertas afirmaciones de otras. El razonamiento abstracto no hace depender a algo del cumplimiento o incumplimiento de los predicados de los que hace abstracción. Todos los usos del lenguaje deben hacer más o menos abstracciones: la descripción más detallada no puede hacer mella en la indeterminación del lenguaje. De hecho, no es obvio que haya algo que objetar en principios de justicia muy abstractos. Frecuentemente se admiran las formas de razonamiento muy abstractas (matemáticas, física), y con igual frecuencia se les paga bien (contabilidad, derecho). ¿Qué es diferente en el razonamiento abstracto? Cuando observamos las objeciones a los principios "abstractos" éticos y al razonamiento detallado, a menudo parece que no son objeciones a la separación de ciertos predicados, sino a la inclusión de predicados falsos de los objetos del área a la cual luego se aplica la teoría. El razonamiento que idealiza hace afirmaciones que dependen de que los objetos a los cuales se aplica satisfagan ciertos predicados. Cuando éstos no son satisfechos, el razonamiento simplemente no se aplica.

Los principios y las teorías de la justicia objetados por los críticos del "liberalismo abstracto" son ciertamente abstractos. No toman en cuenta muchas de las características de los agentes y de las sociedades. Sin embargo, esos principios y teorías no sólo hacen abstracciones, sino que idealizan. Suponen, por ejemplo, explicaciones de la elección racional cuyas afirmaciones sobre la información, la coherencia, las capacidades de cálculo y otras similares no sólo no son satisfechas por algunos agentes deficientes o retrasados, sino que en realidad no son satisfechas por ningún agente humano (¡quizá se aproximen a ellas, o por lo menos las admiren, en contextos limitados de compras y de juego!). También suponen explicaciones idealizadas de la dependencia mutua de las personas y de sus oportunidades para perseguir sus "concepciones individuales del bien", y de la soberanía e independencia de los Estados, que son falsas para todas las personas y para todos los Estados. Sin duda, tales idealizaciones tienen ventajas teóricas: ante todo nos permiten construir modelos que podemos manipular fácilmente. No obstante, no

se aplican a la mayoría, si no es que a todos, los problemas prácticos de la elección humana y de la política exterior.

Si no se hace abstracción de las descripciones idealizadas a partir de las que son verdaderas de los agentes reales, no se tratarán las formas inocuas de ampliar el campo del razonamiento. Cada idealización postula versiones "mejoradas" de los objetos del dominio al cual se aplica el modelo. Pueden privilegiar algunas clases de agentes y vidas humanas y ciertas clases de sociedades al presentar implícitamente (versiones mejoradas de) sus características específicas como ideales para toda acción y vida humana. De esta manera, es posible combinar el chauvinismo sexual oculto y el respeto exagerado por el poder del Estado con los principios liberales. La idealización que se disfraza de abstracción produce teorías que parecen aplicarse ampliamente, pero que en forma oculta excluyen a las que no se ajustan a cierto ideal, o a las que se ajustan no tan bien como otras. A las que son excluidas se las considera deficientes o inadecuadas. Un estudio de los debates sobre el sexo y la justicia internacional muestra que la crítica feminista y comunitaria a la justicia liberal puede atacar legítimamente las idealizaciones espurias sin impugnar a las abstracciones que evitan las idealizaciones.

## 6. EL GÉNERO Y LOS AGENTES IDEALIZADOS

Las discusiones liberales sobre la justicia no hacen depender nada, ostensiblemente, de las diferencias de sexo. Se aplican a los individuos, considerados en abstracción de sus identidades específicas, compromisos y circunstancias. Críticos recientes insisten en que las teorías liberales de la justicia están muy lejos de ser tan ciegas respecto al sexo como lo pretenden sus partidarios. Un ejemplo instructivo es la *Teoría de la justicia*, de Rawls. Éste se preocupó particularmente por no depender de un modelo extravagante de elección racional. Sus principios de justicia son los que serían elegidos por agentes en una "posición original", en la que saben *menos* en vez de *más* que los agentes humanos actuales. Concibe su trabajo como si llevara la tradición del contrato social a "un nivel de abstracción más alto". En particular, los agentes en su posición original no conocen su situación social y económica, sus activos naturales o sus concepciones del bien.<sup>13</sup> La posición original hace operativa la imagen de una justicia que es ciega a la diferencia.

No obstante, Rawls en cierto punto tiene que presentar bases para que los que se encuentran en la posición original se preocupen por sus suce-

<sup>13</sup> Rawls, 1970, pp. 11-12.

sores. Sugiere que podemos pensar en ellos como las cabezas, o en otras ocasiones como los representantes, de familias "como si fueran, por así decir, delegados de un agente o institución moral imperecederos",<sup>14</sup> y que alguna forma de familia será justa. No obstante, al hacerlo así descarta la pregunta sobre la justicia intrafamiliar. La elimina no porque insista burdamente en que los jefes de familia deben ser hombres, sino por considerar como ya aceptado que hay alguna forma de familia que permite que los intereses de algunos de sus miembros sean representados justamente por otros. El cambio de los individuos a jefes de familia como agentes de la construcción no es una abstracción inocente: supone una estructura familiar que asegura la identidad de intereses entre individuos distintos. Da por sentado que existe algún "contrato sexual" justo;<sup>15</sup> que la justicia puede presuponer una separación legítima de los dominios "público" y "privado". Esto realmente es idealizar: entierra el problema de la justicia respecto a los sexos en vez de resolverlo. El texto de Rawls es sorprendentemente oscuro sobre si se debe relegar a las mujeres a una esfera "privada" y hacer que en la construcción de la justicia las representen los hombres, sobre si los campos "privado" y "público" deben ser compartidos por todos en términos iguales, y sobre si las mujeres deberán soportar las cargas de ambas esferas.<sup>16</sup>

La crítica feminista más radical al liberalismo abstracto no rechaza sólo la supresión del sexo del sujeto, que Pateman y Okin encuentran en los escritores clásicos y contemporáneos, sino además la abstracción en sí. Al defender una ética del cuidado, hemos visto que estos críticos se acercan a la posición misógina tradicional y al relativismo ético. Cuando las "voces" de la justicia y del cuidado se presentan como alternativas entre las que debemos elegir, a cada una se le considera un enfoque completo de los temas morales. Sin embargo, de hecho las dos se enfocan en diferentes aspectos de la vida. La justicia está interesada en las instituciones, en tanto que el cuidado y otras virtudes lo están en el carácter, que es vital en las relaciones no mediadas con otros particulares. La diferencia central entre las voces de la justicia y del cuidado no es que razonan de maneras diferentes. La justicia requiere juicios sobre casos y

<sup>14</sup> Rawls, 1970, p. 128.

<sup>15</sup> Cf. Pateman, 1988; Nicholson, 1987.

<sup>16</sup> Véase Okin, 1987, pp. 46-47. Ella considera si la posición original hace abstracción del conocimiento del sexo propio. Incluso si está en lo correcto al pensar que Rawls depende de una explicación ocultamente sexual del sujeto, esta idealización puede tener poco efecto sobre su teoría de la justicia si el experimento reflexivo de la posición original ha suprimido tan implacablemente la diferencia que la supuesta pluralidad de voces es una ficción. En ese caso, debemos leer el trabajo como si tomara un punto de vista idealizado en vez de meramente abstracto de la elección racional desde el principio, y como si recurriera a una figura idealmente informada y desapasionada como generadora de los principios de justicia.



sobre principios abstractos; el carácter acepta principios de diferencia y responde a éstos. La justicia es importante para las proveedoras empobrecidas, porque su predicamento es el de pobreza institucionalmente estructurada a la que no se puede eliminar idealizando una ética del cuidado.

## 7. LAS FRONTERAS IDEALIZADAS

Es posible encontrar un paso comparable de la abstracción a la idealización en las discusiones sobre la justicia internacional. Los debates sobre temas económicos y políticos globales con frecuencia dan por sentado que los principales actores son los Estados. Tradicionalmente la principal división en estas discusiones ha sido entre los realistas, quienes sostienen que los Estados, aunque son agentes, están exentos de obligaciones morales y críticas, y los idealistas, quienes insisten en que los Estados son no sólo agentes, sino agentes que deben responder a las demandas de la justicia.<sup>17</sup>

Sin embargo, en las discusiones sobre la justicia distributiva, el tema prominente no ha sido el conflicto entre idealistas y realistas, sino su acuerdo en que las fronteras de los Estados definen los principales actores en los asuntos internacionales. Estos términos compartidos del debate apoyan un punto de vista exagerado, idealizado de la agencia y de la independencia mutua de los Estados soberanos, que en la actualidad a menudo es criticado como obsoleto. La base común sobre la que los realistas y los idealistas tradicionalmente han discutido acerca de las relaciones internacionales está siendo erosionada a medida que otros actores, entre ellos las organizaciones internacionales, las asociaciones regionales y, sobre todo, las empresas transnacionales, desempeñan un papel cada vez más significativo en los asuntos mundiales.<sup>18</sup> Un mundo que está dividido en Estados soberanos separados y mutuamente impenetrables no es una abstracción de nuestro mundo, sino una versión idealizada de él, o quizá una versión idealizada de lo que fue en alguna ocasión. Los realistas, al igual que los idealistas, idealizan la soberanía de los Estados.

Las concepciones idealizadas de la soberanía y de las fronteras de los Estados limitan las discusiones sobre la justicia distributiva internacional. Aunque sujetas por largo tiempo a dudas teóricas por parte de los defensores de los derechos humanos, que niegan que los Estados puedan ser soberanos al determinar los destinos de los individuos, muchos liberales temen criticar las violaciones de los derechos en otras partes.

<sup>17</sup> Véase Beitz, 1979, para una descripción de los debates entre los realistas y los idealistas.

<sup>18</sup> Keohane y Nye, 1970; Luper-Foy, 1988.

Limitan sus críticas a las violaciones de los derechos de la libertad, y ofrecen poca explicación de la agencia o de las responsabilidades de las instituciones; les es difícil ver la forma en que la justicia requeriría que se traspasaran las fronteras de los Estados para reducir la pobreza que se encuentra detrás de ellas. Incluso los liberales que defienden los derechos a la beneficencia frecuentemente sólo están interesados en la beneficencia en un país (rico). Es común considerar al desarrollo económico de las regiones más pobres como una "ayuda" opcional, no como justicia obligatoria. Quienes han tratado de argumentar en favor de los derechos globales a la beneficencia dentro de una estructura liberal, tienen que mostrar sobre quiénes recaen las obligaciones que corresponden a estos derechos, y esto ha demostrado ser un trabajo difícil.<sup>19</sup> Mientras tanto, los liberales, al igual que los comunitarios, confinan la justicia dentro de las fronteras nacionales. Los liberales lo hacen conscientemente y en forma provisional; los comunitaristas, por principio y sin excusas; otros, de manera tácita y sin discusión.

#### 8. ABSTRACCIÓN SIN IDEALIZACIÓN

La única forma de encontrar teorías que cubran un amplio campo es hacer abstracciones de los agentes; pero cuando la abstracción es suplantada por la idealización no llegamos a teorías amplias, sino a aquellas que sólo se aplican a agentes idealizados.

Esto sugiere que si estamos interesados en la justicia internacional o respecto a los sexos, debemos resistir la tentación de depender de modelos idealizados de la agencia humana o de la soberanía nacional. Debemos en cambio considerar qué clase de teoría de la justicia tendríamos si hiciéramos abstracciones pero nos negáramos a idealizar cualquier concepción de la racionalidad o de la independencia, y evitáramos así marginar o excluir a los que no viven según los ideales específicos de racionalidad o de independencia de otros. La abstracción sin idealización nos puede permitir considerar una amplia gama de agentes humanos y de arreglos institucionales sin depender para nada de las características específicas de las tradiciones, ideologías y capacidades para actuar de los agentes. Si podemos hacer esto, podríamos evitar las explicaciones idealizadas de la agencia y de la soberanía, sin adherirnos a las críticas feministas y comunitarias del liberalismo abstracto hacia el relativismo.

Las discusiones recientes pueden simplemente haberse equivocado al tratar como únicas opciones las posibilidades de recurrir a normas idea-

<sup>19</sup> Véase Shue, 1980, 1984; Alston y Tomasevski, 1984; Brown y Shue, 1977; Gewirth, 1982; Luper-Foy, 1988; O'Neill, 1986.

lizadas y relativizadas de la racionalidad y de la agencia. Hay otras posibilidades. No tenemos que hacer depender los argumentos liberales para los derechos o para los límites del poder gubernamental, del consentimiento *hipotético* de los que se ajustan a alguna norma *ideal* de racionalidad e independencia mutua, o de la aceptación *mutua* de un punto de vista y de sus categorías que *relativizan* el consentimiento a un orden establecido. Podemos, en cambio, empezar con abstracciones de los órdenes sociales que ya existen. Podemos considerar qué principios de acción deben ser adoptados por agentes que son numerosos, diversos, mas *no idealmente racionales* ni idealmente independientes el uno del otro, y no obstante evitar supuestos específicos acerca de estos agentes. Podemos separar las dos idealizaciones y el *statu quo*. Entonces la pregunta se convierte en la siguiente: ¿qué tan poderosa y convincente explicación de la justicia podemos ofrecer si no recurrimos a las ficciones de la racionalidad e independencia ideales ni a las contingencias de los agentes e instituciones actuales? ¿Qué ocurre si abstraemos sin idealizar?

#### 9. PLURALIDAD Y JUSTICIA: ¿QUIÉN CUENTA?

Para empezar, pensemos en una pluralidad de agentes diversos potencialmente interactivos. Esto elimina dos casos. Primero, aquel en que la justicia no es un problema porque no hay ninguna pluralidad, o ninguna pluralidad genuina, de agentes, y en consecuencia elimina el potencial de conflicto entre ellos. (La acción de los agentes en esa pluralidad degenerada se coordinaría automática o necesariamente, por ejemplo, mediante el instinto o una armonía preestablecida.) Segundo, elimina una explicación de la justicia que se sostiene en un límite supuesto, contingente y determinado por la diversidad de sus miembros, lo que proporciona una base común entre ellos y permite una convergencia y coordinación contingente, socialmente garantizada. Los dos casos que se eliminan son, de nuevo, los que fundamentan los principios de la justicia en una supuesta convergencia ideal, o en una convergencia real histórica o social.

¿Qué requiere la justicia de esa pluralidad? Por lo menos podemos pretender que sus principios más básicos deben ser tales que todos los *puedan* adoptar. Si no lo fueran, por lo menos se tendría que excluir a algunos agentes de la pluralidad que adoptarían esos principios, cuyas fronteras tendrían que fijarse de manera más estrecha.

Por supuesto, esa nueva determinación de las fronteras es justamente lo que se hace con frecuencia para excluir a las mujeres y a los extranjeros, no digamos a las mujeres extranjeras, del campo de la justicia. Los que excluyen simplemente se niegan a considerar a ciertos otros miem-

bros como integrantes de una pluralidad de agentes potencialmente interactuantes. Puede evitarse una explicación de la justicia que gire en torno a principios compartidos, al excluir sin discusión a algunas personas del campo de la justicia. Es importante ver esta acción por lo que es, lo cual se puede hacer mejor si se pregunta *quién* la realiza.

La misma no es realizada por teóricos idealizados sin género, que viven fuera del Estado y de la sociedad. Es realizada por personas que generalmente esperan que las mujeres interactúen con ellos, que sigan el lenguaje y la razón, que entiendan y tomen parte en instituciones y tradiciones complejas, quizá incluso que amen, honren y obedezcan. La hacen personas que esperan que los procesos ordinarios de traducción, comercio y negociación funcionen con los extranjeros. Negar la agencia de otros con los que planeamos interactuar huele a mala fe. Ésta sólo se puede evitar si entre los miembros de la pluralidad para la que regirán los principios de la justicia se cuenta a *cualquiera* con el que se intentará o se considera posible interactuar. Entonces la pregunta se convierte en: ¿hay algunos principios que deben ser adoptados por los miembros de una pluralidad de agentes potencialmente interactuantes? No podemos simplemente estipular que esos principios no son importantes para las interacciones con ciertos otros, de cuyas capacidades de razonamiento (sin duda imperfectas) y habilidades (sin duda limitadas) para actuar independientemente sabemos que dependemos.

Si se transportara a todas las mujeres a Betelgeuse, y por lo tanto más allá de la posibilidad de interactuar con los hombres que se quedan en la tierra, ni los hombres ni las mujeres tendrían que considerar que el otro cae dentro del campo de la justicia. Para dar un ejemplo menos rebuscado, como los antiguos habitantes de los Andes y sus contemporáneos de la Inglaterra anglosajona no podían interactuar, ni de hecho lo hicieron, ninguno habría actuado de mala fe si se hubieran excluido mutuamente del dominio de la justicia. Ninguno podía practicar la justicia ni la injusticia respecto al otro. Las cosas son diferentes para los hombres y mujeres actuales que habitan en la tierra hoy día: no es posible suponer que no hay potencial para interactuar, ni se puede excluir de manera arbitraria a otros del dominio de la justicia. Dependemos de procesos económicos y políticos globales, de modo que no podemos insistir consistentemente en que la justicia (convenientemente para el mundo desarrollado) se detiene en las fronteras de los Estados, al menos no más de lo que podemos depender de la racionalidad de las mujeres y de su contribución productiva y luego argumentar que la justicia (convenientemente para algunos hombres) se detiene en los límites de una supuesta esfera "privada", cuya existencia y demarcación se *presupone de hecho* al definir la esfera "pública".

10. PLURALIDAD Y JUSTICIA: ¿QUÉ PRINCIPIOS?

Entonces, la justicia es en primer lugar un asunto de adherirse a principios que puedan ser adoptados por cualquier pluralidad de seres potencialmente interactuantes. Pero si evitamos tanto la idealización como el relativismo, y nos basamos en la mera abstracción, ¿tendremos premisas lo suficientemente fuertes como para identificar esos principios? ¿Puede una prueba de universalidad obtener algo? Aunque se reconozca que la universalidad no es lo mismo que la uniformidad (como lo suponen algunos críticos del liberalismo abstracto), ¿no es ésta una exigencia muy débil para basar en ella una explicación de la justicia? En particular, ¿no será cualquier principio internamente coherente para la acción individual un principio que puede hacerse universal?<sup>20</sup>

Sin embargo, tenemos que recordar que estamos considerando el caso de una pluralidad de seres *potencialmente interactuantes*, es decir, de seres que comparten un mundo. Cualquier principio de acción que adopten todos los miembros de esas pluralidades altera el mundo que comparten y se convierte en una condición que enmarca su acción. Por esto es que ciertos principios de acción que algunos pueden sostener coherentemente, otros no pueden sostenerlos de esta manera ni de ninguna otra. Ejemplos de principios que no pueden convertirse en universales pueden ilustrar este punto. Un principio del engaño, que debilita la confianza, si se le adoptara universalmente, haría que toda la confianza fuera incoherente, y que por lo tanto también lo fueran todos los proyectos de engaño. El engaño selectivo sí participa en el juego: el engaño universal es imposible. Como un principio de engaño no puede ser el fundamental para cualquier pluralidad, la justicia requiere que se le rechace. De igual manera, una política coercitiva que trata de destruir o minar la agencia y la independencia de algunos otros, por lo menos durante algún tiempo, no puede sostenerse universalmente. Los que son víctimas de la coerción no pueden también actuar (mientras sean víctimas) con base en los mismos principios con los que actúan quienes se les imponen.<sup>21</sup> De modo similar, no es posible actuar universalmente con base en

<sup>20</sup> Éste es el antiguo problema del formalismo en la ética kantiana. Para una discusión reciente de los aspectos del problema véase Bittner, 1974; Höffe, 1977; O'Neill, 1989, Segunda Parte.

<sup>21</sup> De esto no se deriva que todo acto de coerción es injusto; alguna coerción, por ejemplo, el uso de sanciones para obligar a cumplir la ley, puede ser una condición de cualquier espacio confiable para la acción que está libre de la coerción. En esos casos, la expresión adecuada de un principio subyacente de rechazo a la coerción es, sorprendentemente y de manera crucial para la argumentación política, aquella que, si se le considera fuera de contexto, podría expresar un principio subyacente de coerción.

un principio de violencia que perjudica la agencia de otros. Para decirlo en términos muy generales, los principios de acción que se basan en hacer víctimas a otros, ya sea destruyendo, paralizando o reduciendo sus capacidades de acción por lo menos durante un tiempo y de algunas maneras, pueden ser adoptados por otros, pero no pueden ser adoptados como principios fundamentales por ninguna pluralidad.<sup>22</sup>

Para mantener el tema bajo control, imaginemos sólo que la justicia exige (por lo menos) que la acción y las instituciones no estén basadas en principios de engaño y de victimar a alguien. (Puede haber otros principios de justicia.) Todavía estamos lejos de mostrar justo lo que la justicia demanda, pues no sabemos lo que la negativa a engañar o a victimar a alguien puede exigir en determinadas circunstancias. Estas directivas son muy indeterminadas. Parece que hemos pagado el precio clásico de la abstracción. Los principios muy abstractos no nos dicen qué hacer en un contexto específico.

No obstante, los principios abstractos sólo son parte de razonamientos prácticos, o específicamente de razonamientos éticos. Los principios nunca determinan sus propias aplicaciones. Todo el razonamiento práctico requiere juicios y deliberaciones mediante los cuales los principios se aplican a casos particulares. Una explicación de la justicia respecto a los sexos e internacional no es la excepción. En particular, necesitamos ser capaces de juzgar qué instituciones y acciones específicas se necesitan si se quiere que se les haga justicia a las mujeres pobres de las economías atrasadas.

## 11. PLURALIDAD Y JUSTICIA: DELIBERACIÓN SIN RELATIVISMO

Se debe tratar brevemente de dos temas que son parte del escenario antes de considerar pasar de los principios básicos abstractos a los juicios determinados. Primero, no hay ninguna razón para esperar que los principios de la justicia proporcionarán algún algoritmo de elección racional. Tampoco se necesita ningún algoritmo para que los principios sean importantes. Incluso los principios que proporcionan sólo un conjunto de limitaciones secundarias sobre la acción pueden ejercer una influencia poderosa. Segundo, no hay razón para pensar que los principios de la justicia sólo tienen importancia para las acciones de los individuos. Una explicación total de la agencia de las instituciones sería un tema muy complejo. No trataré aquí de ella, pero supondré que sí se le puede for-

<sup>22</sup> Aquí he resumido estas cuestiones. Para un estudio más amplio, véanse las referencias que se dan en la nota 20 y en O'Neill, 1988a.

mular, y que las instituciones y las prácticas, al igual que los individuos, deben satisfacer las demandas de la justicia.

Sin embargo, estos pasos son preliminares a la tarea principal de dar una explicación más determinada de lo que puede requerirse si se rechazan los principios del engaño o de victimar a otros. Por ejemplo, ¿cómo podemos juzgar si tipos específicos de la familia o de la actividad económica están basados en el engaño o en hacer víctima a alguien? ¿Son coercitivas todas las formas de jerarquía y de subordinación? Si no es así, ¿cómo discernimos los límites del engaño y de la coerción en los contextos reales? No es difícil ver que ciertas categorías de la acción individual —por ejemplo, el fraude, la golpiza o la hoguera para la esposa— engañan o hacen víctimas a otras personas, pero es difícil adjudicar otros casos de engaño y de coerción por parte de los individuos. También puede ser difícil juzgar si las tradiciones sociales que aíslan o excluyen a las mujeres, o los acuerdos económicos y familiares que aseguran su aguda vulnerabilidad económica, equivalen a formas de engaño y coerción.

La tarea de este capítulo no puede ser la de llegar a juicios determinados sobre casos particulares, sino sólo la de ver que es posible seguir pasos razonados a partir de principios muy abstractos, hacia principios más específicos, cuya importancia y aplicación a casos particulares puede ser más fácil de evaluar. No bastará depender de los criterios recibidos por los que “nuestra” tradición o nación elige “casos” u “opciones” éticamente significativas para acceder a ellos. Evadimos la pregunta si suponemos que las categorías del pensamiento que han sido favorables al dominio masculino y al imperialismo pueden ser decisivas para discernir o administrar la justicia a las personas cuyos problemas hemos marginado y cuya agencia y capacidades han sido formadas, quizá deformadas, por instituciones injustas. No podemos basarnos sin condiciones en las categorías del discurso establecido, incluido el de los científicos sociales y las profesiones “relacionadas”, para elegir los problemas significativos. Estas categorías son en sí asuntos de interés y crítica ética.<sup>23</sup> No tenemos, después de todo, más razón para confiar en las discusiones relativizadas de la justicia, el género o las fronteras, que para confiar en los enfoques inequívocamente universales. Esas discusiones no están más libres de la ideología y de las teorías de lo que lo están las discusiones idealizadas sobre la justicia. Sus formas de individualizar casos problemáticos típicos pueden ser familiares, pero la familiaridad puede ocultar delimitaciones polémicas e injustas. Si se toman los puntos de vista recibidos de una sociedad o tradición como si definieran el

<sup>23</sup> Edelman, 1984.

campo de los problemas a los que se aplican los principios de justicia abstractos, se introducirán privilegiadamente ideales no justificados, al igual que se hace en los enfoques idealizados de la justicia.

Alguna confirmación de las formas en que las descripciones de las relaciones sociales recibidas reflejan ideales más amplios y polémicos es sugerente. Por ejemplo, considérese la forma en que los temas sobre el sexo son omitidos, como si fueran invisibles. Encontramos una cantidad enorme de cambios en la elección de las unidades básicas del análisis social. En los cambios entre las descripciones que se enfocan en los individuos, los asalariados y los jefes de familia hay suficiente flexibilidad para que se oculten los crudos hechos de la subordinación económica y de otros tipos de la mujer. Puede parecer que los bajos salarios de las mujeres no son motivo de preocupación si son esposas de otros que las proveen; puede parecer aceptable su dependencia de los esposos y los padres si después de todo ellas también ganan un salario, de modo que no son envidiosamente dependientes. Se puede considerar al trabajo reproductivo (¡con una ambigüedad conveniente!) como invaluable.<sup>24</sup> Es posible considerar el bajo salario de las mujeres que trabajan como algo que se ajusta a sus pocas habilidades y que justifica su subordinación a los hombres que ganan un salario, los que como "jefes de familia" tienen derecho a gastar y disfrutar del tiempo libre a discreción, lo que no pueden hacer las mujeres porque ellas (¡a diferencia de los hombres!) tienen compromisos domésticos. La sombría evidencia de las estructuras sociales que clasifican las contribuciones de las mujeres como menos valiosas, incluso cuando cuestan más o requieren más habilidades, es evidencia suficiente. Continuamente nos encontramos "pensando en los hombres como individuos que dirigen hogares y en las mujeres como miembros de la familia".<sup>25</sup>

Hay igualmente serias razones para desconfiar del paso de los principios abstractos a los juicios determinados en las discusiones sobre la motivación individual. Éstos también son conformados por las opiniones que se reciben, y en medios que son fuertemente individualistas se les convierte con facilidad en esfuerzos por achacar la culpa de las injusticias a los individuos. Las mujeres, después de todo, por lo común aceptan su subordinación social y económica. ¿Se les debe culpar por su servilismo? O, ¿se debe culpar a los hombres por oprimir y explotar a las mujeres?<sup>26</sup> O, ¿estos enfoques individualistas de la asignación de la culpa no conducen a nada más que riñas en un nivel superior? Puede parecer que tenemos razones para desconfiar no sólo de los enfoques relativistas

<sup>24</sup> Nicholson, 1987.

<sup>25</sup> Stiehm, 1983; Scott, 1986; Sen, 1987.

<sup>26</sup> Postow, 1978-1979; Hill, 1979; Pfeffer, 1985; Sen, 1987.



de la justicia respecto a los sexos, sino incluso del intento de aplicar principios de justicia abstractos, no idealizados. Pero no habitamos en un mundo ideal. Las concepciones idealizadas de la justicia simplemente no se aplican a las relaciones internacionales, a las relaciones sociales, o a los actos individuales en un mundo en que los Estados, los hombres y las mujeres *siempre* carecen de las capacidades y oportunidades de los agentes idealizados. Los Estados no son en realidad soberanos —incluso las potencias tienen poderes limitados— y los hombres y las mujeres siempre son más o menos vulnerables, ignorantes, inseguros, sin confianza o medios para desafiar u oponerse al *statu quo*. En un mundo de agentes con capacidades y oportunidades finitas, las mujeres pobres en las economías pobres difieren no sólo en la clase, sino también en el grado de su dependencia de otros y en las demandas que otros les hacen.

## 12. DELIBERACIÓN JUSTA EN UN MUNDO DE AGENTES VULNERABLES

Si vamos a aplicar a vidas vulnerables y a sus predicamentos principios de justicia que no son idealizados ni meramente relativos respecto a las sociedades actuales, debemos ver de qué manera podemos dirigirnos a juicios determinados acerca de casos reales. Los principios de justicia que he defendido nos llevan en esta dirección porque no se concentran en los arreglos con los que consentirían seres idealmente racionales y mutuamente independientes, ni en los arreglos con que consentirían otros en posibles situaciones opresivas. Más bien, indagan cuáles serían los arreglos con los que *puede* consentir una pluralidad de agentes interactuantes con capacidades finitas. He sugerido, provisionalmente, que esta construcción no idealizadora identifica el rechazo del engaño, la coerción y otras formas de victimar a otros como principios de justicia.

Pero los principios no bastan. La abstracción no idealizadora evita algunos problemas, pero no otros. Si queremos pasar de los principios abstractos a los juicios determinados, es necesario hacer operativa la idea de evitar actuar con base en principios que no se pueden compartir, sin subordinarla a las categorías y puntos de vista del *statu quo*. Una forma razonable de hacerlo podría ser la de preguntar en qué medida los arreglos que estructuran vidas vulnerables son tales que *aquellos a los que limitan actualmente podrían haberlos rechazado o renegociado*. Si los que se ven afectados por un determinado conjunto de arreglos pudieron rechazarlos o renegociarlos, su consentimiento no es una formalidad, sino un consentimiento genuino, legitimador. Si no podían hacer nada más que “aceptar” esas instituciones, su “consentimiento” no legitimará.

La razón para presentar esta forma de hacer operativa la noción del consentimiento posible, es que ésta no asigna capacidades racionales ideales e independencia ideal a otros, ni se basa en la legitimación de un "consentimiento" actual que puede reflejar injusticia. En esta explicación, la justicia requiere que las instituciones, al igual que los actos, permitan a los que están en el extremo que recibe sus efectos, aunque sean débiles y dependientes, rechazar o renegociar los papeles y tareas que les han sido asignados.

La disidencia se hace más difícil cuando las capacidades para actuar están menos desarrolladas y son más vulnerables, y cuando se restringen las oportunidades para la acción independiente. Las capacidades para actuar están limitadas por la carencia de habilidades y por los compromisos con otros. Los acuerdos institucionales pueden inutilizar a la agencia si limitan las capacidades para razonar y actuar independientemente y aumentan las demandas para hacer frente y satisfacer los deseos de otros. El consentimiento aparente a esos arreglos no muestra que sean justos. Siempre que el "consentimiento" refleja una falta de capacidad o de oportunidad para hacer cualquier otra cosa, no da legitimidad. Si pensamos de esta manera sobre la justicia, podremos ver que *exige más, no menos, que seamos justos con quienes son vulnerables*. Es mucho más fácil engañar y hacer víctimas a los vulnerables que a los fuertes. Si vamos a juzgar las propuestas para la acción viendo si implican un engaño grave o producen víctimas (coerción o violencia), se exigirá *más* cuando otros son vulnerables que cuando están seguros, y se exigirá aún más cuando son todavía más vulnerables.<sup>27</sup> En contraste, tanto las explicaciones idealizadas como las relativizadas de la justicia tienden a ocultar el hecho de que la justicia hacia los débiles demanda más que la simple justicia hacia los fuertes. Las explicaciones idealizadas de la justicia tienden a ignorar la vulnerabilidad en tanto que las explicaciones relativizadas tienden a legitimarla.

### 13. CÓMO LOGRAR JUSTICIA PARA LAS PROVEEDORAS EMPOBRECIDAS

Las vidas de las mujeres pobres en los países subdesarrollados ilustran bien estos puntos. Por ejemplo, considérense las transacciones y prácticas comerciales diarias. Su justicia, se dice comúnmente, se encuentra

<sup>27</sup> Me concentro aquí en la obligación de los fuertes, más que en los derechos de los débiles. Esto no es negar que la agitación y la resistencia por parte de los débiles puede ayudar a recordar y persuadir a los fuertes de sus obligaciones y hacerles más difícil repudiarlas. Sin embargo, concentrarse principalmente en los derechos falsifica el predicamento de los débiles, que no están en posición de asegurar que otros cumplan con sus obligaciones.

en el hecho de que los arreglos se acordaron mutuamente. Pero donde hay grandes diferencias en el conocimiento y vulnerabilidad entre los agentes, el "acuerdo" de los débiles puede ser espurio. Pueden haber sido engañados por ofertas que no entendieron o abrumados por "ofertas" que no se atrevieron a rechazar. Dentro de las jurisdicciones nacionales estos hechos son bien conocidos, y las prácticas comerciales se regulan para impedir la presión y el fraude. Los contratos pueden anularse en caso de fraude; hay disposiciones de "verdad en el préstamo"; la deuda y la bancarrota no conducen a la pérdida de la libertad sino de la propiedad; los que tienen dependientes pueden confiar en la red de seguridad que implica derechos a la beneficencia. Las transacciones económicas internacionales se hacen en un espacio mucho menos regulado, y no obstante vinculan agentes con disparidades mucho mayores en su poder y recursos. Los débiles pueden sufrir a manos de otros particulares que se aprovechan de su ignorancia y vulnerabilidad, y porque nada les informa o protege de las consecuencias intencionales o no de fuerzas económicas distantes o locales. Los pobres, y sobre todo las mujeres que son proveedoras empobrecidas, no pueden rechazar o renegociar las estructuras o transacciones económicas que las perjudican. No sólo son vulnerables a los salarios bajos, a los escasos niveles de seguridad industrial, al endeudamiento endémico, y a la dependencia desventajosa de los que les proporcionan crédito, sino también a los patrones desventajosos de la propiedad dentro de la familia. Por ejemplo, las deudoras que requieren préstamos adicionales para sobrevivir no pueden quejarse muy abiertamente de los términos en que sus acreedores les ofrecen comprarles sus cosechas.<sup>28</sup> Las "imperfecciones" del mercado no son evitables ni triviales para agentes vulnerables con muchas personas que dependen de ellas; de igual manera, los mercados "perfectos" pueden aumentar la vulnerabilidad a fuerzas económicas distantes.

Las imágenes idealizadas de la justicia han tendido a no tener en cuenta la importancia del poder económico: al idealizar las capacidades y la independencia mutua de quienes participan en las transacciones del mercado, oscurecen las razones por las que los pobres no pueden disentir de los arreglos propuestos por los fuertes. También tienden a distinguir marcadamente entre las consecuencias intencionales y las no intencionales, y a considerar a estas últimas como fuerzas inevitables. No obstante, estas fuerzas son en sí el resultado de arreglos institucionales y se les puede cambiar o modificar, como se ha hecho en muchas jurisdicciones. El problema de proteger a los débiles de estas fuerzas no tiene nada que ver con procesos "naturales", y sí tiene mucho que ver con la

<sup>28</sup> Shue, 1984; Harris, 1987 y 1991.

debilidad de las voces que piden el cambio. Esto no es sorprendente. Las instituciones del mercado refuerzan la seguridad y las voces de los que tienen. La democracia formal proporciona sólo un reajuste pequeño y parcial para los débiles, y frecuentemente es insuficiente.

Las estructuras familiares características ejemplifican la brecha entre los agentes idealmente independientes (a los que les pueden convenir estructuras "ideales" del mercado) y la impotencia actual. Estas estructuras a menudo establecen un límite entre los dominios "público" y "privado", y asignan a las mujeres (esposas e hijas) al dominio "privado", dejándolas con muy poco control de recursos, pero con fuertes compromisos para hacer frente a las necesidades de otros. Pueden carecer de derechos económicos adecuados, de libertades efectivas, o de acceso a las fuentes de información o de debate en las que pueden contrarrestar o enfrentar las propuestas y planes de los más poderosos. Las mujeres en este predicamento carecen de seguridad, y deben hacer frente a las demandas de otros (con frecuencia padres y esposos) que las dominan. Las estructuras de la familia pueden permitir, e incluso imponer, formas de engaño y dominio. Allí donde las mujeres están aisladas, encerradas, imposibilitadas para recibir educación o para ganar un salario, o sólo tienen acceso a la información por medio del filtro de los miembros más poderosos de la familia, su juicio se debilita y su independencia no puede desarrollarse. Frecuentemente esta vulnerabilidad puede ser compensada por la correspondiente preocupación y moderación; pero a menudo no ocurrirá así. Una retórica de preocupación y de paternalismo protectorio familiar puede fácilmente disfrazar una endurecida falta de interés y legitimar actos y prácticas engañosas.

Se pueden presentar situaciones similares en los casos en que alguien es víctima. Un principio de no coerción, por ejemplo, básicamente exige que la acción no debe obstaculizar la agencia de otro. Si los agentes fueran idealmente independientes el uno del otro, podrían encontrar pocas dificultades para disentir de muchas formas en las que se intenta ejercer un dominio. Sin embargo, las estructuras familiares siempre limitan la independencia, y por lo general limitan más la independencia de la mujer. Una mujer que no tiene derechos propios adecuados, y sólo derechos inseguros a su parte en la propiedad o ingreso de la familia, no siempre sufrirá coerción, pero siempre será vulnerable a esta última.<sup>29</sup> Cuando su independencia también es restringida por las responsabilidades familiares, incluso será más fácil ejercer coerción sobre ella. En estas cir-

<sup>29</sup> Véase Sen, 1987, para una explicación más detallada de los privilegios legales. Aunque he preferido hacer hincapié en las *vulnerabilidades* que no deben ser explotadas, en vez de en las *capacidades* que deben asegurarse, creo que esta explicación de justicia para los que carecen de poder es totalmente compatible con la de Sen.

cunstances, el consentimiento ostensible revela poco; ciertamente no legitima las formas de dominio y subordinación. Las relaciones de dependencia no siempre son coercitivas o al menos abiertamente coercitivas, pero proporcionan estructuras de subordinación dentro de las cuales es demasiado fácil silenciar o minimizar la articulación de otra opinión. Para garantizar que la acción no se base en principios que otros no pueden compartir, es necesario asegurar que las propuestas que los afectan sean tales que *ellos* puedan disentir. La dependencia institucionalizada tiende a hacer que la disensión sea difícil o imposible. Los que no pueden asegurar su independencia económica o no pueden depender de otros para compartir el cuidado de dependientes genuinos (los niños, los ancianos) no pueden negarse fácilmente o establecer sus propios términos. Deben seguir las propuestas de los más poderosos.

*El consentimiento legitimador, genuino, es debilitado por las mismas instituciones que más rápidamente aseguran una apariencia de consentimiento.* La dependencia institucionalizada puede asegurar que los débiles proporcionen un "consentimiento" espurio a la acción de los fuertes, en tanto que siguen a su merced. Si se puede confiar en que los fuertes mostrarán moderación, podría *de hecho* no existir ninguna injusticia dentro de las relaciones que institucionalizan la dependencia; pero las instituciones que dependen demasiado de la autolimitación de los fuertes no pueden confiablemente evitar la injusticia. Ya sea que las propuestas de los fuertes sean económicas o sexuales, ya sea que se basen en la ignorancia y en el aislamiento de los débiles para engañarlos, o en sus oportunidades disminuidas para la acción independiente, o en los hábitos de deferencia y de apaciguamiento que se convierten en la segunda naturaleza de los débiles, funcionan sobre la base de prácticas sociales injustas. *Los débiles corren el riesgo de sufrir injusticias recurrentes a menos que se estructuren las instituciones para que aseguren, a aquellos cuyas capacidades y oportunidades son limitadas, la opción de rechazar o renegociar.*

Una mujer que no tiene ningún derecho legal está a merced de otros miembros de la familia que sí los tienen, por lo cual es probable que acepte incluso propuestas que le disgustan mucho o que juzga imprudentes. Si fuera un agente idealmente independiente, o incluso si tuviera la independencia y las oportunidades ordinarias de los que tienen derechos legales adecuados para sí mismos y sus dependientes, podría arriesgarse a disentir, o al menos a renegociar, las propuestas que le presentan quienes controlan sus medios de vida. Como carece de poderes y es vulnerable, no puede fácilmente hacer ninguna de esas dos cosas. Por tanto, cualquier consentimiento que ofrezca es por compromiso y no da legitimidad a las propuestas de otros. Así como para nosotros sería ab-

surdo basar el consentimiento legitimador con un tratamiento médico en procedimientos relacionados con las capacidades cognoscitivas e independencia de un conceptual "paciente racional ideal", así encontraríamos absurdo basar el consentimiento legitimador de los planes de otros en las capacidades cognitivas e independencia de una conceptual proveedora de otros empobrecida e idealmente racional.

Esto no significa que las proveedoras empobrecidas sean irracionales o totalmente dependientes, o que no puedan dar su consentimiento a nada. Sin embargo, se trata de considerar seriamente las formas en que sus capacidades y oportunidades de acción limitan sus posibilidades de negarse y de negociar. Si se les va a tratar con justicia, los otros que interactúan con ellas no deben basarse en estas capacidades y oportunidades reducidas para imponer su voluntad. Quienes lo hacen así se apoyan en estructuras institucionales que permiten el engaño, la coerción y formas de sacrificio.

Al aplicar principios abstractos no idealizadores, debemos tener en cuenta no las creencias, ideales o categorías actuales de otros, que pueden reflejar tradiciones injustas, sino las *capacidades y oportunidades* actuales de otros para actuar, así como sus incapacidades y falta de oportunidades. Esto no nos regresa al relativismo: no se apoya ningún principio sólo porque de hecho se le acepte. Para decirlo en términos generales, podemos usar nociones modales con el fin de identificar principios, pero indicativas para aplicarlos. Los principios de justicia pueden ser determinados por cualquier pluralidad posible: porque sólo se trata de demandar el rechazo a los principios que no pueden ser compartidos por todos los miembros de esa pluralidad. Tales principios regulan los juicios acerca de la justicia de las situaciones actuales, pero no los determinan. Las características más significativas que deben tenerse en cuenta en las situaciones actuales al hacer juicios sobre la justicia son la seguridad o la vulnerabilidad que permiten a otros disentir y buscar el cambio de los arreglos que estructuran sus vidas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alston, P. (1984), "International Law and the Human Right to Food", en P. Alston y K. Tomasevski (comps.), *The Right to Food*, Dordrecht, Nijhoff.
- , y K. Tomasevski, (comps.) (1984), *The Right to Food*, Dordrecht, Nijhoff.
- Beitz, Charles (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Bittner, Rüdiger (1974), "Maximen", en G. Funke (comp.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, De Gruyter.

- Brown, Peter, y Henry Shue (comps.) (1981), *Boundaries: National Autonomy and its Limits*, New Jersey, Rowman & Littlefield.
- Charvet, John (1982), *Feminism*, Londres, Dent.
- Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Edelman, Murray (1984), "The Political Language of the Helping Professions", en Michael J. Shapiro (comp.), *Language and Politics*, Nueva York, NYU Press.
- Gewirth, Alan (1982), "Starvation and Human Rights", en su *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago, Chicago University Press.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Dependence*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Harriss, Barbara (1987), "Merchants and Markets of Grain in South Asia", en Teodor Shanin (comp.), *Peasants and Peasant Societies*, Oxford, Blackwell.
- (1988), *Differential Female Mortality and Health Care in South Asia*, Documento de Trabajo 13, Oxford, Queen Elizabeth House, y *Journal of Social Studies*, 41, Dhaka University.
- (1991), "Intrafamily Distribution of Hunger in South Asia", en J. Drèze y A. K. Sen (comps.), *The Political Economy of Hunger*, i, Oxford, Clarendon Press.
- Hill, Thomas (1973), "Servility and Self Respect", *Monist*, 57, pp. 87-104.
- Höffe, Otfried (1977), "Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31, pp. 354-384.
- Hoffman, Stanley (1981), *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Syracuse, Nueva York, Syracuse University Press.
- Jaggard, Alison M. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, Harvester Press.
- Keohane, Robert O., y Joseph S. Nye (comps.) (1970), *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kittay, Eva Feders, y Diane T. Meyers (comps.) (1987), *Women and Moral Theory*, Nueva York, Rowman and Littlefield.
- Lloyd, Genevieve (1984), *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londres, Methuen.
- Luper-Foy, Stephen (comp.) (1988), *Problems of International Justice*, Boulder and London, Westview Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*, Londres, Duckworth.
- (1984), *Is Patriotism a Virtue?*, University of Kansas, Lawrence, Philosophy Department.
- MacMillan, Carol (1982), *Women, Reason and Nature*, Oxford, Blackwell.
- Nicholson, Linda (1987), "Feminism and Marx: Integrating Kinship with the Economic", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Cambridge, Polity Press.
- Noddings, Nell (1984), *Caring*, Berkeley, California, University of California Press.
- Okin, Susan Miller (1979), *Women in Political Thought*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

- Okin, Susan Miller (1987), "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, 16, pp. 42-72.
- O'Neill, Onora (1986), *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, George Allen and Unwin.
- (1988a), "Children's Rights and Children's Lives", *Ethics*, 98, pp. 445-463.
- (1988b), "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, 98, pp. 705-722.
- (1989), *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press.
- Pfeffer, Raymond (1985), "The Responsibility of Men for the Oppression of Women", *Journal of Applied Philosophy*, 2, pp. 217-229.
- Postow, B. C. (1978-1979), "Economic Dependence and Self Respect", *Philosophical Forum*, 10, pp. 181-201.
- Rawls, John (1970), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, pp. 223-251.
- Ruddick, Sara (1987), "Remarks on the Sexual Politics of Reason", en Kittay y Meyers (1987).
- (1989), "Maternal Thinking", en su *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Boston, Mass., Beacon Press.
- Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scott, Alison MacEwen (1986), "Industrialization, Gender Segregation and Stratification Theory", en Rosemary Crompton y Michael Mann (comps.), *Gender and Stratification*, Cambridge, Polity Press.
- Sen, Amartya K. (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford. Clarendon Press.
- (1987), *Gender and Cooperative Conflicts*, WIDER Working Paper, Helsinki, World Institute for Development Economics Research.
- Shue, Henry (1980), *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- (1981), "Exporting Hazards", en Brown y Shue (1991).
- (1984), "The Interdependence of Duties", en Alston y Tomasevski (1984).
- Singer, Peter (1972), "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 3, pp. 229-243.
- Stiehm, Judith Hicks (1983), "The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover", en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Martin Robertson.
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana.



## Comentario a "Justicia, sexo y fronteras internacionales"

MARTHA NUSSBAUM

[1]

AL COMENTAR la rica y profunda explicación que O'Neill hace de la justicia a los vulnerables, me concentraré en la situación de las mujeres. O'Neill ha realizado un valioso servicio para el proyecto en su conjunto al mostrar cuántos de los problemas más urgentes a los que se enfrentan las mujeres son casos de las dificultades más generales de los débiles, los marginados y los explotados. Encuentro convincente el razonamiento para estas relaciones y, en lo que sigue, las aceptaré, al considerar que se les ha establecido exitosamente. Pero como las cuestiones que se refieren a las mujeres fueron siempre centrales en la motivación y planificación de este proyecto, quiero enfocar estos comentarios sobre esa parte de la discusión de O'Neill. Primero, describiré brevemente el papel de los temas que se refieren a las mujeres dentro del proyecto en su conjunto. Después, comentaré sobre el planteamiento kantiano general de O'Neill en relación con los temas del sexo, en contraste con otro planteamiento disponible, basado en Aristóteles y en otras discusiones de los antiguos griegos relacionadas con sus ideas, que hace uso de un concepto del ser y del funcionamiento humanos. Finalmente, presentaré un tema del que no trata explícitamente O'Neill, pero que es intrínseco a la consideración de las normas para las mujeres y los hombres: la cuestión del conflicto de valores; se ha pensado tradicionalmente que uno de los enfoques de éste lleva a la conclusión de que se necesitan normas de la calidad de vida separadas y distintas para las vidas de las mujeres y de los hombres.

[2]

Al reflexionar sobre la situación de las mujeres en los países en desarrollo se presentan en primer plano, con especial intensidad y urgencia, ciertos problemas filosóficos más generales. Con el fin de investigar estos problemas —en especial teniendo en mente las preocupaciones femeninas—, decidimos realizar una reunión para promover el diálogo inicial entre los filósofos y los economistas. Ante todo, la situación de las mujeres proporciona un ejemplo particularmente claro de lo defectuo-

soos que son los puntos de vista sobre el desarrollo que elaboran su objetivo en términos de utilidad —ya sea que se le entienda como felicidad o como satisfacción de deseos y preferencias—. Porque, como ha demostrado Amartya Sen, las mujeres que han vivido toda su vida en situaciones de privación frecuentemente no se sienten descontentas con la forma en que están las cosas, aun en el nivel de la salud física.<sup>1</sup> Ya que una de las condiciones necesarias para un deseo intenso parece ser la capacidad para imaginar el objeto del deseo, es fácil percibir la razón por la que severas limitaciones de la experiencia, en el caso de muchas de las mujeres del mundo, nos llevan también a limitaciones del deseo. Es en especial sorprendente que ciertas mujeres a quienes se les ha enseñado con persistencia que deben comer menos que los otros miembros de sus familias, frecuentemente reporten que su condición nutritiva y su salud física son buenas, aun cuando se les puede demostrar que sufren de dolencias físicas asociadas con la desnutrición. Si éste es el caso incluso con la salud física, la situación deberá ser sin duda mucho peor en lo que respecta a la educación y otras aptitudes. Por ejemplo, las mujeres responden frecuentemente en una encuesta que no desean más educación. Pero, ¿cómo debemos considerar tales respuestas? Cuando se dan en situaciones en las que es evidente que las mujeres en cuestión tienen poca experiencia educacional, poco incentivo por parte de la sociedad que las rodea (en realidad, con frecuencia se les desmotiva fuertemente) para que continúen con su educación, y sin paradigmas claros de vidas femeninas que hayan sido transformadas gracias a ésta, parece indudable que la satisfacción que expresan por su vida sin educación significa relativamente poco.<sup>2</sup> Los deseos se ajustan a la privación, y la conciencia de nuevas posibilidades trae a menudo un aumento de la inconformidad y el descontento.<sup>3</sup> Esos hechos nos hacen sospechar que la utilidad, en tanto medida de la calidad de vida, tendrá un sesgo en favor de la conservación del *statu quo*, sin importar lo deficiente que éste sea; debería ser motivo suficiente para buscar una medida más adecuada.

Los problemas relacionados con las mujeres también nos motivaron a llevar a cabo, en este proyecto, una evaluación detallada del relativismo cultural. Realmente para mí es muy interesante que tanto la defensa calificada que hace Michael Walzer de un relativismo limitado, como la defensa de un objetivismo históricamente sensible por parte de Charles Taylor, se enfocan, como lo hacen, en el ejemplo de la posición de la mujer en la sociedad —Taylor afirma, como apoyo a su explicación, que

<sup>1</sup> Véase Sen, 1985, apéndice B.

<sup>2</sup> Véase Sen, 1985, 1987a, 1987b, inédito; para una discusión relacionada con este tema, véase Chen, 1987.

<sup>3</sup> Véase la discusión sobre este punto en el capítulo de Charles Taylor en este libro.

puede mostrar la racionalidad de la demanda de igualdad de la mujer; Walzer trata de asegurarnos, hasta cierto punto, que su relativismo no tiene todas las consecuencias inquietantes para la posición de la mujer que uno podría haber imaginado—. O'Neill parece estar en lo correcto cuando escribe: "Cualquier relativismo tiende a prejuzgar la posición de los débiles, cuya debilidad se refleja y está constituida en parte por su marginación en las formas de pensamiento que reciben y por su subordinación y opresión en los órdenes establecidos". Con esta preocupación en mente fue que pensamos que era importante investigar toda la cuestión del relativismo, e inquirir si había una forma coherente y satisfactoria de responder a la demanda del relativista para tener en cuenta los casos concretos y la sensibilidad histórica, a la vez que se mantiene una posición más objetiva como base de una crítica convincente a las tradiciones locales, y asimismo preguntar si existen formas del relativismo que no tengan consecuencias negativas y un tanto reaccionarias. Creo que hemos aprendido mucho del proyecto sobre la forma en que se podría argumentar acerca de este tema y que tenemos todavía mucho más que aprender.<sup>4</sup> Conforme continuamos el estudio de estas cuestiones es bueno tener ante nosotros el fuerte recordatorio que hace O'Neill de algunos de los problemas que nos motivan.

## [3]

Ahora quiero hacer algunos comentarios sobre el planteamiento de O'Neill al problema de la justicia respecto a los sexos.<sup>5</sup> O'Neill me parece muy convincente cuando dice que lo que requerimos es una metodología que, al buscar una explicación normativa, pueda, por una parte, hacer abstracción de ciertas características contingentes en las situaciones de la mujer —características que pueden ser defectuosas y producir deficiencia en el juicio y el deseo— y, por otra parte, que ponga los pies sobre la tierra en vez de ser idealista en lo que toma en consideración. La distinción que ella hace entre lo ideal y lo abstracto es importante. Sus críticas a varias clases diferentes de idealización del ser humano, en la filosofía y en la economía, parecen del todo justificadas; tales posturas han obstaculizado en realidad ambas profesiones en sus planteamientos sobre las cuestiones de la mujer. De modo que, si tengo algunas dudas sobre el procedimiento particular que la autora propone, éstas se refie-

<sup>4</sup> Esta cuestión, en relación con los temas sobre la mujer, actualmente se continúa investigando en otro proyecto del WIDER, cuyos participantes incluyen a Marty Chen, Martha Nussbaum, Hilary Putnam, Ruth Anna Putnam y Amartya Sen.

<sup>5</sup> Este comentario está relacionado en forma compleja con otras obras de O'Neill sobre la filosofía moral: véase O'Neill, 1975, 1986, 1990.

ren a la existencia de un considerable grado de acuerdo con respecto a las restricciones generales que ella establece.<sup>6</sup>

Dentro de estas restricciones, parecen estar disponibles por lo menos dos explicaciones generales diferentes de la justicia respecto a los sexos: una basada, como la de O'Neill, en la prueba de la universalidad de los principios y la pregunta sobre la consistencia del resultado imaginario; y el enfoque que Julia Annas, Hilary Putnam, Amartya Sen y yo hemos descrito de maneras diferentes,<sup>7</sup> basado en el concepto del funcionamiento y la idea del ser humano. (Pienso que la manera como entiendo este último enfoque está muy estrechamente asociada con el planteamiento de Charles Taylor sobre el concepto de una fuerte evaluación; véase mi comentario sobre su capítulo.)

El planteamiento kantiano de O'Neill nos pide que hagamos abstracción más o menos total del contenido de las vidas de los individuos que se nos pide imaginemos, y que después pensemos qué principios universalmente compatibles tendrían que gobernar sus vidas en sus relaciones mutuas, dado que ellos son "numerosos, diversos y *ni* idealmente racionales *ni* idealmente independientes uno del otro". Al aplicar la prueba de la universalización, O'Neill, siguiendo a Kant, está en posibilidad de descartar los principios que no pueden ser sustentados congruentemente por todos los integrantes de una pluralidad de seres potencialmente interactivos. Entre éstos habrá varias formas de engaño y persecución. Y si después observamos las vidas reales de las mujeres en muchas sociedades, descubriremos —argumenta O'Neill— que éstas presentan los malos efectos de estos principios no universales.

Pienso que este autor presenta el argumento en favor del planteamiento kantiano en la forma más correcta posible; y hace bien en mostrarnos cómo una cierta cantidad de contenido ético muy importante puede ser generado por el interés formal en la consistencia y la universalidad. Estoy impresionada por sus discusiones sobre la explotación y el engaño. Pero al final tengo mis dudas sobre lo lejos que podamos llegar en el razonamiento moral de este tema por medio de un planteamiento de contenido tan débil. (Un enfoque que nos disuade de formular algunas de las preguntas más básicas y normales como: "¿quiénes *son* esas personas?" "¿Qué están tratando de hacer?" "¿Qué aptitudes y circunstancias generales tienen?") Estas dudas se aclararán, tal vez, cuando haya descrito el otro planteamiento, tal como lo entiendo.

<sup>6</sup> Se puede encontrar una discusión relacionada con restricciones similares en Nussbaum, 1988a, 1988b, 1990b, en preparación.

<sup>7</sup> Véase nuestros capítulos en este libro, y también Putnam, 1987; Sen, 1984, 1985, 1987a, inédito. Existen diferencias, naturalmente, entre los enfoques; por ejemplo, no está claro que el material que Annas discute use el concepto del ser humano como una noción evaluativa; en todo caso, no consistentemente.

La aproximación mediante la idea del ser y del funcionamiento humanos exhorta a las partes implicadas en el razonamiento a preguntarse a sí mismas qué aspectos de la vida consideran tan fundamentales que no podrían concebir una vida como completamente humana sin ellos. Digámoslo de esta manera: no se pide un hecho metafísico o biológico, sino un tipo en particular profundo y exploratorio de indagación evaluativa.<sup>8</sup> Esta indagación hace abstracción, ciertamente, de muchas características concretas de las vidas reales, ya que nos pide considerar cuáles son las cosas más importantes que deben aparecer en cualquier vida que estemos dispuestos a reconocer como humana. Preguntar esto requiere que hagamos abstracción de muchas características locales de nuestras vidas que son más prescindibles, y que exploremos aquellas áreas de la vida, aquellas funciones, que son la base de nuestro sentido de reconocimiento y asociación para nuestros juicios de humanidad, cuando conocemos a otros humanos con formas de vida que son muy diferentes, en muchos aspectos. Con frecuencia, esta indagación se llevará a cabo (como lo he argumentado en otra parte)<sup>9</sup> por medio de la creación de mitos y el relato de historias, en los que nos imaginamos seres que son como nosotros en algunas formas y no en otras, y nos preguntamos si para nosotros son humanos; o, en los que imaginamos transformaciones y nos preguntamos si la vida en cuestión es todavía una vida humana o de alguna otra clase. Ahora se pueden hacer varios comentarios sobre las diferencias entre este planteamiento y el de Kant.

1. En contraste con el enfoque de Kant en las características formales de los principios, aquí estamos hablando siempre sobre el contenido y la forma real de vivir las vidas —si bien en un nivel muy general—. Esta indagación continúa, de hecho, otra indagación más general dentro de la calidad de vida, o de lo que los antiguos griegos (que hicieron tanto para desarrollar este planteamiento) habrían llamado la cuestión del florecimiento humano, o una buena vida para un ser humano. Proporciona algunos parámetros para tal indagación, al mostrarnos cuáles vidas caen, en conjunto, más allá del recinto de la humanidad.

2. En esta indagación, gran parte del trabajo moral importante está hecho por la imaginación y por nuestras emociones más profundas sobre lo que ésta produce; en el planteamiento de Kant, en contraste, se supone que el trabajo es realizado por la noción formal de la consistencia, cuya consideración incluye el intelecto, mucho más que la imaginación o las emociones. El mismo Kant se mostraba bastante hostil a aceptar el

<sup>8</sup> Aquí la relación estrecha entre este enfoque y el descrito en el documento de Charles Taylor se hace evidente. Véase también el manuscrito de Sen, cap. 4, sobre la evaluación de los funcionamientos. El caso para encontrar ese planteamiento en Aristóteles se discute en Nussbaum, 1990b, 1990c.

<sup>9</sup> Véase Nussbaum, 1990a, 1990b, en preparación.

papel desempeñado por las emociones en el juicio práctico; si bien esto puede no ser una característica necesaria del planteamiento kantiano, desde luego ha tenido una gran influencia en muchos de sus modernos sucesores.<sup>10</sup>

3. En la aproximación mediante la idea del funcionamiento humano, estamos aprendiendo sobre la forma en que nos entendemos a nosotros mismos, sobre nuestros vínculos y compromisos más profundos y las razones de éstos. Por contraste, en el enfoque kantiano estamos aprendiendo ciertas cosas sobre lo que la consistencia racional requiere para todos los seres racionales, pero (deliberadamente) no mucho sobre la clase específica de ser racional que somos, o sobre por qué nos interesa lo que nos interesa, incluida la consistencia.

4. La aproximación mediante el funcionamiento humano nos facilita aprender que las vidas pueden contener obligaciones o valores en conflicto. Porque las historias de la vida humana en las cuales dicho planteamiento se apoya, frecuentemente nos muestran cómo el progreso en un área de la vida puede traer tensiones, e incluso deficiencias, en otras —y, en general, lo lleno que está el mundo de cosas que nos interesan y que debemos honrar con la acción—. Entonces, nos llevan a esperar que, en el curso de vivir bien, nos enfrentemos con algunos dilemas difíciles. El énfasis de Kant en la consistencia ética evita, e incluso rechaza, esto. Volveré más adelante a tratar esta cuestión.

Hasta ahora he dicho poco sobre la forma en que pienso que un planteamiento en términos del funcionamiento humano abordaría la cuestión de las mujeres. Porque muchos de los partidarios de algunos de estos planteamientos han estado lejos de ser feministas. En realidad, a menudo simplemente dejaban fuera a las mujeres al afirmar que no eran seres humanos desarrollados y no tenían capacidad para un funcionamiento humano total. Entonces, ¿cómo se propone mi versión del planteamiento ocuparse de este problema?

Creo que al dirigirnos, primero, a considerar lo que es más profundo y también lo más ampliamente compartido en la vida humana en muchos lugares y épocas, y, segundo, al instarnos a hacerlo por medio de nuestra imaginación, el planteamiento del funcionamiento humano proporciona recursos valiosos para el defensor de la igualdad de las mujeres. Con el fin de dejar esto claro, quiero ofrecer dos ejemplos de dichos razonamientos, tomados del pensamiento de los antiguos griegos. Creo que los dos son realmente partes complementarias de lo que sería un solo proceso de razonamiento, con una parte más esquemática y otra

<sup>10</sup> Esto es especialmente claro en Rawls, 1971, donde se emplea un concepto de “juicios considerados” que descarta los juicios hechos bajo la influencia emocional. Para una discusión y crítica de esto, véase Nussbaum, 1990a; Richardson, en preparación.

con un ejercicio de la imaginación más completo y concreto. Los ejemplos provienen de un argumento tomado del tratado estoico: “¿Deberían hacer también las mujeres filosofía?”, escrito por Musonius Rufus en Roma en el siglo I de nuestra era, y de la gran obra cómica *Listrata* de Aristófanes, escrita en Atenas en el siglo V a.c. Es importante mencionar desde un principio que ambos son argumentos radicales, porque sus conclusiones van mucho más allá, y en una forma dramática, contra muchas de las normas reconocidas por sus sociedades.

El argumento de Musonius es maravillosamente sencillo. Más o menos dice así: Las mujeres —asegura— tienen, como todos podemos ver, exactamente las mismas facultades básicas de los hombres. Ahora —dice—, vamos a revisar la lista. Las mujeres, no podemos negarlo, pueden ver, oír, gustar, oler, sentir. Además, también pueden razonar. Y además de esto, revelan claramente sensibilidad ante las distinciones éticas. De esta manera: si se cree que obtener una “mayor educación”, que incluye capacitarse de algún modo en la reflexión filosófica, es una cosa buena para alguien con esas aptitudes humanas básicas, entonces, si se es consistente, deberá darse por hecho que es una cosa buena para las mujeres. Musonius se imagina ahora al interlocutor masculino presentando varias objeciones sobre las consecuencias de esta propuesta educativa: por ejemplo, que dará lugar a que las mujeres se reúnan para hablar de filosofía en vez de hacer el trabajo de la casa. Él descarta dichos puntos por ser un alegato especial. Nadie —dice— debería descuidar los deberes prácticos por la conversación filosófica; pero esto se aplica tanto al hombre como a la mujer y, por lo tanto, no puede ser usado como base para una diferencia educacional.

Lo que este argumento hace es conseguir que el interlocutor irreflexivo observe con gran detenimiento varias características de sus tratos diarios con las mujeres, y que admita que él reconoce implícitamente, en esos tratos, la presencia de la lista de aptitudes básicas que él cree que son tanto necesarias como suficientes para la humanidad. Habla con su esposa como un ser racional y sensible a las normas éticas; de esta manera, ¿cómo puede negarle consistentemente lo que sería bueno para un ser racional? Al observar el contenido real de su vida, con imaginación y sentimiento sensibles —y en un nivel bastante general—, reconoce lo que él mismo valora. Cabe hacer notar que este enfoque depende también de un interés en la consistencia, pero en un lugar diferente: que pide al interlocutor que se examine él mismo —sus afirmaciones, sus acciones, sus relaciones con otros— para buscar una consistencia, con lo que se le trata como parte reguladora de una indagación más amplia sobre el contenido.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Para una discusión más amplia de Musonius, véase Nussbaum, 1987a; el tratado tra-

La *Listrata* presenta un trabajo similar, pienso, pero mucho más concreto. En la famosa comedia de Aristófanes sobre la forma en que las mujeres dan fin a la Guerra del Peloponeso al rehusarse a tener relaciones sexuales con sus esposos,<sup>12</sup> lo primero que sucede al hombre espectador de la obra es que se le introduce en las habitaciones del hogar que ocupan mujeres, lugares que, en su conjunto, deben haberle parecido completamente extraños y diferentes. (Las mujeres de Atenas muy rara vez abandonaban el hogar, por lo que había muy pocas oportunidades para la clase de interacción que hubiera inspirado el reconocimiento de la racionalidad femenina.) Lo que encuentra después es que, dentro del hogar, lejos del mercado y del ágora con los que tendería a asociar el mundo (masculino) de la razón, se está llevando a cabo un razonamiento práctico, incluso acerca de cuestiones públicas centrales, con mucho espíritu y en una forma moralmente hábil. Al final de la obra, es difícil percibir cómo un espectador honesto puede haber dejado de aceptar a la notable heroína como un ser político racional parecido a él mismo y de admitir que dicho ser tiene un papel importante que desempeñar en la vida política de la ciudad. El atractivo y la habilidad verbal del drama desempeñan una parte importante para captar al auditorio, de modo que reconozcan lo que el drama quiere mostrar. Como con Musonius, este argumento se enfoca en algunas características muy generales de la vida humana, y representa el resto en una forma imaginativa: nos abstrae de otras contingencias de las situaciones actuales. De esta manera, nos lleva a preguntarnos cuáles características son las más esenciales, para enfocarnos en esas características y hacer que nos demos cuenta de que las mujeres las comparten.

Naturalmente, como cualquier otra clase de argumento moral, éste podría no funcionar. Es evidente que no funcionó —en todo caso no en gran escala—, ya que las mujeres atenienses siguieron haciendo su vida como antes y la guerra continuó también, con resultados desastrosos. Pero el fracaso de un argumento individual para vencer una resistencia arraigada no me parece que cuente contra él. Y, en conjunto, me inclino a creer que los argumentos de esta clase nos llevarán más allá, en lo referente a la mujer, que los argumentos formales del tipo kantiano. Crec que, con respecto a las cuatro diferencias mencionadas, los argumentos de la función humana probablemente salieron adelante, tanto en términos de la eficacia como del poder filosófico.

ducido generalmente no está disponible. Y para un debate más amplio de los conceptos estoicos acerca de las mujeres, véase Foucault, 1984, y De Sainte Croix, 1981. Sobre la relación de argumentos de este tipo con el *elenchus* de Sócrates, véase mi comentario sobre Charles Taylor con sus referencias.

<sup>12</sup> Para una discusión bien fundamentada de esta obra, véase Henderson, 1987; sobre la posición de las mujeres en la antigua Atenas, véase Pomeroy, 1975; Lefkowitz y Fant, 1982.



Primero, me parece esencial enfocarnos en el *contenido* —tal como lo hacen estos argumentos— porque parece que de lo que debemos hablar aquí es de los seres y quehaceres reales de las personas, y no solamente de cuáles reglas de tránsito supervisarán esos seres y quehaceres. En realidad, parece difícil decir algo significativo sobre las reglas de tránsito hasta que conozcamos quiénes son los interesados y lo que están haciendo. Segundo, necesitamos depender de las mismas facultades de las cuales estos argumentos dependen —ya que imaginar formas de vida parece ser una facultad absolutamente indispensable para la investigación completa y totalmente racional de estas y otras cuestiones que se refieren a las personas que sufren carencias—. Se necesitan tanto la imaginación como las emociones para el reconocimiento completo de lo que, al final, necesitamos reconocer en estos casos: que ésta es una vida humana ante mí y no simplemente una cosa.<sup>13</sup> Tercero, parece vital promover el conocimiento de sí mismo tal como estos argumentos lo hacen. En las conclusiones de esta clase de razonamiento, entendemos más de lo que comprendemos en la conclusión de un argumento formal, puesto que asimilamos la razón de que ciertas cosas tengan relevancia para nosotros, la real importancia que tienen y la forma en que fundamentan nuestras relaciones con otros, etc. Por último, este planteamiento, y no el otro, nos prepara para una apreciación justa del problema del conflicto entre los valores.

Pero antes de empezar a tratar ese problema, quiero mencionar que pienso que la misma O'Neill usa realmente lo que yo llamaría un argumento de función humana en ciertos puntos cruciales de su capítulo: por ejemplo, cuando nos pide que reconozcamos nuestra interdependencia mutua, nuestra vulnerabilidad y nuestra situación general como seres "cuya agencia y capacidades han sido formadas, quizá deformadas, por instituciones injustas". Mucha de la fuerza en su aplicación de principios a situaciones proviene de dicha descripción rica, si bien general, de las características de la vida humana y dudo que el documento hubiera tenido el poder que tiene sin ellas. De hecho, en cierto momento insiste en que uno *debe* tomar en cuenta las capacidades y las formas de vida de este modo muy general: "Al aplicar principios abstractos no idealizadores, debemos tener en cuenta no las creencias, ideales o cate-

<sup>13</sup> En relación con esto, Séneca (Epístola moral 108) hace una viva defensa de la literatura como fuente esencial de la reflexión ética. Argumenta que el lenguaje literario y las estructuras de los argumentos dramáticos hacen los significados éticos más vívidos y contundentes, de modo que recurren a la imaginación, al producir un progreso moral mediante el reconocimiento propio. (Obsérvese que al igual que la mayoría de los pensadores estoicos, Séneca, con gran credibilidad, considera que las emociones son cognitivas y selectivas, no simplemente impulsos animales. Para una discusión y defensa de este punto de vista, véase Nussbaum, 1987b, 1990a.)

gorías actuales de otros, que pueden reflejar tradiciones injustas, sino las *capacidades* y las *oportunidades* actuales de otros para actuar, así como sus incapacidades y falta de oportunidades". Ella sugiere que esta clase de reflexión es necesaria solamente para aplicar los principios y no para formularlos. Pero en algunos de sus argumentos concretos, dicha reflexión parece una parte importante de su escrutinio de los principios. De esta manera concluyo que su planteamiento es realmente un enfoque mixto que, como tal, puede hacer posible superar muchas de las dificultades que he presentado aquí para el planteamiento de Kant.

## [4]

Para terminar, quiero discutir lo que he llamado el problema de los valores en conflicto. Pero como existen varias cuestiones diferentes de las que se les podría dar con este nombre, necesito ser más precisa sobre lo que quiero decir. No estoy hablando de los conflictos entre los diferentes conceptos totales de una buena vida humana; tampoco estoy hablando de los conflictos de *interés* que surgen dentro de una sociedad cuando personas con diferentes posiciones tratan de hacer realidad sus diversos conceptos. Éstos son asuntos importantes que claramente requieren que se les discuta en la búsqueda total de los temas sobre la calidad de la vida. El problema que quiero plantear aquí surge dentro de un solo concepto de lo bueno y dentro de la vida de un agente individual. Se trata de que una sola concepción puede contener valores que son difíciles de combinar en una vida individual —y de que esto, inevitablemente, producirá tensiones y conflictos dolorosos para los individuos—. Antes de entrar en más detalle, voy a relacionar este problema con los intereses de las mujeres.

En este proyecto, cuando hicimos el plan de discutir la pregunta: "¿mujeres y hombres: dos normas o una?", algo que tuvimos en mente fue el escrutinio crítico de una parte venerable de la tradición filosófica, la cual sustenta que mujeres y hombres deben tener normas discretas, puesto que de otra manera habría demasiados conflictos difíciles para los individuos al tratar de realizar todo lo que, en una sociedad buena y completa, se debería realizar. Por decirlo así, dividimos las funciones. A su vez, existen dos formas diferentes de este argumento: se les puede llamar punto de vista del *conflicto directo* y punto de vista del *conflicto contingente*. El primero sustenta que cualquier sociedad buena debe contener ciertas actividades valiosas o formas de ser que, debido a su propia naturaleza, no se pueden combinar coherentemente en una sola persona. En una versión muy mundana, éste es un argumento que pre-

sentan a menudo los que se oponen al servicio militar de las mujeres. La sociedad necesita —dice el argumento— tanto de la agresividad como de la amabilidad. Si entrenamos a las mujeres para que sean agresivas, ya no serán amables. Por consiguiente, debemos dejar la agresividad para los hombres y la amabilidad para las mujeres y eximir las del servicio militar. En una forma mucho más sofisticada, parece que Jean-Jacques Rousseau hizo esta clase de argumentación, en sus descripciones contrastantes de Emilia y de Sofía. Su argumento parece ser que la autonomía ciudadana y las cualidades de una buena ama de casa no pueden ir juntas; son producidas por formas de educación incompatibles y requieren modos de vida también incompatibles. Simplemente se socavarían una a la otra si tratáramos de combinarlas en una sola persona.

No estoy realmente convencida de este tipo de argumento. En todo caso que he encontrado hasta ahora, me parece que ninguno de los elementos supuestamente conflictivos es en realidad valioso —como pienso que es el caso de la agresividad militar—<sup>14</sup> o el supuesto conflicto no está establecido en forma convincente. La última argumentación se ha utilizado fuertemente en contra de Rousseau en el excelente libro de Jane Roland Martin sobre las opiniones filosóficas acerca de la educación de las mujeres.<sup>15</sup> Martin afirma, plausiblemente, que incluso en el mismo texto de Rousseau hay indicaciones de que los ciudadanos que carecen de los intereses que mantienen junta a la familia serán ciudadanos defectuosos; las amas de casa que no han aprendido a hacerse cargo de su propio razonamiento serán malas amas de casa. Las dos partes de la vida son realmente necesarias una para la otra, si queremos desarrollar cada cual en la mejor forma posible. En vista de buenos argumentos como éstos, siento que tenemos derecho a seguir pensando (hasta nuevo aviso) que los funcionamientos humanos más valiosos, por lo menos en su naturaleza básica y general, en conjunto, se apoyan mutuamente, y no requieren el postulado de dos normas discretas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Obsérvese que esto no dice todavía nada sobre la cuestión del *funcionamiento* militar. Porque, como Séneca argumenta fuertemente en *On Anger*, la actividad militar adecuada no requiere la agresividad y la ferocidad militares, e incluso se puede dificultar.

<sup>15</sup> Véase Martin, 1985, y Nussbaum, 1986b.

<sup>16</sup> Aquí se requiere comentar la obra de Carol Gilligan, especialmente Gilligan, 1982. Porque ella ha afirmado que la perspectiva de la justicia —a menudo asociada, en la América contemporánea, con el razonamiento moral de los hombres— es incompatible con la perspectiva del cuidado y de afiliación que se encuentra con más frecuencia en el razonamiento moral de las mujeres. Aunque cree que las dos perspectivas se deben combinar en una vida humana completa y cree que la combinación implicará siempre bastante tensión y la necesidad de oscilar entre dos formas de pensamiento muy diferentes. Yo misma no estoy convencida de que la tensión sea tan severa como ella lo señala. Porque si uno adopta un concepto de justicia basado en las ideas de equidad de Aristóteles y en la percepción de

Sin embargo, el conflicto contingente en circunstancias especiales es otra historia. Porque parece claro que cuando se valora una pluralidad de bienes diferentes, todos los cuales se considera que hacen una contribución no homogénea a lo bueno de una vida, entonces se descubrirá, con más o menos frecuencia, según sea la forma en que se vive, que se enfrenta una situación en la que no se pueden satisfacer las demandas de todas las cosas con las cuales está uno comprometido. Naturalmente, éste no es sólo un problema de las mujeres, pero sí es un problema que ha sido reconocido y sentido en forma más notable, en conjunto (por lo menos en ciertas áreas de la vida), por las mujeres que por los hombres.

Parece que hay dos razones para esto. Primera, las mujeres tratan de combinar a menudo una pluralidad de compromisos —especialmente los del trabajo y la familia— que los hombres tratan de combinar con menos frecuencia. Si presentamos el problema de esa forma, será, pienso, algo positivo para las mujeres. Porque si creen, como yo, que el cuidado de la familia y/o los niños y la realización de alguna clase de trabajo valioso son funciones importantes en la mayoría de las vidas humanas, masculinas y femeninas, entonces será mejor reconocer ese hecho y percibir los conflictos asociados con él, que negarlo (por ejemplo, descuidando a los niños) y tener una existencia en apariencia libre de conflicto (que evita el reconocimiento de los conflictos).

La segunda razón por la cual tales conflictos son un problema en especial agudo para las mujeres, sin embargo, es una negativa: las sociedades, en conjunto, han otorgado a las mujeres relativamente poca ayuda en el manejo de los problemas que se les presentan y han dado mucha más ayuda a los hombres. Un sistema bueno de cuidado infantil público simplemente eliminaría algunos, si bien no todos, de los conflictos a los que las mujeres se enfrentan en esta esfera. (Y por supuesto esto sería también una gran ventaja para los *hombres* que los enfrentan.) Si bien pienso que algún nivel de conflicto o, en todo caso, el riesgo permanente de conflicto, es una circunstancia inevitable en cualquier vida humana que sea claramente rica en valor,<sup>17</sup> no existen razones por las que la sociedad no deba aliviar esta situación y arreglar las cosas de manera que las que producen conflictos surjan con menos frecuencia.

La sería dificultad que tengo con el planteamiento kantiano de O'Neill es que no nos proporciona una orientación sobre la forma de hacer frente a esos conflictos. El mismo Kant, acreditada o desacreditadamen-

la particularidad, en vez de principios universales de una amplia generalidad (como en el marco de Gilligan, en vez del de Kant), las dos perspectivas en realidad se apoyarán entre sí y de hecho serán continuas entre sí. Y pienso que se puede argumentar que el marco de Aristóteles da una explicación de la justicia más satisfactoria (véase Nussbaum, 1990a).

<sup>17</sup> Véase Nussbaum, 1986a, caps. 2 y 3; 1989.

te, invocó su propia idea de consistencia práctica con el fin de negar su existencia.<sup>18</sup> O'Neill es demasiado sensitiva y sensible para hacer esto. Pero poner a prueba la aceptación de un orden como ella lo hace, por medio de exámenes de consistencia, sí presenta un problema. ¿Qué clase de consistencia estamos buscando y qué orientación para saber cuál es la correcta y cuánta es suficiente? Pienso que el enfoque de la función humana lo hace mucho mejor, al instruirnos para que imaginemos los diversos componentes de una vida, tanto solos como en diferentes combinaciones, de manera que lleguemos a entender naturalmente la forma en que lo distintivo de cada cosa valiosa trae consigo la posibilidad de una falta de armonía.

Uno de los aspectos más importantes enfatizados en muchos de los estudios de este libro es el hecho de las múltiples facetas que presenta el concepto calidad de vida. Vivir bien como ser humano contiene una pluralidad de distintos componentes, donde ninguno de ellos disminuye a los otros —planteamiento que, en términos de una sola escala cuantitativa, no es suficientemente evidente—. Este aspecto de la vida humana está bien representado en el politeísmo de la religión griega antigua. Porque, de hecho, ésta nos dice que existen muchas esferas de la vida humana que demandan nuestro compromiso, el cual nos convierte en los seres que somos; deberíamos honrar todas esas esferas —incluidos la vida política, las artes, el amor, el razonamiento y la tierra en que vivimos—. Y nos dice, asimismo, que estos dioses, por decirlo así, no siempre están de acuerdo; que a menudo la devoción a uno de ellos tendrá el riesgo de ofender a otro, de manera que nos enfrentamos a muchas elecciones difíciles.<sup>19</sup> Sin embargo, la calidad de cualquier vida individual y también de cualquier vida de la ciudad o del campo, será medida por y en todas estas distintas dimensiones, de manera que, simplemente, ni podemos dejar fuera a algunas ni podemos tratarlas como si fueran conmensurables por alguna única escala cuantitativa.

Éste es un problema humano, y no sólo de las mujeres. Pero en este momento, en la mayoría de las sociedades es particularmente un problema de ellas, tanto por el descuido institucional del que he hablado, como porque éstas han insistido en que hay, para la vida humana, más “dioses”, por decirlo así, que los que cualquiera hubiera imaginado —la afiliación así como la autonomía, el cuidado de la familia así como el trabajo independiente—. Mi propia opinión es que la noción que resulta, aunque está más propensa al conflicto, es un concepto de la calidad de vida más rico y adecuado. Es más rico porque los componentes son más

<sup>18</sup> Los puntos de vista de Kant se presentan en la Introducción a la *Metaphysics of Morals* [Metafísica de la moral]: véase Kant, 1797.

<sup>19</sup> Véase Nussbaum, 1986a, caps. 2 y 3.

numerosos y diversos y también porque, aunque las actividades de esos componentes diversos a veces se obstaculizan entre sí, igualmente o con más frecuencia proporcionan un esclarecimiento y un refuerzo mutuo —así como el afecto de los individuos en la familia da a la ciudadanía una nueva profundidad de entendimiento, y como un trabajo que satisface personalmente da una nueva vitalidad al cuidado de la familia—. En esta forma, debe considerarse la experiencia de las mujeres no simplemente como una fuente de muchos malos ejemplos de injusticia de problemas difíciles de orden social —si bien, por supuesto, debemos continuar haciendo hincapié en ese aspecto—, sino también como una fuente de ciertas clases de ideas y aspiraciones, cuando tratamos de llegar a un concepto adecuado de la calidad de vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chen, M. (1987), *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Dacca, BRAC.
- De Sainte Croix, G. E. M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth.
- Foucault, M. (1984), *The History of Sexuality*, iii, traducción de R. Hurley, Nueva York, Pantheon.
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Dependence*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Henderson, J. (1987), *Aristophanes: Lysistrata*, edición y comentarios, Oxford, Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1797), *The Metaphysical Elements of Justice*, Primera Parte de *The Metaphysics of Morals*, traducción de J. Ladd, Indianápolis, Bobbs Merrill, 1965.
- Lefkowitz, M., y M. Fant. (comps.) (1982), *Women's Life in Greece and Rome*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.
- Martin, Jane Roland (1985), *Reclaiming a Conversation*, New Haven, Yale University Press.
- Nussbaum, M. (1986a), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986b), reseña de Martin, 1985, *New York Review of Books*, 30 de enero.
- (1987a), "Undemocratic Vistas", crítica a Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, *New York Review of Books*, 5 de noviembre.
- (1987b), "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20, pp. 129-177.
- (1988a), "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario, pp. 145-184.

te, invocó su propia idea de consistencia práctica con el fin de negar su existencia.<sup>18</sup> O'Neill es demasiado sensitiva y sensible para hacer esto. Pero poner a prueba la aceptación de un orden como ella lo hace, por medio de exámenes de consistencia, sí presenta un problema. ¿Qué clase de consistencia estamos buscando y qué orientación para saber cuál es la correcta y cuánta es suficiente? Pienso que el enfoque de la función humana lo hace mucho mejor, al instruirnos para que imaginemos los diversos componentes de una vida, tanto solos como en diferentes combinaciones, de manera que lleguemos a entender naturalmente la forma en que lo distintivo de cada cosa valiosa trae consigo la posibilidad de una falta de armonía.

Uno de los aspectos más importantes enfatizados en muchos de los estudios de este libro es el hecho de las múltiples facetas que presenta el concepto calidad de vida. Vivir bien como ser humano contiene una pluralidad de distintos componentes, donde ninguno de ellos disminuye a los otros —planteamiento que, en términos de una sola escala cuantitativa, no es suficientemente evidente—. Este aspecto de la vida humana está bien representado en el politeísmo de la religión griega antigua. Porque, de hecho, ésta nos dice que existen muchas esferas de la vida humana que demandan nuestro compromiso, el cual nos convierte en los seres que somos; deberíamos honrar todas esas esferas —incluidos la vida política, las artes, el amor, el razonamiento y la tierra en que vivimos—. Y nos dice, asimismo, que estos dioses, por decirlo así, no siempre están de acuerdo; que a menudo la devoción a uno de ellos tendrá el riesgo de ofender a otro, de manera que nos enfrentamos a muchas elecciones difíciles.<sup>19</sup> Sin embargo, la calidad de cualquier vida individual y también de cualquier vida de la ciudad o del campo, será medida por y en todas estas distintas dimensiones, de manera que, simplemente, ni podemos dejar fuera a algunas ni podemos tratarlas como si fueran conmensurables por alguna única escala cuantitativa.

Éste es un problema humano, y no sólo de las mujeres. Pero en este momento, en la mayoría de las sociedades es particularmente un problema de ellas, tanto por el descuido institucional del que he hablado, como porque éstas han insistido en que hay, para la vida humana, más “dioses”, por decirlo así, que los que cualquiera hubiera imaginado —la afiliación así como la autonomía, el cuidado de la familia así como el trabajo independiente—. Mi propia opinión es que la noción que resulta, aunque está más propensa al conflicto, es un concepto de la calidad de vida más rico y adecuado. Es más rico porque los componentes son más

<sup>18</sup> Los puntos de vista de Kant se presentan en la Introducción a la *Metaphysics of Morals* [Metafísica de la moral]; véase Kant, 1797.

<sup>19</sup> Véase Nussbaum, 1986a, caps. 2 y 3.

numerosos y diversos y también porque, aunque las actividades de esos componentes diversos a veces se obstaculizan entre sí, igualmente o con más frecuencia proporcionan un esclarecimiento y un refuerzo mutuo —así como el afecto de los individuos en la familia da a la ciudadanía una nueva profundidad de entendimiento, y como un trabajo que satisface personalmente da una nueva vitalidad al cuidado de la familia—. En esta forma, debe considerarse la experiencia de las mujeres no simplemente como una fuente de muchos malos ejemplos de injusticia de problemas difíciles de orden social —si bien, por supuesto, debemos continuar haciendo hincapié en ese aspecto—, sino también como una fuente de ciertas clases de ideas y aspiraciones, cuando tratamos de llegar a un concepto adecuado de la calidad de vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chen, M. (1987), *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Dacca, BRAC.
- De Sainte Croix, G. E. M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth.
- Foucault, M. (1984), *The History of Sexuality*, iii, traducción de R. Hurley, Nueva York, Pantheon.
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Dependence*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Henderson, J. (1987), *Aristophanes: Lysistrata*, edición y comentarios, Oxford, Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1797), *The Metaphysical Elements of Justice*, Primera Parte de *The Metaphysics of Morals*, traducción de J. Ladd, Indianápolis, Bobbs Merrill, 1965.
- Lefkowitz, M., y M. Fant. (comps.) (1982), *Women's Life in Greece and Rome*, Baltimore, Md., Johns Hopkins University Press.
- Martin, Jane Roland (1985), *Reclaiming a Conversation*, New Haven, Yale University Press.
- Nussbaum, M. (1986a), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986b), reseña de Martin, 1985, *New York Review of Books*, 30 de enero.
- (1987a), "Undemocratic Vistas", crítica a Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, *New York Review of Books*, 5 de noviembre.
- (1987b), "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 20, pp. 129-177.
- (1988a), "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario, pp. 145-184.



- Nussbaum, Martha (1988b), "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, p. 13. Una versión más extensa y revisada aparece en este libro.
- (1989), "Tragic Dilemmas", *Radcliffe Quarterly*, marzo.
- (1990a), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- (1990b), "Aristotelian Social Democracy", en G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, Chapman, and Hall, pp. 203-252.
- (en preparación), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", volumen en homenaje a Bernard Williams, J. Altham y P. Harrison (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (Onora Nell) (1975), *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1986), *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development*, Londres, George Allen and Unwin.
- (1990), *Collected Essays on Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pomeroy, S. (1975), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books.
- Putnam, H. (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Richardson, H. (edición en preparación), "The Emotions of Reflective Equilibrium".
- Sen, A. (1980), "Equality of What?", en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Cambridge, Cambridge University Press, reimpresso en Sen (1982).
- (1982), *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1984), *Resources, Value, and Development*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1987a), *The Standard of Living. Tanner Lectures on Human Values 1985*, G. Hawthorne (comp.), Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987b), "Gender and Cooperative Conflicts", Documento de Trabajo del WIDER, Helsinki, World Institute for Development Economics Research, publicado en I. Tinker (comp.), *Women and World Development*, Oxford, 1990.
- (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Cambridge, MA, y Nueva York, Clarendon Press, Harvard University Press y Russell Sage Foundation.
- Séneca, L. A., *On Anger [De Ira]*, en L. D. Reynolds (comp.), *L. A. Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford, Clarendon Press.
- *Moral Epistles [Epistulae Morales]*, L. D. Reynolds (comp.), Oxford, Clarendon Press.

CUARTA PARTE

VALORACIÓN POLÍTICA Y ECONOMÍA  
DEL BIENESTAR

# XIII. LA DISTRIBUCIÓN DE LA SALUD: ASIGNACIÓN DE RECURSOS POR UNA AGENCIA INTERNACIONAL

JOHN E. ROEMER\*\*

## 1. EL PROBLEMA

UNA agencia de las Naciones Unidas tiene a su disposición una dotación de recursos que deberán ser distribuidos a varios países, con el propósito de disminuir sus tasas de mortalidad infantil. Se considera la tasa de supervivencia infantil (TSI: uno menos la tasa de mortalidad infantil) como un indicador importante del nivel general del bienestar\* físico de la población, porque una tasa alta sólo se logra mediante una buena nutrición de las mujeres que están en edad fecunda, adecuados suministros de agua potable y programas de cuidado prenatal. Si la mortalidad infantil es baja, los factores responsables tendrán, generalmente, un impacto sobre otros (que no sean infantes y madres) en la población. El nivel de bienestar\* físico de la población es, naturalmente, un ingrediente esencial de su calidad de vida.

Cuando la agencia de la ONU observa los diferentes países, la información más importante para ella son las tasas de supervivencia y la "tecnología" que cada nación usará para convertir los recursos que se le otorguen en una TSI más alta. La tecnología debe ser ampliamente interpretada. Un país puede ser particularmente eficiente al usar dichos recursos porque ya tiene en funcionamiento una red de clínicas rurales bien organizada. Otro puede ser menos eficiente en el uso de los recursos otorgados, no sólo porque su sistema de distribución sea menos adecuado para hacer llegar los recursos a la población, sino porque el régimen en el poder canaliza una gran proporción de los recursos, desde el punto de vista de la agencia, hacia la clase media urbana, la cual comprende un sector pequeño de la población. La agencia no tiene poder para influir en este tipo de decisión política, en parte porque es una agencia internacional y no supranacional.

\*\* Estoy en deuda con los siguientes funcionarios de la Organización Mundial de la Salud, Ginebra, por su ayuda: doctor J. Cohen, señor A. Creese, doctor T. Fülöp, doctor J. Keja, doctor F. Partow, señor C. G. Sandstrom y doctor E. Tarimo. La investigación fue financiada por el Instituto Mundial para la Investigación de la Economía del Desarrollo (WIDER) y la National Science Foundation de los Estados Unidos.

Desde el punto de vista de la agencia, la tecnología para aumentar la TSI es una función  $u(\mathbf{x})$ , donde  $\mathbf{x}$  es el vector de los recursos per cápita que la agencia otorga al país, y  $u(\mathbf{x})$  es la consiguiente TSI lograda. De esta manera,  $u(\mathbf{0})$  es la TSI antes de la intervención de la ONU. Considero que  $u(\mathbf{x})$  tiene las características normales de una función de producción: es no decreciente en cada componente de  $\mathbf{x}$ , es continua y cóncava. Si, por ejemplo, un país desvía y usa para otro objetivo algunos de los recursos que se le asignaron para aumentar su TSI, entonces la " $\mathbf{x}$ " en  $u(\mathbf{x})$  representa el vector de los recursos per cápita asignados por la agencia, no el vector de los recursos realmente usados con efectividad por el país. Las Naciones Unidas no tienen control de esa desviación de recursos: esto es lo que significa decir que  $u$  representa la tecnología desde el punto de vista de la ONU.

Un primer intento de formular la asignación de recursos a que se enfrenta la agencia, es el de representar la información pertinente por un conjunto ordenado  $E = \langle M, n, \Omega, (u^1, N^1), (u^2, N^2), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ , donde  $M$  es el presupuesto de la agencia,  $n$  es la cantidad de recursos que la agencia decide que son pertinentes;  $\Omega$  es el conjunto de todos los vectores de recursos  $n$ -dimensionales que la agencia puede adquirir, a los precios existentes, con el presupuesto  $M$ ;  $u^i$  es la tecnología que el país  $i$  usa, desde el punto de vista de la agencia, para aumentar su TSI, y  $N^i$  es la población del país  $i$ . Cada  $u^i$  es una función de los  $n$  recursos, y expresa la TSI del país como una función de los recursos per cápita que la agencia le ha asignado. Existen  $r$  países, en los que el país  $i$  tiene una TSI de  $u^i(\mathbf{0})$  antes de la intervención de la agencia.

Sin embargo, puede haber otra información importante para decidir la asignación de recursos. Quizá la agencia tomará en consideración las diversas dotaciones de los países que afectan sus TSI, aunque no estén específicamente representadas en  $E$ : climas, densidades de población, grado de organización de sus servicios de salud. Estas cosas aparecen sólo implícitamente en  $E$ , por la forma en que afectan a las tecnologías  $u^i$ . Tal vez la agencia debería hacer uso directamente del conocimiento de esta información. Por ejemplo, supongamos que dos países tienen las mismas tecnologías  $u(\mathbf{x})$  —en particular, que tienen la misma TSI antes de la intervención,  $u(\mathbf{0})$ — y poblaciones de igual tamaño. En el primer país existe un buen abastecimiento de agua potable, un clima favorable y un gobierno corrupto que desvía los recursos del uso que se les debía dar. En el segundo no existe un clima favorable y el sistema de agua es malo, pero hay una burocracia consciente que utiliza eficazmente los recursos que se le han asignado. El resultado es que los dos países tienen la misma tecnología  $u$  disponible. ¿Debería la ONU asignar el mismo paquete de recursos a ambos países? Si la respuesta es no, entonces se cree que debe hacer uso de esta otra información.

La información auxiliar para un país  $i$  se puede representar por un conjunto  $\Phi^i$ , que resume toda clase de información política, social, geográfica y cultural sobre el mismo país, la cual puede ser importante para las decisiones que implica la asignación de recursos con objeto de aumentar la TSI. Se considera que la información auxiliar sólo incluye hechos que la agencia conoce. (Uno de ellos puede ser que, para cierto país, la agencia sabe que tiene muy poca información auxiliar.) Una representación más completa del problema que se le plantea a la agencia es  $E = (M, n, \Omega, (u^1, N^1, \Phi^1), (u^2, N^2, \Phi^2), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r))$ .

He argumentado que la información resumida en  $E$  debería bastar para que la agencia decida la forma en que deben asignarse los recursos entre los países con el fin de que se alcancen las metas. ¿Cómo debe proceder la agencia? Dado el problema  $E$ , ¿qué distribución de recursos  $(x^1, x^2, \dots, x^r)$  de algún paquete factible  $\bar{x} \in \Omega$  debe escoger la agencia, donde  $x^i$  es el vector de los recursos asignados al país  $i$ ,  $\sum x^i = \bar{x}$  y  $\bar{x} \in \Omega$ ?

## 2. CONDICIONES NECESARIAS PARA LA ASIGNACIÓN DE RECURSOS

Lo que la agencia debe discutir es la *regla de asignación del presupuesto*, que estará asociada con cada problema  $E$  razonable a que se enfrente la agencia, una asignación de recursos que ésta debe ejecutar. La regla  $F$ , hasta ahora desconocida, puede considerarse como una función que ubica posibles problemas  $E$  con respecto a las asignaciones factibles para ellos: si se usa la notación anterior,  $F(E) = (x^1, x^2, \dots, x^r)$ . De hecho, podemos prescindir de la información sobre el presupuesto de la agencia, y considerar los problemas del tipo  $\xi = (n, \Omega, (u^1, N^1, \Phi^1), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r))$ . El conjunto factible en el que la agencia se concentra es el conjunto  $\Omega$  de los paquetes de recursos posibles que puede adquirir con su presupuesto. Sólo éste se necesita para determinar el conjunto  $\Omega$ . De ahora en adelante, sólo es necesario considerar problemas del tipo  $\xi$ .

Propondré que la agencia proceda a discutir los principios generales que puede o debe aplicar a cualquier regla de asignación de recursos a adoptar. Éste es un planteamiento que se hace por partes, menos ambicioso que tratar de presentar inmediatamente una regla completa de asignación. Decidir sobre estos principios puede reducir considerablemente la clase de reglas aceptables. Consideraré cinco principios generales y los axiomas particulares que se derivan de aquéllos. La conclusión, tal vez sorprendente, es que una vez que se adoptan las restricciones sobre la clase de reglas de asignación aceptables que requieren los cinco principios, el problema de elegir una regla de asignación habrá sido completamente resuelto.

Dejemos que  $F(\xi) = (\mathbf{x}^1, \dots, \mathbf{x}^r)$  especifique la regla de asignación; definamos  $F^i(\xi) = \mathbf{x}^i$ . Así,  $u^i(F^i(\xi)/N^i) = u^i(\mathbf{x}^i/N^i)$  es la TSI en el país  $i$  después de que recibe y usa los recursos que le han sido asignados.<sup>1</sup> La notación  $u[F(\xi)/N]$  es el vector  $r$  cuyo componente  $i$  es  $u^i(F^i(\xi)/N^i)$ .

1. *Eficiencia*. La asignación de recursos debe ser eficiente conforme al *óptimo de Pareto* (OP). Es decir, ninguna otra asignación de ningún vector de recursos en  $\Omega$  puede aumentar la TSI de algunos países por encima de lo que es en  $F(\xi)$ , sin disminuir la TSI de otro país. A esto se le llamará axioma del OP. El óptimo de Pareto probablemente no es un principio polémico en el contexto de un problema de asignación de recursos.

2. *Equidad*. Supongamos que dos problemas  $\xi^1$  y  $\xi^2$  difieren sólo en que, en el primero, la agencia se enfrenta con un conjunto de recursos factible  $\Omega^1$  que incluye el conjunto de recursos  $\Omega^2$ , disponible en el segundo. El principio de la *monotonía* (MON) afirma que cada país en el primer problema debe terminar, después de la asignación, por lo menos con una TSI tan alta como la de los países en el segundo problema. Formalmente, dejemos que  $\xi^1 = \langle n, \Omega^1, (u^1, N^1, \Phi^1), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r) \rangle$  y  $\xi^2 = \langle n, \Omega^2, (u^1, N^1, \Phi^1), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r) \rangle$  sean posibles mundos en que  $\Omega^1 \supset \Omega^2$ . Entonces  $u(F(\xi^1)/N) \geq u'(F(\xi^2)/N)$ .

En particular, la MON implica que si el presupuesto aumenta, sin que cambie nada más, entonces cada país deberá terminar, por lo menos igual de bien (en términos de su TSI).

Es cierto que la monotonía no resume todos los aspectos de equidad que pueden ser importantes, pero puede argumentarse que es una condición necesaria de una regla de asignación equitativa. Nótese que la MON es un principio más débil que otro que requiriera que cada país recibiera más de cada recurso a medida que aumente el paquete de recursos de la agencia. Nos dice que ninguno debe sufrir en términos de su TSI a medida que los recursos se hacen conjuntamente más abundantes. También dice que si se reduce el presupuesto de la agencia, cada país deberá (débilmente) compartir la disminución agregada de la TSI que debe resultar.

La MON no es un principio que se requiera patentemente por razones éticas. Por ejemplo, si a la agencia sólo le preocupara la creciente TSI conjunta del mundo, considerada como la suma de las tasas individuales de los países ponderadas por la población, entonces no deberá adoptar la MON como un principio. El utilitarismo ponderado por la población, la regla de asignación que distribuye los recursos de tal manera que aumenta al máximo la suma ponderada de las tasas de supervivencia infantil de los países, viola la MON.<sup>2</sup> Se adopta la MON sólo si la agencia considera que su

<sup>1</sup> Se ajusta más a la realidad pensar en  $u^i(\mathbf{x}^i/N^i)$  como la TSI que la agencia espera alcanzar después de que el país usa los recursos  $\mathbf{x}^i$ .<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Es decir, existen problemas, ya que tiene la propiedad de que si los recursos aumen-

mandato es el de reducir la tasa de mortalidad infantil en *cada* país, no simplemente la tasa de mortalidad internacional. Por ejemplo, esta clase de principio puede ser adoptado si todos los países contribuyeran al presupuesto de la ONU. Si la regla de asignación viola la MON, algún país podrá tener razón para reducir su asignación a la ONU, con el fin de aumentar la asignación eficaz por parte de la agencia.

Un segundo principio de la equidad es la simetría (s): si se diera el caso de que todos los países fueran iguales, con respecto a sus tecnologías para procesar los recursos y a sus conjuntos de información auxiliar, entonces los recursos se deberían distribuir en proporción a sus poblaciones. Formalmente, si  $\xi = \langle n, \Omega, (u, N^1, \Phi), (u, N^2, \Phi), \dots, (u, N^r, \Phi) \rangle$  entonces  $F^i(\xi) = (N^i/N) \bar{x}$ , para algunas  $\bar{x} \in \Omega$ , para todas las  $i$ .

3. *Neutralidad.* Para un problema  $\xi = \langle n, \Omega, (u^1, N^1, \Phi^1), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r) \rangle$ , la distribución de los recursos deberá depender sólo de la información tecnológica  $u^1, \dots, u^r$ , las poblaciones  $N^i$ , y las disponibilidades de recursos  $\Omega$ . A esto lo llamo la *irrelevancia de la información auxiliar* (IIA); se expresa formalmente de la siguiente manera: dejemos que  $\xi$  sea como el anterior, y dejemos que  $\xi^* = \langle n, \Omega, (u^1, N^1, \Phi^{*1}), \dots, (u^r, N^r, \Phi^{*r}) \rangle$  sea otro problema con datos de las tecnologías, las poblaciones y recursos exactamente como en  $\xi$ , pero en el que los vectores de la información auxiliar difieren (o podrían). Entonces  $F(\xi) = F(\xi^*)$ : la asignación de recursos deberá ser la misma para los dos problemas.

La IIA puede ser un principio discutible, como puede verse en los ejemplos presentados en la sección 1. La razón subyacente puede estar motivada por el hecho de que la Asamblea General<sup>3</sup> de la ONU da instrucciones a la agencia para que distribuya su dotación en una forma neutral, es decir, sin tomar en consideración las políticas internas y la cultura de los países. Su tarea es la de administrar —dado el estado actual de las tecnologías para procesar los recursos, como se resume en  $u^i$ —, para asignar los recursos de una manera equitativa con el fin de reducir la mortalidad infantil.

Ya que se asume completamente la independencia de la información auxiliar, podemos suprimir los símbolos y de ahora en adelante representar al problema como  $\xi = \langle n, \Omega, (u^1, N^1), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ .

4. *Consistencia.* Existen muchas versiones de las condiciones de consistencia en los problemas de asignación de recursos. Por lo general, la consistencia significa que si dos problemas están relacionados de cierta manera natural, entonces sus soluciones deberán estar igualmente retan, la TSI internacional (por ejemplo, el promedio de las TSI ponderadas por la población del país) se verá aumentada por medio de la transferencia de algunos recursos de un país con TSI baja a un país con TSI alta.

<sup>3</sup> Si la Organización Mundial de la Salud es la agencia, entonces la cuestión será decidida por su propia asamblea general. La OMS funciona como una filial independiente de la ONU.

lacionadas de una manera natural. Consideraré dos axiomas de consistencia.

Supongamos que la agencia se enfrenta al problema en el cual hay  $n + m$  recursos para distribuir:  $\xi = \langle n + m; \Omega; (u^1, N^1), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ , donde el conjunto de recursos factibles  $\Omega$  es de dimensión  $n + m$ . Las tecnologías se definen como funciones de todos los recursos,  $u(\mathbf{x}, \mathbf{y})$ , donde  $\mathbf{x}$  representa los primeros  $n$  recursos per cápita y  $\mathbf{y}$  los  $m$  últimos recursos per cápita. Bajo la regla de asignación  $F$ , la distribución de los recursos es  $F(\xi) = (\mathbf{x}^1, \mathbf{y}^1), \dots, (\mathbf{x}^r, \mathbf{y}^r)$ , donde  $(\mathbf{x}^i, \mathbf{y}^i)$  es la asignación al país  $i$ . Supongamos que se distribuyen primero los recursos  $\mathbf{y}$ , tal como se planeó:  $(\mathbf{y}^1, \mathbf{y}^2, \dots, \mathbf{y}^r)$ . Ahora se puede ver a la agencia como si se estuviera enfrentando, temporalmente, a un nuevo problema, ya que los países están "consumiendo" los recursos  $\mathbf{y}$ . Las tecnologías de los países con los recursos fijos  $\mathbf{y}$  son ahora  $u^{*1}(\mathbf{x}) = u^1(\mathbf{x}, \mathbf{y}^1/N^1), \dots, u^{*r}(\mathbf{x}) = u^r(\mathbf{x}, \mathbf{y}^r/N^r)$ , y todavía hay  $n$  recursos  $\mathbf{x}$  para distribuir. El nuevo problema es  $\xi^* = \langle n, \Omega^*, (u^{*1}, N^1), \dots, (u^{*r}, N^r) \rangle$ , donde  $\Omega^*$  describe la posible asignación de los recursos  $\mathbf{x}$  (es la proyección de  $\Omega$  sobre el subespacio de  $n$  dimensiones de los recursos  $\mathbf{x}$  en el punto  $(\mathbf{y}^1, \mathbf{y}^2, \dots, \mathbf{y}^r)$ ). El principio de la asignación de recursos en condiciones de consistencia a todas las dimensiones (ARCATD) enuncia que la solución a  $\xi^*$  debe ser  $(\mathbf{x}^1, \dots, \mathbf{x}^r)$ : es decir,  $F$  debe asignar los recursos  $\mathbf{x}$  en  $\xi^*$  tal como los asignó en  $\xi$ .

Formalmente, la ARCATD dice que para cualquier problema tal y como se describe anteriormente, si  $F(\xi) = [(\mathbf{x}^1, \mathbf{y}^1), (\mathbf{x}^2, \mathbf{y}^2), \dots, (\mathbf{x}^r, \mathbf{y}^r)]$  y si  $\xi^*$  se define como se señaló antes con respecto a  $(\mathbf{y}^1, \dots, \mathbf{y}^r)$ , entonces  $F(\xi^*) = (\mathbf{x}^1, \dots, \mathbf{x}^r)$ . Si este principio de consistencia se mantiene, entonces, una vez que se ha decidido sobre la asignación de todos los recursos, la agencia podrá distribuir los recursos a los países a medida que estén disponibles, y nunca se enfrentará al problema de revisar su plan.<sup>4</sup>

El segundo axioma de consistencia se llama *supresión de los países irrelevantes* (SPI). Supongamos que hay un problema  $\xi = \langle n, \Omega, (u^1, N^1), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ , y  $F^1(\xi) = 0$ : al primer país no se le asigna ningún recur-

<sup>4</sup> En realidad, la dimensión del tiempo es inventada en el caso de este ejemplo, y puede hacer a ARCATD un axioma menos interesante de lo que realmente es. El axioma enuncia que si la agencia se enfrenta a dos problemas que están relacionados entre sí, de la misma manera que  $\xi$  y  $\xi^*$ , entonces deberá asignar los bienes  $\mathbf{x}$  de la misma manera en ambos problemas —no existe ninguna suposición que la agencia se enfrenta a  $\xi^*$  después de enfrentar a  $\xi$ —. También debe señalarse que la versión de ARCATD que aquí se menciona es más fuerte de lo que realmente se requiere más adelante para el Teorema 1. La ARCATD únicamente necesita ser aplicada cuando los bienes  $\mathbf{y}$  tienen una propiedad especial: que su uso es completamente específico del país, es decir, que cada bien  $y_j$ ,  $j = n + 1, \dots, n + m$ , es útil sólo en un país. Ya que estos tipos de bien casi nunca existen en los problemas prácticos, el axioma de ARCATD puede considerarse como una restricción débil sobre el comportamiento de la asignación de recursos. Para una discusión más amplia sobre ARCATD, véase Roemer, 1986, 1987. (Las siglas en inglés de este principio son CONRAD.)



so. Consideremos el mismo problema, pero sin el primer país:  $\xi^* = \langle n, \Omega, (u^2, N^2), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ . Entonces  $F^i(\xi^*) = F^i(\xi)$ , para  $i = 2, \dots, r$ . Es decir, si se sustrae del problema a un país al que no se le han asignado recursos, la asignación de recursos a los otros países no deberá cambiar.<sup>5</sup>

5. *Alcance*. La agencia puede adoptar una regla de asignación que podrá aplicarse a una variedad de problemas con los que se puede encontrar. A través de los años puede enfrentarse a muchos presupuestos diferentes, a muchos precios diferentes que cambian la disponibilidad de los recursos, y a variaciones en el número de recursos, en sus identidades y en sus cantidades. Puede esperarse que las tecnologías de los países cambien, así como sus tasas de supervivencia infantil. El axioma de *dominio* (D) enuncia que la regla de asignación de recursos a adoptar por la agencia debería poder aplicarse a cualquier posible problema  $\xi$  especificado por una elección arbitraria de  $n$ , para cualquier conjunto convexo  $\Omega$  en  $R^n$ , para cualquier función cóncava, monótona y continua de  $u^1, u^2, \dots, u^r$  definida en  $R^n$ , y cualquier distribución  $N^1, \dots, N^r$  de poblaciones. La agencia también debe poder resolver los problemas para todas las  $r$ , tales como  $2 \leq r \leq \bar{r}$ , para algún entero  $\bar{r}$ .

Formalmente, dejemos que  $\Delta$  sea el campo de los posibles mundos con base en los cuales se ha definido la regla de asignación. Entonces para todas  $\{n, \Omega, (u^1, N^1), \dots, (u^r, N^r)\}$  como se especificó, existen  $\Phi^1, \Phi^2, \dots, \Phi^r$  tales que  $\xi \in \Delta$ , donde  $\xi = \langle n, \Omega, (u^1, N^1, \Phi^1), \dots, (u^r, N^r, \Phi^r) \rangle$ .<sup>6</sup> Ésta es una numerosa clase de posibles mundos, pero consiste en los que son tecnológicamente razonables. Se impone algún realismo al requerir que las tecnologías sean funciones cóncavas, monótonas de  $x$ .

Debo hacer hincapié en que los principios que se han discutido en esta sección no son éticamente mandatorios, sino que se trata más bien de los que una agencia sensata puede imponerse a sí misma. Por ejemplo, el axioma de la monotonía se puede justificar con base en fundamentos puramente pragmáticos: si todos los países contribuyen al presupuesto, puede no ser políticamente factible, en una organización democrática de éstos, reducir la asignación a algunos cuando el presupuesto aumenta.

### 3. REGLAS DE ASIGNACIÓN ACEPTABLES

La regla  $F$  de asignación de recursos es una función que ubica en detalle cualquier elemento  $\xi$  en el dominio  $\Delta$  en una asignación factible. Es que los siete axiomas arriba discutidos son suficientes para determinar  $un$

<sup>5</sup> Este axioma es una versión muy débil de un axioma llamado estabilidad en la teoría de la negociación, introducido por Lensberg, 1987.

<sup>6</sup> El dominio se define con más precisión en el apéndice inédito (que puede obtenerse del autor), en el que se prueba el teorema y se discuten las tecnologías admisibles.

*mecanismo de asignación de recursos único* en un dominio  $\tilde{\Delta}$ , un subdominio de los problemas de  $\Delta$  definidos precisamente en el apéndice de Roemer (1989).

**Teorema 1:** Dejemos que una regla de asignación de recursos,  $F$ , sea definida en  $\tilde{\Delta}$  y satisfaga los axiomas OP, MON, S, IIA, ARCATD, SPI y D. Entonces  $F$  debe seleccionar, para cada problema  $\xi$  en  $\tilde{\Delta}$ , la distribución de recursos que realiza la distribución igualitaria lexicográfica de las tasas de supervivencia infantil; es decir,  $F$  es la regla de asignación leximin.<sup>7</sup>

Bajo la regla leximin, los recursos se asignan de la siguiente manera: primero, al país con la TSI más baja hasta que ésta aumente a la TSI del país con la segunda tasa más baja. Entonces los recursos se utilizan para aumentar las TSI de estos dos países, hasta que tengan una TSI igual a la del país con la tercera tasa más baja, etc. En forma más general, ninguno de los recursos se destina a aumentar la TSI de un país hasta que las de todos los países con TSI más bajas hayan sido elevadas a su nivel o, si esto es imposible, tan alto como sea posible.

En cierto sentido, los axiomas S, MON, ARCATD y SPI parecen ser restricciones débiles sobre el comportamiento del mecanismo de asignación, porque todos se ocupan de situaciones que casi nunca ocurren. ¿Con cuánta frecuencia debe una agencia tratar un problema en el que todos los países son idénticos, según el postulado S? ¿Cuántas veces debe tratar con un par de problemas que son idénticos en sus descripciones tecnológicas, excepto que hay más recursos en un problema que en el otro (MON)? (Uno puede considerar que los problemas en años consecutivos son de esta forma, si el presupuesto ha aumentado, pero, para ser precisos, éste no es exactamente el caso, porque las funciones de tecnología cambian por lo menos ligeramente cada año.) Y, ¿qué tan fuerte es una restricción SPI, pues casi nunca ocurre que la agencia se enfrente a un problema en el que no se le asignarán recursos a un país? Igualmente ARCATD se refiere sólo a una clase muy pequeña de pares de problemas, que admiten cierta relación profunda entre ellos.

En el sentido del párrafo anterior, parecería que los axiomas se pueden considerar como bastante débiles, o como bastante razonables, o como ambas cosas a la vez. El axioma de dominio (D) es, sin embargo, fuerte, pues requiere que la agencia tenga una solución a problemas que nunca ocurrirán. El teorema afirma que tiene una respuesta definitiva al problema de política de la agencia internacional. En el resto de este capítulo discutiré qué tan sobresalientes son este modelo y el teorema en la práctica para una determinada agencia internacional.

<sup>7</sup> La prueba está disponible en el apéndice de Roemer, 1989.

#### 4. LA ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS)

La OMS es una organización internacional con 166 países miembros afiliada a las Naciones Unidas, aunque jurídicamente está separada. Su propia Asamblea Mundial de la Salud, que se reúne una vez por año, es el órgano supremo que toma las decisiones. El presupuesto de la OMS proviene de dos fuentes: la primera está formada por las cuotas de los países miembros. Por ejemplo, los Estados Unidos están comprometidos a proporcionar 25% del presupuesto bienal de la organización.<sup>8</sup> El ingreso planificado por las cuotas de cada miembro en el periodo 1986-1987 fue de 543 millones de dólares. En segundo lugar, la OMS depende de "fuentes extrapresupuestarias" que son contribuciones provenientes de organizaciones filantrópicas privadas en varios países y otras fuentes gubernamentales nacionales que contribuyen con dinero a programas específicos. Estas fuentes se estiman en 520 millones de dólares para el mismo ejercicio presupuestario. De esta manera, la OMS opera con un presupuesto bienal de aproximadamente mil millones de dólares.

La OMS tiene una secuencia de planes que van sucediéndose, los que guían sus operaciones. La Asamblea Mundial de la Salud adoptó en 1981 una estrategia a largo plazo para "lograr salud para todos en el año 2000".<sup>9</sup> La organización define las medidas de salud con varios grados de precisión. Las medidas más generales constan de 12 indicadores, cada uno definido como el número de países en la OMS que han alcanzado cierto grado de éxito con respecto a un indicador de salud en particular. Por ejemplo, uno de dichos indicadores es el número de países en que 90% de los niños recién nacidos, por lo menos, tiene un peso al nacer de 2.5 kg o más. Otros son el número de países en los que la tasa de mortalidad infantil es menor que 50 por 1000 nacidos vivos; en que la esperanza de vida es de más de 60 años; en que la tasa de alfabetización de adultos para hombres y mujeres es mayor que 70%; en que el PIB per cápita excede de 500 dólares; en que hay agua potable a una distancia de 15 minutos a pie; en que hay programas completos de inmunización contra difteria, tétanos, tosferina, sarampión, polio y tuberculosis, y otros similares.<sup>10</sup> El siguiente nivel de planeación consiste en un plan

<sup>8</sup> En el momento de estar escribiendo este documento (1988), la administración del presidente Reagan no había hecho sus pagos.

<sup>9</sup> La estrategia para 20 años se resume en Organización Mundial de la Salud, 1981a.

<sup>10</sup> Estos indicadores pueden parecer bastante precisos, pero de hecho son bastante amplios. Un ejemplo de un indicador de salud más preciso, tomado de una lista de más de 100, es: el porcentaje de niños de un país cuyo brazo superior puede hacer una circunferencia que no es menor que el valor que corresponde al quinto percentil de la frecuencia de distribución para niños bien nutridos. Esta medida física es aparentemente un indicador sensitivo de desnutrición.

sexenal. Finalmente, hay planes bienales, cuyo financiamiento está especificado en los presupuestos bienales.

Por tanto, resulta una simplificación excesiva modelar el problema de la OMS como si buscara mejorar un indicador, como la tasa de mortalidad infantil. En realidad, hay aproximadamente 54 programas en la OMS, administrados por 20 divisiones de la organización.<sup>11</sup> No existe ningún esfuerzo por formar una sola función de objetivos que agregue los diferentes indicadores que miden el éxito en una sola medida de bienestar\*.

Así como hay un programa o dimensión de la función, existe una dimensión de área según la cual se desagregan las operaciones y el presupuesto de la OMS. El mundo está dividido en seis regiones (África, continente americano, sudeste asiático, Europa, el Mediterráneo oriental y el Pacífico occidental), así como en las categorías global e interregional, que manejan los programas interregionales. Cada región tiene un director regional (DR), nombrado por la comisión ejecutiva en consulta con el comité regional. Para cada país hay un representante de la OMS (RO), que se ocupa de los intereses de las oficinas centrales. Muy brevemente, el presupuesto se negocia como sigue: primero, sólo se negocia y asigna oficialmente en este proceso el presupuesto regular —presupuesto con las cuotas de los países—. El secretariado propone una distribución del presupuesto entre las seis regiones y las categorías global e interregional. Como veremos más adelante, la distribución está muy limitada por la historia. Cuando el presupuesto regular es virtualmente constante en términos reales, como lo ha sido durante los años ochenta, no existe mucho espacio para alterar la distribución del presupuesto cada año entre las regiones. A la asignación regional siguen discusiones entre los comités regionales de la OMS y los gobiernos en cada región, en lo referente a la asignación del presupuesto regional entre los países y entre los programas. Cada región compila un presupuesto regional: oficialmente, las regiones tienen el control de estas decisiones y los países deben solicitar programas específicos. El aspecto importante es que, desde un punto de vista contable, la distribución del presupuesto interregional se lleva a cabo, primero, en una forma centralizada, y la distribución interprogramas es secundaria y descentralizada en el nivel regional.

En términos de nuestro modelo, es evidente que las unidades apropiadas no son los países, sino las regiones del mundo: éste es el nivel de desagregación que tiene importancia para la toma de decisiones presupuestarias en las oficinas centrales de la OMS.

<sup>11</sup> Hay divisiones de la salud ambiental, epidemiología, salud de la educación, enfermedades contagiosas, biología y control de vectores, salud mental, desarrollo de la fuerza de trabajo en el sector salud, enfermedades no contagiosas, etc. Hay programas de control de la malaria, de enfermedades parasitarias, de inmunización, de control de enfermedades diarreicas, información biomédica, etcétera.

Sorprendentemente, la OMS ha discutido poco los principios generales que deben guiar la asignación del presupuesto.<sup>12</sup> Sin embargo, existe un principio claramente enunciado de la monotonía: "el Director General ha tratado de efectuar las reasignaciones necesarias por medio de la aplicación selectiva de los aumentos en los recursos disponibles, sin reducir el nivel de asignación actual a ninguna región" (Organización Mundial de la Salud, 1979). En ese mismo documento se presenta la pregunta de si es posible cuantificar objetivamente las necesidades de la salud y, de ser así, hasta qué punto la asignación de los recursos de la OMS entre las regiones debe ser guiada por estos factores.

La definición de necesidad es en sí un proceso subjetivo, y no está totalmente claro que el criterio aplicable a una población se aplique con igual fuerza a todas las poblaciones. La respuesta del planificador de la salud pública moderna al problema de la asignación de recursos sería la de establecer un modelo matemático, usando criterios cuantitativos tan objetivos como sea posible, pero el acuerdo sobre los parámetros de tal modelo sería difícil de alcanzar.

Sin embargo, se admite que, "en vista de la complejidad del asunto y del gran número de factores implicados que en gran medida no es posible cuantificar, lo que se ha hecho a través de los años ha sido 'tantear el camino' para llegar a las asignaciones de los recursos de la OMS entre las regiones" (p. 7).

En el cuadro XIII.1 se presenta la asignación regular del presupuesto entre las regiones para cada presupuesto bienal, comenzando por 1978-1979, calculado tanto en precios actuales como en precios deflacionados, estos últimos para hacer posible una comparación real con el presupuesto bienal anterior. Es importante hacer notar que solamente el presupuesto regular está sujeto a este cuidadoso proceso, y las regularidades que estoy discutiendo se observan sólo con respecto a él. Nótese que el último periodo en que el presupuesto regular aumentó en términos reales fue el de 1982-1983. En los presupuestos de éste y periodos anteriores existe una monotonía con respecto a las regiones. La única desviación de la monotonía está en el tratamiento del presupuesto global e interregional, de 1978-1979 a 1980-1981, cuando esta asignación disminuyó de 153 a 142 millones de dólares en términos reales. Esta disminución fue resultado de una decisión de la Asamblea Mundial de la Salud, en 1978, para reducir las operaciones en las oficinas centrales y dirigir una mayor parte de los recursos a los programas de los países.

<sup>12</sup> Los funcionarios de la OMS con quienes me entrevisté conocían sólo un documento en el que se discutieron estos principios, que resumía una reunión de la Comisión Ejecutiva que tuvo lugar en 1979. Las afirmaciones que se presentan a continuación se tomaron de ese documento.

CUADRO XIII.1. Asignaciones presupuestarias regulares de la OMS por región y por año

	<i>África</i>	<i>Américas</i>	<i>Sudeste asiático</i>	<i>Europa</i>	<i>Medit. orient.</i>	<i>Pacífico occid.</i>	<i>Global e interregional</i>	<i>Total</i>
1988-1989 (p = 86) <sup>a</sup>	98.9	57.9	68.8	33.6 <sup>b</sup>	62.2	50.8	170.5	542.7
1986-1987 (p = 86)	98.9	57.9	68.9	32.2 <sup>b</sup>	62.2	50.8	172.4	543.3
1986-1987 (p = 84)	90.1 <sup>b</sup>	51.3	62.9	35.3	55.1	47.1	178.3	520.1
1984-1985 (p = 84)	94.3 <sup>b</sup>	50.8	61.3	35.2	53.8	46.1	178.5	520.1
1984-1985 (p = 82)	82.9 <sup>b</sup>	40.4	53.1 <sup>b</sup>	32.6 <sup>b</sup>	47.5 <sup>b</sup>	38.3	172.6	467.4
1982-1983 (p = 82)	81.3	44.0	52.9	32.3	46.6	39.1	172.8	468.9
1982-1983 (p = 80)	70.7	37.6	46.8	24.0	41.1	34.4	182.3	436.9
1980-1981 (p = 80)	68.1	37.5	45.0	23.8	39.7	33.0	180.2	427.3
1980-1981 (p = 78)	61.3	31.7	40.3	21.2	35.3	29.8	141.9 <sup>c</sup>	361.5
1978-1979 (p = 78)	55.4	30.3	36.2	20.2	32.4	26.6	153.2 <sup>c</sup>	354.3

FUENTE: Recopilado de *Proposed Programme Budgets* (OMS, Ginebra), presupuestos bienales 1980-1981 a 1988-1989.

<sup>a</sup> (p = 86) significa a precios de 1986.

<sup>b</sup> Violación de la monotonía.

<sup>c</sup> Asignación decreciente a la Secretaría debido a la Resolución de la OMA de 1978.

A partir de 1984-1985, el presupuesto se estancó en términos reales. En ese periodo, cuando el presupuesto regular real disminuyó en 1.5 millones de dólares, de hecho hubo violaciones a la monotonía. Todas las regiones deben sufrir una reducción, según el axioma de la monotonía, cuando se reduce el presupuesto total;<sup>13</sup> pero solamente el Pacífico occidental y la región de las Américas la sufrieron, con la reducción más fuerte soportada por la segunda. Sin embargo, después de una investigación adicional, la aparente *gran* caída en el presupuesto de las Américas se debe a un procedimiento contable.<sup>14</sup> No obstante, alguna baja real debe haber sido absorbida por la región de las Américas, ya que el presupuesto total se redujo. La baja en el presupuesto real africano en 1986-1987 se debe a la misma práctica contable. La única otra violación a la monotonía ocurrió en 1988-1989, cuando se presupuestó un aumento real a la región europea, mientras que otras regiones no experimentaron ningún cambio o sólo una ligera disminución en sus presupuestos, debido a una pequeña baja en el presupuesto real total, pero esto fue resultado de una reclasificación de algunos programas globales e interregionales en la región europea.

Así, la única violación evidente del principio de la monotonía en estos años se encuentra en el presupuesto de 1984-1985. ¿Por qué la OMS parece seguir la monotonía del presupuesto en una forma tan estricta? De las discusiones con sus planificadores se deriva que la motivación de este proceso es política y no ética. Sería difícil reducir el presupuesto de cualquier región dentro de una organización en la que cada cual tiene representación política, y en la que todas las regiones contribuyen al presupuesto.

Aunque la motivación de la monotonía del presupuesto parece ser pragmática, quizá no sea casual que en muchos documentos la OMS exprese una filosofía igualitaria respecto a su proyecto. "En la actualidad, los recursos para la salud no se comparten igualmente por todas las personas: existe un vacío importante en muchos países, y la salud es el privilegio de unos cuantos. Los indicadores deben reflejar el progreso hacia

<sup>13</sup> De hecho, MON enuncia que no debe aumentar la TSI de ningún país cuando baja el presupuesto; sin embargo, durante esta discusión estoy considerando la *asignación del presupuesto* a una región como la magnitud cuya monotonía es relevante. Por supuesto, es posible que la asignación del presupuesto a una región baje, mientras que su TSI aumenta.

<sup>14</sup> A cada región se le pide que estime el aumento en su asignación bienal anterior, requisito que se solicita sólo debido a las variaciones en los tipos de cambio. Para el periodo 1984-1985, la región de las Américas estimó un aumento mayor del que el Secretariado estaba dispuesto a otorgar. Únicamente otorgaría el aumento por los tipos de cambio con la condición de que la asignación del presupuesto real a la región se redujera proporcionalmente. Por lo tanto, la asignación *nominal* a las Américas fue la misma que la que hubiera sido con un ligero aumento en su presupuesto real, si no hubiera sobreestimado el aumento, desde el punto de vista del Secretariado.

la corrección de este desequilibrio y cerrar la brecha entre aquellos que 'tienen salud' y 'los que no la tienen' " (Organización Mundial de la Salud, 1981b, p. 12). Sin duda, esta afirmación se refiere a la desigualdad dentro de un país, pero expresa que el mismo sentimiento de igualdad se aplica a todos los demás. Como hemos visto, la monotonía está estrechamente ligada con un resultado igualitario, por lo que su práctica, si bien no tiene una motivación ética, logra buenos resultados sin buscarlos. Mientras que ésta se observa en el nivel regional, no se mantiene en cada país: existen muchas violaciones de desagregación que se deben principalmente a los paquetes de programas. Por ejemplo, cuando se termina un programa de inmunización, la asignación al país puede disminuir en el siguiente periodo. Estas indivisibilidades no se perciben en el nivel regional, porque en promedio cada región incluye 28 países.

¿Cómo se ajusta el proceso de asignación del presupuesto de la OMS a los otros axiomas? Es imposible comprobar el óptimo de Pareto, porque carecemos de formulaciones precisas de las funciones que caracterizan a las "tecnologías" para los diferentes países. (De hecho, calcular dichas funciones es no sólo un problema de construcción, sino también incluye decidir sobre la función del bienestar social que apropiadamente agrega las muchas medidas diferentes de lo que se ha logrado en la salud.) También parece imposible probar el axioma de la simetría y el de la supresión de los países irrelevantes, porque las situaciones descritas en las hipótesis de éstos no ocurren en la práctica. Pero parece que no hay desacuerdo en afirmar que los planificadores seguirían estos axiomas si se presentara la ocasión.

Con respecto a la irrelevancia de la información auxiliar, existen algunas pruebas. Entre las más importantes consideraciones para la planeación de un programa en un país está "la probabilidad de lograr resultados exitosos y útiles, [...] una seguridad razonable por parte del gobierno de que el programa continuará" (Organización Mundial de la Salud, 1979, p. 11). Que un país continúe un programa, con una seguridad razonable, es una característica que no está resumida en la información tecnológica que lo describe —aunque la función  $u(x)$  sí resume qué tan eficazmente utiliza el país los recursos—. Por lo tanto, esto debe contar como una violación a la IIA, aunque quizás no sea importante. No estoy enterado de la frecuencia con que este criterio es considerado al decidir sobre la asignación de recursos entre los países, o qué tan bien correlacionada está la característica de "seguridad razonable" con la eficacia de la tecnología  $u$ .

Una aparente violación de la IIA por parte de la OMS es que la Asamblea votó, en 1974, por aplicar sanciones a Sudáfrica, impidiéndole que votara en la Asamblea Mundial de la Salud y que recibiera asistencia de



la OMS. Esto, de hecho, equivale a excluir a Sudáfrica como miembro de la OMS; sin embargo, no hay nada dispuesto para una exclusión explícita en la constitución de la OMS. He aquí un caso en que a un país se le niega asistencia debido a aspectos de su sociedad que no están claramente reflejados en su tecnología —es decir, debido a su información auxiliar—. Es digno de mencionar que, en realidad, esto no es ninguna violación a la IIA, porque Sudáfrica no entra en la especificación del problema de asignación del presupuesto.<sup>15</sup> *Entre sus miembros efectivos*, la OMS afirma que sólo toma decisiones sobre el presupuesto usando la información “tecnológica” y de recursos acerca de un país.

El proceso de asignación se ajusta al modelo en que los servicios y los recursos, no las donaciones, son distribuidos a los países. Sin embargo, es difícil juzgar si la asignación de recursos satisface el axioma de consistencia ARCATD —nuevamente, porque es difícil de imaginar situaciones en las que el axioma puede realmente actuar como una limitación sobre el comportamiento—. Supongamos que la agencia decide asignar recursos a las regiones de cierta manera, y destina al problema 10 de ellos. Alguien se pregunta: si la agencia enfrentó un problema donde los primeros cinco ya habían sido asignados de la manera en que la agencia lo había decidido en el problema de los 10 recursos, ¿deberá reconsiderar la forma en que se deben asignar los recursos restantes? Si la respuesta es “no”, entonces la asignación de recursos será consistente en el sentido de lo que la ARCATD requiere.<sup>16</sup> No afirmo que deba observarse la ARCATD; ciertamente no es un requisito de la planeación del presupuesto “racional”, aunque aquélla será “inconsistente” sin él.<sup>17</sup>

Supongamos que hay alguna función tecnológica para cada región que, aunque desconocida para el Secretariado, está siendo llevada al máximo, sujeta a los recursos que se ponen a disposición de la región. Esto quiere decir que, aunque los planificadores no pueden presentar claramente las funciones  $u^i(\mathbf{x})$ , es como si los problemas que encaran estén descritos en la forma  $\xi = \langle n, \Omega, (u^1, N^1), \dots, (u^r, N^r) \rangle$ . He argumentado que es razonable suponer que se están siguiendo los axiomas OP, S, MON, SPI, ARCATD e IIA. No obstante, es evidente que la regla de asignación no es la regla igualitaria lexicográfica: aun cuando hay un pequeño aumento en el presupuesto real total, los recursos asignados a todas las áreas aumentan, mientras que, de acuerdo con leximin, todos los recursos deberían ser asignados a

<sup>15</sup> Agradezco a Joshua Cohen, del Instituto Tecnológico de Massachusetts, por este sutil punto.

<sup>16</sup> Recordemos la advertencia de que el axioma de ARCATD realmente no tiene una dimensión de tiempo. Esto es sólo con fines heurísticos.

<sup>17</sup> Un ejemplo de una regla de asignación que no cumple con la ARCATD es “el equilibrio de Walras de división igual”. Divida los recursos disponibles entre los países tal como se

la región con la peor condición de salud —ésta es tal vez África— hasta que sus indicadores de salud se acerquen al nivel de la región con los siguientes niveles más bajos, quizá el sudeste asiático. Podemos decir esto aunque no conozcamos las tecnologías particulares.

Lo que puede explicar esta aparente contradicción del teorema es el axioma del dominio, el cual manifiesta que el mecanismo de asignación debe ser definido para “todos los problemas posibles”. Los planificadores de la OMS solamente tienen que producir una asignación cada dos años. En su periodo de generación, se enfrentarán sólo a 12 “problemas”. No es difícil asignar presupuesto para 12 problemas que cumplen con los seis axiomas “sustantivos” antes señalados, pero que no se ajustan a la regla de asignación leximin. Lo que sí *podemos* decir es que resulta imposible ampliar la aplicación de la regla de presupuesto que la OMS ha seguido al rango de todos los posibles problemas a que podría enfrentarse, sin violar alguno de los seis axiomas sustantivos. Pero esta objeción puede parecer pedante, ya que la probabilidad de que la organización se vea obligada a violar un axioma en un número finito de años es casi de cero. La discusión de este punto se continúa en la subsección 5.3.

## 5. EVALUACIÓN ADICIONAL

Se tratará de tres cuestiones: 1) la tensión entre el igualitarismo y el utilitarismo en la OMS; 2) la conveniencia de la especificación de las tecnologías en el modelo; 3) la suposición acerca del campo o dominio del modelo.

### 5.1. *Igualitarismo contra utilitarismo*

Un competidor prominente de la regla de asignación leximin es la regla utilitaria ponderada por la población, la cual distribuye los recursos entre los países de manera tal que aumenta al máximo la suma ponderada por la población de las tasas de supervivencia infantil regional (o del país). En realidad, se puede verificar que la regla utilitaria satisface

les asignaría según el equilibrio de Walras a partir de dotaciones iniciales iguales de los recursos, en donde se supone que los países consideran sus tecnologías como funciones de utilidad. Aunque sería difícil afirmar que este mecanismo de asignación es irracional, sí es inconsistente. Por ejemplo, supongamos que empezamos con un problema con dos recursos, y que calculamos la asignación de equilibrio de Walras de división igual. Ahora fijamos el primer recurso como si ya hubiera sido asignado y preguntamos, en el nuevo problema de un recurso, ¿de qué manera asignará el mecanismo de equilibrio de Walras de división igual los recursos restantes? En general, la asignación no será la misma que en el problema original de dos recursos.

todos los axiomas del Teorema 1, con excepción de la MON, y debido a esto nuestra concentración en el cumplimiento de la MON en la discusión anterior no fue completamente inocente.<sup>18</sup> Obsérvese que el utilitarismo ponderado por la población, cuando se enfrenta con una decisión de asignación entre dos países con poblaciones del mismo tamaño, asignaría la parte más grande de los recursos al país cuyas condiciones de salud se beneficiaran más. En particular, es bien sabido que el utilitarismo es insensible a las condiciones iniciales,  $u^i(\mathbf{0})$ ; sólo toma en consideración las tasas en las que se mejorarían los indicadores de salud bajo la asignación de recursos.

Mientras que en la teoría del utilitarismo ético moderno, tal como se aplica a la asignación de bienes entre las personas, es objeto de mucha crítica,<sup>19</sup> en el presente contexto de las condiciones de salud entre las naciones puede argumentarse que es una alternativa bastante atractiva a *leximin*. Llevar al máximo la suma ponderada por la población de las tasas de supervivencia infantil del país equivale a *aumentar al máximo el número total de vidas de infantes salvadas internacionalmente*.<sup>20</sup> La diferencia entre el utilitarismo aplicado a las personas y los países es la siguiente: el primero considera a cada individuo como un recipiente de la utilidad, pero no pone atención a los límites o derechos del individuo. El utilitarismo en relación con los países considera a cada uno como un recipiente de salud, pero no presta atención especial a las fronteras nacionales o a los derechos de los países. Lo que en el primer caso viola los conceptos que algunos de nosotros sustentamos sobre los derechos individuales —sobre los límites éticamente pertinentes entre los individuos—, en el segundo ignora lo que algunos de nosotros consideramos que son fronteras nacionales éticamente irrelevantes.

La tensión entre el utilitarismo ponderado por la población y el igualitarismo lexicográfico es observable en la OMS. La meta expresada de asignar los recursos a los países en los cuales serán usados más eficazmente es la utilitaria; el interés sugerido por el igualitarismo sugiere la regla *leximin*. Al evaluar el logro en varios de los indicadores de salud, expresados en términos del número de *países* que han alcanzado ciertos niveles, frecuentemente existe una afirmación asociada que se refiere a

<sup>18</sup> El axioma de simetría *s* ponderado por la población se satisface con el utilitarismo ponderado por la población. Si el utilitarismo no ponderado fuera la regla, el axioma de simetría adecuado tendría que ser la simetría no ponderada, que no toma en cuenta las poblaciones de los países. Éste es un axioma insostenible.

<sup>19</sup> Para ejemplos, véanse los ensayos en Sen y Williams, 1982.

<sup>20</sup> En la actualidad esto será estrictamente cierto sólo si la intervención de la OMS no afecta el número total de nacimientos. Si, por ejemplo, la información y la distribución de contraceptivos responde a un programa para disminuir la tasa de mortalidad infantil, éste no será necesariamente el caso.

la proporción de la *población* mundial que ha logrado el nivel de salud: "Se puede observar que 98 países, que representan 62% de la población mundial, han logrado una expectativa de vida de 60 años o más [...]. Por otra parte, más de una cuarta parte de [los países], que representan 29% de la población mundial, todavía tiene tasas [de mortalidad infantil] por encima del nivel de 100 por cada 1 000 nacimientos vivos" (Organización Mundial de la Salud, 1987, pp. 70-73).

Los indicadores que la OMS ha adoptado, expresados en términos del número de países que han alcanzado niveles específicos de condiciones de salud, no son utilitarios ponderados por la población ni *leximin*. Será más importante reducir las tasas de mortalidad infantil de varios países pequeños sobre el umbral de 50 muertes infantiles por 1 000 nacimientos que reducir la tasa de mortalidad infantil de la India de 100 a 80, aunque lo segundo podría salvar muchas más vidas. Por la misma razón, estos indicadores tampoco son exactos para llevar a cabo el *leximin*. Según ese objetivo, quizá todos los recursos en el programa de mortalidad infantil deberían ir a Sierra Leona, cuya tasa es la más alta en el mundo.

Para aumentar al máximo el número de países cuya tasa de mortalidad infantil es menor que 50 por 1 000, que es el indicador de éxito para la OMS, debería procederse de la siguiente manera: para cada país  $i$ , calcular el costo,  $C_i$ , de hacer que la TSI aumente a 950 por 1 000. Ordenar los países de acuerdo con sus costos, de modo que  $C_1$  sea el costo más bajo. Dejemos que  $M$  sea el presupuesto y que  $j$  sea el entero más grande tal que  $\sum_1^j C_i \leq M$ . Entonces el presupuesto debe gastarse totalmente en países 1 a  $j$ , para aumentar sus tasas de supervivencia infantil a 950 por 1 000. En particular, este procedimiento significaría generalmente no otorgar ningún recurso al peor de los países, de modo que es opuesto al *leximin*. Por otra parte, tenderá a discriminar a las naciones más grandes debido a que, si en todas lo demás es igual, requerirán más recursos para llegar a la tasa deseada —por lo que es bastante opuesta al utilitarismo ponderado por la población—. Se acerca más a un "utilitarismo no ponderado de países", en el sentido siguiente. Definamos un indicador de bienestar nuevo para cada país,  $v^i$ . Dejemos que  $v^i(\mathbf{x}) = 1$  si, con recursos  $\mathbf{x}$ , el país  $i$  tiene una tasa de mortalidad infantil de 50 o menos, y de lo contrario  $v^i(\mathbf{x}) = 0$ . Entonces aumentar al máximo el número de países cuyas tasas de mortalidad infantil son de 50 o menos a distribuir los recursos para maximizar  $\sum v^i(\mathbf{x}^i)$ . Por lo tanto, a la política que se deriva de este procedimiento le llamaré "utilitarismo por países modificado sin ponderar".

Pregunté a los planificadores de la OMS hasta qué punto el Secretariado se guía por los esfuerzos para aumentar al máximo los indicadores

de “los números de países”, y se me informó que éstos eran métodos prácticos, pero que no eran acatados cuando el maximizarlos claramente implicaba ignorar los graves problemas de los países extensos. Se me indicó que los índices eran “indicadores”, no “objetivos”. No obstante, en una organización compleja y grande, en donde los trabajadores de los niveles más bajos pueden considerar seriamente los indicadores de desempeño exactos establecidos por las autoridades superiores, puede darse el caso de que éstos guíen la política más literalmente de lo que se requiere.

Ha habido algunos ejemplos en la historia reciente de la OMS, en donde la asignación de los recursos ha sido planeada por el utilitarismo no modificado que considera a los países sin ponderarlos, pero estos ejemplos son casos aislados. Hace algunos años se decidió asignar una cantidad de recursos más grande de la usual a ciertos Estados —uno de ellos fue Sri Lanka— que se creía eran capaces de mostrar resultados dramáticos y rápidos. Esta acción fue política, y su intento era demostrar el impacto potencial de los programas de la OMS. En apariencia, esta política fue rápidamente descontinuada.<sup>21</sup>

Tal vez sea imposible alcanzar el objetivo de la OMS, “Salud para todos en el año 2000”, por su propia definición de lo que ésta constituye. De hecho, el lema se presenta como una “estrategia”. Que la organización siga en algunos casos un objetivo utilitarista no modificado de países no ponderados, a veces uno igualitarista entre los países, y a veces uno utilitarista ponderado por la población, se debe, por una parte, a consideraciones políticas (en la Asamblea Mundial de la Salud cada uno de los 166 países tiene un voto) y, por otra, a que no tiene ninguna segunda política preferida claramente formulada. Los enunciados de política más abarcadores del director general tienden a proponer objetivos que son imposibles (como el de “Salud para Todos”); sin embargo, su orientación es decididamente igualitarista entre las personas. Por ejemplo: “*Todas las personas en todos los países deben tener un nivel de salud que les permita llevar una vida social y económicamente productiva [la política] no significa que habrá una distribución igual entre la población de los recursos que estén disponibles para la salud*” (Organización Mundial de la Salud, 1981a, pp. 31-32). Si se trata de llevar a cabo esta política concentrándose primero en el país que está en peor situación, se obtiene leximin; si se trata de aumentar al máximo el número de personas que se acerca a la meta fijada, se obtiene un utilitarismo ponderado por la población. Si se trata de establecer un indicador particularmente sencillo, que pueda medirse con alguna precisión, y que se pueda comunicar

<sup>21</sup> Tuve conocimiento de este episodio por medio del doctor Joshua Cohen, de la OMS.

fácilmente a los políticos, donadores potenciales y el público en general de modo que lo entiendan, entonces se tiene una política utilitarista basada en los países y no ponderada.

### 5.2. Especificación de las tecnologías en el modelo

La OMS se diferencia del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en que el segundo proporciona materiales y la primera asistencia técnica. (Según la organización, "se compromete a brindar cooperación técnica a sus Estados miembros".)

La OMS intenta desarrollar experiencia técnica e infraestructura de la salud en los países, en vez de proporcionarles los materiales. Por ejemplo, en una campaña de inmunización, la OMS se preocupa por la construcción de clínicas locales y la educación del personal de la salud con el fin de que las inmunizaciones se lleven a cabo cada año. El UNICEF proporciona las vacunas. Aunque la asignación de la OMS es sólo una pequeñísima parte del presupuesto de salud para cada país, su importancia es subestimada por esta cifra, debido a la naturaleza organizativa del servicio que proporciona.

Esto sugiere que el modelo que he estudiado puede estar mal especificado. Puede ser más exacto diseñar el problema de la OMS como asignación de recursos para *cambiar* más eficazmente las tecnologías que poseen los países. Dejemos que  $U$  sea la clase de todas las tecnologías posibles. Podemos representar la tecnología del cambio técnico con un trazo  $T: U \times R_+ \rightarrow U$ , donde  $R_+$  es el conjunto de números reales positivos, interpretados como sigue:  $T(u, y) = v$  significa que gastar  $y$  dólares puede transformar la tecnología  $u$  a una tecnología  $v$ . Suponga que los recursos "convencionales", como las vacunas, están disponibles en cantidad  $\mathbf{x}$ . Entonces la "asistencia técnica" proveída en cantidad  $y$  por la OMS tiene el efecto de cambiar la TSI de  $u(\mathbf{x})$  a  $T(u, y)(\mathbf{x}) = v(\mathbf{x})$ . Si fijamos  $u$ , tal como está fijada en un país y recordamos que el conjunto de recursos disponibles es  $\Omega$ , entonces  $T(u, y)(\mathbf{x})$  podrá considerarse como un mapa  $t_u$  de  $\Omega \times R_+$  a  $R_+$ :  $T(u, y)(\mathbf{x}) = t_u(\mathbf{x}, y)$ . Puede ser conveniente suponer que  $t_u$  es *convexa* y creciente en  $y$  y cóncavo y creciente en  $\mathbf{x}$ .<sup>22</sup> La convexidad en  $y$  se deriva del hecho de que la inversión en el desarrollo de infraestructura se considera mejor como una de rendimientos crecientes a escala. Entre mejor sea la infraestructura, menos costoso es mejorar la "tecnología" para transformar los recursos en una tasa de su-

<sup>22</sup> Por creciente en  $y$  quiero decir que si  $T(u, y) = v$  y  $T(u, y') = v'$ , para  $y' > y$ , entonces para todas las  $\mathbf{x}$ ,  $v'(\mathbf{x}) \geq v(\mathbf{x})$ .

pervivencia infantil. La función  $t_u$  es cóncava en  $\mathbf{x}$ , pero con  $y$  fija,  $t_u$  es sólo una "tecnología" normal.

Supóngase que los recursos convencionales a los que un país tiene acceso sean una cantidad ya fijada, desde el punto de vista de la OMS. La distribución de recursos convencional entre los países es  $(\mathbf{x}^1, \mathbf{x}^2, \dots, \mathbf{x}^r)$ . El presupuesto de la OMS es  $M$ . La transformación del cambio técnico  $T$  ya está fijada, y las tecnologías  $u^1, u^2, \dots, u^r$  también están dadas. Definamos, para cualquier cantidad escalar positiva  $y$ ,  $T(u^i, y)(\mathbf{x}^i) \equiv w^i(y)$ . Por nuestra suposición  $v^i$  es una función convexa, creciente de  $y$ . El problema de la OMS entonces se resumiría como  $\varepsilon = (M, (w^1, N^1), \dots, (w^r, N^r))$ : es decir, cómo distribuir un presupuesto  $M$  como  $M = \sum y^i$  entre los países. En vez del problema de asignación de recursos con funciones cóncavas estudiado en las secciones 1 a 3, nos enfrentamos a un problema de asignación de presupuesto con funciones convexas.

Aquí no haremos el análisis de los problemas del tipo  $\varepsilon$ . ¿Es apropiada la crítica en contra del modelo cóncavo desde el punto de vista de la especificación del problema de la OMS? No estoy seguro. La asistencia técnica que la OMS proporciona a un país toma la forma de programas de apoyo específicos. Dentro de un programa se puede caracterizar adecuadamente a la tecnología como de rendimientos decrecientes a escala (cóncava) —por ejemplo, si tomamos el caso de la tasa de supervivencia infantil, seguramente ocurrirá que en cierto nivel las funciones  $u^i$  se vuelven cóncavas—: porque duplicar los recursos no siempre conlleva la duplicación de la TSI.

### 5.3. *El supuesto del dominio*

Incluso si la OMS sigue otros axiomas en su procedimiento de asignación de recursos, el axioma del campo o dominio no es obligatorio en el sentido de que la organización sólo necesita preocuparse de la eficacia, la equidad, la consistencia, etc., para una cantidad muy pequeña de problemas. El Teorema 1 nos dice que es imposible extender las decisiones de asignación de recursos que la OMS ha concertado durante la última década a un procedimiento que sería definido para cada posible problema en el dominio  $\Delta$ , sin violar por lo menos uno de los seis axiomas sustantivos. Pero, ¿no es una consistencia insensata la que estamos pidiendo?

La teoría de la asignación de recursos que he presentado depende, como muchas de las teorías de selección social y de negociación en entidad más general, del requisito de que la regla de asignación se defina para un dominio grande de posibles problemas. Este axioma se justifica, en muchas circunstancias, no por la afirmación de que, en la aplicación que se está haciendo, se encontrarán eventualmente todos los posibles pro-

blemas en el dominio, sino porque uno *no conoce de antemano* a qué problemas se tendrá que enfrentar, por lo cual la regla de asignación debe especificarse para todos. Pero en la OMS, y sin duda en la mayoría de las organizaciones, la regla de asignación no se ha establecido por escrito: la agencia tiene libertad de escoger la asignación *después de que el problema ha sido especificado*. Con una historia de un número finito de problemas resueltos, casi siempre será el caso de que cuando se presenta un problema nuevo, la agencia tendrá bastante libertad para proponer una solución al mismo, mientras no se violen los axiomas sustantivos que incluyen los principios de asignación de recursos de la agencia, dentro del conjunto de problemas comprendidos en la historia reciente.

Pienso que es esta diferencia en el procedimiento la que hace que la teoría formal de los mecanismos de asignación no sea pertinente al estudio de la política práctica. El axioma de dominio de la teoría se justifica más fácilmente por el requisito —un axioma no enunciado— de que la elección del mecanismo debe preceder a la especificación de los problemas que deben ser resueltos. En el mundo real, las organizaciones tienen libertad de especificar la asignación después de enfrentarse a los problemas. El uso de la teoría del mecanismo para describir lo que hacen las agencias que asignan recursos, por lo tanto, debe ser severamente circunscrito.

Mis pensamientos ambivalentes pueden expresarse mejor en un par de preguntas: si la OMS decide que podría (por ejemplo, consistencia) o que debería (por ejemplo, monotonía) seguir los axiomas sustantivos, entonces, ya que sabe que sólo se enfrentará a un número pequeño de "problemas", ¿debería seguir, de todos modos, con una política leximin? (Otra alternativa sería que se derivara una caracterización axiomática del utilitarismo ponderado por la población y se hiciera una pregunta similar.) O, ¿deberían sentir los planificadores que están siguiendo el espíritu de los principios generales, aun cuando no se siga la regla leximin, porque saben que pueden evitar, muy probablemente, cualquier evidente violación del axioma en un futuro previsible? Por lo menos como instrumento normativo, pienso que el análisis axiomático es útil. Quizá los planificadores puedan tener una mayor perspectiva de las políticas contrastantes mediante la comprensión de los axiomas (como la monotonía) que las distinguen entre sí.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Lensberg, Terje (1987), "Stability and Collective Rationally", *Econometrica*, 55, pp. 935-962.



- Organización Mundial de la Salud (1979-1980 a 1988-1989), *Proposed Programme Budgets*, Ginebra.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Allocation of Resources Between Regions*, Doc. EB61/INF.DOC./núm. 4, Ginebra.
- \_\_\_\_\_ (1981a), *Global Strategy for Health for All by the Year 2000*, Ginebra.
- \_\_\_\_\_ (1981b), *Development of Indicators for Monitoring Progress Towards Health for All by the Year 2000*, Ginebra.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Evaluation of the Strategy for Health for All by the Year 2000*, Ginebra.
- Roemer, John (1986), "Equality of Resources Implies Equality of Welfare", *Quarterly Journal of Economics*, 101, pp. 751-784.
- \_\_\_\_\_ (1987), "Egalitarianism, Information, and Responsibility", *Economics and Philosophy*, 3, pp. 215-244.
- \_\_\_\_\_ (1989), "Distributing Health: The Allocation of Resources by an International Agency", Documento de Trabajo núm. 71, WIDER, Helsinki.
- Sen, Amartya, y Bernard Williams (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Comentario a "La distribución de la salud: asignación de recursos por una agencia internacional"

PAUL SEABRIGHT

ES RARO que quienes escriben obras sobre la teoría de la elección social discutan acerca de la forma en que se podría aplicar una regla de elección social en un contexto práctico de toma de decisiones. Y todavía es más raro que examinen la práctica de las instituciones políticas para ver cómo se comparan con los patrones prescritos por la teoría. En este capítulo, John Roemer nos ofrece la combinación precursora de un razonamiento axiomático en la elección social y de un estudio práctico de la asignación de recursos por la Organización Mundial de la Salud (OMS). Discute un conjunto de criterios que él cree que una regla de asignación de recursos satisfactoria para aquella agencia puede estar obligada a adoptar; nos muestra después que sólo una da respuesta a todos los criterios. Argumenta que la práctica de la OMS se desvía de la regulación, y nos deja con la duda de si debemos concluir que la práctica de la agencia debería adaptarse para que se ajuste mejor a la regla, o si los que se deben adaptar son nuestros criterios para aquélla de modo que sean consecuentes con las limitaciones de la práctica. Es un estudio estimulante cuyo ejemplo espero será ampliamente imitado. Aquí me limitaré a comentar dos cuestiones: primera, es más difícil comparar la teoría con la práctica cuando las tecnologías están cambiando todo el tiempo que lo que él implica; segunda, y aún más importante, mientras que apoyo la iniciativa de desarrollar reglas normativas y usarlas para valorar la práctica de quienes hacen las políticas, me hubiera gustado que abordara una regla más persuasiva que la de asignación leximin, ya que algunas de sus características poco atractivas merecen una exposición más conspicua que la que él les da.

Roemer comienza por imponer restricciones a las diferentes clases de reglas de asignación de presupuesto que pueden ser consideradas aceptables. Hay siete axiomas: el óptimo de Pareto, la independencia de la información auxiliar, la monotonía, la simetría, la consistencia de la asignación de recursos en toda la dimensión, la supresión de países irrelevantes y la condición de dominio. Vale la pena hacer notar enseguida que la condición de dominio es menos exigente de lo que parece, debido a la restricción de que las tecnologías  $u^i(\cdot)$  sean representadas por funciones cóncavas.

La defensa que Roemer hace de esta suposición para los programas de la OMS no es muy convincente: naturalmente que las funciones  $u^i(\cdot)$  se vuelven cóncavas en cierto nivel, pero bien pueden contener segmentos convexos, y los problemas de la asignación de recursos actuales pueden encontrar países en estos segmentos convexos. Dada la importancia de la inversión en infraestructura (que típicamente muestra rendimientos crecientes) en la disminución de la mortalidad infantil, la importancia del Teorema 1 en los problemas mundiales reales no es del todo clara.

Varios de los siete axiomas suscitan cuestiones importantes, pero aquí me concentraré en la monotonía (no estoy de acuerdo en que "se pueden considerar los axiomas como bastante débiles, o como bastante razonables, o como ambas cosas a la vez", pero no tengo espacio aquí para seguir discutiendo este asunto). La monotonía es el único axioma que parece haber sido violado por la práctica de la OMS hasta hoy, de acuerdo con la información presentada en el cuadro XIII.1 de Roemer. Incluso aquí argumenta que algunas violaciones aparentes de la monotonía se deben realmente a cambios en los procedimientos contables. El único caso evidente de violación que él sostiene ocurrió en 1984-1985, en donde a pesar de la baja en el presupuesto total, los presupuestos de algunas regiones aumentaron. Ahora bien, una de las regiones cuya asignación real aumentó fue África. El continente en ese momento estaba sufriendo movimientos de agitación considerables: el mundo se había dado cuenta hacía poco de la importancia de la epidemia del SIDA en África, había amenazas en contra del abasto de alimentos debido a cosechas insuficientes y disturbios civiles en varias áreas, y la caída de los precios de los productos había dado un golpe importante a las diferentes perspectivas económicas de los países. En términos de los ambientes económicos de Roemer, esto significa que sus tecnologías habían cambiado (alternativamente, uno podría decir que se habían reducido los recursos específicos de un país). De cualquier forma, no podemos estimar, por el aumento en su asignación del presupuesto real en un periodo en que el presupuesto total de la OMS estaba disminuyendo, que se estaba violando el axioma de la monotonía. En cualquier caso, Roemer no le da mucha importancia a esto (argumenta que el espíritu de la monotonía impregna mucha de la práctica de la agencia). Mi punto es, simplemente, que aun cuando podamos establecer claramente si una agencia está o no siguiendo una regla en particular (la OMS claramente no sigue *leximin*), diagnosticar una violación al axioma sobre la base de la evidencia disponible realmente puede ser mucho más difícil de lo que Roemer nos dice. Su iniciativa, si bien es importante, también es difícil.

Los puntos que he señalado hasta ahora son en gran medida cuestiones de énfasis. Pero las deficiencias de la regla *leximin* son aspectos

más importantes. Roemer examina una alternativa atractiva a la *leximin*, es decir, el utilitarismo ponderado por la población. Debe hacerse notar que esto no es realmente utilitarismo, sino más bien una regla para asignar recursos que tiene algunas características estructurales similares al utilitarismo propiamente dicho. En vez de aumentar al máximo la utilidad total, esta regla recomienda aumentar al máximo el número total de vidas infantiles salvadas. Como Roemer señala, las deficiencias del utilitarismo (por ejemplo, su indiferencia a los límites entre las personas) obviamente no son aplicables aquí: salvar vidas infantiles parecería ser importante aun sin tener en cuenta dónde están situados los niños y los límites entre las naciones son irrelevantes desde el punto de vista moral para ese propósito. Este autor no proporciona ningún razonamiento adicional en contra del utilitarismo ponderado por la población, por lo cual podemos suponer que considera que su fracaso para satisfacer el axioma de la monotonía es la razón más probable de que la OMS no lo haya elegido. Tal resultado sería satisfactorio sólo si nuestras intuiciones en favor del axioma de la monotonía fueran más fuertes que nuestras intuiciones en favor de aumentar al máximo el número de vidas infantiles salvadas. ¿Lo son realmente?

Para darnos cuenta de si lo son, lo mejor sería examinar un ejemplo en que el utilitarismo ponderado por la población viola la monotonía. Consideremos dos países: en el primero, la mortalidad infantil no es muy alta ni muy baja, y sus causas son una mezcla conocida de deficiente higiene, baja nutrición, carencias en el cuidado de la salud primaria y niveles bajos de educación. Sin embargo, la mayoría de las inversiones infraestructurales obvias para disminuir la mortalidad infantil ya ha sido efectuada y se requerirían recursos adicionales importantes para disminuirla mucho más. En el segundo país, la mortalidad infantil es considerablemente más alta: además de las causas conocidas (el estado de pobreza y la infraestructura es casi la misma en los dos), el segundo también sufre de una seria enfermedad endémica derivada del agua. Ya que el país tiene muchos ríos, lagos y canales, el costo de erradicar la enfermedad mediante la destrucción de su hábitat superaría en mucho el total de recursos disponibles en ambos países. Existe un método curativo alternativo usando ingeniería genética para erradicar el parásito que se produce en el agua, pero en principio el costo de esta tecnología es prohibitivamente alto. Sin embargo, en cierta fecha hay una importante reducción en el precio de la tecnología de ingeniería genética. Esto equivale a un aumento en el total de los recursos disponibles para los dos países. También significa que invertir recursos en el segundo país produce disminuciones dramáticamente más grandes en la mortalidad infantil que antes. Siempre que ambos países anteriormente hayan sido

receptores de la ayuda de la OMS, el utilitarismo ponderado por la población prescribiría que algunos recursos se desviarán de los programas existentes en ambos países hacia el programa para erradicar el parásito. El resultado sería que los recursos asignados al primer país disminuirían, a pesar del aumento en los recursos totales. Éste sería un resultado totalmente razonable, ya que el aumento en los recursos totales habría hecho posible atacar un problema apremiante que antes no se había podido tratar con eficacia.

El axioma de la monotonía descartaría esta respuesta razonable. Todavía peor, el principio leximin hubiera significado que el primer país no hubiera recibido ningún recurso de la OMS. Si el segundo tenía una tasa de mortalidad infantil más alta que el primero, el principio leximin habría dispuesto que el segundo debería recibir todos los recursos disponibles mientras que los rendimientos, aunque pequeños, no fueran precisamente de cero. De modo que programas caros y poco eficientes para erradicar la enfermedad en las vías fluviales del segundo país podrían haber salvado unos cuantos cientos de infantes por año, mientras que cientos de miles habrían muerto en el primer país por falta de un programa para divulgar la información sobre la terapia de rehidratación oral. El principio leximin es inexorable. Si (digamos) Liechtenstein se viera afligido por una epidemia de SIDA que redujera su tasa de supervivencia infantil por debajo de la de China o de la India, entonces mientras el cuidado caro para prolongar las vidas de los niños infectados con SIDA pudiera reducir marginalmente su tasa de mortalidad, la ayuda de la OMS a China e India sería desviada por completo a Liechtenstein (estoy suponiendo que es un miembro de la OMS). Es posible describir la leximin como un principio que favorece programas heroicos y casi inútiles por sobre los eficaces y productivos, mientras que los primeros no sean en absoluto inútiles y mientras no ocurran en países lo suficientemente arruinados. A su vez, esto hace que los límites entre los países sean de crucial importancia: las epidemias pueden devastar vidas infantiles en regiones de China sin provocar la más pequeña reasignación de recursos, pero un brote similar en Mauricio podría tener efectos importantes en el presupuesto. Nada puede ser mejor calculado para provocar movimientos separatistas en Bombay, Bangkok o incluso (¿quién sabe?) en el Bronx.

Al final no está totalmente claro qué tanta fuerza podría tener un razonamiento axiomático de esta clase. Por ejemplo, la discusión inicial de Roemer del axioma de monotonía sugiere que está justificado no por fundamentos éticos sino pragmáticos, debido al hecho de que los países contribuyen en tanto tales al presupuesto de la OMS. Por otra parte, más adelante discute la forma en que el utilitarismo ponderado por la pobla-

ción ha influido en la toma de decisiones de la OMS, aunque en tensión con otros principios. Esto podría implicar que el axioma de la monotónia no es algo inescrutablemente dado por la situación política, en cuyo caso sus deficiencias éticas son, después de todo, importantes. Evidentemente, usar la teoría de la elección social para clarificar a los que hacen las políticas está lleno de incertidumbre: ¿hasta qué punto deben los teóricos considerar que ellos mismos están presentando claramente las preferencias de los que hacen las políticas, y hasta qué grado pueden aspirar legítimamente a influir en esas preferencias? Un contraste instructivo es el propio artículo de Roemer, que ha tenido justamente mucha influencia, "Equality of Resources Implies Equality of Welfare" ["La igualdad de los recursos implica la igualdad del bienestar"],<sup>1</sup> cuyo razonamiento formal tiene una estructura muy parecida al presente. Ese texto (aparte de aprovechar poderosamente ideas de la teoría de la negociación para discutir los problemas de la elección social) presenta las consecuencias de una forma particular de la teoría social igualitaria. Muestra que el igualitarismo con respecto a los recursos lo implica con respecto al bienestar, siempre que se interpreten los recursos en forma lo suficientemente amplia para hacer posible que las diferencias en las funciones de utilidad entre los agentes puedan atribuirse a dotaciones diferentes de recursos "internos". El igualitarismo tiene en sí algunos resultados inquietantes (la presencia de una sola persona severamente incapacitada justificaría desviar enormes recursos hacia ella mientras el beneficio marginal de bienestar por hacerlo así no fuera totalmente cero). Pero está claro lo que el razonamiento de Roemer establece: una teoría (que ya ha sido presentada por otros, notablemente por Ronald Dworkin) implica otra, y aquellos que adopten la primera deberán adoptar la segunda si también aceptan las suposiciones auxiliares. Sin embargo, aquí está menos claro lo que el razonamiento de este capítulo establece: un conjunto de axiomas, que pueden o no caracterizar los principios que guían la asignación de recursos en una agencia internacional, implican una regla de asignación que no caracteriza las acciones de la agencia —y que probablemente no debería caracterizarlas de manera alguna—. ¿Debemos reformar la agencia o los principios? La respuesta es que tal vez deberíamos reformar ambos. De cualquier modo, la pretensión del teorema "de dar respuesta definitiva al problema de la política de la agencia internacional" es insostenible mientras sus conclusiones favorezcan la *leximin*. La pregunta sobre qué política debe reemplazar la *leximin* sigue sin respuesta.

<sup>1</sup> *Quarterly Journal of Economics*, 101, 1986, pp. 751-782.

## XIV. LA RELATIVIDAD DEL CONCEPTO DE BIENESTAR

B. M. S. VAN PRAAG\*\*

### 1. INTRODUCCIÓN

En la mayoría de las ciencias existen fenómenos que sólo son parcialmente o de ningún modo entendibles. Sin embargo, si tomamos como hechos los fenómenos básicos, frecuentemente será posible formar una teoría con ellos como base para explicar fenómenos más complicados. A los fenómenos básicos se les llama conceptos *primitivos* de esa ciencia. Cuando ésta progresa vemos no sólo un movimiento hacia afuera que trata de explicar y entender fenómenos recientemente observados, sino también un movimiento hacia adentro que trata de explicar los considerados hasta ahora como conceptos primitivos. Inevitablemente esto lleva a definir los conceptos más básicos como los conceptos primitivos de la teoría. Hoy en día, dos ejemplos sobresalientes de esta evolución científica se pueden ver en los desarrollos de la física, donde el átomo ya no es el concepto primitivo y se ha hecho posible dividirlo en partículas aún más pequeñas, y en la medicina y la biología, donde se están descubriendo los secretos de la genética.

En la economía tenemos el mismo problema: algunos conceptos básicos son necesarios para fundamentar una teoría, pero, por el momento, esos mismos conceptos no son bien comprendidos o incluso no son mensurables. Un excelente ejemplo es el concepto de *bienestar* o de *utilidad*. Se le considera primitivo; al ser también usado en la sociología y la psicología como un concepto básico, su comprensión puede ser considerada como una tarea común de las ciencias sociales. El principal objetivo de este capítulo será el de contribuir a esa comprensión del concepto de bienestar.

La sección 2 delinea el planteamiento de la tendencia principal en obras de economía. En la sección 3 se considera el problema de la mensurabilidad y se sugiere un método de medida; se informa de algunos resultados, que sugieren la mensurabilidad en cierto sentido. En la sección 4 se consideran las diferencias entre las personas que responden y se trata de explicarlas mediante ecuaciones de regresión relativamente

\*\* Agradezco al doctor Siddiq R. Osmani su crítica constructiva, que dio lugar a algunas revisiones de este documento.

sencillas. La sección 5 introduce algunos modelos más complejos, que incluyen las expectativas pasadas y futuras como codeterminantes. En la sección 6 se considera el modelo del filtro social, que incluye al grupo de referencia social. En la sección 7 se estudia una estructura de utilidad fundamental. En la sección 8 se sugiere una interesante forma de convertir en cardinal el índice de utilidad. La sección 9 es la conclusión.

En esencia, esta presentación no es matemática y sigue el estilo general de este libro; por lo tanto, algunos temas no serán definidos o descritos con exactitud. Las referencias, donde el lector puede encontrar una presentación más exacta, se ofrecen en el texto.

El principal mensaje de este capítulo es, entonces, que a partir de preguntas sobre la actitud se puede formar un concepto de bienestar individual ordinal, pero interpersonalmente comparable que sea "operativamente significativo" en el sentido de Samuelson (1947). No se toca el problema de si (y cómo) se puede definir una función de bienestar social usando como fundamento el concepto de bienestar *individual* descrito.

## 2. EL PLANTEAMIENTO DE LA UTILIDAD POR LA PRINCIPAL CORRIENTE ECONÓMICA

La actitud de la economía hacia la utilidad siempre ha sido ambigua. Por una parte, el concepto fue absolutamente necesario con el fin de desarrollar una teoría de la conducta económica positiva y normativa. Por otra parte, los economistas se han sentido muy preocupados con el concepto, ya que su mensurabilidad es dudosa. Como tal, no parece ser un concepto operacional (Samuelson, 1947). ¿Cómo se puede fundamentar una ciencia sobre conceptos no mensurables?

En un nivel no científico, el bienestar o bienestar\* es un concepto bien conocido. Es una evaluación que hace el individuo de su situación. Sabemos —por la introspección y la observación— que es bastante posible evaluar situaciones en términos de sentirse "bien" o "mal": de ahí se deriva que se puede hacer una comparación intrapersonal de las situaciones. Ahora bien, esta evaluación se hace en términos de clasificaciones verbales, que no es un buen punto de partida para la formación de una teoría cuantitativa. Sin embargo, se ha demostrado que muchas cosas esotéricas se pueden evaluar en una escala numérica: por ejemplo, la calidad del vino, una actuación musical, la prueba de algún producto, etc. La evaluación de resultados escolares se hace frecuentemente en términos de una escala de 0 a 10, donde los números se traducen en forma explícita como 10 que significa "excelente", 9 significa "muy bueno", 8 para "bueno", y así sucesivamente. Cuando vemos por prime-



ra vez esas evaluaciones numéricas nos parecen extrañas y no muy conocidas. Cuando hemos adquirido alguna experiencia con este tipo de clasificación, se vuelven inherentes a nuestro patrón de valor y empezamos a pensar en esos términos numéricos. Por lo tanto, no rechazamos la idea de que situaciones más generales pueden ser evaluadas por los seres humanos en términos de números sobre una escala numérica, así como también en términos de clasificaciones verbales en una escala verbal. Esto puede aplicarse también al concepto de bienestar.

Tal fue también la posición de los economistas clásicos Edgeworth (1881) y Cohen Stuart (1889). Edgeworth supuso que las posiciones de bienestar se podían describir por los niveles de consumo  $x_1, \dots, x_n$  de  $n$  mercancías  $X_1, \dots, X_n$ , representados en forma abreviada por el vector  $\mathbf{x}$ . Después supuso que un individuo podía evaluar cada situación  $\mathbf{x}$  por un número  $U(\mathbf{x})$  llamado la *utilidad* que corresponde a esa situación. El comportamiento del consumidor era entonces básicamente una búsqueda de la posición de bienestar  $\mathbf{x}$  con la utilidad más alta, con la restricción de que los gastos totales  $p_1x_1 + \dots + p_nx_n$  no excederían un ingreso determinado  $y$ , donde  $p_1, \dots, p_n$  equivale a los precios de las diferentes mercancías. En esta forma, la demanda de productos puede describirse como una función de los precios y el ingreso. En este análisis, la utilidad es solamente un instrumento. El hecho de que los individuos tratan de mejorar o incluso de hacer que su comportamiento sea el óptimo de acuerdo con algunos criterios es más o menos una tautología. Si éste no fuera el caso, podríamos esperar un comportamiento puramente casual, el cual no se observa en la práctica. Como resultado de este análisis, también se pueden evaluar los niveles de ingreso y asignándoles el valor de utilidad  $U$  que corresponde al patrón de consumo óptimo que puede ser alcanzado a determinados precios  $p$  y con un ingreso  $y$ . Ese valor  $U$  depende de  $y$  y  $p$  y se le llama, hoy en día, función de utilidad indirecta  $V(y, p)$ . Si se considera que los precios son fijos, lo indicamos por  $V(y)$  y entonces también se le llama *función de utilidad del ingreso*.

Esto trae el segundo problema a primer plano. Cohen Stuart estaba buscando un instrumento para construir un modelo justo de tributación, pues se dio cuenta de que, aunque existe un fundamento para imponer impuestos a todos los ciudadanos en una cantidad igual, ya que reciben los mismos servicios del sector público, en alguna forma la *carga* causada por la tributación no es la misma para todos. Es mucho más fácil para un millonario pagar \$1 000 que para alguien con un ingreso anual de \$10 000. Esto nos lleva prácticamente hacia una tributación progresiva. Entonces  $V(y)$  es una unidad de medida por medio de la cual se puede igualar la carga impositiva. Supongamos que imponemos un impuesto de \$500 a alguien con \$10 000, entonces la carga impositiva será

$V(10\ 000) - V(9\ 500) = A$ . Si quisiéramos imponer la misma carga a alguien con \$20 000, para empezar tenemos que imponerle un impuesto por  $T$  con  $V(20\ 000) - V(20\ 000 - T) = A$ . Estos dos problemas son bastante básicos en este planteamiento.

El primer problema es si las *diferencias* iguales en el valor de la función de la utilidad implican diferencias de carga iguales para el individuo. Si regresamos a la evaluación por clasificaciones verbales, esta pregunta se podrá cambiar a otra acerca de si el descenso de "muy bueno" a "bueno" equivale al descenso de "bueno" a "ampliamente suficiente", que son las interpretaciones usuales en las escuelas holandesas de las calificaciones 9, 8 y 7. No podemos resolver este problema. No podemos decir que las diferencias implican alzas abruptas de utilidades iguales, pero tampoco podemos decir que no las implican. La razón es que carecemos de una unidad de medida para medir la propia utilidad, digamos con un "metro de utilidad" (véase también Suppes y Winck, 1954). Todo lo que podemos hacer es observar conceptos correlativos, que suponemos están fuertemente relacionados con el concepto de *utilidad* no cognoscitivo latente.

El segundo problema surge de si aceptamos que las diferencias de utilidad iguales implican diferencias de carga iguales. Entonces todavía tenemos que dar respuesta al problema de si *dos* individuos tienen la misma función de utilidad del ingreso y si el hecho de que dos individuos atribuyen el mismo valor de utilidad al mismo ingreso implica que ellos *se sienten igualmente satisfechos* con su ingreso. Nuevamente, en términos de clasificaciones verbales: ¿el hecho de que dos individuos llamen "bueno" al mismo nivel de ingreso implica que se sienten igualmente satisfechos • no satisfechos con su posición de bienestar? Aquí también tenemos que confesar nuestra posición agnóstica, de la cual se deriva que el planteamiento de la función de utilidad no puede aplicarse para comparaciones de bienestar intra o interpersonal sin un método de medida razonable y/o la disposición a aceptar algunas suposiciones no probadas como una cuestión de convención operativa. Puede llamársele un "acto de fe". Pero dichos actos son realizados por todos los individuos, casi inconscientemente. Hay una infinidad de convenciones sociales que sirven para remplazar las nociones metafísicas por conceptos correlativos observados. Sería difícil de imaginar cómo cualquier ser o sociedad podría funcionar sin dichas convenciones. Obviamente, estas últimas son únicamente suposiciones de trabajo, que se invalidan cuando sus consecuencias no se ajustan a nuestras expectativas de fenómenos reales.

El problema de la mensurabilidad fue reconocido por Pareto (1904). Esto lo llevó a concluir que la suposición de la maximización de la utili-

dad es un instrumento útil para explicar el comportamiento del consumidor, pero que en realidad en el contexto de la descripción de la demanda del consumidor, una función de utilidad sólo es necesaria para describir las curvas de indiferencia en el espacio de los productos primarios de consumo, indicando que las personas se muestran indiferentes entre varios patrones de consumo y prefieren más en vez de menos. No consideró necesario, para explicar el problema del consumidor, suponer que las diferencias de utilidad son comparables o, más técnicamente, que se debía suponer alguna utilidad cardinal. Pareto no afirmó que la idea de la utilidad cardinal careciera de sentido, sino que la suposición de la utilidad cardinal era superflua cuando se trataba del problema del consumidor. Robbins (1932), un hombre de tremenda influencia en la literatura inglesa y norteamericana, fue más adelante al negar la existencia de una función de utilidad cardinal mensurable y proclamar, de ahí en adelante, la imposibilidad de medir un concepto de esa clase. La corriente principal de la economía aceptó este veredicto durante mucho tiempo.

Esta posición tuvo un efecto importante en el estado de la economía. Todas las comparaciones de bienestar están prohibidas, excepto para la suposición de que si un individuo *A* no tiene menos de cualquier cosa que un individuo *B*, no podrá estar peor que *B*. Entonces, de aquí se deriva que una asignación de bienes sociales para los individuos puede mejorarse si nadie obtiene menos, y por lo menos alguien obtiene más en la asignación nueva.

Claramente, esto negaba cualquier fundamento a la economía normativa, que debe basarse en la evaluación de situaciones individuales y en la evaluación de la condición de la sociedad en su conjunto mediante un agregado de alguna clase de evaluaciones del bienestar individual. Sin embargo, se cree ampliamente que una de las tareas básicas de los economistas es medir la desigualdad e informar sobre métodos para reducir la social. Desde este punto de vista, es insostenible mantener la posición de que las situaciones de bienestar no pueden ser comparadas por alguna clase de función de utilidad. De hecho, los economistas han desarrollado teorías económicas sobre la desigualdad (Atkinson, 1970; Sen, 1973), la tributación, la incertidumbre (Arrow, 1964) y el crecimiento económico que están, ya sea implícita o explícitamente, basadas en un concepto de utilidad cardinal, incluyendo las comparaciones de utilidad intra e interpersonales. Al mismo tiempo, los colegas —o incluso estos mismos economistas— han declarado su negativa a aceptar cualquier clase de cardinalidad. Esos estudios están basados en un postulado del tipo: "Suponga que los individuos tienen una función de utilidad común  $U(\cdot)$  y que hay una función de bienestar social del tipo

$W = W(U_1, \dots, U_m)$ ", donde  $m$  es el número de individuos en la sociedad. Al postularse esto uno procede, sin más discusión o dudas, con base en este postulado básico. Esto nos lleva a una situación más bien esquizofrénica en la economía, pues algunos autores, mientras por una parte son cuidadosamente ordinales, en los estudios normativos aceptan la cardinalidad en la forma descrita anteriormente, en caso de ser necesaria. La única interpretación de este comportamiento es que se construye una teoría aplicable bajo la condición de que el postulado básico ha sido verificado o dado por hecho como un concepto primitivo. En cierto sentido es como construir el primer piso cuando los cimientos todavía no han sido colocados. También puede considerarse como la aceptación de la realidad del método científico el tener que asumir algunos conceptos y suposiciones primitivos, para poder avanzar. Entre más estemos dispuestos a aceptar, más específica será la teoría resultante. Sin embargo, sería muy agradable si pudiéramos encontrar algún método creíble para obtener evidencia sobre la utilidad.

### 3. UN MÉTODO DE MEDICIÓN

Los individuos evalúan su situación en términos de "bueno" y "malo". Esta idea implica, realmente, tres elementos. Las situaciones tienen que ser descritas por medio de variables observables  $X_1, \dots, X_k$ , que toman los valores  $x_1, \dots, x_k$ , en un dominio  $\mathbf{X}$ . Esta situación tiene que ser evaluada por una función de bienestar (o de utilidad) que asigna un valor de bienestar  $U$  a la situación descrita por el vector  $k$   $\mathbf{X}$ ; los valores de bienestar son entonces elementos de un conjunto de evaluación  $\mathbf{U}$ . La primera pregunta es cómo nos gustaría caracterizar nuestras situaciones. ¿Cuál es la elección de variables  $X_1, \dots, X_k$  que se requieren para describir nuestra posición de bienestar? Obviamente, una descripción exacta requeriría un conjunto infinito de variables como el ingreso, el paquete de consumo, el número de horas de trabajo, la vida familiar, el clima e incluso el sistema político. Sin embargo, en nuestro análisis nos limitaremos, para empezar, a una variable, es decir, el ingreso familiar indicado por  $y$ . Esto no implica que creamos que así se proporciona una caracterización perfecta, pero lo usamos como un comienzo. Se considera que  $y$  varía de 0 a  $\infty$ , es decir,  $\mathbf{X}$  es el semieje positivo. Saber qué valores puede tomar  $U(y)$  es una cuestión más problemática. Como argumentamos, no parece obvio que las posiciones de bienestar sean evaluadas por números en una escala numérica; teóricamente resulta posible, pero los individuos no piensan en valores numéricos, sino en clasificaciones verbales como "bueno" y "malo". De aquí se deriva que es más natural

suponer que la función de bienestar  $U(\cdot)$  supone valores sobre el conjunto de clasificaciones verbales. Ese conjunto está indicado por  $U$ .

Algo crucial ahora es saber si diferentes personas asignan el mismo valor emocional a la misma clasificación verbal. Después de todo, se supone que éstas reflejan valores emocionales, descritos en lenguaje verbal. La razón por la que no estamos seguros es porque las emociones no pueden ser medidas en una forma exacta. Sin embargo, se han hecho experimentos donde se les ha pedido a individuos que lleven dichas clasificaciones verbales a números en una escala de 0 a 10 o trazar líneas de una longitud específica, donde la convención era que "muy malo" corresponde a una longitud cero y "excelente" a, digamos, 8 centímetros. Se encontró un patrón de respuesta consistente que sugiere que esas clasificaciones verbales tienen aproximadamente la misma connotación para la mayoría de los individuos. Estos experimentos se describen en Saris, 1988 (véase especialmente Van Doorn y Van Praag; también Van Praag, 1989).

Otro argumento que tiene un carácter más filosófico es el siguiente: el lenguaje humano es un transmisor de información entre los miembros de la comunidad del lenguaje; por lo tanto, las palabras son símbolos de conceptos y cosas que deben tener casi el mismo significado para dos individuos que se comunican en ese idioma. Obviamente no se puede probar, fuera de toda duda, que la palabra "mesa" tenga el mismo significado para todas las personas de habla inglesa, pero, por otra parte, no parece improbable suponer que éste sea aproximadamente el caso. De otra manera, el lenguaje no sería un medio de comunicación, y esa es precisamente la *razón de ser* de un idioma.

Esto también está de acuerdo con la afirmación de Sen (1982, p. 9) sobre la metodología económica empírica, donde se refiere a la preferencia de los economistas por un comportamiento perceptible.

Una razón para la tendencia en la economía de concentrarse solamente en las relaciones de "preferencia revelada" es la sospecha metodológica con referencia a los conceptos introspectivos. La elección es considerada como una información sólida, mientras que la introspección no está abierta a la observación [...] Incluso como teoría de la conducta, esto es particularmente limitado, ya que el comportamiento verbal (o el comportamiento *escrito*, incluyendo las respuestas a los cuestionarios) no debe quedar fuera del alcance del planteamiento conductista.

Una tercera indicación de que no es extraño suponer que las clasificaciones verbales en  $U$  tienen aproximadamente el mismo significado para todos los miembros de una comunidad de lengua se puede construir haciendo la llamada *pregunta de evaluación del ingreso* (PEI), que se expresa como sigue:

Por favor trate de indicar lo que considera que es una cantidad adecuada para cada uno de los siguientes casos. Bajo mis (o bajo nuestras) condiciones, yo diría que un ingreso por familia neto por semana/mes/año de:

- aproximadamente . . . . . es muy malo  
 aproximadamente . . . . . **es malo**  
 aproximadamente . . . . . es insuficiente  
 aproximadamente . . . . . es suficiente  
 aproximadamente . . . . . es bueno  
 aproximadamente . . . . . es muy bueno

Favor de anotar una respuesta en cada línea, y subrayar el periodo a que hace referencia.

A primera vista, esta pregunta sobre la actitud, desarrollada por mí (Van Praag, 1971), parece algo inadecuada. Sería más natural especificar primero los niveles de ingreso y pedir a los que responden sus evaluaciones verbales correspondientes. El problema con eso es que quienes responden tienen ingresos diferentes: uno puede ser millonario y otro un hombre pobre. La evaluación de una secuencia de ingreso de \$10 000, \$20 000, etc., daría por lo tanto como resultado evaluaciones *diferentes* cuando son ofrecidas por un hombre pobre y por un millonario, a quien esos niveles de ingreso *no* importarían; este último no podría distinguir una diferencia real entre tales cantidades insignificantes. Una típica respuesta de un sujeto británico para esta PEI en 1979 fue la siguiente:

- aproximadamente 25 libras esterlinas . . . . . muy malo  
 aproximadamente 35 libras esterlinas . . . . . malo  
 aproximadamente 45 libras esterlinas . . . . . insuficiente  
 aproximadamente 70 libras esterlinas . . . . . suficiente  
 aproximadamente 120 libras esterlinas . . . . . bueno  
 aproximadamente 170 libras esterlinas . . . . . muy bueno

(Las cifras se refieren a un ingreso familiar semanal.)

Vamos a representar tal secuencia de respuestas para el entrevistado  $n$  por el vector  $c_n = (c_{1n}, \dots, c_{6n})$ . Llamamos a esas cantidades los *estándares de ingreso* del individuo interesado. La dimensión de este vector —es decir, el número de niveles proporcionados como estímulos al entrevistado— podía variar. En la práctica, seis niveles funcionan bastante bien en el sentido de que las personas están dispuestas y pueden contestar, pero esa limitación sólo es sugerida en la práctica. Igualmente, el ordenamiento monótono de los niveles es útil para graduar las

respuestas y hacerlas comparables entre los que responden, pero también es concebible cualquier otro ordenamiento de los estímulos. Como se dio a entender antes, las respuestas varían entre los individuos. De aquí se deriva que no existe ninguna opinión uniforme sobre lo que es un ingreso "bueno", etc. Sin embargo, esto no indica que las clasificaciones verbales representan cosas diferentes para personas diferentes. Representemos la media de los seis niveles por  $m_n$ , de modo que

$$m_n = \sum_{i=1}^6 c_{in}$$

Entonces, puede esperarse que la respuesta promedio variará entre los individuos. Sin embargo, si el patrón de desviación proporcional fuera constante, responder "bueno" siempre correspondería al 20% por encima de la media y "malo" al 20% por abajo de la media, entonces esta regularidad sugeriría enfáticamente que las personas "traducen" las clasificaciones verbales en la misma escala emocional. Como siempre, cuando se está estudiando el ingreso, es recomendable analizar las diferencias de ingreso relativas en vez de las diferencias absolutas. Las relativas se estudian más fácilmente observando el logaritmo de las respuestas. Esto implica que todas las respuestas se expresan en una escala logarítmica y que debemos considerar el vector  $\ln(c) = [\ln(c_1), \dots, \ln(c_6)]$ . De aquí se deriva entonces que las diferencias logarítmicas iguales representan proporciones de ingreso iguales. La hipótesis de que la diferencia  $\ln(c_i) - \ln(c_j)$  es igual en todos los sujetos de la encuesta, es decir, que las clasificaciones verbales  $i$  y  $j$  dan origen a la misma respuesta proporcional también tiene que rechazarse. Sin embargo, dejemos que  $\mu$  represente la media de las respuestas logarítmicas y  $\sigma$  la desviación normal o estándar de las respuestas logarítmicas con respecto a su media  $\mu$ ; entonces encontramos que la *respuesta normalizada*  $u_{in} = [\ln(c_{in}) - \mu_n] / \sigma_n$  es prácticamente constante (Van der Sar, Van Praag y Dubnoff, 1988). El cuadro XIV.1 se refiere a un ejemplo de una encuesta entre aproximadamente 500 estadounidenses. Se observa que  $u_1$  tiene un valor promedio de  $-1.291$  y que la dispersión de la muestra entre los individuos con respecto a ese valor es  $0.236$ . Este cuadro es muy interesante. Primero: aunque existe una variación entre las respuestas, no es explicable debido a las características personales de los individuos; en otras palabras, la variación observada es puramente casual. Segundo: la dispersión es aproximadamente la misma en cada nivel, lo que implica que la variación de la respuesta no es específica de éste. Tercero: y es el aspecto más interesante, los valores son casi simétricos en torno a cero.

CUADRO XIV.1. Niveles- $u$  promedio y desviaciones de muestra

Clasificación	$u_i$	$\sigma(u_i)$
1	-1.291	0.236
2	-0.778	0.190
3	-0.260	0.241
4	0.259	0.239
5	0.760	0.190
6	1.311	0.229

Todo esto parece implicar que para  $\mu$  y  $\sigma$  determinados, los valores  $u_i$  son aproximadamente previsible excepto por una perturbación aleatoria. De esto se sigue que para  $\mu_n$  y  $\sigma_n$  determinados, también  $\ln(c_{in}) = \mu_n + u_i\sigma_n$ , es previsible. Esta previsibilidad es prueba de que el contenido emocional del conjunto de estímulos es casi el mismo para todos los que contestan, y se deduce que nos sentimos justificados al considerar las respuestas individuales como significativas.

En las siguientes secciones trataremos de explicar (en un sentido estadístico) las diferencias en los valores de  $\mu$  y  $\sigma$  por variables personales. Si tenemos éxito en esa explicación, realmente podremos identificar los determinantes de que las personas obtengan un bienestar diferente de una cantidad fija de ingreso.

Pero antes de hacerlo, veremos la pregunta de si los valores  $u_1, \dots, u_6$  pueden considerarse como los niveles de bienestar numérico asignados a las cantidades  $c_1, \dots, c_6$  por las personas que responden. O, dicho en otra forma: ¿son los valores  $u$  las representaciones numéricas de las clasificaciones verbales "malo", "bueno", etc.? La respuesta es sí y no.

Es sí en la medida en que encontramos estadísticamente que la uniformidad logarítmica de la respuesta siempre da como resultado aproximadamente los mismos valores  $u$ . Por lo tanto, tiene sentido relacionar la respuesta "suficiente" con 0.259 en el cuadro XIV.1. Es obvio que ese valor no tiene connotación emocional a menos que se use esta escala con frecuencia. Pensemos en la calificación académica A-E en la Gran Bretaña o la calificación en una escala de 0-20 que se usa en las universidades de Bélgica: son también completamente arbitrarias, pero tienen una connotación emocional para las personas que están acostumbradas a ellas. Otro ejemplo es la medida de la temperatura en Celsius o grados Fahrenheit.

La respuesta es no, pues la uniformidad logarítmica antes utilizada es un procedimiento arbitrario. Podemos continuar tomando el exponen-



cial  $u$  y encontramos una escala nueva definida en el semieje positivo. Por lo tanto, hay más esquemas de valor que pueden servir para representar las clasificaciones verbales. Sin embargo, el paso primario de la normalización logarítmica parece esencial, ya que mediante ella descartamos cualquier efecto de las características personales de los individuos que responden. Aquí tampoco hay una seguridad matemática de que no pueda hacerse otra transformación que tendría estadísticamente el mismo efecto de descartar las características personales de quienes responden, pero solamente debo reportar que no pudimos encontrar dicha alternativa.

Así, la base de nuestro método es la idea de que el individuo puede evaluar los niveles de ingreso en términos de *clasificaciones verbales* como "malo" o "bueno", etc. La pregunta ahora crucial es si las diferentes personas asignan el mismo valor emocional a la misma clasificación verbal. Este supuesto es decisivo para el método y no se le ha sometido a prueba. Y lo que es aún más importante, el supuesto *no es comprobable per se*. Es un *supuesto primitivo*, como muchos otros en la ciencia, por ejemplo, en la física: se le conserva mientras no esté en contra de la evidencia empírica. En esta sección damos una fuerte evidencia empírica y filosófica de que esta suposición no debe ser rechazada, pero no afirmamos en este capítulo (ni en ninguna otra parte) que *haya demostrado que es verdad*.

En realidad, el problema de si las palabras tienen el mismo significado para las personas en una misma comunidad de lenguaje es fundamental para la importancia del lenguaje fuera de cualquier contexto específico. Tomemos las palabras "rojo" y "azul". Dos miembros de una comunidad de lenguaje estarán de acuerdo en que un objeto es "rojo" o "azul"; sin embargo, esto no es prueba de que ambos individuos tienen la misma sensación física o percepción interna de los dos colores. Puede ser que la persona *A* tenga la misma sensación interna que corresponde a "rojo" que la que experimenta la persona *B* cuando está viendo lo "azul". En otras palabras, hay dos elementos implicados, esto es, sensaciones internas por una parte y clasificaciones verbales por la otra. Obviamente, los *aspectos* de las sensaciones internas pueden ser observados frecuentemente por medio de signos externos como la frecuencia de los latidos del corazón o la actividad eléctrica en el cerebro, pero incluso entonces no podemos decir que hemos medido la misma sensación interna. Sólo podemos suponer que hay un fenómeno mensurable que "corresponde a" o está "correlacionado con" la sensación. La sensación en sí es inmensurable, a menos que estemos de acuerdo por convención en que el fenómeno mensurable describe completamente la sensación. Igualar el concepto metafísico con el resultado mensurable

de un experimento es siempre una convención. En la ciencia tenemos que aceptar suposiciones primitivas de esta clase en todas partes, y una de las suposiciones básicas que se refiere a una comunidad de lenguaje —o incluso la *definición* de una comunidad de lenguaje— es que las clasificaciones verbales tienen aproximadamente el mismo significado (emocional), es decir, una interpretación *común*, para todos los miembros de la comunidad de lenguaje. Esto no es “un acto de fe”, sino sólo una suposición de trabajo hacia la cual me siento moralmente neutral. Al no hacer dichas suposiciones estamos predestinados a un solipsismo estéril. Yo me inclino a mantener este supuesto, hasta que se presente una evidencia creíble que lo desapruebe.

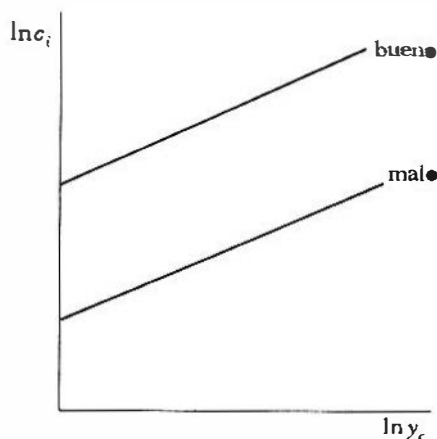
#### 4. LAS DIFERENCIAS INTERPERSONALES EXPLICADAS: ESTÁNDARES VIRTUALES Y VERDADEROS

En la sección anterior informamos que las respuestas a la PEI, es decir, los estándares de ingreso del individuo, serán bastante constantes entre éstos si normalizamos las  $\mu$  y  $\sigma$ .

De esa manera, nuestra siguiente tarea será ya sea descubrir una relación sistemática entre  $\mu$  y  $\sigma$  y algunas características objetivamente mensurables del individuo, o buscar de modo directo una relación entre los estándares de ingreso y esas características individuales. Por “sistemática” se entiende que las diferencias pueden ser explicadas por modelos intuitivamente comprensibles, de preferible de un mismo tipo. En este capítulo seguiremos el segundo camino y nos concentraremos en la explicación de los propios estándares, aunque consideraremos el valor de  $\sigma$ , es decir, la desviación en los niveles, en la sección 6.

Nuestro problema es ahora encontrar qué factores determinan los valores monetarios de los estándares. Por una parte tenemos nuestra intuición; por otra, un sinnúmero de muestras con información sobre Holanda y otros países con las que podemos poner a prueba las hipótesis sobre las relaciones. Ahora informaremos en una forma no técnica sobre algunos de esos resultados, que han sido descritos en otras publicaciones con más detalle (véase la bibliografía).

El primer factor que influirá en la respuesta es evidentemente el ingreso *actual* de la persona que responde o de su familia. Dejemos que el ingreso actual sea indicado por  $y_c$ , y entonces la idea sería que  $c = c(y_c)$ . La expectativa indicaría que las personas con un ingreso más alto también considerarían niveles de ingreso más altos como “bueno”, “malo”, etc., que los que corresponden a personas con un ingreso más bajo. Esto implicaría que los estándares reportados serían funciones crecientes del



GRÁFICA XIV.1. Ingreso actual y estándares de ingreso virtuales.

ingreso actual. La relación funcional entre  $c_i$  y  $y_c$ , está delineada en la figura XIV.1, donde se miden ambas variables sobre una escala logarítmica. De manera empírica se encuentra que la relación es entonces casi lineal. En realidad, la relación puede bosquejarse para cada nivel  $i = 1, \dots, 6$  separadamente. En la gráfica XIV.1 se bosquejan las líneas correspondientes a dos niveles.

Un caso especial es aquel en que las líneas son horizontales. En ese caso existe uniformidad de opinión entre las personas con diferentes ingresos sobre el estándar de ingreso. Entonces es un estándar aceptado generalmente.

Como se mencionó, el ingreso actual del encuestado sería *claramente* el primer factor a considerar en relación con su influencia en la respuesta. Pero, ¿está realmente claro después de todo? Parece que existen dos corrientes de opinión. La primera es la del economista tradicional. En la economía, la suposición de una estructura de preferencias común y de una función de utilidad única del ingreso es el punto de partida básico, lo cual implicaría que no puede haber una variación individual respecto a lo que es un ingreso "bueno". La segunda es la del psicólogo o más bien el psicofísico (Helson, 1964; Stevens, 1975). Es bien conocido, a partir de experimentos de mediciones sobre la percepción individual de la brillantez de la luz o del volumen del sonido, que las percepciones sobre lo que se considera es "mucho" y lo que no lo es están fuertemente influidas por el medio ambiente antes del experimento. Quienes responden se refieren a la situación que ahora tienen en mente como su situación "de base". Si suponemos que la pregunta sobre la evaluación del ingreso es un experimento psicofísico similar donde el objeto del

mismo es el ingreso, será natural suponer que las personas están fuertemente influidas por sus propios ingresos actuales, que toman el papel de base en este caso. Sin embargo, dejemos que el análisis estadístico nos esclarezca el valor de cualquiera de las dos suposiciones. Es posible estimar la pendiente de las líneas en la figura XIV.1 empíricamente. Si las líneas son horizontales, estamos en la posición del economista tradicional.

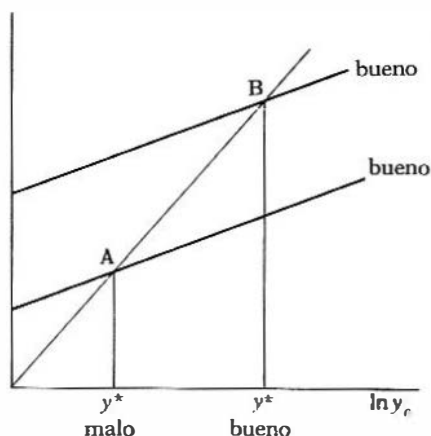
Una segunda posición extrema sería aquella en que la pendiente de las líneas corresponde a los 45 grados. En ese caso, un aumento del 10% en el ingreso comportaría un aumento en el estándar en el mismo porcentaje. Entonces sería imposible que el individuo estuviera mejor económicamente por medio de un aumento en el ingreso actual. Sus estándares aumentarían *pari passu*. En la última situación podemos decir que los estándares son puramente relativos.

En realidad se considera que el coeficiente de la pendiente es de casi 0.6. Por lo tanto, los estándares de ingreso no son puramente absolutos ni puramente relativos (véase, también, Hagenaaers y Van Praag, 1985).

El hecho de que se estima que el coeficiente de la pendiente es 0.6 indica que las personas con ingresos diferentes tienen estándares diferentes en lo que respecta al nivel que representa un ingreso "bueno". En otras palabras, en contra de lo que a menudo se supone, no hay un solo estándar social con respecto al ingreso; más bien, cada individuo tiene el suyo. Obviamente, esto presenta un problema mayor cuando tratamos de evaluar la situación de bienestar de los individuos o de la sociedad en su conjunto. El problema es: ¿según el estándar de *quién* tenemos que evaluar? El ciudadano pobre cree que casi todos son bastante ricos, mientras que el hombre rico cree que casi todos son pobres (de acuerdo con sus estándares).

Al fenómeno de que las personas cambian sus normas al variar sus ingresos le he llamado (1971) *desplazamiento de las preferencias*, y al valor del coeficiente de la pendiente la *razón del desplazamiento de las preferencias*. La existencia del desplazamiento de las preferencias es un factor inquietante para la política social. Primero: las capas más altas de la sociedad pueden tener un punto de vista diferente sobre la distribución social del de la mayoría de la masa de la población, las personas comunes. Segundo: se puede esperar una diferencia en la evaluación *ex ante* o *ex post* de los cambios sociales. Un aumento de salario puede parecer, *ex ante*, maravilloso, pero *ex post* el estándar se ha movido hacia arriba y las personas evalúan su aumento de sueldo como relativamente menor. Es obvio que dicha clase de fenómeno creará frustración.

A los estándares usados por los diferentes individuos se les llama estándares *virtuales*, porque la evaluación de un individuo sobre sus ingre-



GRÁFICA XIV.2. Estándares virtuales y verdaderos

sos, especialmente sobre otros ingresos diferentes del suyo actual, cambiará cuando éste cambie. ¿Es posible descubrir cómo evalúa la gente sus propios ingresos actuales?

Volvamos a la gráfica XIV.1. La trazamos otra vez en la gráfica XIV.2, en donde agregamos la línea de 45 grados. Consideremos la línea que corresponde a la clasificación verbal "malo" y su punto de intersección A con la línea de 45 grados. A la izquierda de A, las personas evalúan sus propios ingresos actuales como peores que "malo". A la derecha de A, lo evalúan como mejor que "malo". De aquí se deduce que las personas con un ingreso igual a la proyección de A en el eje horizontal evalúan su propio ingreso como "malo". Llamamos a ese nivel de ingreso el estándar de ingreso *verdadero* que corresponde a la clasificación verbal "malo", digamos  $y^*_{malo}$ . De manera similar, el punto de intersección B con la línea "bueno" determina el estándar verdadero  $y^*_{bueno}$ . Observamos que no encontraríamos un estándar verdadero si no existiera un punto de intersección, o más de uno.

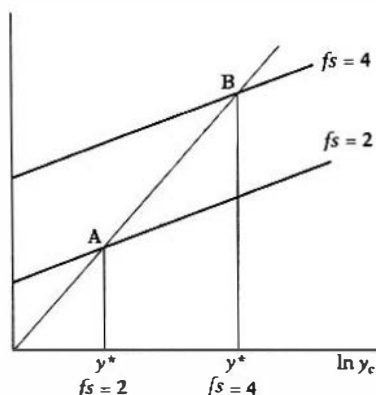
## 5. ESCALAS DE EQUIVALENCIA COMPENSATORIAS

Se han encontrado los resultados anteriores para un número de personas en la muestra que no se diferencian en sus características personales, excepto en sus ingresos actuales  $y_c$ . En esta sección vamos a considerar la cuestión de si las personas con características personales diferentes

y/o que viven en un medio ambiente distinto tendrán estándares virtuales y verdaderos diferentes. De ser así —y la intuición sugiere que esto no es improbable— estamos interesados en la relación cuantitativa entre estas diferencias y las resultantes de los estándares de ingreso. Si las personas necesitan cantidades diferentes para sentirse igualmente felices en términos de su propia evaluación del ingreso, en forma automática esto nos llevará a la derivación de escalas de equivalencia compensatoria. Vamos a considerar dos ejemplos: a) las implicaciones en el bienestar de las diferencias en el tamaño de la familia, y b) las implicaciones en el bienestar de las diferencias en el *clima*.

En general, está reconocido que no es lo mismo que uno tenga que mantener una familia pequeña o numerosa con una cantidad fija de ingreso. Vamos a caracterizar *el tamaño de la familia* muy sencillamente por el número de miembros de la familia que deben mantenerse con el ingreso familiar. Ese número está indicado por  $f_s$ . Es obvio que podemos pensar en definiciones más elaboradas tomando también en cuenta las edades, pero esto está fuera del alcance de este capítulo (véase, por ejemplo, Kapteyn y Van Praag, 1976).

Nuevamente, la forma en que tratamos de descubrir la relación empírica entre  $f_s$  y la respuesta a la PEI es mediante la estimación de la línea en la figura XIV.1 para los diferentes valores de  $f_s$ . En la gráfica XIV.3 dibujamos la línea "bueno" para las familias con  $f_s = 2$  y  $f_s = 4$ . Como podía esperarse, la línea para familias con cuatro miembros está situada en un nivel más alto que la de familias con dos personas. La diferencia entre  $y^*_{\text{bueno}} (f_s = 2)$  y  $y^*_{\text{bueno}} (f_s = 4)$  es justo la diferencia de ingreso que se necesita para que las dos familias alcancen el mismo nivel de bienestar. En general se ha encontrado (véase, por ejemplo, Kapteyn y Van Praag, 1976) que un aumento de 10% en el tamaño de la familia tiene que ser compensado por un aumento en el ingreso de 2.5%. Por lo tanto, *la elasticidad del tamaño de la familia* equivale a 2.5/10 o a 25%. En este punto son necesarias varias observaciones. Primero: notamos que la regla compensatoria no depende del nivel de ingreso específico en el punto de partida; tampoco de la utilidad específica: el factor compensatorio no depende del nivel de bienestar considerado. La especificación lineal logarítmica, como se representó en la figura XIV.1, no fue dictada por una teoría, sino que era simplemente la que mejor se ajustaba dentro de una clase de especificaciones funcionales no complejas, por lo cual no excluimos la posibilidad de que existan especificaciones que se ajusten mejor y produzcan factores compensatorios específicos de ingreso o de utilidad. Segundo: encontramos para un número de sociedades aproximadamente comparables (véase Van Praag y Van der Sar, 1988) valores de aproximadamente el mismo orden de magnitud, a pe-



GRÁFICA XIV.3. Estándares verdaderos para familias de tres y cuatro miembros

sar de que el valor de elasticidad de 25% no es en realidad una ley empírica. Podemos pensar en las sociedades rurales donde los niños son principalmente un bien de producción en vez de un bien de consumo para la familia. En dichas sociedades esperaríamos un valor más bajo para la elasticidad del tamaño de la familia; podría ser incluso *negativo*. En realidad, en un ejemplo paquistaní reciente encontramos que la gente que trabaja por cuenta propia considera que su situación económica es mejor con más hijos que con menos.

Volviendo a este análisis, observamos que el resultado tiene dos aspectos. Primero, da una visión empírica de las diferencias de bienestar que corresponden a las diferencias en el tamaño de la familia; éste es un resultado *positivo*. Segundo, produce un factor compensatorio, de conformidad con el cual las diferencias de bienestar originadas por las diferencias en el tamaño de la familia pueden ser compensadas por los cambios en el ingreso. Éste es un resultado *normativo*.

Ahora consideraremos un análisis análogo que trata de la influencia de las diferencias climatológicas en el bienestar (véase Van Praag, 1988). Un planteamiento ingenuo sería definir una variable llamada *clima* indicada por  $C$  y hacer una hipótesis de relación entre el clima  $C$  y los estándares de ingreso.

Tenemos que crear una muestra de familias que presenten no solamente una variación con respecto al ingreso actual y al tamaño de la familia, sino también en relación con el clima. Entonces será posible estimar esa relación. Una vez que se le ha estimado, se puede definir la elasticidad al clima en forma similar a como se definió la elasticidad respecto al tamaño de la familia. Aquí el único problema es la definición

de la variable  $C$  del clima. Lo que se necesita es un índice de éste y existe más de una variable pertinente. Primero, tenemos la temperatura, ya sea medida como promedio anual o como una máxima o una mínima anual. Pero también las horas de sol pueden ser importantes. Y cualquiera que conozca un clima seco como el de California estará consciente de que la lluvia, medida en centímetros por año, también es una variable pertinente, como lo es la humedad del aire. Finalmente, la altitud, las condiciones del viento y en especial lo frío de éste, pueden también ser importantes. En resumen, el clima es un fenómeno multidimensional. Entonces el problema está en cómo definir  $C$ .

Un comienzo práctico fue experimentar con algunas selecciones alternativas de las variables climáticas y terminar con una ecuación estimada más adecuada e intuitivamente explicable. Se usó una muestra de aproximadamente 10 000 familias europeas, seleccionadas al azar entre los miembros "antiguos" de la Comunidad Europea. Esto garantizó una variación climática desde Berlín hasta las islas del Mar del Norte y desde el norte de Dinamarca hasta el sur de Italia. Se terminó con tres variables que parecían pertinentes para la descripción de un clima en este contexto.

Esas tres variables climáticas se indican como  $TEMP$ , que corresponde a la temperatura anual promedio;  $HUM$ , que representa la humedad promedio, y  $PREC$ , que representa la precipitación. El índice climático compuesto  $C$  se estima entonces por

$$\ln(C) = - [0.15 \ln(TEMP) + 0.40 \ln(HUM) + 0.10 \ln(PREC)]$$

En el cuadro XIV.2 se presentan los factores de compensación resultantes para algunos lugares en Europa, habiendo determinado el índice climático para París en 100. Si se usa nuestra estimación de la influencia climática sobre los estándares de ingreso, se observará en el cuadro XIV.2 que uno requiere 11% más de ingreso en Berlín que en París para alcanzar la misma norma de ingreso.

Notamos que este ejercicio nos ha dado dos resultados. Primero, hemos estimado el efecto del clima en la evaluación del ingreso. Por esto podemos calcular el efecto de un cambio en la temperatura, en la humedad o en la precipitación al evaluar el ingreso: un resultado *positivo*. Segundo, se ha encontrado un resultado *normativo*, es decir, qué factor compensatorio sería necesario en términos del ingreso para neutralizar un cambio en el clima. Además, hemos llegado, más o menos sin esperararlo, a la definición de un índice climático que es la suma de las tres dimensiones del clima.

En esta sección usamos un método relativamente sencillo para esti-



CUADRO XIV.2. *Factores compensatorios del clima para algunos lugares de Europa*

París	1.00	Roma	0.95
Berlín	1.11	Sicilia	0.94
Copenhague	1.10	Niza	0.91
Londres	1.08	Islas del Canal	0.87
Amsterdam	0.99		

mar los efectos de las diferencias en las condiciones personales al evaluar el ingreso. En primer lugar, se estimó el efecto de las diferencias en el tamaño de la familia. El método es más bien ortodoxo, ya que como observaciones básicas usa respuestas a preguntas de actitud. El efecto en sí es intuitivamente bastante obvio, y se le investiga en otras obras sobre economía, mediante la observación de la conducta del consumidor bajo la hipótesis de que la misma conducta de compra implica una estructura de preferencia igual y, por consiguiente —aunque esto no es necesariamente cierto—, que las personas con el mismo patrón de consumo evalúan igualmente su situación de bienestar.

El segundo ejemplo considera un caso mucho más esotérico. El clima no es una variable individual sino, mejor dicho, un bien público; es parte del medio ambiente, como la salud pública, la seguridad en las calles, etc. En el segundo análisis se estudia su efecto, mientras se construye al mismo tiempo un índice acumulado que refleja mejor las diferencias del clima en la estructura de este problema. Obviamente no existe una razón por la que el mismo método no pueda ser viable para estimar el valor en dinero para los individuos de los cambios en el *medio ambiente*, la *salud* o los *bienes públicos*.

En este capítulo se ha encontrado que existen diferencias de bienestar entre los individuos, susceptibles de ser descubiertas, que son causadas por factores externos específicos. Debe recordarse que aquí se está considerando un concepto de bienestar limitado, ya que sólo se refiere a esa parte de él que está relacionada con el ingreso monetario.

En la siguiente sección se considerará un modelo más difícil: la influencia del ingreso pasado y anticipado en la evaluación del ingreso *actual*.

## 6. EL IMPACTO DEL PASADO Y DEL FUTURO EN LA EVALUACIÓN DEL INGRESO ACTUAL<sup>1</sup>

En los modelos anteriores se subrayó la dependencia de los estándares de ingreso en el concepto de un "ingreso base", que se definió como el

<sup>1</sup> Esta sección se basa en Van Praag y Van Weeren, 1988.

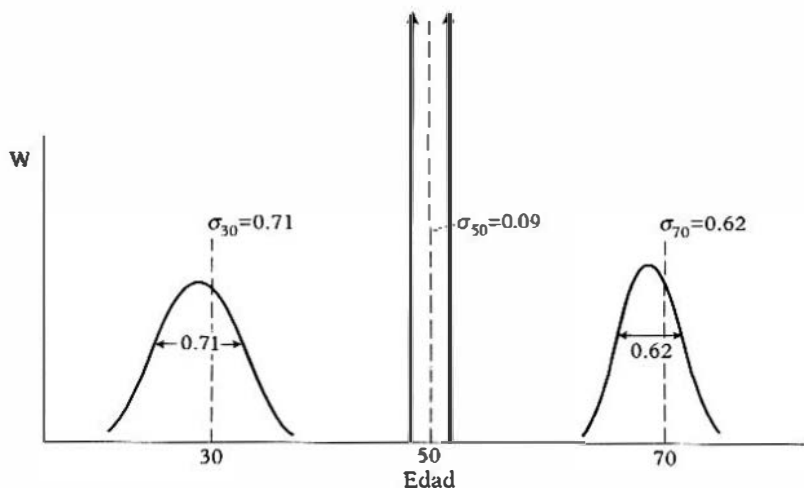
ingreso *actual* (neto). Aunque los resultados empíricos son intuitivamente plausibles y estadísticamente de buena calidad, se tiene que admitir que la selección del ingreso actual es más bien una aproximación, dictada por las circunstancias. Es bien sabido que el ingreso fluctúa bastante aun para empleados regulares y que, aparte de estas fluctuaciones más o menos casuales, el ingreso en el transcurso de la vida no es constante sino que primero seguirá un perfil al alza y después a la baja, con un máximo aproximadamente a la edad de 40 años —aunque esto depende obviamente del empleo y los años de estudio del individuo—. A esta relación entre el ingreso y la edad se le llama frecuentemente perfil de ingresos (véase Mincer, 1958).

Como derivación, se puede poner en duda que el nivel de ingreso de un individuo específico en un lapso también específico sea la mejor forma de hacer operativo el ingreso base. ¿No estamos buscando una clase de "ingreso permanente" en el sentido de Friedman (1957) para usarlo como base? Vamos a representar ese concepto por  $y_\pi$ . Supongamos que conocemos el perfil de ingreso de un individuo; es la secuencia  $\dots y_{-1}, y_0, y_1, y_2, \dots$ , donde el momento cero se localiza en el presente. Después suponemos que el ingreso permanente debe ser un promedio ponderado del perfil de ingreso del individuo. Por ejemplo, si se suponen únicamente tres periodos de interés: el *pasado* con ingreso  $y_p$ , el *presente* con ingreso  $y_o$ , y el *futuro* con ingreso  $y_f$ , se podrá definir el concepto de ingreso permanente tomando un promedio ponderado de los ingresos logarítmicos en el que las ponderaciones  $W_p, W_o, W_f$ , que suman uno, reflejan el impacto relativo de las expectativas pasadas, presentes y futuras en la formación del concepto de ingreso permanente. Más específicamente, se supone

$$\ln(y_\pi) = W_p \ln(y_p) + W_o \ln(y_o) + W_f \ln(y_f)$$

A la ponderación  $W_p$  se le puede llamar la ponderación de la *memoria* y a  $W_f$  la ponderación de la *anticipación*. Es evidente que este concepto se puede refinar mediante la distinción de más de tres periodos. De hecho se puede considerar al tiempo como una variable continua; en ese caso, la distribución de las ponderaciones se describe por una función de densidad continua sobre el eje del tiempo.

Se estimó este patrón de ponderación al explicar los estándares de ingreso observados no solamente por medio del ingreso actual, como se hizo antes, sino mediante un promedio ponderado de los niveles de ingreso pasados, presentes y futuros, donde los pasados y futuros se han calculado aplicando el perfil de ingresos previamente estimado. Se especificó un patrón de ponderación específico de tal forma que depende



GRÁFICA XIV.4. *Funciones de densidad que descuentan el tiempo para diversas edades*

también de la *edad* del individuo, con el fin de reflejar el hecho intuitivo de que el horizonte de tiempo de los individuos, tanto hacia atrás como hacia adelante, varía con la edad. Resultó que era posible estimar el patrón de ponderación. Se le muestra gráficamente para tres edades típicas en la gráfica XIV.4.

Observamos dos cosas notables. Primera, la distribución no es simétrica con respecto al presente. Segunda, la parte más alta en  $\mu_r$  es para los jóvenes y los viejos colocados en el pasado y para las personas en edad madura en un futuro próximo. La forma de la densidad también varía con la edad y se muestra muy pronunciada en la edad madura. El cuadro XIV.3 (Van Praag y Van Weeren, 1988) nos muestra los valores de  $\mu_r$ ,  $W_p$ ,  $W_o$  y  $W_f$  para las diversas edades.

Notamos explícitamente que las ponderaciones estimadas se refieren solamente a la formación del concepto de ingreso permanente. La ponderación del pasado podría resultar mucho más alta si estuviéramos estudiando la formación de otros estándares, digamos la fuerza de las actitudes religiosas; de manera similar, la ponderación del pasado podría ser mucho menos importante (para el ingreso) si estuviéramos estudiando los estándares referentes al largo de las faldas de las niñas. La distribución estimada de las ponderaciones tiene que ser considerada como específica al fenómeno estudiado, en este caso, los estándares de ingreso. En este capítulo no podemos extendernos más sobre el tema

de los problemas metodológicos planteados por la interpretación psicológica de estos resultados; sin embargo, sí tenemos el resultado de que las ponderaciones dependen de la *edad*. De esto se deduce que los estándares de ingreso aumentan si el ingreso pasado aumenta. Esto implica que las personas tienen estándares más altos si sus ingresos pasados fueron más altos. De la misma forma, los estándares se incrementan si las expectativas para el futuro también aumentan. Además, se observa que un cambio específico en los ingresos de un individuo tiene un impacto diferente en sus estándares en dependencia de su edad y, consecuentemente, de la distribución de sus ponderaciones recordadas y de las anticipadas.

CUADRO XIV.3. Valores de  $\mu_r$ ,  $W_p$ ,  $W_o$ ,  $W_f$  para varias edades

Edad	$\mu_r$	$W_p$	$W_o$	$W_f$
20	-1.32280	0.71557	0.18098	0.10345
30	-0.31780	0.39848	0.47742	0.12409
40	0.27360	0.00135	0.80874	0.18992
50	0.45140	0.00000	0.69937	0.30063
60	0.21560	0.00041	0.90787	0.09172
70	-0.43380	0.45750	0.47642	0.06608

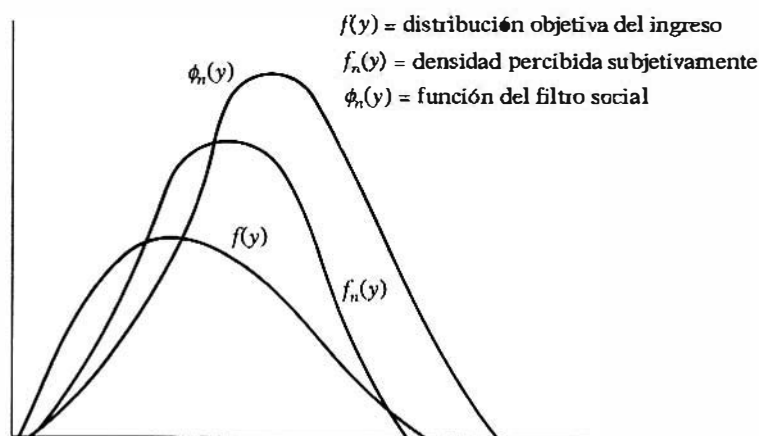
Tal cosa implica que las poblaciones jóvenes y las de viejos tendrán estándares de ingreso diferentes, si se supone la misma distribución de los ingresos actuales. También implica que se percibe de formas diferentes la misma distribución en términos de bienestar, según sea que uno llegue a esa distribución desde "abajo", en una situación de crecimiento constante, o desde "arriba" en una situación de disminución constante. Nuevamente se puede observar que el análisis proporciona un resultado *positivo* y uno *normativo*. Primero, describe el impacto que tienen los cambios de ingreso en el transcurso del tiempo en esos estándares. Segundo, se hace posible encontrar perfiles de ingreso equivalentes que producen, ya sea momentánea o permanentemente, el mismo bienestar. Por último, se descubre —como una consecuencia derivada— una cuantificación interesante del proceso de memoria y de anticipación, en lo que se refiere a percibir y evaluar el ingreso. Esto es, propiamente dicho, un producto de la psicología experimental, que aclara cómo perciben los individuos el tiempo en diferentes etapas de la vida. Vamos a resistir la tentación de examinarlo más a fondo en este momento.

## 7. EL PROCESO DE REFERENCIA SOCIAL

En este momento estará suficientemente claro que la evaluación del ingreso varía mucho entre los individuos y que esa variación puede explicarse, en gran parte, por variables observables relacionadas con la persona que responde. Vimos que los determinantes principales eran el ingreso actual propio, el tamaño de la familia, el clima, y la historia del ingreso y las expectativas sobre el ingreso futuro. Hasta ahora todas las explicaciones se refieren a niveles separados de respuesta, y no se ha considerado la desviación normal de la respuesta logarítmica, indicada por  $\sigma$ . En esta sección se tomará en consideración todo el patrón de respuesta.

Aparte de los determinantes individuales considerados, frecuentemente se piensa que la cuestión de si un ingreso es *bueno* no se puede decidir fuera de un contexto, el cual se constituye por los ingresos de otros individuos en el grupo de referencia social del individuo. Si yo no conociera prácticamente a nadie con un ingreso mayor a \$50 000, entonces consideraré ese ingreso excesivamente bueno. Por otra parte, si mis colegas ganan más de esa cantidad, la consideraré como un ingreso muy malo. Esto sugiere que las clasificaciones verbales corresponderán a los cuantiles en la distribución del ingreso del grupo de referencia social de quien responde. Por ejemplo, la clasificación "bueno" corresponderá al cuantil de 80%. El hecho de que diferentes grupos de referencia social con distintos encuestados dan respuestas diferentes reflejará entonces el hecho de que personas distintas tienen en mente distribuciones de ingreso diferentes. El patrón de respuesta será entonces una imagen discreta de la distribución del ingreso del grupo de referencia social del preguntado. Seamos ahora más específicos. Representemos la función de densidad de la distribución del ingreso en la población por  $f(y)$  y la distribución del ingreso en el grupo de referencia social del individuo  $n$  por  $f_n(y)$ . Después definimos la *función de filtro social*  $\phi_n(y)$ , por la relación  $f'_n(y) = \phi_n(y) f(y)$ . Si interpretamos el valor  $f(y)$  como la *fracción* de la categoría de ingreso  $y$  en la población y  $f_n(y)$  como la fracción correspondiente en el grupo de referencia social del individuo, el factor recibe una interpretación interesante. Si  $\phi = 1$ , la categoría  $y$  tiene igual importancia en el grupo de referencia social y en la distribución del ingreso objetiva. Si  $\phi > 1$ , el individuo asigna una ponderación más que proporcional a esa categoría, y si  $\phi < 1$ , esa categoría recibe una ponderación menor en el grupo de referencia social que la que corresponde a su participación en la distribución del ingreso objetiva.

Usando esta idea, estimé la función del filtro social. Ésta se indica en



GRÁFICA XIV.5. Densidad objetiva del ingreso y función del filtro social

la gráfica XIV.5 junto con la distribución objetiva de ingreso. En el nivel del ingreso en que la función del filtro alcanza su parte más alta, la llamamos el *punto focal* del filtro. Si el pico del filtro está muy pronunciado, el individuo que observa a través de este filtro sufre, en gran medida, de una miopía social. Si la curva del filtro es plana, esta miopía no existe. En ese caso, el grupo de referencia social del individuo es solamente la sociedad en su conjunto.

La función de filtro social difiere entre los individuos. Estas diferencias pueden atribuirse en parte a las objetivamente perceptibles en las características individuales. Tales efectos se han estimado sobre la base de una muestra de más de 500 encuestados estadounidenses y dan una idea de la amplitud del grupo de referencia social o, para decirlo de otra forma, la situación del punto focal social y la miopía de diferentes individuos. Los principales resultados fueron que: 1) la miopía social disminuye si las personas tienen una mejor educación; 2) la miopía social aumenta con la experiencia, por lo que tenemos que estar conscientes de que la experiencia y la edad están fuertemente correlacionadas; 3) el punto focal social varía positivamente según el ingreso del encuestado, y 4) en general, el punto focal social está situado en un ingreso más alto que el propio: las personas están mirando hacia arriba.

Los sociólogos no estarán muy sorprendidos con estos resultados. Sin embargo, hay que hacer notar algunos puntos. El primero es que la

definición de un grupo de referencia social no se da *a priori* en términos de quién pertenece o no a él, sino que el grupo mismo se estima a partir de la información. Segundo, observamos que en la mayoría de las obras sobre el tema, cada miembro del grupo de referencia social obtiene la misma ponderación en su influencia sobre el individuo, es decir, cero o uno, mientras en este modelo la ponderación varía continuamente de acuerdo con el mecanismo del filtro social.<sup>2</sup>

Desafortunadamente no tenemos espacio suficiente para extendernos más sobre los tecnicismos del procedimiento de estimación, por lo que nos vamos a referir a Van Praag (1981), Van Praag y Spit (1982), o Van der Sar y Van Praag (1988).

### 8. ¿CARDINALIDAD O NO?

Hasta ahora nuestro análisis se ha realizado en términos del bienestar ordinal. Se observa que los individuos asignan clasificaciones verbales diferentes a los mismos niveles de ingreso dependiendo de sus circunstancias personales y de su punto de vista acerca de la sociedad. O, para decirlo de otra forma, existen diferencias entre lo que las personas llaman un ingreso "bueno" y esas diferencias que pueden ser explicadas y pronosticadas cuantitativamente. Los mecanismos descubiertos se ajustan bastante bien a nuestros sentimientos intuitivos y a otros descubrimientos en las ciencias sociales. El tema fundamental de la economía del bienestar normativa es el de si podemos comparar la situación de bienestar de individuos diferentes en la sociedad en el sentido de que podamos evaluar los intercambios. Una persona obtiene menos y otra obtiene más: ¿cuál es el resultado neto para la sociedad? ¿Pesa más la ganancia de la segunda persona que la pérdida de bienestar de la primera? Si quisiéramos responder a esa pregunta, debemos requerir que sea posible medir esas pérdidas y esas ganancias de bienestar para cada individuo y que se les pueda comparar entre los dos. Me parece que estos requisitos sólo se satisfacen si se adoptan *convenciones* de medida y de comparación. Vamos a hacer una incursión adicional en el concepto físico de la *temperatura*. Es imposible decir si el cambio de 15 a 20°C representa el mismo cambio en temperatura para un individuo

<sup>2</sup> El lector observará que he usado términos que sugieren un filtro óptico. De hecho, podemos pensar en el mecanismo de filtro social como si estuviéramos mirando a través de una lente a la sociedad. Algunos grupos sociales se verán amplificadas, mientras que otros se vuelven menos importantes de lo que deberían ser. Otro análogo de este mecanismo es el modelo de Bayes, donde la distribución objetiva actúa como una densidad *a priori*, el filtro como la probabilidad de la muestra, y la distribución del ingreso del grupo de referencia como la densidad *a posteriori*.

que el de 20 a 25°C. Si suponemos que representa el mismo cambio, se trata de una simple convención. Si llevamos a cabo experimentos psicofísicos, en los que medimos la transpiración o preguntamos a la persona que estamos examinando a qué temperatura arriba de 20°C siente que el cambio es igual al primer cambio de 15 a 20°C, podremos construir medidas subjetivas de la percepción de la temperatura, pero éstas muestran el mismo problema. Sólo representan cambios comparables si *aceptamos por convención que se les puede comparar*. Y se pueden hacer comentarios similares respecto a la comparación interpersonal.

El resultado es que no existe una medida natural, sino que: 1) las medidas tienen que ser aceptadas por convención; 2) un método de medida define un concepto empírico; 3) los conceptos teóricos son de naturaleza metafísica; 4) un método de medición de un concepto empírico es aceptable si el concepto empírico, definido de esa manera, se comporta como el concepto teórico que se supone debe medir, y 5) en caso de concordancia insuficiente entre la teoría y el concepto empírico, hay que modificar la teoría o bien el método de medición y el concepto empírico en que se fundamentó. La mayor parte del progreso científico consiste básicamente en dar una nueva forma a la teoría y/o a los conceptos empíricos para mejorar la insuficiente concordancia entre ellos.

¿Dónde debemos ubicar nuestra propia investigación, delineada brevemente en las secciones anteriores? Creo que puede ser ubicada como sigue. Se ha definido un método de medición y encontrado un concepto empírico: los estándares de ingreso virtuales, los valores  $u_1, \dots, u_6$ , la respuesta logarítmica promedio  $\mu$  y la desviación normal  $\sigma$  de las respuestas logarítmicas. Ha sido posible obtener leyes empíricas interesantes sobre esos conceptos. No se dijo formalmente qué concepto teórico tratamos de medir. En este momento estamos típicamente en la situación de que *nos hemos encontrado con un fenómeno empírico que no tiene una contraparte metafísica teórica*.

Se podría llamar a ese concepto metafísico *bienestar*  $W$ . Entonces habríamos encontrado que el  $W$  de alguien aumenta con el ingreso y que  $W$  es esencialmente una función del ingreso y de algunas características  $\mathbf{X}$  individualmente determinadas. Encontraríamos que  $W(y_i; \mathbf{X}) = u_i$  ( $i = 1, \dots, 6$ ), donde  $y_i$  corresponde a la respuesta a la PEI. Nos gustaría igualar la  $W$  empírica con el concepto metafísico del bienestar.<sup>3</sup> Mientras  $W(\cdot)$  se comporte empíricamente como el concepto de bienestar debería comportarse, no veo mucho problema en que nos mantengamos en esa convención. Sin embargo, no podemos *probar* que estamos mi-

<sup>3</sup> Como en todo este capítulo, el concepto de bienestar es parcial: sólo está relacionado con el ingreso. Los conceptos de felicidad, satisfacción y bienestar en el sentido general son más amplios.



diendo el concepto metafísico de *bienestar*. Por otra parte, tampoco se puede probar que no lo estamos midiendo.

Existe algo que nos hace renuentes a aceptar un valor  $W$  que varía entre  $-\infty$  y  $+\infty$  como una medida de bienestar. Como seres humanos no podemos diferenciar nuestros sentimientos en una escala ilimitada. Todas las evaluaciones y clasificaciones que conocemos están en escalas limitadas finitas como de 1 a 10 o A a E. Esto nos mueve a normalizar el bienestar\* entre cero y uno. Así que definimos

$$W(\ln y_i; \mu, \sigma) = F(u_i) = F[(\ln y_i - \mu)/\sigma]$$

donde  $F(\cdot)$  es una función de distribución, que aumenta de cero a uno, y donde los parámetros  $\mu$  y  $\sigma$  son la media y la desviación normal de las respuestas logarítmicas a la PEI. Se observó en el cuadro XIV.1 que los valores de  $u$  eran prácticamente simétricos con respecto a cero. Si los consideramos como cuantiles de la distribución normal, se observa que corresponden aproximadamente a saltos iguales en la probabilidad. Es decir,  $N(u_i) = (2i - 1)/12$ . Esto no se cumple exactamente, pero sí hasta un punto sorprendente. Ahora bien, hay un razonamiento teórico de que esto no es un accidente (véase Van Praag, 1971; Kapteyn, 1977). La persona que responde a la PEI lo hace con cierta estrategia de respuesta. Su objetivo es dar la respuesta más informativa. Claramente, esto no se hace si todos los niveles de respuesta están tan cerca uno de otro que todos los niveles de ingreso corresponderían aproximadamente al mismo nivel de bienestar. Por lo contrario, la respuesta se da de tal manera que las diferencias de bienestar entre los niveles son máximas. Esto se hace seleccionando los seis niveles de tal manera que cada uno corresponda al punto medio de un sexto del intervalo (0, 1), el campo de variación de  $W(\cdot)$ .<sup>4</sup> De lo anterior se deriva que esto implicaría que se debe considerar a  $F(\cdot)$  como la función de distribución normal. Entonces se describe al bienestar considerado como una función de  $y$ , en vez de  $\ln(y)$ , mediante una función de distribución logarítmica normal.

En vista de nuestras interpretaciones previas de la respuesta a la PEI como una descripción de la distribución del ingreso del grupo de referencia social del individuo, llegamos ahora a la igualdad: *evaluación del bienestar\* de  $y$  = porcentaje por debajo de ese ingreso en el grupo de referencia social*.<sup>5</sup> Si aceptamos esta forma de "cardinalidad", se podrán formular comparaciones de bienestar. Esta cardinalidad tiene cierta plausibilidad. En Van Praag (1968) formulé la misma cardinalidad, pero sin

<sup>4</sup> Hablando de manera rigurosa tenemos aproximadamente  $W[\ln(y_i)] = (2i - 1)/12$ .

<sup>5</sup> Esta afirmación ha sido formulada como una hipótesis básica por Kapteyn (1977), y por Kapteyn, Wansbeek y Buyze (1978).

una prueba empírica como la que aquí se ha presentado. Allí mostré otros razonamientos teóricos, que todavía creo son válidos, pero que omitiré en el presente contexto.

Las mismas aplicaciones cardinales pueden basarse en cualquier otra especificación funcional creciente de  $F(\cdot)$ . Sin embargo, entonces se pierde la conveniente identificación de los valores  $\mu$ .

## 9. CONCLUSIÓN

En este capítulo he delineado un método y sus resultados para obtener cierta idea de la forma en que los individuos evalúan los niveles de ingreso. Observamos que esto es posible por medio de un conjunto de preguntas bastante simple e intuitivamente aceptable, la llamada PEI. Al resultado sólo se le puede considerar como una medida de bienestar ordinal cuando se supone que las clasificaciones verbales tienen la misma connotación emocional para encuestados diferentes. Si estamos dispuestos a aplicar una "cardinalización" plausible tal que las diferencias de bienestar entre los niveles sean iguales, también habremos encontrado una medida de bienestar cardinal, útil para comparaciones de bienestar normativas, intra e interpersonales.

Obviamente, el método tiene que ser corroborado aún más. También puede ser aplicado a la medición de los estándares para otros conceptos: por ejemplo, riqueza, años de escolaridad, edad, gastos en productos específicos. Ya se han efectuado algunos trabajos en esa dirección (véase, por ejemplo, Van Praag, Dubnoff y Van der Sar, 1985, 1988).

Creo que éste es un paso nuevo y fructífero para abordar los problemas de comparación del bienestar en el sentido de la ciencia positiva y normativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arrow, K. J. (1964), "The Role of Securities in the Optimal Allocation of Risk-Bearing", *Review of Economic Studies*, 31, pp. 91-96.
- Atkinson, A. B. (1970), "On the Measurement of Inequality", *Journal of Economic Theory*, 2, pp. 244-263.
- Cohen Stuart, A. J. (1889), *Bijdrage tot de Theorie der Progressieve Inkomstenbelastingen*, La Haya, Nijhoff.
- Edgeworth, F. Y. (1881), *Mathematical Psychics*, Londres, Paul.
- Friedman, M. (1957), *A Theory of the Consumption Function*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

- Hagenaars, A. J. M., y B. M. S. van Praag (1985), "A Synthesis of Poverty Line Definitions", *Review of Income and Wealth*, 31, pp. 139-153.
- Helson, H. (1964), *Adaptation-Level Theory: An Experimental and Systematic Approach to Behaviour*, Nueva York, Harper.
- Kapteyn, A. (1977), "A Theory of Preference Formation", tesis de doctorado, Universidad de Leyden, Leyden.
- y B. M. S. van Praag, (1976), "A New Approach to the Construction of Family Equivalence Scales", *European Economic Review*, 7, pp. 313-335.
- , T. J. Wansbeek y J. Buyze (1978), "The Dynamics of Preference Formation", *Economics Letters*, 1, pp. 93-97.
- Mincer, J. (1958), "Investment in Human Capital and Personal Income Distribution", *Journal of Political Economy*, 66, pp. 281-302.
- Pareto, V. (1904), *Manuel d'économie politique*, París, Giard y Brière.
- Rainwater, L. (1974), *What Money Buys: Inequality and the Social Meaning of Income*, Nueva York, Basic Books.
- Robbins, L. (1932), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 1ª ed., Londres, Macmillan.
- Samuelson, P. A. (1974), *Foundations of Economic Analysis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Saris, W. E. (1988), *Sociometric Research*, W. E. Saris e I. N. Gallhofer (comps.), Londres, Macmillan.
- Sen, A. K. (1973), *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press.
- (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Simon, H. A. (1979), *Models of Thought*, New Haven, Conn., Yale University Press, cap. 1.
- Steven, S. S. (1975), *Psychophysics: Introduction to its Perceptual, Neural and Social Prospects*, Nueva York, John Wiley.
- Suppes, P., y M. Winck (1954), "An Axiomatization of Utility Based on the Notion of Utility Differences", *Management Science*, 1, pp. 259-270.
- Van der Sar, N. L., B. M. S. Van Praag y S. Dubnoff (1988), "Evaluation Questions and Income Utility", en B. Munier (comp.), *Risk, Decision and Rationality*, Dordrecht, Reidal, pp. 77-96.
- Van Doorn, L., y B. M. S. van Praag, (1988), "The Measurement of Income Satisfaction", en W. E. Saris e I. N. Gallhofer (comps.), *Sociometric Research*, Houndmills, Macmillan Press, pp. 230-246.
- Van Praag, B. M. S. (1968), *Individual Welfare Functions and Consumer Behavior: A Theory of Rational Irrationality*, Amsterdam, North-Holland, p. 235.
- (1971), "The Welfare Function of Income in Belgium: An Empirical Investigation", *European Economic Review*, 2, pp. 337-369.
- (1981), "Reflections on Theory of Individual Welfare Functions", en American Statistical Association, 1981 Proceeding of the Economic Statistics Section, Washington, D. C.
- (1988), "Climate Equivalence Scales: An Application of a General Method", *European Economic Review*, 32, pp. 1019-1024.
- (1989), "Cardinal and Ordinal Utility: An Integration of the Two Dimensions of the Welfare Concept", en preparación en *Journal of Econometrics*.

- Van Praag, B. M. S., S. Dubnoff y N. L. van der Sar (1985), "From Judgements to Norms: Measuring the Social Meaning of Income, Age and Education", informe 8509/E, Econometric Institute, Erasmus University, Rotterdam.**
- Van Praag, B. M. S., y J. S. Spit (1982), "The Social Filter Process and Income Evaluation: An Empirical Study in the Social Reference Mechanism", informe 82.08, Center for Research in Public Economics, Universidad de Leyden.**
- Van Praag, B. M. S., y N. L. van der Sar (1988), "Household Cost Functions and Equivalence Scales", *Journal of Human Resources*, 23/2, pp. 193-210.**
- Van Praag, B. M. S., y J. van Weeren (1988), "Memory and Anticipation Processes and their Significance for Social Security and Income Inequality", en S. Maital (comp.), *Applied Behavioural Economics*, Brighton, Wheatsheaf Books, ii, pp. 731-751.**

## Comentario a "La relatividad del concepto de bienestar"

SIDDIQ OSMANI\*\*

EL CAPÍTULO del profesor Van Praag presenta en una forma esencial el resultado de dos décadas de investigación con un enfoque original de la evaluación del bienestar individual. El instrumento básico es un "cuestionario de evaluación del ingreso" en el que se pide a las personas mencionar los niveles de ingreso que, en su opinión, corresponden a ciertas clasificaciones verbales especificadas de antemano, como "bueno", "malo", "suficiente", etc. Esta información se usa entonces para desarrollar una medida de utilidad interpersonalmente comparable.

A través de los años, Van Praag y colaboradores han fortalecido los fundamentos de este planteamiento y lo han aplicado a una amplia variedad de cuestiones referentes a la política y a la evaluación sociales. En sus manos expertas, el planteamiento ha resultado sorprendentemente versátil. Van Praag nos da una muestra de esta versatilidad ya sea discutiendo o refiriéndose a muchas de las aplicaciones del mismo. Sin embargo, existe una aplicación potencial que no ha sido considerada en su capítulo, pero que es especialmente aplicable dentro del contexto de este libro. Se refiere a la pregunta: ¿qué tan bien pueden servir las utilidades individuales, tal como han sido medidas por Van Praag, como las bases para la evaluación del bienestar social? Esta pregunta está motivada por la "resurrección" de la utilidad interpersonalmente comparable de Van Praag. Al llevar adelante su desarrollo de la corriente principal del planteamiento de la utilidad, Van Praag nos recuerda acertadamente que, con el rechazo a la comparación interpersonal de la utilidad en la década de 1930, la economía del bienestar perdió mucho de su poder para comparar la bondad de los estados sociales alternativos. Sin embargo, como de nuevo lo señala correctamente, varios economistas, en especial aquellos interesados en los problemas de la desigualdad y de la pobreza, continuaron desarrollando la estructura para enjuiciar el bienestar social suponiendo que era posible hacer comparaciones del bienestar individual. Al hacerlo, estos economistas estaban, en palabras de Van Praag, "construyendo el primer piso cuando los ci-

\*\* Reconozco con agradecimiento los útiles comentarios de Amartya Sen y de Bernard van Praag, sin que esto los implique en los puntos de vista expresados aquí.

mientos todavía no habían sido colocados". Fue así porque todavía no se había demostrado la suposición implícita de la utilidad comparable. Van Praag no se opone a este método, ya que está bastante dispuesto a aceptar a la utilidad comparable como un concepto primitivo si eso es lo que se necesita para hacer juicios significativos sobre bienestar social, pero señala que sin embargo "sería agradable que pudiéramos encontrar algún método creíble para obtener evidencia sobre la utilidad". Esto es precisamente lo que afirma que ha hecho, pues dice: "el principal mensaje de este capítulo es, entonces, que a partir de preguntas sobre la actitud se puede formar un concepto de bienestar individual ordinal pero interpersonalmente comparable que sea 'operativamente significativo (útil)'".

Por lo tanto, uno se ve motivado a preguntar: ¿pueden servir las utilidades de Van Praag, interpersonalmente comparables, como el fundamento faltante en la evaluación del bienestar social? El capítulo evita de manera explícita responder a esta pregunta, y se contenta sólo con demostrar que el concepto de la utilidad interpersonalmente comparable tiene un contenido empírico. Pero ésta es la cuestión que quiero examinar aquí, y de esta manera iré más allá del mismo texto, pero me fundamentaré en sus descubrimientos empíricos. Mi método es examinar muy de cerca el concepto de utilidad que surge del método de medición de Van Praag, y ver si este concepto es el apropiado dentro del contexto de la evaluación del bienestar social. Mi análisis suscita algunas dudas a este respecto. En resumen, aunque acepto que los números de utilidad de Van Praag sí tienen la propiedad de comparación interpersonal, dudo que éstos representen el concepto pertinente de bienestar individual para construir una función de bienestar social.

Pero primero quiero hacer dos comentarios preliminares, para facilitar el camino a la discusión subsecuente. Primero: al examinar si los números de utilidad de Van Praag pueden servir como base para juzgar el bienestar social, permanecemos firmemente dentro de la tradición "del bienestar", es decir, aquella en que las utilidades individuales se consideran como bases de información pertinentes para llegar a un juicio sobre el bienestar social. Como es bien conocido, recientemente la tradición ha recibido severos ataques de Rawls (1971), Sen (1987) y otros que han expuesto la insuficiencia de la utilidad como base del bienestar social. Nuestra intención aquí no es defender al planteamiento del bienestar de estos ataques, sino simplemente ver si, dentro de sus propios términos, éste puede hacer buen uso de las utilidades de Van Praag.

El segundo comentario preliminar tiene que ver con la utilidad cardinal. Van Praag señala que los números de utilidad producidos por su

método de medición son esencialmente ordinales por naturaleza, pero hacia el final de su documento también propone un método específico para llegar a la utilidad cardinal. ¿Es esta cardinalidad esencial para el propósito de hacer juicios sobre bienestar social? Van Praag a veces escribe como si lo fuera. Por ejemplo, después de señalar que la corriente principal de la economía desde hace mucho tiempo ha aceptado el rechazo de Robbins a la existencia de una función de utilidad cardinal mensurable, explica su consecuencia de esta manera: "Claramente, esto negaba cualquier fundamento a la economía normativa, que tiene que basarse en la evaluación de situaciones individuales y en la evaluación de la condición de la sociedad en su conjunto mediante un agregado de alguna clase de evaluaciones del bienestar individual". La sugerencia aquí es que la ausencia de cardinalidad excluye la posibilidad de agregar los bienestares individuales para obtener el bienestar social. De manera similar, al referirse a la práctica de esos economistas que usan una función de bienestar social basada en la utilidad, comenta que sus análisis están "ya sea implícita o explícitamente basados en un concepto de utilidad cardinal", que "llevan a una situación más bien esquizofrénica en la economía, pues algunos autores —que por una parte son cuidadosamente ordinales— en los estudios normativos aceptan la cardinalidad en la forma descrita, en caso de ser necesaria". Una vez más, la cardinalidad se considera un atributo esencial de las utilidades que entran en la función de bienestar social.

Sin embargo, no hay nada esencial acerca de la cardinalidad. De hecho, el rechazo de Robbins no fue a la cardinalidad como tal, sino más bien a la comparación interpersonal, lo que excluyó la posibilidad de la globalización social. Además, el uso de funciones de bienestar social basadas en la utilidad por parte de los economistas "cuidadosamente ordinales" no necesariamente implica su aceptación tácita de la cardinalidad, sino más bien de la comparación interpersonal: en realidad, lo crucial es la presencia o ausencia de esta última. La ausencia de la cardinalidad no excluye la comparación, ni su presencia la asegura, pues las dos son atributos completamente independientes. Progresos recientes en la teoría de elección social han demostrado que, de las dos, la cardinalidad no es esencial en la misma forma en que lo es la comparación interpersonal para permitir una evaluación significativa del bienestar social. Si se supone que la utilidad es cardinal pero interpersonalmente no comparable, entonces resulta imposible evaluar el bienestar social de manera que satisfaga un conjunto de restricciones muy razonables sobre la propia noción del bienestar social. Por otra parte, con utilidades ordinales pero interpersonalmente comparables, de manera típica existiría alguna forma razonable para evaluar el bien-

estar social.<sup>1</sup> Por supuesto, ciertos métodos de evaluación serían descartados en ausencia de la cardinalidad —por ejemplo, el principio utilitario— pero otros permanecerán abiertos —por ejemplo, el *leximin* de Rawls—. Por lo tanto, dejaremos a un lado la versión cardinal de la medición de la utilidad de Van Praag, y consideraremos la medida en su forma original, es decir, la forma de utilidad ordinal interpersonalmente comparable y procederemos a examinar su conveniencia para el propósito de evaluar el bienestar social.

Empezamos por hacer la pregunta: ¿qué significan realmente los números de utilidad de Van Praag? Para contestarla, será de gran ayuda ver la forma en que este autor deduce las diferentes propiedades de sus números de utilidad. Dos de estas propiedades son de particular interés en este contexto: la relatividad y la comparabilidad del bienestar. La relatividad se refiere a la propiedad de que el bienestar de un individuo, en la medida en que se puede obtener del dinero, depende no del ingreso absoluto, como se supone tradicionalmente, sino del ingreso relativo. La comparabilidad, por su parte, se refiere a la propiedad de que la misma cantidad de utilidad refleja el mismo nivel de bienestar para todos. Estas dos propiedades se deducen empíricamente de la siguiente manera.

A cada individuo se pide que atribuya ciertos niveles de ingreso a un número de clasificaciones verbales, como “bueno”, “malo”, etc.; Van Praag convierte entonces estos niveles de ingreso en lo que él llama números de utilidad, siguiendo una cierta metodología. Después de estudiar la información de todos los individuos, se observan ciertas regularidades. Primero, se encuentra que personas diferentes atribuyen diferentes niveles de ingreso a la misma clasificación verbal. Es decir, lo que es un ingreso “bueno” para una persona puede no ser “bueno” para otra. En general, entre más alto es el ingreso actual de una persona, más elevada es su estimación de lo que para ella es un ingreso “bueno”. De esto se deduce que el bienestar es un concepto relativo (y de ahí el título del capítulo). Segundo: se observa que aunque diferentes personas atribuyen niveles de ingreso diferentes a la misma clasificación verbal, cuando éstos se convierten a números de utilidad todos se ubican (casi siempre) en el mismo número.

En otras palabras, una clasificación verbal determinada se transforma en el mismo número de utilidad para todos; hay una correspondencia exacta entre las clasificaciones verbales y los números de utilidad, excepto por una pequeña variación aleatoria, lo cual indica que si cierto número de utilidad significa “bueno” para mí también significará “bue-

<sup>1</sup> Esto se discute en Sen (1970).



no" para ti. De esto se deduce que los bienestar individual son interpersonalmente comparables.

Sin embargo, es importante notar que detrás de estas deducciones se encuentra un acto de fe implícito, sin el cual no es posible establecer la relatividad ni la comparación del bienestar, a pesar de la evidencia empírica acumulada por Van Praag. Este acto de fe consiste en la suposición no comprobada de que la misma clasificación verbal implica el mismo *nivel* de bienestar para todos.

Para percibir el papel que desempeña esta suposición, vamos a tratar primero de la cuestión de la relatividad. Frecuentemente Van Praag escribe como si sus descubrimientos empíricos *demostraran* la relatividad intrínseca del bienestar individual. Pero en realidad no es así. Lo que sus descubrimientos empíricos muestran es que el ingreso "bueno" para un hombre rico es más alto que el ingreso "bueno" para un hombre pobre. Evidentemente, el concepto de "bueno" es relativo. En otras palabras, la evidencia empírica prueba la relatividad de las clasificaciones verbales. Continuar a partir de este hecho y afirmar que el concepto de bienestar también es relativo, debe suponer entonces que la misma clasificación verbal significa el mismo *nivel* de bienestar para todos. Expresado de otra forma, uno debe suponer una correspondencia fija entre las clasificaciones verbales y los niveles de bienestar para que la relatividad observada de las clasificaciones pueda ser interpretada como la relatividad del bienestar. Van Praag claramente hace esta suposición, pero continúa siendo implícita.

La misma suposición es también crucial para deducir la comparación del bienestar. La afirmación de que los números de utilidad reflejan los niveles de bienestar interpersonalmente comparables debe basarse en la demostración de que la misma cantidad de utilidad corresponde al mismo nivel de bienestar para todos. Pero la evidencia empírica de Van Praag no puede, por sí sola, demostrarlo. Simplemente muestra que, dada la metodología para convertir los ingresos en utilidades, la misma cantidad de utilidad implica la misma *clasificación verbal* para todos. Para poder afirmar que la misma cantidad de utilidad refleja también el mismo *nivel de bienestar* para todos, uno debe incluir entonces la suposición de que una clasificación verbal determinada representa el mismo nivel de bienestar para todos —el mismo acto de fe que antes—. Dicho de otro modo, la evidencia empírica establece una correspondencia exacta entre los números de utilidad y las clasificaciones verbales, y el acto de fe establece una correspondencia exacta entre las clasificaciones verbales y el bienestar; sólo combinando los dos puede uno afirmar que hay una correspondencia exacta entre los números de utilidad de Van Praag y el bienestar individual.

De esta forma, tanto la relatividad como la comparación del bienestar, según fueron deducidas por Van Praag, dependen crucialmente de un acto de fe y no sólo de la evidencia empírica. No existe nada intrínsecamente equivocado en esto, ya que, como señala el autor, a menudo todas las ciencias deben empezar con algunos conceptos primitivos no probados. Las preguntas son: ¿qué tan plausible es el concepto primitivo seleccionado? Y, ¿existen otras alternativas que pueden ser no menos plausibles pero que nos lleven a interpretaciones muy diferentes sobre los mismos fenómenos empíricos?

Van Praag justifica su concepto primitivo particular argumentando que la misma "clasificación verbal" debe significar lo mismo para todas las personas. Entre otras razones, menciona la sociocultural: que todos los miembros de la misma comunidad deben haber armonizado sus convenciones lingüísticas lo suficientemente bien como para que signifiquen casi lo mismo cuando usan una clasificación verbal como "bueno" y, en particular, sugiere que las clasificaciones deben tener el mismo "contenido emocional" para todos. Todo esto suena bastante aceptable. Pero Van Praag entonces da un paso hacia adelante que es más difícil de justificar. Da por sentado que el mismo contenido emocional significa el mismo *nivel* de bienestar. Es este paso final el que le permite igualar las clasificaciones verbales con los niveles de bienestar, y tal ecuación es la que, a su vez, lo impulsa a declarar que el bienestar es relativo y que sus números de utilidad reflejan niveles de bienestar interpersonalmente comparables. Pero no existe una razón *a priori* por la que el contenido emocional de las clasificaciones verbales deba considerarse en términos de los niveles de bienestar. En otras palabras: cuando usted y yo describimos los respectivos niveles de ingreso  $x$  y  $y$  como "buenos", podemos tener la misma percepción emocional de éstos, pero no necesariamente percibimos que el nivel de bienestar es el mismo. Otras interpretaciones también son posibles. Por ejemplo,  $x$  y  $y$  pueden producir niveles de bienestar diferentes para usted y para mí, respectivamente, pero  $y$  me puede dar el mismo bienestar *relativo* con respecto a lo que considero que es la norma promedio, como  $x$  se lo puede dar a usted *relativamente* de lo que usted considera que es la norma promedio. En esta interpretación, las clasificaciones verbales sí tienen el mismo contenido emocional, pero éste consiste ahora en ser coeficientes en vez de niveles de bienestar.

Argumentaré que no es para nada una interpretación rebuscada. Por lo contrario, se verá que ésta es la interpretación más natural de los descubrimientos de Van Praag, si partimos de la premisa convencional de que el nivel de bienestar depende del nivel de ingreso absoluto, premisa que, por supuesto, contradice el concepto de la relatividad del bienestar

de Van Praag; pero, como hemos visto, esta propiedad de la relatividad se deriva únicamente del concepto primitivo no probado de que la misma clasificación verbal implica el mismo nivel de bienestar. Ya que no existe una justificación *a priori* para aceptar esto, no hay tampoco una razón obligatoria para aceptar la propiedad de la relatividad. Por lo tanto, tenemos derecho a sustituir el concepto primitivo de Van Praag por uno más convencional: que el bienestar depende del ingreso absoluto. Y una vez que hagamos eso, se verá que las clasificaciones verbales y los números de utilidad construidos por Van Praag reflejan coeficientes en vez de niveles de bienestar.

Para percibir cómo ocurre esto, hay que recordar cómo deriva Van Praag el número de utilidad. Está dado por  $u_i = (\ln c_i - \mu)/\sigma$ , donde  $c_i$  es el nivel de ingreso atribuido a la clasificación verbal  $i$ , y  $\mu$  y  $\sigma$  son respectivamente la media y la desviación normal de los logaritmos de niveles de ingreso que un individuo asocia con todas las clasificaciones verbales. Van Praag ha encontrado que, excepto por una variación casual, el número  $u_i$  asociado con la primera clasificación verbal  $i$  es casi el mismo para todos los individuos; ésta es la base de su argumento de que el mismo número de utilidad representa la misma clasificación verbal. Ahora bien, para ver la relación entre  $u_i$  y el bienestar, hacemos la suposición simplificadora de que es constante en todos los individuos y la normalizamos entonces a la unidad.<sup>2</sup> Obsérvese también que  $\mu$  es realmente el logaritmo de la media geométrica ( $m$ ) de los ingresos  $c_i$  ( $i = 1, \dots, n$ ) asociados a las  $n$  clasificaciones verbales. Por lo cual puede considerarse que el número de utilidad  $u_i$  es la diferencia proporcional entre  $c_i$  y  $m$ . Por lo tanto, bajo esta premisa convencional de que el bienestar depende del ingreso absoluto, los números de utilidad de Van Praag pueden representar la diferencia proporcional entre el bienestar derivado de un nivel de ingreso determinado y el derivado de alguna noción de ingreso promedio. En otras palabras, estos números de utilidad reflejan alguna noción de bienestar relativo. Nótese que esto no es lo mismo que decir, como Van Praag lo hace, que el bienestar es relativo. Para él, el bienestar es un concepto intrínsecamente relativo (en el sentido de ser una función del ingreso relativo), y sus números de utilidad reflejan los *niveles* absolutos del bienestar concebido de esta manera. Lo que digo, por lo contrario, es que el bienestar es un concepto absoluto (en el sentido de ser una función del ingreso absoluto) y que los números de utilidad de Van Praag reflejan los *coeficientes*, y no los niveles de bienestar concebido de esta manera.

<sup>2</sup> Este supuesto simplifica la exposición intuitiva sin demeritar en nada los argumentos básicos de Van Praag referentes a la relación entre los números de utilidad y las clasificaciones verbales.

Recordemos ahora la correspondencia empíricamente establecida entre las clasificaciones verbales y los números de utilidad, y agreguemos la correspondencia que acabamos de describir entre los números de utilidad y los coeficientes de bienestar. El resultado es que entonces se considerará que la misma clasificación verbal representa el mismo porcentaje de bienestar para todos. De esta manera, la propuesta general de que las clasificaciones verbales tienen el mismo contenido emocional para todos todavía sigue siendo válida, pero este contenido consiste ahora en porcentajes en vez de niveles de bienestar. Tal razonamiento aclara el punto antes presentado: no existe una justificación *a priori* para interpretar el mismo contenido emocional de las clasificaciones verbales como el mismo nivel de bienestar. Es únicamente en virtud de esta interpretación que Van Praag puede afirmar que sus números de utilidad reflejan *niveles* de bienestar interpersonalmente comparables. Si rechazamos esta interpretación y, en lugar de eso, partimos de la premisa convencional de que el bienestar depende del ingreso absoluto, entonces los mismos descubrimientos empíricos implican que los números de utilidad de Van Praag reflejan *coeficientes* de bienestar interpersonalmente comparables.

Esta interpretación de los números de utilidad como coeficientes en vez de niveles de bienestar crea problemas obvios para la evaluación del bienestar social. Un partidario de esta teoría construye característicamente una función del bienestar social mediante la agregación de los niveles del bienestar individual. Si se considera que los números de utilidad de Van Praag transmiten información acerca de los coeficientes en vez de acerca de los niveles de bienestar individual, entonces evidentemente estos números no podrán usarse como fundamentos para construir una función de bienestar social. Esto solamente se puede hacer si descartamos la premisa convencional de que depende del ingreso absoluto y en lugar de eso adoptamos el propio concepto primitivo de Van Praag, por lo que, en ese caso, los números de utilidad reflejarían realmente los niveles de bienestar.

Sin embargo, ya que el concepto primitivo de Van Praag no tiene una superioridad obvia sobre el convencional, quedan dudas sobre la conveniencia de sus números de utilidad como fundamentos de la evaluación del bienestar social. No puede negarse que su método para medir los llamados números de "utilidad" puede, sin embargo, ser muy apropiado para muchos propósitos prácticos, como ha sido ampliamente demostrado por muchas interesantes aplicaciones de su método. Lo que aquí se ha puesto en duda es su importancia para una evaluación del bienestar social basada en la utilidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Sen, A. K. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day; reimpresso en Amsterdam, North-Holland, 1979.
- (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell.

## XV. EL PLURALISMO Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

PAUL SEABRIGHT\*\*

EL CAMPO adecuado para una política económica del gobierno es el aumento del estándar de vida de los ciudadanos. Aunque ese comentario resulta cierto, difícilmente es informativo, porque, ¿en qué consiste el estándar de vida? El propósito de este capítulo es delinear parte de una respuesta a esta pregunta, incluyendo algunas condiciones necesarias (aunque no suficientes) que caracterizan el concepto. En particular, quiero examinar cómo una noción del estándar de vida, cuya finalidad sea proporcionar un criterio útil para los gobiernos que ejecutan la política, puede ser sensible a una teoría relativamente pluralista de la sociedad. Por una teoría pluralista entiendo una explicación de la forma en que una sociedad debería ser ordenada para incorporar la posibilidad de puntos de vista múltiples y no trivialmente divergentes de una buena vida para los seres humanos individuales. La cláusula sobre la divergencia no trivial es importante: una teoría de la sociedad no es pluralista simplemente porque asigna a algunos ciudadanos que sean filósofos y a otros que sean contadores, encantadores de serpientes o acomodadores de autos en un estacionamiento. Una teoría genuinamente pluralista debe considerar como un bien social la posibilidad de que puedan existir múltiples puntos de vista del bien individual que no pueden incluirse en una sola teoría abarcadora del bien individual. Esto no implica que una teoría social pluralista debe ser neutral entre todas o incluso muchas teorías del bien individual; que para ser considerada pluralista, es suficiente que sea compatible con la afirmación de más de una teoría del bien individual. No argumentaré a favor de la exactitud de dicho punto de vista. En este capítulo quiero ver, en cambio, si es posible que las políticas económicas del gobierno la incorporen, en el caso de ser correcta. ¿O presupone la propia noción de una política económica que un gobierno tiene su propia teoría abarcadora del bien individual? Sin embargo, aunque no considero que el pluralismo como tal

\*\* Muchas personas han hecho comentarios útiles a una versión anterior, tanto participantes en la conferencia de WIDER como en reuniones en Cambridge y en la Universidad de East Anglia. La presente versión se ha beneficiado por un número de sugerencias hechas en la discusión original de este documento por parte de Derek Parfit, así como por comentarios de Tom Baldwin, Jane Heal, Christine Korsgaard y Martha Nussbaum.

sea correcto, argumentaré que la posibilidad de una política económica pluralista tiene implicaciones importantes para la coherencia del pluralismo incluso en principio.

La argumentación procede en cuatro etapas. En la primera discutiré la conveniencia general de permitir a una teoría moral o política depender intrínsecamente de las limitaciones prácticas sobre la ejecución de sus recomendaciones. Por esto quiero decir algo más que la simpleza de que una teoría no debería hacer recomendaciones imposibles. Quiero decir que nuestra selección de una teoría moral o política no debería estar siempre significativamente influida por nuestras reacciones intuitivas a lo que recomienda en circunstancias imposibles o suficientemente improbables. En la segunda etapa usaré esta conclusión, junto con una serie de restricciones específicas sobre cómo ejecutarla, para ayudar a caracterizar la noción del estándar de vida, dando algunas condiciones necesarias que cualquier estándar adecuado debe cumplir. En la tercera delinearé las analogías con otros razonamientos en la filosofía y en la economía que aclaran la relación entre esta noción y la teoría pluralista de la sociedad. En la cuarta usaré la noción ya caracterizada de esa manera para contestar algunas preguntas específicas sobre los estándares de vida y el pluralismo. Éstas incluyen la cuestión acerca de la forma en que el estándar de vida puede incorporar los valores que son específicos a ciertas culturas sin por ello volverse relativista, y la cuestión de si las políticas económicas necesitan estar intrínsecamente sesgadas en favor de lo que algunas veces se llama concentrar la atención en los productos primarios y en la economía de mercado.

### 1. LIMITACIONES SOBRE LAS TEORÍAS MORALES

Es una práctica común entre los filósofos y los teóricos sociales probar la exactitud de una teoría general buscando posibles ejemplos en contrario, pues su fuerza es definitiva para una teoría general exitosa, y en algunos puntos de vista, definitiva de una teoría, *tout court*. En la ética y en la filosofía social, donde la información de nuestras teorías consiste en nuestras reacciones intuitivas a situaciones diferentes, esta búsqueda a menudo toma la forma de desarrollar situaciones complejamente artificiales, diseñadas para abstraernos del detalle desordenado y desconcertante de la vida diaria. De esta manera, podemos situar dilemas morales en Marte o detrás de un velo de ignorancia o en líneas de tranvías atiborradas con ganadores del Premio Nóbel, en vez de en el gabinete político o en *EastEnders*<sup>1</sup> o en nuestras propias familias. Se ha caracterizado

<sup>1</sup> Una telenovela de la televisión inglesa.

de diversas maneras al proceso por el que las intuiciones en estos casos abstractos informan nuestros juicios más generales, y la noción de John Rawls del "equilibrio reflexivo" representa una de las más claras y mejor conocidas de dichas explicaciones.<sup>2</sup> Si bien no tengo la intención de discutir la utilidad frecuente y el valor aclaratorio de dichos ejercicios,<sup>3</sup> sí quiero argumentar que a veces podemos objetar razonablemente el resultado de dicho experimento del pensar en el sentido de que la situación que se describe es improbable o excéntrica. La razón no es que se quiera rechazar la idea de que una teoría general debe ser general. "No *Fa*" es todavía y será siempre concluyentemente incompatible con "Para todas las *x*, *Fx*". En vez de eso, la objeción es a la idea de que los juicios que nos ofrece la intuición en casos improbables deben siempre equivaler a ejemplos en contrario.<sup>4</sup>

Esta línea de razonamiento tiene más sentido dentro de un punto de vista de la ética ampliamente naturalista. Nuestras intuiciones éticas son producto de un largo proceso de evolución tanto biológica como cultural, la cual ha sido configurada en una forma más extensa por la necesidad de hacer frente a ciertos problemas y dificultades recurrentes a los que se enfrentan los seres humanos en la sociedad. Ha sido configurada menos extensamente por problemas y dificultades muy raros que han afectado a muy pocas personas. Y con riesgo de estar insistiendo sobre el asunto, agregaría que no ha sido configurada para nada por la necesidad de hacer frente a situaciones que nunca han ocurrido u ocurrirían. Por lo tanto, no debería ser sorprendente si las intuiciones que tenemos referentes a situaciones improbables o imposibles resultan ser quijotescas o mercuriales. Es poco recomendable tenerles mucha confianza.

En este punto es importante distinguir dos conclusiones que no se derivan de esta línea de razonamiento naturalista, con el fin de proteger la conclusión que sí se deriva de él de cualquier asociación con aquéllas. Primero: del hecho de que ciertas intuiciones morales han surgido en nosotros como resultado de la necesidad de hacer frente a contingencias evolucionistas, no se deriva que nuestra posesión de esas intuiciones sea moralmente defendible: la agresión, el carácter vengativo y los celos, todos tienen raíces evolucionistas comprensibles. En vez de eso, lo que el razonamiento naturalista aclara es una cuestión central del

<sup>2</sup> Rawls, 1971, especialmente pp. 48-51.

<sup>3</sup> Realmente, el ejercicio de la imaginación es un componente esencial de nuestro pensamiento moral.

<sup>4</sup> Por supuesto, es cierto que nuestras reacciones *iniciales* a situaciones improbables bien pueden cambiar en una nueva reflexión. Entonces es trivialmente cierto que los juicios *iniciales* no constituyen siempre ejemplos en contrario. La afirmación aquí es la más fuerte acerca de que los juicios *establecidos* de situaciones improbables no constituyen siempre ejemplos en contrario.



método del equilibrio reflexivo: ¿tenemos alguna razón para pensar que existe un equilibrio? Se pueden considerar nuestras intuiciones como insumos de este proceso reflexivo. Es posible que se hayan impuesto ciertos requisitos de consistencia sobre aquellas de nuestras intuiciones que han sentido la presión evolucionista; otras en las que esto no ocurrió bien pueden ser violentamente inconsistentes con lo que creemos en contextos más familiares. Si requerimos que una teoría moral respete los requisitos de un equilibrio reflexivo y a la vez sea aplicable a todas las situaciones lógicamente posibles, podremos estar requiriendo lo imposible.

Una segunda conclusión injustificada sería la de que este razonamiento evolucionista implica una explicación antiobjetivista, o incluso sólo no cognoscitivista, de la ética. Muchos aspectos de la realidad son demasiado complejos para que los entienda la mayoría de los habitantes de la realidad. Los descubrimientos de la física moderna ciertamente están más allá de la comprensión de un perro, y no tenemos ninguna garantía de que la naturaleza física de la realidad no resultará estar también más allá de nuestra comprensión. Creer que sólo nosotros en el reino animal habíamos alcanzado la meseta evolucionista que nos permitiría comprender nuestro propio medio ambiente en su totalidad sería regresar a la imagen de nosotros mismos como una especie elegida, aunque ya no tengamos un Dios que nos elija. Si, de manera parecida, resultara que no podemos desarrollar teorías éticas para cubrir todas las contingencias posibles sin caer en contradicciones, ese sería un comentario sobre nuestras capacidades morales, no sobre la existencia, o alguna otra propiedad, de las verdades morales objetivas.

La conclusión a que lleva este razonamiento naturalista es que, si no podemos estar seguros de que existe una teoría moral que satisfaga consistentemente nuestras intuiciones en todos los casos lógicamente posibles, es mejor que no descartemos todas las propuestas teóricas que no han pasado la prueba de nuestras intuiciones en ciertas circunstancias improbables. Debemos encontrar formas de elegir entre aquellas teorías que satisfacen nuestras intuiciones en un número de casos suficientemente extenso. Y aquí me parece inevitable juzgar entre casos no solamente sobre la base del número, sino también de la importancia. Éste no es el lugar para proponer un criterio detallado, pero dicho criterio realmente tenderá, si las otras cosas permanecen iguales, a dar una mayor ponderación a nuestras intuiciones concnientes a los casos que son más centrales a nuestras prácticas diarias de juzgar, evaluar y actuar, que a las que no lo son.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Esto no es lo mismo que un procedimiento que pondera los casos de acuerdo con su probabilidad de ocurrencia. Algunos podrían tener una probabilidad de ocurrencia baja

Esta cuestión se relaciona estrechamente con una que se trata en obras sobre la teoría de la elección social, las cuales han mostrado mucho interés en la condición del dominio ilimitado —que requiere que cualquier función de bienestar\* social razonable o cualquier función de decisión social se aplique a cualquier ordenamiento lógicamente posible de preferencias individuales—. A algunos les parece obvio que la pregunta sobre lo que debería ser una función de decisión social defendible es independiente de los problemas particulares de decisión a los que ésta se aplica en cualquier caso individual: si un resultado en particular es imposible, se le excluye del conjunto de elecciones por no ser viable; y si una combinación de preferencias en particular es imposible, se le excluye por ser un insumo de la función. Pero de todos modos, el hecho de que no sea viable no debería afectar la elección de la función original. En otras palabras, según este punto de vista se debería decidir primero la teoría moral y entonces aplicarla a algunas elecciones particulares; no tiene sentido permitir que la elección que haga de una teoría moral dependa de las elecciones a las que usted tendrá que enfrentarse.

El problema con dicha línea de razonamiento es que al imponer la condición de un dominio ilimitado junto con otras condiciones (como la de que la función respete la transitividad) se está requiriendo efectivamente que las preferencias sociales con respecto a resultados factibles sean sensibles a lo que *serían* las preferencias sociales con respecto a resultados improbables o físicamente imposibles. Esto podría no tener importancia si supiéramos que existen funciones de bienestar\* social compatibles con todas nuestras intuiciones. Pero las obras sobre la elección social han documentado con una minuciosidad deprimente las circunstancias en las que no puede existir *ninguna* función de bienestar social y satisfacer las restricciones que intuitivamente podríamos desear establecer sobre ella. Es evidente que, en alguna parte, varias de nuestras intuiciones tendrán que ceder. Insistir en retener la condición del dominio ilimitado equivale entonces a admitir solamente aquellas funciones de bienestar\* social que dejan de satisfacer algunas de nuestras otras intuiciones. El resultado es paradójico: el precio de requerir que una teoría sea compatible con todas las preferencias *posibles* en todos los estados consiste en ya no requerir más que la teoría sea compatible incluso con todas las preferencias *actuales* por las teorías.

pero parece ser lo suficiente a casos actuales como para ser una valiosa prueba de nuestras intuiciones. Otros podrían ser igualmente improbables, pero tan diferentes en naturaleza de los casos actuales que no serán útiles para nosotros. Ejemplos de lo primero ocurren cuando hacemos preguntas como: si fuera posible, con sólo apretar un botón, matar *sin* dolor a un individuo desconocido y distante sin ninguna atadura de familia y amigos, ¿sería malo hacerlo? Un ejemplo de lo último podría ser la pregunta: ¿sería la lealtad una virtud tan importante si los seres humanos se reprodujeran asexualmente y no envejecieran?

La principal razón, entonces, para no requerir necesariamente que una teoría moral satisfaga nuestras intuiciones en circunstancias improbables o imposibles es que puede ser que no exista una teoría compatible con todas nuestras intuiciones. Una razón secundaria, familiar por sus consideraciones en la filosofía del lenguaje, es que puede ser dudosamente inteligible atribuir a criaturas capaces de acciones intencionales, preferencias y creencias extrañamente diferentes de las nuestras. No siempre es evidente lo que puede contar como posibilidad genuina y ciertas situaciones pueden parecer inteligibles hasta que investigamos más a fondo precisamente qué circunstancias nos harían decidir que esa posibilidad en realidad ocurrió.<sup>6</sup> Éste es un razonamiento particularmente poderoso en contra de la condición del dominio ilimitado de las preferencias en los textos sobre la elección social. Aquí se subraya que, además de la *confiabilidad* dudosa de nuestras intuiciones en circunstancias improbables o imposibles, debemos considerar la *inteligibilidad* incierta de las propias circunstancias hipotéticas.

En el contexto del razonamiento presente, el resultado es el siguiente: una teoría política, que es una clase de teoría moral, despliega una variedad de conceptos morales de acuerdo con nuestras intuiciones sobre su aplicación. Uno, al que se dará gran interés en este capítulo, es el concepto de contrato, pero, por supuesto, hay muchos otros conceptos, como la utilidad, una buena vida, el respeto a sí mismo, la dignidad, la obligación, el derecho, el ciudadano, etc. Lo que argumento es que frecuentemente será legítimo caracterizar una teoría política en términos de su adecuación a estos conceptos tal como en realidad los tenemos, y no como podríamos tenerlos. Por ejemplo, no es en sí una objeción a las teorías de castigo retributivo que bajo circunstancias concebibles —por ejemplo, aquéllas descritas por Nagel (1976) y Parfit (1976) en sus discusiones sobre la bisección del cerebro— los límites entre las personas podrían ser dudosos y la pregunta ¿quién cometió este crimen? podría no tener una respuesta. Nuestras teorías del castigo se han desarrollado para tratar con las personas como son. Y las personas son seres distintos caracterizados por una continuidad física y un alto grado de continuidad psicológica. Si se presentaran posibilidades grotescas, sin duda podría ser necesario desarrollar nuestras teorías para hacerles frente. Pero, a menos de que exista alguna probabilidad real de hacerlo así, no sería conveniente permitir que nuestra elección de una teoría de castigo fuera determinada por su simple posibilidad.

<sup>6</sup> Por ejemplo, puede parecer lógicamente posible que existiera una criatura cuyas creencias fueran todas falsas, hasta que uno empieza a reflexionar sobre qué circunstancias nos pueden llevar a atribuir creencias completamente falsas a un usuario del lenguaje. Dejaríamos de llamar a dicha criatura un usuario del lenguaje mucho antes de haber alcanzado ese punto.

No hay nada extraordinario u original en esta forma de razonamiento. El énfasis en la reciente obra de Rawls sobre la naturaleza de la justicia política no metafísica en tanto equidad<sup>7</sup> se puede entender mejor como una llamada para que prestemos atención a la necesidad de adaptar la justicia a las necesidades de las comunidades humanas que ya tienen suficiente cohesión y propósito común para hacer que ésta sea posible para todos. Usar una teoría de la justicia para dirigirnos a sociedades tan divididas que no pueden empezar a cooperar es un ejercicio inútil que, por lo tanto, no nos enseña nada sobre la clase de justicia que requieren comunidades más unificadas. Podemos decir más: si ciertas reglas nunca pueden ponerse en vigencia en alguna comunidad que fuera reconocidamente similar a la nuestra, entonces será mejor que una teoría de la justicia respete esa restricción, y que no busque juzgar a las comunidades por su grado de parecido con otras en las cuales dichas reglas son posibles.

## 2. LAS RESTRICCIONES Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

Como se señaló anteriormente, una política económica gubernamental debe interesarse en el estándar de vida de sus ciudadanos. Quiero darle la vuelta a esto y afirmar que la forma de entender la noción del estándar de vida es como ese aspecto del bienestar\* de los individuos que cae propiamente dentro de la esfera del interés de la sociedad. Mi perspectiva al hacer esta afirmación será ampliamente contractual.<sup>8</sup> La sociedad es una institución de cooperación entre los individuos para su mutuo beneficio (puede no ser solamente eso, pero por lo menos lo es). En particular, la sociedad hace posible la implementación de un marco —que incluye, por ejemplo, los derechos de propiedad y la organización tanto de la producción como del consumo— sin el que los individuos no podrán gozar de muchas de las actividades que son centrales para su bienestar\*. No me ocupo aquí de la difícil pregunta sobre si una adecuada teoría de la justicia debe asegurar que todos los individuos están, por lo menos, tan bien en la sociedad como si vivieran aislados (el mayor problema para dicho punto de vista no es el que presentan los que están en muy mala situación, cuya posición es ciertamente injusta, sino el de los miembros de la sociedad capaces y observantes de la ley, pero que en un estado natural podrían ser exitosos traficantes de cocaína).<sup>9</sup> Para mis


<sup>7</sup> Rawls, 1985.

<sup>8</sup> Esto no implica que pienso que la perspectiva contractual no tiene problemas. Pero la argumentación presente es estrictamente de alcance limitado: si la perspectiva contractual es correcta y también lo es el pluralismo, entonces la elaboración de las políticas económicas podrá ser consistentemente pluralista.

<sup>9</sup> Roemer, 1985, es una versión importante de ese punto de vista.

propósitos es suficiente observar que, al tomar parte en las instituciones de la producción, de consumo e intercambio, como ya existen de hecho, todos los individuos obtienen beneficios de la cooperación que da fundamento a esas instituciones. Por lo tanto, podemos preguntar razonablemente qué características de dichas instituciones han surgido de un proceso de acuerdo, o más formalmente, de un contrato, entre los individuos interesados, en el caso de que la sociedad en realidad haya surgido de un acuerdo y no, confusamente, de la historia.

Muchas de esas características dependerán de cuán precisamente esté especificado el contrato (por ejemplo, si los individuos están detrás de un velo de ignorancia o conscientes de algunas características de su situación en la vida). Para los fines presentes todo lo que importa es que es un contrato. Pero —y aquí está la relación con la primera etapa de razonamiento de este capítulo— es un contrato reconocible, como los contratos hechos por personas reales en el mundo real donde, por ejemplo, con frecuencia se hace que los contratos dependan (contingencia) de ciertas circunstancias especificadas (“si el asegurado sufre una pérdida financiera, el asegurador se obliga a indemnizarlo contra esa pérdida”). Pero las circunstancias deben ser siempre, por lo menos en principio, públicamente comprobables. Una compañía de seguros puede indemnizar a un individuo por una pérdida de dinero, que puede comprobar recurriendo al banco del individuo, o por una pérdida de la salud, que puede comprobar recurriendo a su médico. Pero no lo indemnizará —ni lo podría hacer— por una pérdida de utilidad, excepto en la medida en que la pérdida de utilidad sea dependiente de algo que es públicamente comprobable. Por lo que, si queremos que el contrato tenga algún sentido, debemos entenderlo como algo público, e igual ocurre con respecto a las contingencias de las que podría depender. Los miembros de la sociedad pueden hacer un contrato, y quizá lo hagan, para asegurarse contra los riesgos del nacimiento y de las circunstancias, pero sólo contra riesgos públicamente comprobables. No contratarían un seguro contra todas las desigualdades en la *utilidad*. Un contrato que hiciera eso no lo sería en el sentido en el que entendemos el término; sería una suerte de intervención divina.

De manera similar, todos los contratos especifican alguna clase de intercambio, y ninguna parte puede hacer un contrato que ofrezca algo que no está en su poder proporcionar. Esto tiene dos aspectos. Primero: no puedo hacer un contrato para dar algo que jamás podré entregar a nadie; así, no puedo ofrecer mi utilidad o mi estado de salud o mis relaciones con mis amigos, aunque puedo ofrecer mis técnicas de meditación o mi patente de medicina o mi copia muy manoseada de *Cómo ganar amigos e influir en las personas*. Segundo: no puedo hacer 

trato para dar algo que debe ser dado libremente y sin esperar una retribución en caso de que se dé. Esto es: no puedo hacer un contrato prometiendo mi respeto, o mi amor o mi conformidad, con las conclusiones de su último libro (puedo prometer tratarlo con respeto, pero eso es diferente). Y los miembros de la sociedad que hagan contratos entre sí para compartir los beneficios de la cooperación no pueden tampoco hacer contratos de esa clase. Quizá esto sea desafortunado, porque las clases de bienes que no podemos insertar en un contrato incluyen muchos de los elementos más importantes de la prosperidad de los seres humanos. Pero, a pesar de todo, estos bienes están fuera de la esfera de los contratos tal como los conocemos o, incluso, de como podríamos concebiblemente conocerlos.

De hecho, desde otro punto de vista no es para nada desafortunado, porque habría algo claramente desagradable incluso en el intento de pensar en esos bienes como si estuvieran dentro de la esfera contractual. Uno puede pensar en muchas clases de motivación que no sólo son inadecuadas para el efecto que se proponen, sino que además se vuelven ridículas en el proceso de la conceptualización. Los seres humanos necesitan respetarse a sí mismos y para lograrlo deben tener el respeto de sus semejantes. Sin embargo, sería absurdo si buscaran hacerlo por medio de un contrato para respetarse mutuamente. De igual manera, puede haber algo alternativamente cómico y siniestro en el compromiso de los políticos de crear un mayor altruismo o mejorar la calidad de la vida familiar, a diferencia de asegurar que los individuos tengan a su disposición los medios para crear ellos mismos estas condiciones. Esto no sólo es algo que *no pueden* entregar, sino que ni siquiera deberían intentarlo.

La esfera de contratos consiste, más o menos, en escasos derechos sobre productos primarios físicos<sup>10</sup> (incluyendo los derechos de acceso a cosas como libros de una biblioteca o como a la tierra) y sobre los derechos a la disponibilidad de servicios, pues todas estas cosas son actividades intencionales públicamente comprobables, desarrolladas o causadas por otros seres humanos. Los contratos sociales deben serlo para el intercambio de estos productos básicos o servicios: que dependan de circunstancias públicamente comprobables. Y el estándar de vida de los ciudadanos está representado por el dominio que ellos tienen sobre estos productos o servicios primarios, dadas estas circunstancias. Más exactamente, se puede decir que el estándar de vida de los individuos consiste

<sup>10</sup> La cláusula de la escasez refleja el hecho de que para las cosas que tienen una abundancia indefinida no habría beneficios derivados de la cooperación ni necesidad de hacer contratos. Cosas como, por ejemplo, el oxígeno en la atmósfera no serán componentes del estándar de vida, aunque pueden llegar a serlo si surge la posibilidad de su escasez (por ejemplo, debido a la contaminación del aire).

en esos componentes de su bienestar\*, cuyo fortalecimiento sería el sujeto apropiado de un contrato social entre individuos que desean compartir los beneficios de la cooperación social.

Ahora será evidente cómo esta explicación hace sitio al pluralismo. Existen muchos aspectos de una buena vida para los individuos, cuyo fortalecimiento y distribución simplemente no es asunto del que deba ocuparse la sociedad. Así es porque, en la explicación contractual que estoy delineando, nada es un asunto que corresponda a la sociedad a menos que pueda estar sujeto a un contrato social hipotético apropiado. De esta manera, en gran medida, no incumbe a la sociedad si las personas tienen matrimonios felices o creen en Dios, porque éstas no son la clase de cosas sobre las que se pudiera hacer un contrato. Por supuesto, sí puede ser un asunto que incumba a sus amigos o a los sacerdotes, individuos con los que su relación no es contractual. Y realmente sí será un asunto que corresponda a la sociedad el que las personas tengan recursos para hacer posibles matrimonios felices (como la capacidad de una pareja para trabajar y vivir dentro de una proximidad razonable entre ellos), y la capacidad para acudir a los recursos del Estado con el fin de que éste los defienda de los ataques contra su forma de adorar a su propio Dios de su propia manera. Pero el estándar de vida propio está representado por su dominio sobre estos recursos y no por el resultado que se derive de él. Una teoría social pluralista que permita la posibilidad de concepciones fundamentalmente diferentes de los fines a los que estos recursos se pueden destinar, será superior a una teoría que requiere que la sociedad evalúe los resultados sociales con todo detalle, cuando muchos aspectos de tales resultados no son de ninguna manera aquellos que la sociedad debería evaluar. La razón de que no lo sean es que la clase de mundo en que estos aspectos podrían ser sujetos de contrato, sería uno tan diferente del nuestro (habitado por individuos completamente transparentes entre sí y que puedan cambiar estados mentales entre ellos a voluntad) que no sería un punto de comparación adecuado con el mundo que conocemos.

Al describir el estándar de vida de tal forma que implica el dominio sobre los recursos en vez de los resultados que éstos producen, debo dejar un punto en claro. El valor del dominio sobre determinados recursos bien puede depender de las circunstancias, siempre que estas circunstancias sean públicamente comprobables. De tal manera, puede ser fácil admitir que una persona incapacitada tenga un estándar de vida más bajo que una persona completamente sana en posesión de los mismos recursos, porque la incapacidad es una circunstancia públicamente comprobable. Amartya Sen ha argumentado que esto muestra que el concepto del estándar de vida debe interesarse en evaluar los resultados

en vez de controlarlos,<sup>11</sup> aunque espero que ahora ya esté claro, en la presente explicación, que no se necesita hacer nada de esto. Si los estándares de vida tuvieran que evaluar los resultados en su totalidad, estaríamos obligados a manifestar que cuando dos individuos derivan niveles de felicidad diferentes de una dotación determinada de productos primarios, sus estándares de vida son diferentes. La presente teoría difiere de la de Sen en que permite que en las comparaciones del estándar de vida sólo se tomen en cuenta algunas razones para la divergencia de los niveles de utilidad —es decir, aquellas que son lo suficientemente observables en público para ser las bases de un contrato—. Otras afirmaciones, como la de que un individuo puede tener una disposición alegre mientras que otro es algo taciturno, pueden ser ciertas sin que tengan importancia para el estándar de vida.

Hasta aquí se ha bosquejado un contraste bastante estricto entre aquellos componentes de una buena vida para los individuos, que son de interés para la sociedad, y aquellos que no lo son. Pero es evidente, si se medita al respecto, que existe un espectro de posibilidades en vez de una división marcada. Primero que nada, no hay una línea clara de lo que es y lo que no es un evento públicamente comprobable; ciertas clases de incapacidad mental benigna son un buen ejemplo de este caso dudoso. No hay nada malo en la idea de que nuestra concepción del estándar de vida pueda ser sensible, por ejemplo, a los desarrollos de la medicina diagnóstica. Pero el énfasis en comprobarlo tenderá a imponer una carga de prueba en los casos dudosos que sean propuestos para su inclusión. Se considerará que dos individuos que dominan los mismos recursos tienen el mismo estándar de vida, a menos que se pueda argumentar convincentemente que difieren en algún aspecto verificable que pueda ser, a su vez, sujeto de alguna cláusula de contingencia en un contrato social. De esta manera, será necesario establecer dos cosas: primero, que la diferencia sea comprobable y, segundo, que por sí misma sería pertinente en su contrato. Consideremos el caso de las diferencias en el sexo: éstas (suelen) ser fácilmente comprobables. Pero, ¿son tales como para justificar la afirmación de que el estándar de vida de hombres y mujeres que tienen el mismo dominio sobre los recursos es diferente, de una forma que quizá la sociedad desee corregir? Esto dependerá del grado en que las desigualdades entre los sexos correspondan a desigualdades en los recursos, a diferencia de las desigualdades en otros aspectos, y es probable que la respuesta a esto difiera en diferentes sociedades y en diferentes épocas. Si las desigualdades existentes consisten principalmente en un acceso desigual a los recursos, habría menos presiones

<sup>11</sup> Sen escribe (1985, p. 16) que el estándar de vida "debe ser directamente una cuestión de la vida que uno lleva en vez de los recursos y los medios que uno tiene para llevar una vida".



para ajustar las medidas del estándar de vida con el fin de que reflejaran las diferencias de género para determinados niveles de dominio sobre los recursos.

Un segundo tipo de problema dudoso se relaciona con las clases de actividades de servicio que pueden incluirse en un contrato. El problema es más complicado dentro de las asociaciones que no son contractuales o que sólo lo son parcialmente, como las familias. Pero en este caso podemos distinguir entre problemas de inclusión y problemas de asignación. En la presente propuesta, por ejemplo, el tiempo que se emplea en el trabajo doméstico, aunque frecuentemente se realiza sin recibir un pago e incluso sin un contrato verbal, se consideraría un componente (negativo) del estándar de vida, porque es una clase de actividad que las familias necesitan realizar, y en la que, por lo general, estarían dispuestas a suscribir un contrato para realizarla. Todavía surge algún problema de inclusión debido a la dificultad para distinguir algunas de dichas actividades de aquellas que se consideran aficiones, donde la actividad en sí es apreciable. Si, por ejemplo, soy un jardinero entusiasta (el ejemplo es hipotético), puedo no estar dispuesto a contratar a nadie para que me haga la jardinería, porque ya no sería entonces, en cierto sentido, mi jardín. Pero en general no hay duda de que, en muchos países, un componente importante de la pobreza es el tiempo que se requiere para realizar tareas domésticas sin una retribución, un componente que las medidas familiares del estándar de vida habitualmente ignoran.

Aparte del problema de inclusión existe un problema de asignación que puede surgir *entre* los miembros de una familia. Por ejemplo, supongamos que las tareas domésticas se comparten muy desigualmente. Estaríamos inclinados a decir que el estándar de vida de los individuos dentro de la familia es, hasta ese punto, desigual. Pero supongamos que se objetara que las relaciones dentro de la familia no son un sujeto apropiado para un contrato, que no puede haber un contrato social con el propósito de igualar el tiempo empleado en las tareas domésticas. Ésta es un área difícil, pero si se aceptara la premisa de la objeción tendríamos que retirar el juicio de desigualdad dentro de la familia. Por supuesto, es posible poner en duda esa premisa: una de las características del feminismo moderno ha sido precisamente llamar la atención a la forma tácitamente contractual en que se pueden entender muchos aspectos de las relaciones entre los sexos. Ciertamente, la teoría que aquí se presenta no se ve debilitada en ninguna forma por la reflexión de que los conceptos de un contrato y de lo que es el material adecuado para un intercambio contractual varían y evolucionan en el transcurso del tiempo.

Como lo sugiere el ejemplo del trabajo doméstico, la limitación del concepto del estándar de vida a la esfera de los productos primarios y

los servicios, ampliamente concebida, no la limita a aquellos ni tampoco a los servicios *de mercado*. De hecho, incluye muchos servicios de un tipo muy general. De modo que, por ejemplo, la medida en que los miembros de una sociedad disfrutan de la libertad de expresión y de asociación es realmente una parte de su estándar de vida. Esto es así porque estas libertades están salvaguardadas por los recursos de la sociedad que protegen a las personas contra ataques al ejercicio de la libertad de expresión y de asociación. Los miembros de la sociedad pueden y harán contratos entre sí para garantizar (aunque, por supuesto, no en forma ilimitada) dichas libertades (y los recursos para protegerlas). Pero la medida en que ellos *usan* estas libertades para decir y hacer cosas que valen la pena no es parte de su estándar de vida, aunque puede ser una parte importante de lo que da valor a sus vidas. Dos sociedades que dedican esfuerzos y recursos iguales a la televisión no difieren en su estándar de vida simplemente porque una sociedad sea innovadora y creativa mientras que la otra trasmite basura. No se puede hacer un contrato de buen gusto.

Sin embargo, los recursos que no se intercambian en el mercado sí originan problemas de una naturaleza diferente, es decir, de valoración. La valoración de los recursos de mercado en medidas del estándar de vida se hace, comúnmente, a su precio de mercado. ¿Qué tan razonable es esto, y cómo se deben considerar los recursos que no son de mercado? Hasta ahora el razonamiento se ha limitado a analizar qué aspectos de las vidas de los individuos debían tenerse en cuenta como parte de su estándar de vida. Para todos los fines prácticos, sin embargo, lo que se requiere no es una descripción completa del estándar de vida de cada individuo en la sociedad, sino una globalización o un resumen de la información que esto contiene. Se necesitan dos clases de globalización: primera, la de los diferentes componentes del estándar de vida de un individuo, con el fin de compararlos entre sí. Segunda, la globalización con base en los muchos individuos diferentes en la sociedad con el propósito de comparar una sociedad con otra o consigo misma en épocas o en circunstancias diferentes. Los problemas conceptuales básicos que estas formas originan son muy similares. Toda globalización implica descartar información. La mejor manera de hacerla no puede ser determinada independientemente del uso que se le va a dar a esa información, pues los diferentes usos pueden requerir métodos y grados de globalización diferentes: por ejemplo, para algunos propósitos, puede ser necesario reducir la medida del estándar de vida a un solo número escalar; para otros, podemos quedar satisfechos si se le reduce a un vector de manera que podamos hacer comparaciones en varias dimensiones. No existe ninguna razón para creer que hay una sola medida global óptima del estándar de vida, ya sea de un individuo o de una sociedad.

Este punto ha sido oscurecido por el utilitarismo implícito de muchas de las obras de economía sobre el estándar de vida, y otras relacionadas que tratan cuestiones como la medición de la desigualdad. De los axiomas normales de la selección racional del individuo se deriva que los individuos escogen su consumo de manera que el coeficiente de la utilidad marginal de cada mercancía con respecto a la utilidad marginal del dinero sea igual al precio de ese producto en términos monetarios. Se puede construir una medida del estándar de vida agregando cantidades de productos y usando los precios del mercado como ponderaciones. Esta medida representa el consumo del individuo y la suma de las medidas de todos los individuos es el consumo nacional. Si —y debemos hacer hincapié en el si— la utilidad en este sentido representa lo máximo apropiado para la sociedad, y si todos los consumidores tienen la misma utilidad marginal del dinero, entonces un gobierno que actúa para aumentar al máximo el consumo nacional, por ese medio lo hará con la utilidad de los cambios marginales en la disponibilidad de los bienes y servicios de la población.

Existen numerosos problemas de los que se ha tratado frecuentemente con esta línea de razonamiento, de los que a continuación presentamos seis:

1. Es posible negar que los consumidores individuales traten de aumentar algo al máximo.
2. Aun si lo hacen, se puede negar que lo que ellos aumentan al máximo es la utilidad en algún sentido interesante.
3. Aun si lo es, es posible negar que la sociedad debe preocuparse sólo de las utilidades.
4. Aun si lo debiera hacer así, uno puede negar que la sociedad debe preocuparse solamente por la suma de las utilidades y no por su distribución.
5. Aunque así fuera, se puede negar que los individuos tienen la misma utilidad marginal del dinero.
6. Aun cuando la tengan, uno puede negar que aumentar al máximo la utilidad en el margen equivale a la maximización global de la utilidad.

El punto importante en este contexto es que solamente si es cierto que las metas de la sociedad pueden estar representadas adecuadamente por la maximización de alguna cantidad inherente a todos los productos, podrá derivarse de esto que hay una sola forma óptima de globalizar los estándares de vida, ya sea de los individuos o de las sociedades.

El interés de este capítulo es el campo adecuado de la política del go-

bierno, no lo que deben ser los criterios de esa política. De esta manera, la pregunta de cómo globalizar los estándares de vida, lo cual requiere responder a este último problema, no puede ser totalmente agotada aquí. A pesar de todo, para muchos propósitos comunes, los precios de mercado proporcionarán una primera aproximación útil a un sistema ponderado de aquellos componentes de los estándares de vida para los que existen mercados. La razón de esto es que si el estándar de vida contiene aquellos productos primarios y servicios que pueden ser intercambiados por contrato, un indicador cultural de su valor será la cantidad de otros productos que los ciudadanos requerirán bajo los términos de algún contrato social con el fin de inducirlos al intercambio. La justificación de esto no necesita ser utilitarista (y típicamente no lo será, ya que estas cantidades representan utilidades relativas *marginales*, no utilidades medias), pero podría ser directamente contractual: estas cantidades representan los valores relativos que se han acordado como resultado del proceso contractual. Y el valor relativo por este criterio estará relacionado con las cantidades de otros productos primarios que los ciudadanos de hecho requieren en intercambio bajo los términos de contratos reales. Los dos no serán siempre o, incluso normalmente, iguales, en parte por razones de imperfección de mercado que son conocidas en las obras de economía (tales como la presencia de externalidades) y en parte porque los términos bajo los cuales los individuos hacen los contratos reales no son los que serían especificados por contratos sociales hipotéticos. Los contratos reales reflejan desigualdades sustanciales en el poder y la riqueza que bien podrían tratar de rectificar. Pero aquí como antes, la naturaleza de los contratos reales entre individuos reales presenta un punto de partida importante en el análisis de lo que los contratos sociales podrían ser.

Los recursos que no son de mercado naturalmente presentan mayores problemas de información que los de mercado, pero las cuestiones conceptuales son muy similares. Igualmente, la valoración de derechos como el de libre expresión depende de cuáles serían los términos de un contrato social en el que éste se garantizara; ¿cuántos de los recursos de la sociedad estarían dedicados a protegerlo en el contrato social óptimo? Mientras más general es el derecho, más costosa es su defensa y más alta la valoración que se da a tenerlo. Para aquellos que palidecen ante la idea de valorar los derechos de esta manera, repetiré que los valores así derivados representan simplemente una medida de la ponderación que éstos tienen en esa esfera de la vida cuya organización corresponde a la sociedad. Su importancia total en la prosperidad de los ciudadanos individuales y su contribución a la misma son cosas a las que esa sociedad no tiene ningún derecho de ponerles valor.

## 3. CONTRACTUALISMO Y PLURALISMO

En la historia del pensamiento social ha quedado bien establecido que existe una afinidad natural entre los puntos de vista ampliamente contractuales de la justificación de las teorías sociales y el concepto pluralista del bien social. No siempre se ha hecho explícita esta relación, pero sí lo ha sido en la *Carta referente a la tolerancia*, de John Locke. Sobre la base de su afirmación: "la comunidad de naciones (es) una sociedad de hombres solamente constituida para conseguir, preservar y adelantar sus propios intereses civiles", Locke argumenta que el Estado no tiene nada que ver con la religión que sus ciudadanos profesan:

no parece que Dios haya dado en alguna ocasión cierta autoridad a un hombre sobre otro para compelerlo a aceptar su religión. Ni el consentimiento de las personas puede conferir poder alguno al magistrado, porque ningún hombre puede abandonar tanto el cuidado de su propia salvación como para dejar ciegamente a la elección de cualquier otro, ya sea príncipe o súbdito, la prescripción de la fe o culto que debe abrazar. Porque ningún hombre puede, si lo hiciera, conformar su fe a los dictados de otro. Toda la existencia y el poder de la verdadera religión consiste en la persuasión interior y total de la mente; y la fe no es fe si no se cree.

La irrelevancia del acuerdo contractual para la obtención del bienestar\* espiritual contrasta con la esfera más material:

Porque aquellas cosas que son necesarias para el apoyo confortable de nuestras vidas no son los productos espontáneos de la naturaleza ni los que se ofrecen aptos y preparados para nuestro uso. Esta parte, sin embargo, ocasiona otro cuidado y necesariamente causa otro empleo. Pero como la depravación del ser humano es tal que prefiere injuriosamente hacer presa de los frutos de los trabajos de otros hombres antes que esforzarse para proporcionárselos por sí mismo, la necesidad de preservar a los hombres la posesión de lo que la laboriosidad honrada ha adquirido, y también de preservar su libertad y fuerza, por medio de la cual pueden adquirir lo que necesiten más adelante, los obliga a entrar en sociedad el uno con el otro, para que por su asistencia mutua y la unión de sus fuerzas puedan proteger recíprocamente sus propiedades, en las cosas que contribuyen a la comodidad y a la felicidad de esta vida, dejando mientras tanto a cada hombre el cuidado de su propia felicidad eterna, cuyo logro no puede ser facilitado por la laboriosidad de otro ser humano, ni su pérdida perjudicar a otro hombre, ni la esperanza de obtenerla ser impuesta por la fuerza de cualquier violencia externa.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Locke, 1689, pp. 128-129, 154. Agradezco a Tom Baldwin por haberme indicado esta fuente.

Si bien Locke no es consistente en su demarcación entre las esferas contractuales y no contractuales (en algunos puntos la considera como si la extensión de ésta fuera igual a la de la distinción entre este mundo y el próximo, y en otras partes permite que se exceptúe a los ateos del derecho a la tolerancia religiosa), la idea de que existe tal distinción es central en el razonamiento de Locke, como lo es en la argumentación presentada aquí.

Más recientemente que Locke, el planteamiento de Ronald Coase sobre el análisis de las externalidades en la producción y el consumo<sup>13</sup> aclara otra relación natural entre el contractualismo y el pluralismo. Antes de la obra de Coase, generalmente se había aceptado que la respuesta adecuada a una externalidad como la contaminación industrial era gravar con un impuesto a la compañía contaminadora con el fin de igualar los costos privados y sociales en el margen. Coase señaló que no era evidente que la compañía contaminadora fuera el agente correcto al que había que gravar con un impuesto, debido al carácter simétrico de las externalidades. Porque así como se podría decir que otra compañía río abajo de la primera se veía afectada como resultado de las acciones de la compañía contaminadora, de igual manera esta misma, si se le grava con un impuesto, puede decir que se ve afectada como resultado de la presencia de la otra, lo cual provocó que los efectos de la contaminación fueran más costosos (para facilitar el ejemplo, se supone que el daño causado por la contaminación se limita a sus efectos sobre la compañía que está río abajo). La solución correcta —dijo Coase— es que los dos agentes se reúnan y negocien un resultado óptimo. Podría ocurrir que tal resultado implicara no una disminución en la producción de la compañía contaminadora, sino el traslado (menos costoso) de la otra a algún lugar donde no se viera afectada por las actividades de la primera.

Una forma de caracterizar el razonamiento de Coase es el siguiente: utilizar los impuestos y subsidios para igualar los costos privados y sociales marginales tendrá resultados en la eficiencia local, en el sentido de que ninguna reasignación de recursos en el margen hará, por lo menos, más rico a un agente sin hacer a cualquier otro más pobre. Pero los puntos localmente eficientes pueden no ser globalmente eficientes,<sup>14</sup> porque pueden existir importantes reasignaciones de recursos (como el traslado de fábricas completas) que los dominan. Con el fin de asegurar que se logren puntos globalmente eficientes, es necesario que los agentes negocien. La analogía con el presente argumento de que para hacer comparaciones no locales de los estándares de vida (comparaciones

<sup>13</sup> Coase, 1960. Existe una discusión útil por parte de Farrell, 1987.

<sup>14</sup> Realmente hay razones particulares para temer esto en el caso de las externalidades. Dasgupta y Heal, 1979, cap. 5, y Starrett, 1972, discuten algunas de las razones del porqué.

entre individuos de sociedades cuyos valores y formas de vida son muy diferentes), puede ser necesario considerar explícitamente cuáles serían los términos de una negociación o contrato entre las diferentes partes. Porque si adoptamos medidas (como las del ingreso real) que serían las adecuadas en las comparaciones locales (quizá dentro de las sociedades), podremos hacer juicios incompatibles sobre sus estándares de vida.<sup>15</sup> Cada sociedad puede tenerlos inferiores cuando se consideran según los criterios locales de la otra. Para compararlas, debemos considerar aquellos términos de una negociación en que los distintos individuos o sociedades pueden estar de acuerdo.

#### 4. LOS ESTÁNDARES DE VIDA Y EL PLURALISMO

El desarrollo económico ha originado siempre ansiedades acerca de los conflictos de valor, desde el temor a la decadencia provocada por la riqueza hasta preocupaciones más sutiles sobre el efecto del desarrollo en la diversidad de las tradiciones culturales. En estos asuntos con frecuencia se cree, con cierta justificación, que la economía representa al materialismo personificado. La explicación que aquí se dio de los estándares de vida delineados sugiere que esto no necesariamente será así siempre. Primero, hay que considerar la pregunta de si las medidas de los estándares de vida pueden ser sensibles a los diferentes valores de las diversas culturas. En un sentido simple, desde luego que sí, porque éstos no tienen nada que decir sobre muchas áreas importantes de la vida humana que, por lo tanto, los individuos y asociaciones están en libertad de ordenar de acuerdo con cualesquiera valores que ellos aprecien. Una pregunta más interesante es la de si aquellos elementos de las vidas de los individuos que se consideran como parte de su estándar de vida, así como su valoración, pueden ser por ellos mismos sensibles a los diferentes valores de las diversas culturas.

Existen razones por las que deberían serlo, y la medida de esa sensibilidad dependerá del propósito para el que se desarrollan las medidas de los estándares de vida. Las desarrolladas para comparar países pueden diferir de las usadas para determinar la política de un país en particular. Esto puede ser así por dos clases de razones. Primero: las concepciones diferentes de una buena vida pondrán un énfasis diferente en los productos primarios y servicios necesarios para lograrla.<sup>16</sup> Segundo: las

<sup>15</sup> Christopher Bliss considera explícitamente este punto en su capítulo en este libro.

<sup>16</sup> Los productos primarios y los servicios de que se trata aquí representan, por lo tanto, un espectro mucho más amplio que los bienes primarios de Rawls, que se definen como "las cosas que se presume que desea todo hombre racional". Rawls, 1971, p. 62.

culturas diferentes muestran variaciones, hasta cierto punto, en sus criterios sobre lo que es y no es el sujeto adecuado para un contrato. Cualquiera que ha visto en la televisión estadounidense una transmisión de los evangelistas se dará cuenta de que la religión tiene un carácter contractual mucho más explícito en algunas comunidades que en otras. El meollo en un contrato social es que debe apoyarse en el acuerdo de todas las partes. Los contratos sociales dentro de sociedades razonablemente homogéneas podrán, por lo tanto, ofrecer mayores garantías que un contrato social que involucre a los ciudadanos de todo el mundo.

No hay respuesta para la pregunta: "¿cuál contrato social es el que sería correcto hacer?" Las consideraciones de justicia afectan las relaciones dentro de las aldeas, de las regiones, de los países y del mundo. Para cada una de estas cuestiones, lo adecuado puede ser un contrato social diferente, y de cada uno de estos ejercicios contractuales puede surgir una concepción diferente del estándar de vida. El grado de divergencia entre éstas dependerá, de una manera bastante evidente, del grado en que se requiera que las partes de un contrato social prescindan de las particularidades de su propia posición. Si no prescinden de nada, el ejercicio será inútil, pero hay dudas importantes sobre la coherencia de que prescindan de todo valor que le dé un carácter individual a sus juicios —punto que ha sido familiar desde la crítica de Hegel a Kant—. Ésta es una cuestión demasiado extensa para estudiarla aquí, pero puede observarse que, sólo si es posible delimitar un conjunto de valores que deben tener todos los seres racionales *en tanto* seres racionales y que sean lo suficientemente ricos como para caracterizar un contrato social, entonces el resultado de un contrato social será sensible a la especificación de las partes involucradas. También lo será, por lo tanto, una concepción contractual del estándar de vida. Esto no condena esa concepción al relativismo más de lo que un mapa de carreteras se hace relativista, porque el camino a Tipperary depende del punto de partida en el que usted se encuentre.

Finalmente, ¿en qué medida deben las tentativas de los gobiernos incrementar el estándar de vida favoreciendo el sesgo del desarrollo económico hacia la preeminencia de los productos primarios en la sociedad? La tendencia a la fabricación de productos primarios es un concepto difícil de entender y se usa en muchos sentidos.<sup>17</sup> Más directamente, se

<sup>17</sup> Hart, 1985. [Seabright se refiere aquí a la palabra *commodities* del inglés, que, como dice, tiene un uso ambivalente. El Banco Mundial, en su *Glosario inglés-español*, lo traduce sobre todo como producto primario, producto básico; el *Diccionario de economía* de Bannock, Baxter y Rees, como mercancía; el *Glosario de términos económicos*, inglés-español, de la Facultad de Economía de la UNAM, lo da como producto, producto básico, mercancía, mercadería. Como se puede ver un poco más adelante, Seabright indica que la ha usado para referirse a la tendencia a comercializar muchas actividades e instituciones



refiere a la tendencia a que la comercialización (ya sea el comercio en general o el comercio monetarizado en particular) penetre en las instituciones sociales. Las medidas existentes del ingreso nacional sin duda incorporan un sesgo que favorece la medición de aquellos bienes y servicios que de hecho se comercian. En la teoría presentada aquí tal prejuicio es bastante injustificado e implica esencialmente una confusión entre los términos de un contrato social y los de los contratos reales. Sin embargo, todavía puede objetarse que la importancia dada por esta teoría a los componentes de una buena vida que *pueden ser* sujetos de los contratos incluye el mismo sesgo de una manera más sutil.

Hay dos cosas que decir sobre esta objeción. La primera es que a veces incorpora la sugerencia de que un sesgo de esta clase es de alguna forma responsable de la tendencia ampliamente observada en las sociedades humanas a realizar cada vez más su consumo a través del mercado a medida que se vuelven más prósperas. No creo que ésta sea una sugerencia que haya que tomar muy en serio, por lo menos no en esta forma. Por una parte, ni siquiera es cierta en todos los niveles del desarrollo: por ejemplo, uno puede citar el crecimiento de las grandes corporaciones y su tendencia a determinar muchos aspectos de las vidas de sus empleados ya sea a través de prestaciones o como una parte intrínseca de sus condiciones de trabajo. Se puede considerar a las corporaciones como instituciones que sustituyen al mecanismo de mercado, tal como Ronald Coase lo señaló hace mucho.<sup>18</sup> Aun si no consideramos esta excepción, la difusión del mercado se debe, en parte, a ciertos hechos generales sobre los seres humanos, sobre sus gustos y sobre las tecnologías de producción, que hacen que los beneficios de la especialización en la producción tiendan dramáticamente a valer más que cualquier beneficio de la especialización en el consumo. No debe exagerarse la importancia de esta explicación, ya que sigue siendo uno de los elementos más devastadores de la crítica que Marx hizo del capitalismo, en el sentido de que ha tendido a exagerar la especialización en la producción en grado tal que obstaculiza y debilita el potencial humano de todos los que realizan las tareas más rutinarias y repetitivas de la sociedad. Grave como es esta crítica, las causas de dicho fenómeno son independientes de si el campo propio del interés de la sociedad está limitado o no a los productos primarios y a los servicios, de la forma en que he argumentado aquí.

sociales. Algunos autores de otros capítulos lo aplican, además de a los productos comercializables, a elementos básicos para el estándar de vida que quedan fuera de cualquier relación contractual y en particular de las monetarias (T.).]

<sup>18</sup> Coase, 1937. El trabajo más reciente de Hart y Moore (1988) ha desarrollado esto en el contexto de un modelo formal.

Lo segundo que cabe decir sobre esta objeción es que en efecto debemos estar legítimamente interesados en el desarrollo de nuestras vidas en toda clase de formas más allá de la amplia esfera de los productos primarios y servicios de que aquí se discute. Si el desarrollo económico condujera a que las relaciones sociales se infectaran con la mentalidad del mercado, sería un asunto que ameritaría la más grave preocupación. De hecho, deberíamos preocuparnos porque la prosperidad no conduzca a lo que, con cierta libertad, podemos llamar la muerte del alma (aunque por cualquier norma, el efecto de la pobreza sobre el alma es una preocupación más apremiante en el mundo actual). Lo que se niega aquí es que los gobiernos puedan legítimamente ocuparse de esas cuestiones. Es difícil concebir que una teoría que permitió a estos asuntos quedar dentro de la competencia de los gobiernos pueda del todo retenir cualquier pretensión de pluralismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Coase, Ronald (1937), "The Nature of the Firm", *Economica*, 4, pp. 386-405.
- (1960), "On Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics*, 3, pp. 1-44.
- Dasgupta, P., y G. Heal (1979), *Economic Theory and Exhaustible Resources*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Farrell, Joseph (1987), "Information and the Coase Theorem", *Journal of Economic Perspectives*, 1, pp. 113-129.
- Hart, Keith (1985), "Commodification and the Standard of Living", en Sen (1985).
- Hart, Oliver, y John Moore (1988), "Property Rights and the Nature of the Firm", documento de discusión STICERD, Londres, London School of Economics.
- Locke, John (1689), *A Letter Concerning Toleration*, Oxford, Blackwell, 1956.
- Nagel, Thomas (1976), "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", en Jonathan Glover (comp.), *The Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, Derek (1976), "Personal Identity", en Jonathan Glover (comp.), *The Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, pp. 223-251.
- Roemer, John (1985), "A General Theory of Exploitation and Class", en Roemer (comp.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sen, A. K. (1985), *The Standard of Living* (Conferencias Tanner), Cambridge, Cambridge University Press.
- Starrett, David (1972), "Fundamental Nonconvexities in the Theory of Externalities", *Journal of Economic Theory*, 4, pp. 180-199.

## Comentario a "El pluralismo y el estándar de vida"

DEREK PARFIT

### [1]

PAUL SEABRIGHT, en su documento rico y estimulante, afirma que los gobiernos deberían considerar un punto de vista limitado del bienestar\* humano. El "aspecto del bienestar\* [...] que cae propiamente dentro de la esfera del interés de la sociedad" —o, en resumen, el estándar de vida— consiste, afirma, en "los derechos sobre productos primarios físicos escasos" y "los derechos sobre el desempeño de los servicios". Seabright admite que, en este punto de vista limitado, el estándar de vida deja de incluir "muchos de los elementos más importantes en la prosperidad de los seres humanos". Pero estos elementos, cree, "simplemente no son asunto del que deba ocuparse la sociedad". Sería bastante ilógico para un gobierno, cuando está decidiendo sobre las políticas públicas, tomar en cuenta esos aspectos.

Las premisas de Seabright son contractualistas. "Nada es asunto que corresponda a la sociedad —escribe—, a menos que pueda estar sujeto a un contrato social hipotéticamente adecuado." Ya que no defiende esta suposición, no lo cuestionaré aquí. Pero sí pondré en duda su punto de vista sobre lo que *podría* ser cubierto por tal acuerdo hipotético.

A veces sugiere que los contratos sólo pueden cubrir lo que podemos ya sea intercambiar o hacer. De esta manera, dice: "no es asunto del que deba ocuparse la sociedad, si las personas tienen matrimonios felices", ya que ésta no es la clase de cosas "sobre la que se pudiera hacer un contrato para tenerla". El estándar de vida tampoco puede incluir la calidad de las artes o de la televisión, ya que "no se puede hacer un contrato de buen gusto".

Bajo este supuesto, no correspondería a la sociedad ocuparse de si las personas tienen buena salud. Sin embargo, Seabright conviene en que la salud es parte del estándar de vida. Por lo tanto, recurre, como Dworkin, a la noción del aseguramiento. Aunque estar saludable no es algo que podamos contratar, podemos asegurarnos en contra de la mala salud.

También podemos asegurarnos en contra de otras cosas. Mediante el recurso de la noción del aseguramiento, un contractualista podría llegar a tener un punto de vista mucho más amplio sobre el papel adecuado

la vida diaria". Comparemos el uso, en la ciencia, de las pruebas artificiales, o de experimentos imposibles de pensamiento. Si podemos imaginar claramente qué estaría implicado en dichos casos, necesitaremos algún fundamento diferente para dudar de nuestras reacciones intuitivas.

El tercer punto de Seabright se aplica a todos los casos imaginarios. Sugiere que como "nuestras intuiciones éticas son el producto de un largo proceso de evolución tanto biológica como cultural", deberíamos esperar que sean confiables sólo en la clase de casos en que surjan. Éstos deben ser todos los que en realidad puedan ocurrir.

Esta afirmación me parece demasiado fuerte. Si un caso es imposible sólo porque hemos imaginado que varias características complejas están ausentes, no parece existir una razón para desconfiar de nuestras reacciones ante aquellas que perduran. Además, como indica Seabright, deberíamos esperar que estas clases de evolución deformen nuestras intuiciones en diversas formas. Así, la presión selectiva favorece las parcialidades, el tribalismo y la agresión. Igualmente, cuando pensamos en casos reales, podemos ser influidos por el conocimiento de que alguna afirmación moral amenazaría nuestra propia posición privilegiada. Pensar sobre casos no reales puede ayudarnos a superar estas influencias distorsionadoras.<sup>3</sup>

Volvamos al principal argumento de Seabright. ¿Cómo lo apoyan sus afirmaciones sobre casos imaginarios?

Creo que proporcionan muy poco apoyo. Si dudamos del argumento de Seabright no es porque, en algún caso imaginario imposible, encontramos que su punto de vista va contra la intuición. Ya que ésta no es el centro, no importa si, y cuándo, debemos desconfiar de nuestras intuiciones. La cuestión es si, en una teoría contractualista, nuestro contrato social imaginario *debe* ser comprobable como contrato real. Puede haber diferentes formas para defender esta afirmación; pero las cuestiones que se suscitan son diferentes.

Consideremos, por ejemplo, la "posición original" imaginaria de Rawls. Ésta tiene el propósito de ser un modelo artificial para ayudarnos a encontrar las implicaciones de ciertas suposiciones sobre el razona-

<sup>3</sup> En su discusión de estas afirmaciones, el único ejemplo de Seabright se refiere al castigo y a la identidad personal. Escribe: "no es en sí una objeción a las teorías de castigo retributivo que bajo circunstancias concebibles —por ejemplo, aquellas descritas por Nagel (1976) y Parfit (1976)...— los límites entre las personas podrían ser dudosos y la pregunta: ¿quién cometió este crimen?, podría no tener una respuesta". "Nuestras teorías del castigo se han desarrollado para tratar con las personas como son", no como podrían ser en tales casos excéntricos. Esto interpreta mal mi propósito de recurrir a tales casos, que era demostrar cómo tenemos ciertas creencias falsas sobre la naturaleza de la identidad personal, aplicables también a casos reales o a las personas como son. Si las teorías retributivas se apoyan en tales creencias falsas, esto *es* una objeción.

miento moral. Si rechazamos este modelo, nuestra objeción no puede ser que, cuando consideramos tal caso, no deberíamos confiar en nuestras intuiciones morales. El argumento de Rawls no recurre a estas intuiciones.

Existe un problema adicional. Seabright permite que el modelo contractualista sea, en varias formas, irreal. De esta manera, no excluye un velo de ignorancia. Se puede suponer que las partes en el contrato social no conocen nada sobre ellas mismas. Ignoran en gran medida sus propios objetivos, capacidades, ideales, actitudes ante el riesgo y cada una de las características individuales. Un contrato imaginario entre tales personas no es, en *este* aspecto, "reconocible como los contratos hechos por personas reales en el mundo real". ¿Por qué debía ser, en otros aspectos, igual que ellos? Seabright objeta que, si permitimos que el contrato cubra características no comprobables —tales como la felicidad en nuestros matrimonios— estaremos imaginando individuos que son "completamente transparentes entre sí". Pero permite que nos imaginemos individuos que son totalmente opacos para ellos mismos.

Seabright podría responder que, aun si el contrato puede *hacerse* en un mundo irreal, debe imaginarse que se *aplica* en el mundo real. Creo que esta respuesta no es suficiente. De hecho, deberíamos preferir, dentro de un planteamiento contractualista, principios que sería fácil aplicar. Es en parte por esta razón que Rawls enuncia su Segundo Principio en términos no del bienestar\*, sino de los bienes primarios.

Mucho del argumento de Seabright podría reformularse bajo estos lineamientos. Pero tal razonamiento no podría, pienso, llevarnos a su conclusión. No podría mostrar que, en cada elección entre las políticas sociales o económicas, los gobiernos deberían considerar sólo los hechos que podrían haber entrado en los contratos privados o en los programas de aseguramiento. Tal argumentación tendría que admitir que, en contextos diferentes, lo adecuado sería tener diversos grados de comprobación. Las afirmaciones sobre la injusticia, como las afirmaciones sobre los derechos, deben ser sencillas y, hasta donde sea posible, comprobables. Pero los fundamentos para pensar así se aplican con mucha menor fuerza a un vasto rango de decisiones de política. Además de los ejemplos que he mencionado —la administración de la salud, la ley familiar, la planeación urbana y la protección del campo—, existen innumerables más. Si insistimos en que, en todos esos casos, admitiremos como pertinentes sólo hechos comprobables —si imitamos al señor Gradgrind— no obtendremos buenas decisiones. Las consideraciones prácticas van *en contra* de este punto de vista limitado.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Él da otro argumento de pasada. Algunos elementos del bienestar\* de una persona no son asunto del que se deba ocupar la sociedad, porque su valor depende esencialmente de

## [II]

Ahora me ocupo de una pregunta más específica suscitada por el planteamiento de Seabright. En su explicación, el estándar de vida consiste en nuestro dominio sobre diversos bienes y servicios. ¿Cómo debemos considerar su valor?

Seabright sugiere a veces que el valor de los bienes y servicios depende del costo de su provisión. Por consiguiente, escribe:

la valoración de los derechos, como el de la libertad de expresión, depende de cuáles serían los términos de un contrato social en el que ese derecho esté garantizado: ¿cuántos de los recursos de la sociedad tendrían que dedicarse a protegerlos? Mientras más completo sea el derecho, más costosa será su defensa y más alta la valoración que se le dé a tenerlo.

Esto parece una prueba equivocada. El valor de un derecho no puede medirse preguntando cuántos recursos tendrían que dedicarse a protegerlos. El derecho a la libre expresión tendría entonces poco valor, ya que el gobierno puede “proteger” este derecho simplemente desistiendo de enjuiciar a las personas por lo que dicen.

Seabright aplica esta prueba a otra clase de bienes. Así, escribe: “Dos sociedades que dedican esfuerzos y recursos iguales a la televisión no difieren en su estándar de vida simplemente porque una sociedad es innovadora y creativa mientras que la otra trasmite basura”. Desde este punto de vista, es el costo de los servicios, no sus efectos en la calidad, lo que mide su valor. Pero el costo no parece ser nunca la medida del valor; si lo fuera, no podríamos *desperdiciar* recursos.

Más adelante, sin embargo, Seabright escribe:

ser actividades o logros de esa persona. Por ello es que sería tanto cómico como siniestro que un gobierno intentara “crear un mayor altruismo o mejorar la calidad de la vida familiar [...] No sólo es esto algo que *no pueden* entregar, sino que incluso ni siquiera deberían intentarlo”.

Estas afirmaciones son aceptables; pero creo que excluyen poco. Si bien los gobiernos no pueden *directamente* mejorar la calidad de nuestra vida familiar, pueden ayudarnos a lograr esto por nosotros mismos y así promover *indirectamente* este elemento en nuestro bienestar\*. Pueden tratar de que los matrimonios sean más felices si modifican la ley familiar, promueven jardines de niños y contratos de trabajo flexibles, y subsidian consejeros matrimoniales. Todo esto cae dentro de los “servicios” que la fórmula de Seabright: permite, ya que es posible hacer un contrato para dar o recibir tales servicios.

Para excluirlos, Seabright tendría que afirmar que estos elementos en el bienestar perderían su valor si se les fomentara de esta manera. Según este punto de vista, la calidad de la vida familiar no tendría un nivel más alto si sus mejoras provinieran de una educación moral proporcionada por el Estado. En el caso de la virtud, Kant hizo esa afirmación; pero dudo que Seabright esté de acuerdo.

Al describir el estándar de vida de tal forma que implica el dominio sobre los recursos en vez de los resultados que éstos producen, debo dejar un punto en claro. El valor del dominio sobre determinados recursos bien puede depender de las circunstancias [...] De esta manera, puede admitirse fácilmente que una persona incapacitada tiene un estándar de vida más bajo que una persona completamente sana en posesión de los mismos recursos.

Seabright aquí concede que deberíamos valorar el estándar de vida de alguien, no en términos del costo de los bienes y servicios que esta persona domina, sino en términos de su valor para esta persona. Si usted y yo tenemos los mismos recursos, pero yo estoy incapacitado, yo tengo un estándar de vida más bajo.

Esto parece contradecir la afirmación anterior de Seabright. Si dos comunidades gastan cantidades iguales en la televisión, pero una transmite basura, el valor de tener televisión puede ser, para los de la segunda comunidad, menor. Y si dos comunidades gastan lo mismo en educación, pero una tiene niños peor educados, el valor de su educación podrá ser menor. En éste, que parece el mejor punto de vista, los gobiernos deberían valorar sus políticas en términos más amplios.

Después de aceptar que la incapacidad disminuye el estándar de vida de una persona, Seabright continúa diciendo: "Amartya Sen ha argumentado que esto muestra que el concepto del estándar de vida debe interesarse en evaluar los resultados en vez de controlarlos, aunque espero que ahora ya esté claro, en la presente explicación, que no necesita hacer nada de esto", lo cual no está claro para mí. Si creemos que una persona incapacitada está peor económicamente que una persona sana con los mismos recursos, Sen parece estar en lo correcto al afirmar que, en nuestra valoración del estándar de vida, observamos no solamente el control de las personas sobre los recursos, sino también un aspecto del resultado, es decir, lo que las personas pueden *hacer* con estos recursos. Si las personas están incapacitadas, sus recursos les permitirán hacer menos.<sup>5</sup>

Seabright continúa: "La presente teoría difiere de la de Sen en que permite que en las comparaciones del estándar de vida sólo se tomen en cuenta algunas razones para la divergencia de los niveles de utilidad, es decir, aquellas que son lo suficientemente observables en público como para ser las bases de un contrato". Pero esto parece inexacto en tres puntos. Sen no permite que *todas* esas razones se tomen en cuenta en el estándar de vida. Lo que sí toma en cuenta —la capacidad y los fun-

<sup>5</sup> Seabright podría responder que, en este planteamiento, todavía estamos *evaluando su control sobre los recursos*. Pero esto volvería trivial su argumento. Cualquier punto de vista, aun el más puro hedonismo, puede enunciarse en estos términos.

cionamientos— no los valora en términos de sus efectos en los niveles de utilidad. Y tanto la capacidad como los funcionamientos *son* públicamente comprobables. Como antes, las premisas de Seabright parecen permitir una conclusión más amplia.

### [III]

Todavía no he mencionado otro elemento del punto de vista de Seabright: su apelación al pluralismo; lo encuentro enigmático.

“Por teoría pluralista —escribe Seabright—, entiendo la explicación de la forma en que una sociedad debería ser ordenada para incorporar la posibilidad de puntos de vista múltiples y no trivialmente divergentes de una buena vida para los seres humanos individuales.”

¿Cómo podría una teoría “incorporar” esta “posibilidad”? ¿Es suficiente que ésta admita que podría *haber* tales puntos de vista divergentes? Sería una limitación muy débil; es difícil imaginar una teoría que negara esto.

Quizá por la “posibilidad” de puntos de vista divergentes, Seabright entiende no que tales puntos de vista podrían *existir*, sino que podrían ser *correctos*, lo cual sugiere dos interpretaciones de su definición.

En la primera, una teoría social es pluralista si admite que los puntos de vista divergentes podrían ser *todos* correctos. Pero esto no puede ser cierto. Cuando Seabright dice que estos puntos de vista no son “trivialmente divergentes”, es claro que significa que son incompatibles. A lo sumo, uno de ellos puede ser correcto.<sup>6</sup>

En la segunda interpretación, una teoría es pluralista si admite que existen puntos de vista divergentes, *cualquiera de los cuales* puede ser correcto. Esto sugiere que, para ser pluralista, una teoría debe ser *neutral* entre estos puntos de vista. Y esto sería realmente cierto si esta teoría no contiene en sí cualquier punto de vista sobre el bien. De esta manera, Seabright pregunta “si es posible que las políticas económicas del gobierno lo incorporen (al pluralismo)”. O, ¿presupone la propia noción de una política económica que un gobierno tiene su propia teoría abarcadora del bien individual? Esto parece implicar que, para ser pluralista, una teoría no debe tener su propio punto de vista sobre el bien.

Pero no parece ser lo que Seabright quiere decir. También escribe: “Esto no implica que una teoría social pluralista debe ser neutral entre todas o incluso muchas teorías del bien individual; que para ser conside-

<sup>6</sup> Esos puntos de vista —afirma— “no pueden incluirse en una sola teoría abarcadora del bien individual”. (Podríamos remplazar “correcto” por “razonable”. Tal vez, para ser pluralista, una teoría debe admitir que hay puntos de vista divergentes que pueden ser *todos* razonablemente considerados. Pero esta limitación también parece demasiado trivial.)



rada pluralista, es suficiente que sea compatible con la afirmación de más de una teoría del bien individual". Si una teoría pluralista, en vez de ser neutral entre todos los puntos de vista sobre el bien, es incompatible con muchos de ellos, deberá contener en sí misma algún punto de vista sobre el bien.

Seabright parece tener en mente una teoría que es a la vez: *a)* incompatible con algunos puntos de vista sobre los bienes, y *b)* compatible con, por lo menos, dos puntos de vista que son incompatibles entre sí. Puedo imaginar formas en que *a)* y *b)* pueden ser ciertas. Pero no estoy demasiado seguro de lo que Seabright quiere decir para hacer más comentarios al respecto.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Seabright afirma también que, para ser pluralista, una teoría "debe considerar como un bien social la posibilidad de que puedan existir múltiples puntos de vista del bien individual". Si suprimimos "puedan", esto parece definir a los pluralistas como aquellos que consideran conveniente que varias personas tengan puntos de vista incompatibles acerca del bien.

Existen varias razones por las que una teoría podría considerar conveniente tal diversidad en los puntos de vista de las personas. Puede sostenerse, con John Stuart Mill, que la rivalidad entre estos puntos de vista será útil para que cada punto de vista se desarrolle, y hará que se le defienda más inteligentemente y con mayor sinceridad. Pero no parece que sea posible argumentar, a partir de esta forma de pluralismo, para llegar a la conclusión de Seabright sobre la esfera adecuada del gobierno. Una teoría puede ser, en este sentido, pluralista, al permitir que las decisiones del gobierno reflejen, en cualquier momento, los puntos de vista del bien que tienen la mayoría de las personas. La actitud de esta teoría hacia puntos de vista rivales se parecería entonces a la actitud de un demócrata hacia los partidos políticos rivales.

## XVI. EL ESTILO DE VIDA Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

CHRISTOPHER BLISS

### 1. INTRODUCCIÓN

#### 1.1. *El significado del estándar de vida*

En una definición famosa, aunque dudosa, del bienestar económico, Pigou (1952, p. 11) lo presenta como “la parte del bienestar social que puede relacionarse directa o indirectamente con la escala de medición monetaria”. Los objetivos de esta definición, y las dificultades casi insuperables para realizarla, se manifiestan cuando tratamos de establecer un significado claro y sensible del término *estándar de vida*.

En parte, el problema es semántico. Con la condición de que dejemos claro nuestro significado, podemos llamar estándar de vida a lo que queramos. Sin embargo, alejarse demasiado de su uso común puede causar confusión. Quizá sea inconveniente que los economistas, y el uso popular, hayan subordinado el término estándar de vida a un significado económico limitado. Ya que lo han hecho así, probablemente deberíamos inventar un nuevo término si se tiene la intención de darle un significado diferente. La calidad de vida ya desempeña ese papel.

Pero, desafortunadamente, no todas las cuestiones son semánticas. Un verdadero problema es el de saber si tiene sentido tratar la calidad de vida económica aparte de consideraciones más generales. Pigou favoreció esa separación porque juzgó que la correlación entre lo que mostraría su escala de medición y otros aspectos más amplios no sería negativa. Su “escala de medición monetaria” resulta ser de hecho una estimación del poder de compra real.

Esto es mucho más limitado de lo que la definición de Pigou se proponía, y hace surgir la pregunta de si existe algo que no se pueda en principio relacionar con la escala de medición monetaria. Si un hombre saludable acepta que le amputen su pierna a cambio de un millón de dólares, o cambiar su religión por 200 000 dólares, ¿nos proporciona esto medidas monetarias del valor que le asigna a su pierna o a la libertad de culto?

Una respuesta puramente práctica diría que es cuestión de medida. El pan se comercia mucho y su costo de producción puede medirse bastante exactamente, por lo que el consumo de pan cae dentro de la defini-

El enfoque positivista nos dice que se deben medir las cantidades en términos observables. Esto es independiente de otra idea, frecuentemente encontrada en la economía, según la cual la medida del bienestar, y presumiblemente del estándar de vida, deben ser las *preferencias de los propios actores*. Mi argumentación considerará esa idea seriamente, pero mostrará cómo se enfrenta a dificultades cuando se requiere que las preferencias superen grandes brechas culturales o, como las llamo, brechas entre los “estilos de vida”.

La medición del estándar de vida mediante las preferencias parece conducir a un *subjetivismo* objetable, en el cual lo que debería ser una medición científica se reduce a lo que la gente cree que es. El punto de vista contrario afirmaría que hay mucha experiencia en lo que se refiere a la medición del estándar de vida, así que podría haber un sentido objetivo en el que las preferencias de los participantes pueden estar sujetas a errores, y el economista es el que sabrá qué hacer al respecto.

Creo que debe aceptarse la experiencia en las mediciones del estándar de vida, pero sólo en dos casos. Primero, los agentes individuales sólo pueden evaluar cambios pequeños en los estándares de vida, de modo que la ventaja del economista se encuentra en su habilidad para integrar y obtener una medida global. Segundo, el individuo puede no estar totalmente informado de su propio estado o del de su grupo. Por ejemplo, los habitantes de un país pobre pueden no darse cuenta de lo mala que es su salud y de las consecuencias de la misma, mientras que un experto sí lo sabrá. Ambos casos son en realidad el mismo: implican una *visión imperfecta* por parte del individuo. Son importantes, pero no nos deben convencer de que abandonemos el punto fundamental de que el hombre, si no es la medida de todas las cosas, por lo menos es la medida del estándar de vida.

### 1.3. *Las preferencias y el estándar de vida*

En lo precedente nos encontramos con la idea de que el estándar de vida debe medirse por las preferencias de los propios actores. Aunque ignoremos las dificultades para encontrar esas preferencias, queda el problema importante de la forma en que ésta, que en el fondo es una noción ordinal, cuantificará el concepto del estándar de vida, que seguramente es, por lo menos en cierta medida, un concepto cardinal.

Una forma de salir de la dificultad que se acaba de explicar sigue la orientación de argumentar que la preferencia no es simplemente una noción ordinal. Más bien, según esta opinión, la fuerza de la preferencia es una noción natural y perfectamente legítima. Entonces se tiene lo

que llamo *preferencias medidas* —un ordenamiento de las preferencias basado en los valores del poder de la preferencia—.

En las obras sobre elección social se ha discutido mucho acerca de la fuerza de la preferencia, relacionándola frecuentemente con las comparaciones interpersonales de la utilidad.<sup>3</sup> La fuerza de la preferencia es diferente de una cardinalidad fuerte, y es más débil que ella. Por lo tanto, si se pueden definir las utilidades como sujetas a transformaciones lineales, se ordenarán las diferencias y se podrá medir la fuerza de la preferencia, digamos, entre dos cambios que afectan a un individuo. Por otra parte, la cardinalidad total implica calibraciones generales de grado entre todos los individuos.

En mi opinión, la fuerza de las preferencias sólo tiene significado en términos de un *marco fijo*. En consecuencia, no tiene sentido dentro de un sistema sujeto al dominio irrestricto de Arrow, porque entonces nada es fijo y no hay ningún punto de referencia para la fuerza de la preferencia. Sólo es posible medir la fuerza de la preferencia en términos de aquello a lo que uno está o no dispuesto a renunciar para obtener otra cosa.

Aquí es donde la argumentación conduce naturalmente a la elección en condiciones de incertidumbre, porque éste es el campo en que Von Neumann y Morgenstern (1944) establecieron su bien conocido índice de utilidad, el cual no varía una vez que es asignado el nivel de utilidad 0 al peor resultado posible y el nivel de utilidad 1 al mejor resultado posible.<sup>4</sup>

Extrañamente, el empleo del índice de utilidad de Von Neumann-Morgenstern como un indicador de la medida de la preferencia no se ha popularizado. Así, Sen (1970, pp. 94-99) señala un número de objeciones a este procedimiento (véase también Harsanyi, 1955). El principal cuestionamiento de Sen afirma que los juegos no pueden proporcionar información no contaminada sobre las preferencias. Menciona el caso del agente que no revelará sus preferencias en un simple experimento de lotería, porque considera que jugar es un pecado. Lo que es más importante, ¿cómo sabemos que la curvatura de la función de utilidad —que es la información específica que proporciona la cardinalización— no refleja la aversión al riesgo, en vez de la fuerza de las preferencias?

En la teoría moderna de la elección en condiciones de incertidumbre,

<sup>3</sup> Véase Sen, 1979, donde se aclara la conexión entre las comparaciones interpersonales de la utilidad y el ordenamiento de las preferencias. Véase también Von Wright, 1972.

<sup>4</sup> Esto equivale a decir que el índice se define hasta una transformación lineal, pues los valores que se asignan al mejor y al peor resultado son arbitrarios. Obsérvese que el postulado de que existe un resultado mejor y uno peor ya es en sí una violación al dominio irrestricto.

debida a Ramsey, Savage y Von Neumann, no hay lugar, se argumentaría, dentro de un conjunto de preferencias consistentes que se refieren a resultados ciertos e inciertos, para cuantificaciones separadas y no idénticas de las preferencias medidas<sup>5</sup> y de la aversión al riesgo. Las dos deben corresponderse. Desafortunadamente, las preferencias integradas por resultados ciertos e inciertos pueden muy bien ser precisamente lo que los agentes reales no tienen.

## 2. LA EQUIDAD, EL CONTRATO Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

### 2.1. *El estándar de vida y la equidad*

Se puede definir la equidad en más de una forma; por ejemplo, como la ausencia de envidia, o en términos de la existencia de un paquete de consumo tal que a cada individuo le es indiferente elegir entre su propio consumo y el mencionado paquete.<sup>6</sup> Para nuestros propósitos, servirá la ausencia de envidia. Ésta establece directamente sólo un rango parcial: esto es, conjuntos de posiciones evaluadas como si representaran un estándar de vida igual. No obstante, se puede ampliar el ordenamiento parcial por rangos en casos de envidia positiva, y establecer así un ordenamiento completo de las posiciones.

Cuando los agentes tienen diferentes gustos, el criterio de la envidia presenta propiedades paradójicas. Por ejemplo, *A* puede envidiar el paquete de que disfruta *B*, en tanto que *B* envidia el paquete de que disfruta *A*. Esto puede suceder cuando *A* y *B* tienen gustos diferentes. También, cuando se trata de gustos diferentes, la ausencia de envidia no es igual a la justicia. En un ejemplo clásico, *A* divide un pastel entre *B* y él; *B* tiene una preferencia mucho mayor por las nueces que por las pasas, mientras que *A* es indiferente ante las dos. El pastel tiene la mayor parte de las nueces de un lado. *A* puede entonces cortar para sí mismo un pedazo mucho mayor que el que ofrece a *B*, incluso aunque esté limitado a tomar un pedazo que no envidie *B*. Sin embargo, *B* sí envidia la posición ventajosa de *A*, por ser el que corta el pastel. Este ejemplo nos recuerda el punto general de que quizá lo que se envidia son las oportunidades de que disfrutaran los ricos, y no necesariamente el consumo que eligen.

El concepto de equidad se desarrolló dentro de una estructura en que los gustos, aunque difieren entre los individuos, son constantes para

<sup>5</sup> En sentido estricto, las preferencias medidas relativas al mejor y al peor resultado dado.

<sup>6</sup> Para una discusión completa de este concepto, véanse en particular Baumol, 1986; Foley, 1967, y Varian, 1984. El libro de Baumol proporciona una extensa lista de referencias.

cada uno de ellos. En las comparaciones del estándar de vida, a veces es necesario tener en cuenta gustos que son endógenos a las posiciones y consumos que se atribuyen a los individuos. Un ejemplo sería el del migrante: aspira a la vida del trabajador en una fábrica de la ciudad y, como un observador sofisticado, quizá no lo envidie sin ambigüedades. Le disgustan ciertos aspectos de la vida de la ciudad, pero supone, tal vez correctamente, que se acostumbrará a ellas, que la migración lo cambiará.

## 2.2. Modelos de contrato, loterías y desigualdad

Hay una relación entre la equidad y la justicia distributiva<sup>7</sup> de Rawls, pero las dos no son lo mismo. Considérese la "posición original" en que los arquitectos sociales de Rawls se ponen de acuerdo en el diseño del sistema social. Por sencillez, supóngase que únicamente se está tratando de los aspectos económicos de la sociedad. Los arquitectos sociales de Rawls, a los que todavía no se les atribuyen rasgos y posiciones personales, arreglan las cosas de tal manera que maximizan el menor estándar de vida.

De esto no se deriva que el resultado de Rawls estará libre *ex post* de la envidia. Si se le debe pagar al presidente de una compañía importante dos millones de dólares al año para darle el incentivo necesario con el fin de que se esfuerce lo más que sea posible por la eficiencia de la compañía (y con ello por un enorme beneficio social), entonces el pago de ese salario tendrá apoyo universal en la posición original. Sin embargo, después de que se ha determinado la posición real, la persona a la que se ha nombrado presidente de la compañía será objeto de la envidia de todos. No obstante, *ex ante* no hay envidia, porque todos están en la misma posición. Diamond (1967) discute la cuestión de cómo debe aplicarse la noción de equidad en los procesos que implican incertidumbre.

Los arquitectos sociales de Rawls no aceptarán la más insignificante reducción en el bienestar del que está peor en aras de un incremento general en los niveles de bienestar de todos los demás. Parece que se considera esta extrema aversión al riesgo como un rasgo característico de estar en la posición original. Imaginemos que en la posición original todos tienen los mismos gustos y sabemos que los retendrán después de que se haya eliminado el velo de ignorancia. Mientras tanto, todos tienen la misma probabilidad de ocupar cualquier posición. ¿Por qué no votarán todos por acuerdos que aumentarán al máximo la suma no pon-

<sup>7</sup> Véase Rawls, 1971.

derada de las utilidades, ya que esto medirá la utilidad esperada de cada uno antes de que conozcan su posición?<sup>8</sup>

Esta solución permite desigualdades que no están justificadas por el interés de aquel que en el futuro sea identificado como el que está en peor posición. No puedo, por razones de espacio, argumentar en favor de una reformulación drástica del método de Rawls. No obstante, obsérvese que el enfoque alternativo conduce naturalmente a una forma conveniente de ver la desigualdad dentro de las unidades cuyos estándares de vida se compararán.

¿Envidia un habitante de Jamaica a un habitante de los Estados Unidos? Obviamente, depende de qué habitantes se trate en uno u otro caso, porque ciertamente hay muchos estadounidenses que están peor que la clase media jamaicana. No obstante, es absurdo suponer que este hecho nos impide afirmar que los Estados Unidos tienen un nivel de vida superior al de Jamaica. Una solución a la dificultad es la de usar una lotería de notación para comparar posiciones de desigualdad. El país *A* tiene el mismo estándar de vida que el país *B* si a un agente, con una oportunidad igual de ocupar cualquier posición en un país u otro, le es indiferente cuál será el país en que la tendrá.

Una implicación interesante de esta idea es que la desigualdad nacional automáticamente reduce el estándar de vida. Si el país *A* tiene la misma población y el mismo ingreso nacional total que el país *B*, pero en el país *B* ese ingreso se distribuye más desigualmente, entonces un agente que está a punto de jugar la lotería que le asignará una posición en el país *B*, envidiará al agente que jugará una lotería que le asignará una posición en el país *A*. Para los fines de este ejercicio, la desigualdad debe medirse mediante el índice de Atkinson (véase Atkinson, 1970).

### 3. LA TEORÍA CLÁSICA Y SUS EXTENSIONES

#### 3.1. *La teoría clásica*

La teoría clásica usa el modelo de la elección del consumidor con una limitación de presupuesto para comparar situaciones diferentes. Este tema ha sido tratado ampliamente en otros escritos.<sup>9</sup> Aquí presento sólo los resultados requeridos para destacar algunos puntos en particular. En el apéndice se encontrará una discusión más breve, pero más formal, de ciertos temas.

<sup>8</sup> Sin embargo, obsérvese que Rawls no es utilitarista y no aceptaría la idea de que es posible atribuir utilidades esperadas a los agentes en la posición original.

<sup>9</sup> Véase, en particular, Sen, 1979, que proporciona numerosas referencias; Deaton y Muellbauer, 1980; Fisher y Shell, 1970; Philips, 1974; Samuelson y Swamy, 1974.

En el centro del modelo clásico está la teoría del número índice del costo de vida. Éste mide cuánto ingreso monetario en una posición hará que el sujeto esté tan bien como en otra posición. Nuestro punto de partida es similar. Consideremos dos agentes en posiciones diferentes. Sin embargo, luego nos preguntamos: ¿qué cambio los haría iguales? Más bien preguntamos: ¿qué tan separados están en el espacio del estándar de vida? Esta pequeña extensión lleva a grandes diferencias.

A un agente se le define por una lista de características: su ingreso, los precios a los que se enfrenta, sus gustos, etc. A la lista completa de las características de un agente la llamaremos su *estación*. Una forma de captar bien la idea es la de imaginar un observador que ve otras estaciones y forma juicios acerca de ellas, y a cada estación como si estuviera ocupada por un observador similar. La teoría clásica supone gustos uniformes en todas las estaciones, de modo que alguna está totalmente caracterizada por los precios y un nivel de ingreso. Como los gustos son los mismos, se puede asignar sin dudas un rango a las estaciones en términos de su deseabilidad.

Empezamos con el caso de dos estaciones que tienen un estándar de vida igual. Como todos los individuos tienen los mismos gustos, el nivel de utilidad que se disfruta en las dos estaciones debe ser el mismo. Si no es posible observar directamente la utilidad, pediríamos a un agente que eligiera entre las estaciones y consideraríamos la indiferencia como la igualdad en el estándar de vida. El número índice clásico es una aproximación que pasa por alto la necesidad de ese experimento.

Las pruebas de la igualdad del estándar de vida evitan un problema importante. ¿Se va a medir el estándar de vida en términos del poder de compra real? Si así es, entonces no dirá nada acerca de si estándares de vida altos en términos de un ingreso real alto son proporcionalmente efectivos para comprar, en términos económicos, calidad de vida. Por ejemplo, si definimos una *medida de un número índice* por las diferencias entre los estándares de vida de dos estaciones como la diferencia entre dos índices de precios, entonces ésta se expresará en términos de poder de compra real.

¿Capta una medida de índice del poder de compra real lo que queremos que signifique el estándar de vida? Supóngase, por ejemplo, que los precios en las dos estaciones son los mismos, pero que el ingreso en la primera es el doble de alto. Entonces, un agente en la primera estación puede, si quiere, consumir el doble de la cantidad de bienes que consume el agente en la segunda. Cuando se mide una diferencia en el estándar de vida en términos de las cantidades de bienes, se considera como un asunto de definición que los ricos disfrutan de un estándar de vida mucho más alto que los pobres. Quizá éste debe medirse en términos de



la utilidad que hace posible, en vez de las cantidades de bienes que permite comprar.

Un problema al definir el estándar de vida, en términos de la utilidad, es que a ésta no se le puede medir directamente. Por lo tanto, si se le quiere usar, tenemos que establecer un procedimiento para calibrarla. Para precisar la noción común del estándar de vida, necesitamos poder decir algo sobre las diferencias en los estándares de vida, y a este respecto la utilidad ordinal no nos dice nada. Puede estar claro que el estándar de vida en Zaire es menor que en Ghana, el cual a su vez es menor que en Suiza. También debe tener algún significado la idea de que el estándar de vida en Suiza es mucho más alto que en Zaire o Ghana.<sup>10</sup>

### 3.2. *La medida de la lotería*

La objeción obvia a la medición del estándar de vida mediante el nivel de utilidad es que ésta no puede medirse cardinalmente. Se dijo (sección 2.2), sin embargo, que una lotería de estaciones proporciona una medida de utilidad con una propiedad cardinal genuina. ¿Por qué no podría proporcionar una medida cardinal del nivel de vida?

Una objeción razonable a un índice de lotería del estándar de vida argumentaría que no tiene mucho sentido pedir a la mayoría de los agentes que evalúen una lotería que implica un juego entre el estándar de vida más alto y el más bajo del mundo, como lo requeriría la definición original. La mayoría de la gente está alejada de esos extremos, y hacer que todo dependa de esa decisión aparentemente propiciará un resultado confuso y carente de significado. Por fortuna, si los agentes pueden evaluar correctamente las loterías que implican estaciones locales, entonces un método en cadena puede relacionar sus elecciones con el fin de proporcionar una medida globalmente exacta. Esto se muestra en el apéndice.

En esta interpretación, una medida del estándar de vida es como un mapa en el que se pueden leer las distancias de largos viajes. Sin embargo, ningún cartógrafo habrá medido directamente las distancias de que se trata. Más bien, el mapa se habrá construido a partir de numerosas mediciones locales, de líneas de visión.<sup>11</sup> El método en cadena funciona en el modelo clásico porque hay un mapa global que debe reconstruirse.

<sup>10</sup> Decir que la idea tiene significado no quiere decir que sea verdadera. Se puede sostener que pasar de la abyecta pobreza de Zaire a las privaciones menos impresionantes de Ghana es un paso mucho más importante que alcanzar el estándar mucho mayor de Suiza.

<sup>11</sup> Se supone que se trata de la cartografía tradicional. Los mapas actuales se preparan por medio de fotografías de satélites, y esto cambia totalmente el punto.

Adelantándonos a nuestra argumentación, obsérvese que cuando se toman en cuenta las implicaciones del estilo de vida, surgen discontinuidades que impiden hacer mediciones locales en todas las direcciones. Esto tiene implicaciones radicales para la medición del estándar de vida.

### 3.3. *El modelo del equilibrio general*

La especificación del consumidor en las exposiciones comunes de la teoría clásica es más limitada que la forma en que se trata al consumidor en la teoría moderna del equilibrio general, cuyo *locus classicus* es Debreu, 1959. En su modelo del equilibrio general, el consumidor está limitado a un *conjunto de consumo*. Este artificio es importante. De hecho, a menos que se le incluya, la teoría del consumidor es absurda. Por ejemplo, en el modelo del equilibrio general se trata la provisión de un servicio de mano de obra como un consumo negativo. De este modo, sólo las limitaciones de mi conjunto de consumo, y no mis preferencias, pueden explicar la razón de que esté escribiendo este capítulo, en vez de dirigiendo una orquesta sinfónica, a lo que ciertamente le dan más importancia mis preferencias.

Un conjunto de consumo es un componente importante de un estilo de vida, porque varía con el estilo de vida. En el modelo normal del equilibrio general, el conjunto de consumo es una característica fija del agente. Mientras sea fija, no constituirá mucha diferencia incluir un conjunto de consumo, y la versión de la teoría clásica que se desarrolla en el apéndice únicamente requiere pequeñas modificaciones para cubrir el caso general.

En lo que se refiere a las comparaciones de los estándares de vida, y en especial a las internacionales, es necesario tener en cuenta diferentes conjuntos de consumo. El de un estadounidense clásico y el de un típico aldeano de la India pueden estar ambos determinados, pero seguramente serán diferentes. Obsérvese que debe tenerse cuidado de distinguir entre el conjunto de consumo y los precios. En los Estados Unidos puede obtenerse mucho más, incluso en un pequeño poblado, de lo que puede obtenerse en una aldea de la India. Podemos considerar lo que no se puede obtener como si tuviera un precio infinito, pero esto hace que la comparación sea casi imposible.

En cualquier caso, la disponibilidad no es el único problema. La población de los países ricos está mejor educada y capacitada que la de los países pobres. Así, incluso cuando se enfrentan a precios idénticos para los bienes y los servicios de mano de obra, su estándar de vida será significativamente diferente. Los precios usados en las comparaciones

acostumbradas entre los ingresos nacionales no incluyen las tasas de salario. Se considera al ingreso un sustituto del poder de ganar un ingreso, ya sea que este último esté determinado por el nivel de capacidad o por las tasas de salario. Sin embargo, las diferencias entre los conjuntos de consumo pueden tener consecuencias significativas, incluso cuando el ingreso está dado.

Algunas de ellas han sido estudiadas por Usher (1968) en el contexto de una comparación entre el Reino Unido y Tailandia. Por ejemplo, los consumidores del Reino Unido gastan mucho más en servicios de transporte que sus contrapartes tailandesas. Esto no puede explicarse por diferencias en el ingreso o en los gustos. La diferencia está en los conjuntos de consumo. Ésta no es la forma en que Usher expresa el punto, pero está implícita en su argumento.

Una comparación del estándar de vida que se base en una comparación de los gastos de los hogares y que no observe que gran parte del gasto en transporte es impuesta por el conjunto de consumo, presenta un sesgo grave. Las corrientes de pasajeros que llegan a Londres cada día no indican una preferencia por andar de un lado a otro. Sus conjuntos de consumo no les permiten una combinación de un buen trabajo y una vivienda que esté a su alcance que no se consuma conjuntamente con una gran cantidad de transporte.

Este último caso se parece a un ejemplo del estilo de vida demostrado dentro del modelo clásico que se ha ampliado para incluir los conjuntos de consumo. A los pasajeros del ejemplo anterior no se les obliga a ser pasajeros. Quizá puedan obtener trabajos mal pagados en sus poblados locales. Si decidieran hacerlo así, esto afectaría profundamente la forma en que viven e influiría en los gustos que informaron tener, y no sólo por el cambio en el ingreso. Por lo tanto, la presentación del estilo de vida en la sección 5 es una novedad, pero surge naturalmente de la teoría recibida.

#### 4. LA DETERMINACIÓN DE LOS GUSTOS

##### 4.1. *Gustos endógenos*

La idea de que las preferencias son fijas y están determinadas es probablemente la menos atractiva a que hayan llegado los economistas. Algunos autores, entre ellos los marxistas, han hecho de la crítica a esta idea uno de los puntos principales de su ataque contra la teoría económica. Sin embargo, hablando de manera general, los economistas no se han preocupado demasiado por este asunto. Muchos aceptarán el punto

de que las preferencias son regidas por la crianza y la cultura, pero seguirán creyendo que se les puede considerar como fijas para muchos propósitos del análisis económico.

Muchos escritores han estudiado las preferencias endógenas.<sup>12</sup> Sin embargo, en un grado notable, estas obras no examinan las implicaciones de bienestar de las preferencias endógenas. Como toda la base de la evaluación del bienestar producido por un cambio es que las preferencias no cambian, esto es comprensible. No obstante, Fisher y Shell (1972) afrontan el problema cuando discuten la introducción de bienes nuevos en las comparaciones del costo de vida. Los bienes nuevos y los cambios en los gustos hacen surgir problemas similares.

Hay excepciones adicionales a mi afirmación de que las obras sobre las preferencias endógenas ignoran la evaluación del bienestar. Aquí es de especial importancia la de Von Weizsäcker, 1971, porque en su artículo presenta un ejemplo en que la migración es lo que afecta las preferencias endógenas del modelo.<sup>13</sup> En el ejemplo de Von Weizsäcker, un agricultor tiene que considerar si emigra o no a la ciudad. Los precios relativos son diferentes en ella, pero los gustos sólo se adaptan lentamente.

Qué conveniente sería que pudiéramos recurrir a las comparaciones de la utilidad cardinal entre las posiciones. Imagínese al agricultor diciendo: "Me trasladé a la ciudad porque pensé que podría ganar 3 000 dólares, lo que me habría dado 100 *miwigs*,<sup>14</sup> pero de hecho sólo pude ganar 2 000. Sin embargo, descubrí que una vez que me acostumbré a la vida de la ciudad, me gustó más de lo que había esperado, de modo que los 2 000 dólares me podían comprar 120 *miwigs*". Por desgracia, como sabemos, y como lo admite Weizsäcker, el significado de una cantidad absoluta cardinal de utilidad es dudoso.

El enfoque estrictamente ordinal que prefieren los economistas ha sido puesto en duda, pero no se ha elaborado ninguna alternativa clara. El problema es genuino. Las comparaciones intertemporales de la felicidad no se traducen fácilmente en ordenamientos o incluso en decisiones hipotéticas. ¿Qué creen las personas que dicen cuando afirman que los días escolares son los más felices en la vida?

En la explicación de Von Weizsäcker, el agricultor que podría emigrar aplica un método para evaluar el cambio que claramente no es válido.

<sup>12</sup> Véase Deaton y Muellbauer, 1980, 13.6; Dixit y Norman, 1978; Hammond, 1976; Phlips, 1974, 6, 7 ss.; Peleg y Yaari, 1973; Pollack, 1970; Von Weizsäcker, 1971; Yaari, 1977.

<sup>13</sup> Otros artículos que estudian las implicaciones de bienestar incluyen el de Dixit y Norman, 1978; Yaari, 1977.

<sup>14</sup> El *miwig* es una unidad absoluta de placer, así llamada por la afortunada frase de Martin Hollis *micro watts of inner glow* [microwatts de brillo interno].

Específicamente, supone que sus preferencias no cambiarán cuando resida en la ciudad, pero de hecho sí lo harán. Éste es el resultado de aplicar la curva de indiferencia de corto plazo y no es válido como un hecho ordinal. Las preferencias ordinales del agricultor cambiarán.

No obstante, imagínese un agricultor que tiene una mejor perspectiva: entiende que se adaptará. Podría incluso tener una muy buena idea de la forma en que ocurrirá esta adaptación. ¿Qué debe hacer? Para ser específicos, ¿cómo debe formar las preferencias intertemporales con las cuales evaluará esa historia? Ya es bastante difícil saber de qué manera ponderar el ser propio futuro en comparación con el ser propio presente, aunque sean del mismo carácter. Con un cambio fundamental, el problema parece imposible. Imaginemos que se le dice que dentro de poco sufrirá una profunda conversión religiosa que cambiará radicalmente su personalidad y sus valores. Mientras tanto, tiene que decidir cuánto ahorrar. Si esos ejercicios tienen algún significado, es sólo en virtud de las preferencias actuales del presente. Obligados a ponderar el ser propio cambiado con respecto al ser propio presente, sólo podemos dejar que este último actúe como un dictador benigno.<sup>15</sup>

#### 4.2. *Arrepentimiento*

El problema de que trata Von Weizsäcker encuentra eco en la discusión que hace Hollis de la hormiga y el grillo.<sup>16</sup> El grillo consume durante el verano lo que invierte la hormiga. Cuando llega el invierno, la hormiga pregunta al grillo, que tiene hambre y está deprimido, si no se arrepiente. Hollis modifica la historia como sigue:

—¿No te arrepientes de pasártela cantando todo el verano?

—Me arrepiento mucho —suspiró el grillo—, como sabía que lo haría. Pero el ahora es el ahora: entonces actué racionalmente. Tú eres la irracional al resistir tu deseo presente de ayudarme (Hollis, 1987, p. 95).

La crítica que la hormiga hace del grillo parece equivaler a una insistencia en la prioridad de las preferencias en el largo plazo sobre las de corto plazo. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre esta última historia y la construcción de Von Weizsäcker. Éste presupone miopía; en realidad, emplea libremente el término y usa la miopía para explicar,

<sup>15</sup> Peleg y Yaari, 1973, muestran que no podría existir una política óptima si el ser propio presente elige, sometido a la limitación de que el ser propio futuro no se desviará. Creo que este punto es muy interesante, pero que tal como se le presenta es más bien técnico. Mi criterio es que es posible construir una política que no se puede mejorar en más de un pequeño número, tan pequeño como se desee.

<sup>16</sup> Véase Hollis, 1987, apéndice del cap. 6.

por ejemplo, el curso catastrófico que sigue el amante de la variedad y cambia continuamente entre productos, aunque cada vez consume menos, hasta que llega al punto de padecer hambre. El grillo de Hollis, sin embargo, tiene muy buena vista: espera tener un arrepentimiento doloroso.

El arrepentimiento puede significar más de una cosa: el genuino debe equivaler a una preferencia, si fuera posible regresar en el tiempo, a verse restringido para tomar una decisión diferente. El grillo no siente ese arrepentimiento; *desea* tener comida en invierno, no podría ser de otra manera; pero si se le regresara en el tiempo, no desearía verse restringido a elegir de forma diferente.

¿Son significativas las preferencias que se refieren a situaciones completamente imposibles? Muchos creen que las tienen: "Si pudiera volver a ser joven, no me casaría". Esas preferencias, si algo significan, es que reflejan las opiniones actuales. Fisher y Shell (1972, p. 4) argumentan de manera estimulante que la pregunta "¿le gustaría volver a vivir su juventud de nuevo, pero con los gustos que tiene ahora?" es más significativa que la pregunta "¿fue usted más feliz cuando era joven que ahora?", sobre la base de que la primera pregunta se refiere a una preferencia, relacionada con una elección reconocidamente fantástica, mientras que la segunda no lo hace así.

Es sobre la base de una prueba de la forma: si usted retornara en el tiempo con sus gustos actuales, ¿le gustaría estar restringido?, que se puede culpar al no migrante del ejemplo de Weizsäcker de no optimizar. Se permite que los gustos presentes o finales decidan sobre lo óptimo de acciones pasadas.

Sin embargo, el no arrepentimiento eventual es un criterio dudoso, como lo entiende el grillo, que es rígidamente racional y consistente. Resulta mucho peor cuando han ocurrido cambios tan radicales en el gusto que equivalen a un cambio de personalidad. Hacemos bien cuando rechazamos a quien nos dice: "prueba esto, amigo, hará explotar tu mente, pero te prometo que nunca te arrepentirás de haberlo tomado". Pero, ¿podemos probar que estamos en lo correcto al hacerlo así?

## 5. EL CONCEPTO DEL ESTILO DE VIDA

### 5.1. *El significado del estilo de vida*

Llegamos ahora al núcleo de nuestro argumento: la idea del estilo de vida. Tal como se la presenta, el término no es preciso, y algunos de sus matices pueden ser tomados fuera de contexto. Téngase en cuenta que

formalmente un estilo de vida implica tanto un conjunto de consumo como las preferencias.

Los primeros ejemplos que vienen a la mente son los que corresponden más de cerca a un estilo de vida en el sentido popular del término. El estilo de vida bohemio (o, en otras palabras, el estilo de vida *hippy*) cubre una vida feliz y despreocupada de un tipo no adquisitivo, que evalúa la satisfacción y la plenitud personal por encima de los dictados de la ética de trabajo. También podemos considerar estilos que corresponden a formas de organizar la vida social —tribal o patriarcal— a diferencia, por ejemplo, de la vida familiar y la individualista. O podemos considerar estilos de vida generados por los medios de organización de la producción —rural autosuficiente o nómada—, por ejemplo. Se podría caracterizar al estilo de vida occidental como adquisitivo y consumista, con un énfasis en el trabajo como una actividad valiosa y satisfactoria. Se le podría considerar como si incorporara un alto nivel de “racionalidad”, en el sentido de Max Weber, en vez de en el sentido del economista.<sup>17</sup> En última instancia, la lista de los estilos de vida es coextensiva con el número de tipos separados de estaciones, cuyas diferencias (entre sí) complican las comparaciones de los estándares de vida.

El estilo de vida, como una especificación en común del conjunto de consumo y de las preferencias, está estrechamente relacionado con la productividad de la economía. La estricta disciplina de trabajo de las sociedades industriales puede considerarse como un rasgo de su estilo de vida predominante. A su vez, ese estilo de vida hace posible una alta productividad que resulta en un número mayor de elecciones de consumo, a la vez que reduce la elección con respecto a la forma y la cantidad de trabajo que realiza el sujeto.<sup>18</sup>

Podemos ahora contrastar el contenido formal de la idea de un estilo de vida con los supuestos del modelo clásico. Las diferencias son de dos clases. Primero: cuando se consideran los diferentes estilos de vida, las preferencias, los precios y los conjuntos de consumo no son independientes. Segundo: la elección de una estación implica la elección de un conjunto de consumo y también de los precios que se aplicarán para la estación elegida. Por lo tanto, el conjunto de consumo es en cierta medida *elegido por el agente*, pero elegido conjuntamente con los precios.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> La referencia a Weber no es para sugerir que su concepto de racionalidad es del todo satisfactorio. Por lo contrario, véase Runciman, 1972.

<sup>18</sup> Marglin (1974) ofrece una interpretación siniestra de los beneficios de la disciplina del trabajo, pero nosotros consideramos que los beneficios son genuinos.

<sup>19</sup> Podemos definir el *conjunto de superconsumo* como la suma matemática de los conjuntos de consumo de varios individuos. Pero esto no reduce los estilos de vida a un caso de la teoría clásica por dos razones: el conjunto del superconsumo no es necesariamente convexo, y las preferencias y precios varían sistemáticamente dentro de él.

Al suponer que las preferencias están determinadas por el estilo de vida, estoy descuidando el componente puramente individual e idiosincrásico de las preferencias. Una opinión como ésta tiene amplio apoyo. El modelo clásico se adhiere a ella al suponer que los gustos son uniformes. Quienes hacen hincapié en los determinantes sociales y culturales de los gustos también hacen a un lado lo puramente individual. Stigler y Becker (1977) argumentan que es posible explicar muchas diferencias transculturales de los gustos por las diferencias relativas de los precios. Estoy de acuerdo con ellos; sin embargo, iría más lejos. Es posible explicar, incluso, más diferencias en los gustos por las diferencias en los precios relativos y en los conjuntos de consumo. En este caso, el elemento residual de los caprichos individuales parece tener muy poca importancia.

### 5.2. *El estilo de vida y la comunidad*

Las personas no son simplemente individuos. Viven en sociedad y sus opiniones, sus valores, incluso sus creencias, al igual que sus habilidades, se forman y sostienen dentro de grupos sociales, familias y comunidades. Seguir un estilo de vida y habitar en una comunidad no son equivalentes, pero están estrechamente interrelacionados. Quizá la consideración del estilo de vida ofrece una alternativa al *individualismo metodológico*, del que se ha afirmado que es una debilidad de la ciencia social ortodoxa.

Para el caso de grupos autocontenidos, incluso aislados, de personas similares, habitar en una comunidad es ocupar un lugar con otros y participar en su actividad económica y social. Sin embargo, incluso el uso común reconoce casos más complejos y ambiguos, por ejemplo, la comunidad judía en Francia. Frecuentemente, la comunidad no conduce su actividad económica aislada del resto de la nación. Además, los valores que mantiene el grupo tampoco son independientes de los que prevalecen en otras partes.

El intento por demostrar que la comunidad económica más pequeña es viable dentro de la mayor, define la vida y la historia de ciertos grupos: los gitanos, los judíos errantes o las órdenes monásticas. Esto, en parte, es una cuestión de viabilidad económica; sin embargo, el debilitamiento de los valores y de la identidad son frecuentemente un problema todavía más agudo, como lo muestra con claridad la historia de los judíos —tal como la registran la Biblia y la historia posterior—. La migración, voluntaria o forzada, hace absolutamente necesario enfocar estos temas.



### 5.3. *Los cambios en el estilo de vida*

Si el estilo de vida nunca cambiara, seguiríamos siendo cazadores-recolectores. Sin embargo, el ambiente nunca es estático, y la vida y las ideas cambian constantemente. En el curso de este proceso, los estilos de vida se modifican, a veces de forma gradual, a veces abruptamente. Algunos cambios reflejan una decisión consciente de seguir otro estilo de vida; otros se derivan involuntariamente de otras decisiones. Una familia decide dejar la agricultura, o enviar un hijo a la universidad, y así inicia un recorrido que cambiará sus horizontes y modificará su estilo de vida, ya sea que se den cuenta o no.

El estilo de vida puede ser transformado a la fuerza cuando, debido a cambios en los precios y en el ambiente, se llega a un punto en que el conjunto de consumo existente ya no puede obtenerse. A este último resultado le llamamos la *desintegración del estilo de vida*. Incluso cuando no es forzada, la decisión se hace típicamente bajo una nube de incertidumbre, pues la extrapolación futura de los cambios en los gustos se evalúa en términos de los gustos presentes.

### 5.4. *Las comparaciones del estándar de vida en los diferentes estilos de vida*

Las comparaciones de los diferentes estándares de vida de las diferentes estaciones son juicios, con respecto a los cuales a menudo no hay una autoridad superior a los propios actores de que se trata. Esto parece sencillo, pero su aplicación debe enfrentar algunos problemas graves. Confróntense las comparaciones del estándar de vida, por una parte, con el modelo clásico; y por otra, con los estilos de vida. En el primer caso estamos ocupándonos de juicios, pero el contenido del juicio es bastante claro. Juzgar que *A* es un mejor estándar de vida que *B* equivale a decidir que uno preferirá disfrutar el ingreso y los precios de *A*, en lugar del ingreso y los precios de *B*.

Por supuesto, los precios y los ingresos no son todo, lo que significa que en mi restringida definición del estándar de vida no es necesario que una persona desee pasar de uno más bajo a uno más alto. Si el estándar de vida es una medida parcial del valor de una vida, entonces un alto estándar de vida es algo que un agente racional no perseguirá invariablemente.

Cuando observamos las comparaciones del estándar de vida entre estilos de vida, se convierte en un problema difícil saber qué es lo que significa un juicio evaluativo. El estilo de vida monástico puede implicar un voto de pobreza y un compromiso positivo de no buscar un alto nivel

de vida. Sin embargo, incluso en este caso extremo, no está claro que no se pueda hacer un juicio. Uno no necesita desear vivir en una buena casa para juzgar que una construcción es de ese tipo. No obstante, un monje enclaustrado podría ser incapaz de apreciar lo que implica el estilo de vida de un hombre rico, así que no sólo no lo desea, sino que además no puede ni siquiera juzgarlo. Esas diferencias en los puntos de vista, a veces muy sutiles, siempre se presentarán en las comparaciones entre los estilos de vida.

En el modelo clásico, "resolvimos" el problema de la miopía uniendo una cadena de pasos localmente pequeños, en la que cada paso implica la comparación con lo relativamente adyacente. Entonces, no era un acto de fe absurdo suponer que la suma integrada de esos pasos tenía un significado. Con las comparaciones del estándar de vida entre los estilos de vida, sin embargo, podemos encontrar discontinuidades, y a través de las fronteras entre los estilos de vida puede no haber nada adyacente en cuanto a relevancia.

De la falta de claridad en las comparaciones no se deriva necesariamente que habrá desacuerdos, al menos en lo que se refiere al ordenamiento de las estaciones por rango en términos del estándar de vida. Quizá el ordenamiento conseguirá el acuerdo, e incluso puede corresponder a uno definido por una medida de ingreso real clásica. Sin embargo, incluso entonces seguiríamos careciendo de una medida para saber qué tan separados están los estándares de vida de las diferentes estaciones. Y cuando se considera la naturaleza especial de los supuestos necesarios para proporcionar esa cuantificación en el caso clásico, podríamos muy bien preguntarnos por qué alguien debe suponer que la *diferencia* entre el estándar de vida de los Estados Unidos y el de Birmania admite una cuantificación exacta.

## 6. LA MIGRACIÓN Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

### 6.1. *La decisión de migrar*

Tomaré deliberadamente un punto de vista algo más restringido sobre la migración, y me concentraré en la motivada sólo por consideraciones económicas. A la motivada por la seguridad personal, o para evitar maltratos, se le puede llamar *escape*. La distinción entre la migración económica y el escape es notoriamente difícil de administrar. Los gobiernos pueden desear rechazar a las personas que escapan, afirmando que los posibles migrantes están económicamente motivados; sin embargo, los migrantes en realidad tienen motivaciones múltiples y ambiguas.

de vida. Sin embargo, incluso en este caso extremo, no está claro que no se pueda hacer un juicio. Uno no necesita desear vivir en una buena casa para juzgar que una construcción es de ese tipo. No obstante, un monje enclaustrado podría ser incapaz de apreciar lo que implica el estilo de vida de un hombre rico, así que no sólo no lo desea, sino que además no puede ni siquiera juzgarlo. Esas diferencias en los puntos de vista, a veces muy sutiles, siempre se presentarán en las comparaciones entre los estilos de vida.

En el modelo clásico, “resolvimos” el problema de la miopía uniendo una cadena de pasos localmente pequeños, en la que cada paso implica la comparación con lo relativamente adyacente. Entonces, no era un acto de fe absurdo suponer que la suma integrada de esos pasos tenía un significado. Con las comparaciones del estándar de vida entre los estilos de vida, sin embargo, podemos encontrar discontinuidades, y a través de las fronteras entre los estilos de vida puede no haber nada adyacente en cuanto a relevancia.

De la falta de claridad en las comparaciones no se deriva necesariamente que habrá desacuerdos, al menos en lo que se refiere al ordenamiento de las estaciones por rango en términos del estándar de vida. Quizá el ordenamiento conseguirá el acuerdo, e incluso puede corresponder a uno definido por una medida de ingreso real clásica. Sin embargo, incluso entonces seguiríamos careciendo de una medida para saber qué tan separados están los estándares de vida de las diferentes estaciones. Y cuando se considera la naturaleza especial de los supuestos necesarios para proporcionar esa cuantificación en el caso clásico, podríamos muy bien preguntarnos por qué alguien debe suponer que la *diferencia* entre el estándar de vida de los Estados Unidos y el de Birmania admite una cuantificación exacta.

## 6. LA MIGRACIÓN Y EL ESTÁNDAR DE VIDA

### 6.1. *La decisión de migrar*

Tomaré deliberadamente un punto de vista algo más restringido sobre la migración, y me concentraré en la motivada sólo por consideraciones económicas. A la motivada por la seguridad personal, o para evitar maltratos, se le puede llamar *escape*. La distinción entre la migración económica y el escape es notoriamente difícil de administrar. Los gobiernos pueden desear rechazar a las personas que escapan, afirmando que los posibles migrantes están económicamente motivados; sin embargo, los migrantes en realidad tienen motivaciones múltiples y ambiguas.

Cuando se considera la migración definida como un movimiento que es consecuencia de un deseo de mejoramiento económico, casi por definición estamos observando gente que trata de mejorar su estándar de vida, por lo menos tal como ellos lo perciben. Las obras sobre economía de la migración toman un punto de vista muy simplista del beneficio económico que la motiva.<sup>20</sup> Éste es, en términos muy generales, un mayor ingreso, aunque el modelo que más ha influido<sup>21</sup> incluye la incertidumbre con respecto a la obtención del mejor ingreso que promete la ciudad.

Las sutilezas de la diferencia entre el estándar de vida de la ciudad y el del campo son difíciles de cuantificar. La investigación detallada también ha tendido a debilitar la opinión original de Todaro de que las ganancias urbanas son sencillamente más altas y que sólo el riesgo del desempleo es lo que detiene a los migrantes. La comparación de los estándares de vida en el campo y en la ciudad encuentra muchos problemas conceptuales. Por ejemplo, por una parte la ciudad puede ofrecer una mejor educación, pero una vivienda más cara, si no es que francamente inferior, por la otra. La manera en que se deben ponderar estas diferencias es en parte una cuestión de la comparación entre el estilo de vida urbano y el propio de la vida rural.

Los migrantes son evaluadores críticos del estándar de vida, porque votan con sus pies. No obstante, pueden cometer errores; como se supone que lo comete el granjero de Weizsäcker al subestimar la vida en la ciudad. O como lo descubre el migrante de Todaro, desafortunadamente desempleado en la urbe.

Durante la Revolución industrial inglesa hubo migraciones en masa desde el campo hacia la ciudad, cuya evaluación es tan complicada como la de las migraciones de hoy en día.<sup>22</sup> La mayoría de los migrantes no se arrepiente de su decisión de trasladarse. No todos han "quemado sus naves", pero el retorno al campo es muy raro.<sup>23</sup> No obstante, los gustos pueden ser transformados por la ciudad, y así puede pasarse por alto la posibilidad de retornar al antiguo estilo de vida. Como lo expresa Hobsbawm, al referirse a la Revolución industrial:

Saber si la Revolución industrial dio a la mayoría de los británicos absoluta o relativamente más alimentos, vestidos y artículos del hogar es, naturalmente, de interés para todo historiador. Pero no captará gran parte de su punto si se olvida de que es no sólo un proceso de suma y sustracción, sino también un

<sup>20</sup> Para un panorama general, véase Williamson, 1989.

<sup>21</sup> Véase Harris y Todaro, 1970, y Todaro, 1969.

<sup>22</sup> Para una reseña amplia de las consecuencias humanas de la Revolución industrial: Hobsbawm, 1969, en especial los caps. 4 y 5.

<sup>23</sup> Aunque es más común en África, donde el campo nunca pierde su atractivo.

*cambio social fundamental*. Transformó las vidas de los hombres más allá de lo que es posible reconocer. O, para ser más exactos, en sus etapas iniciales destruyó sus viejas formas de vida y les dio libertad de descubrir o hacer por sí mismos nuevas, en caso de que pudieran hacerlo y supieran cómo.<sup>24</sup>

## 6.2. *Desintegración del estilo de vida*

Explicué la desintegración del estilo de vida como la llegada a un punto en que el conjunto de consumo existente ya no puede obtenerse. Es más común la *erosión del estilo de vida*, menos drástica. En este último caso el estilo de vida no deja de ser viable, pero no puede retener los suficientes adherentes para sobrevivir. Las dos están estrechamente relacionadas. A medida que un estilo de vida se acerca al punto de la extinción forzosa, puede volverse más duro y menos atractivo, y las personas lo abandonarán.

La historia y el mundo contemporáneo proporcionan ejemplos de la erosión o desintegración de un estilo de vida. Así, el pastoralismo nómada, como forma de vida, está sufriendo agudas presiones, si no es que está en vías de desintegración en varios lugares (por ejemplo, en gran parte del Sahel), debido al sobrepastoreo, la erosión del suelo y la invasión de tierras de pastos tradicionales por cultivos y ganado de agricultores sedentarios.

Cambios como éstos presentan agudos problemas para la evaluación moral o del bienestar. Es fácil decir que una transición en gran escala impone fuertes presiones sobre los que la experimentan, incluso si en algún sentido es un cambio hacia una mejor forma de vida o hacia un estándar más alto. Esto es ver el problema moral desde un punto de vista muy reducido. Un estilo de vida humano es como una especie animal en algunos aspectos. Se le puede considerar como un recurso, algo muy valioso. Sería absurdo llevar este punto de vista a los extremos, querer preservar cualquier forma de vida por sí misma, sin importar lo horrible o brutal que pudiera ser. Sin embargo, el peligro, en el mundo moderno, es el de una concentración extrema en un rango muy limitado de estilos de vida.

Los motivos que llevaron a las personas a atacar los estilos de vida incluyen el motivo simple y común del mejoramiento propio. Los leñadores atacan al bosque para obtener, para ellos mismos y sus familias, un mejor estándar de vida, una existencia más larga, más capacidades, etc. Quizá ellos no podrían reconocer la terminología, pero eso es lo que están haciendo. Considérese el motivo de los gobiernos, los funciona-

<sup>24</sup> Hobsbawm, 1969, pp. 61-62.

rios del Banco Mundial y de varias instituciones de ayuda. Las intenciones que tienen son impecables: mejor salud, vida más larga, menos hambre, etc. No obstante, existen estilos de vida que no pueden recibir estos bienes sin desaparecer. ¿Podemos estar seguros de que es bueno que desaparezcan?

## APÉNDICE

### A.1. LOS NÚMEROS ÍNDICES Y EL MÉTODO DE COMPARACIÓN DEL INGRESO

Una estación está caracterizada por un vector de precios normalizados  $\mathbf{p}$ , y un nivel de ingreso en términos de numerario. Los gustos son uniformes y se puede dar sin ambigüedades un rango a las estaciones en términos de su deseabilidad. Podemos suponer que se les da el subíndice  $k$ , que la estación 1 es la mejor y que la estación  $N$  es la peor.

El ingreso podría ser simplemente el ingreso monetario y los precios, precios monetarios. En ese caso, si suponemos que no se desea el dinero por sí mismo, podremos normalizar si hacemos que el ingreso sea igual a 1, y expresamos los precios como costos en términos de ingreso.<sup>25</sup> Entonces las horas de trabajo, las condiciones en el trabajo, etc., no se toman en cuenta. Sin embargo, si se asigna un ingreso fijo a cada estación, podremos normalizar de la manera descrita, y una estación estará totalmente caracterizada por un vector de precios ya normalizados,  $\mathbf{p}$ .

Existe una igualdad clásica del estándar de vida cuando el mismo nivel de utilidad está asociado con dos estaciones. La igualdad entre las estaciones  $i$  y  $j$  puede ser expresada convenientemente en términos de la igualdad de dos valores de la función de utilidad indirecta:

$$V(\mathbf{p}_i) = V(\mathbf{p}_j), \quad (\text{A.1})$$

donde los precios normalizados en términos de ingreso son iguales a 1. Un método directo de comprobar si se satisface (A.1) es el que se presenta a continuación.

Por el teorema del valor medio, (A.1) implica que existe un valor  $z$  entre 0 y 1 tal que:

$$-H_k \mathbf{x}_k (\mathbf{p}_i - \mathbf{p}_j) = 0, \quad (\text{A.2})$$

<sup>25</sup> Esta forma de expresar las cosas es ilustrativa y se emplea con frecuencia. De este modo, un periodista podría acompañar la película de cierto país con el siguiente comentario: estos automotores costarían dos años de salario a los trabajadores que los fabrican. Se ha dado el precio de un automóvil en términos de años de ingreso, como dos unidades.

donde  $H_k$  es la utilidad marginal del ingreso en la estación  $k$ ,  $x_k$  es el vector de las demandas netas en la estación  $k$ , y  $k$  es la estación definida por los precios:

$$z\mathbf{p}_i + (1 - z)\mathbf{p}_j, \quad (\text{A.3})$$

con  $z$  elegida de tal manera que satisface la condición del teorema del valor medio.

Si reordenamos (A.2), el valor no observable  $H_k$  desaparece y nos queda:

$$\mathbf{p}_i \mathbf{x}_k = \mathbf{p}_j \mathbf{x}_k. \quad (\text{A.4})$$

La igualdad del estándar de vida corresponde a que el índice de los precios normalizados sea el mismo. El índice de precios es preciso, pero como sus ponderaciones se obtienen de un punto determinado por el teorema del valor medio, puede tenerse que emplear una aproximación. Si los precios  $\mathbf{p}_i$  y  $\mathbf{p}_j$  no están muy separados, una buena aproximación es:<sup>26</sup>

$$\mathbf{x}_k = (\mathbf{x}_i + \mathbf{x}_j)/2. \quad (\text{A.5})$$

La *medida del número índice* de la diferencia entre los estándares de vida de dos estaciones  $i$  y  $j$  es:

$$\mathbf{p}_i \mathbf{x}_k - \mathbf{p}_j \mathbf{x}_k, \quad (\text{A.6})$$

donde  $\mathbf{x}_k$  es determinada de nuevo por el requerimiento del teorema del valor medio. El movimiento de la igualdad a la desigualdad hace una diferencia esencial. La utilidad marginal del ingreso se cancela en una medida de igualdad, de modo que la igualdad de la utilidad es medida perfectamente por un índice de ingreso real. Un índice del ingreso real de las diferencias mide diferencias en el ingreso real y no dice nada del grado en que las utilidades difieren.

## A.2. EL ÍNDICE DE LA LOTERÍA

El *índice de la lotería* del estándar de vida se define como cien veces la probabilidad de ser trasladado a la mejor estación (la 1), en comparación con la probabilidad de ser trasladado a la peor estación (la  $N$ ), lo cual dejaría que el agente fuera indiferente ante quedarse en la estación que ya existe o ingresar a una lotería como la especificada. Deje que  $T_k$  sea el valor del índice de lotería en la estación  $k$  ( $k = 1, \dots, N$ ). Por tanto, se puede especificar que  $T_N = 0$  y  $T_1 = 100$ .

Se emplea un método en cadena para vincular entre sí las elecciones locales, con el fin de proporcionar una medida global. Hay  $N$  estaciones ( $i = 1, \dots, N$ ) y

<sup>26</sup> Hay muchos puntos importantes que esta simple explicación ignora. Fisher y Shell (1972), por ejemplo, argumentan que con una comparación intertemporal de estándares de vida debe preferirse el número índice del costo de vida de Paasche ponderado en los extremos sobre la base de que es más adecuado cuando se introducen bienes nuevos.

$N - 2$  valores de probabilidad  $p_j$  ( $j = 2, \dots, N - 1$ ) tales que al agente que está en  $j$  le son indiferentes la estación  $j$  con certidumbre y la estación  $j + 1$  con probabilidad  $p_j$  junto con la estación  $j - 1$  con probabilidad  $(1 - p_j)$ . Entonces tenemos:

$$\begin{aligned} p_2 T_1 + (1 - p_2) T_3 &= T_2; \\ p_3 T_2 + (1 - p_3) T_4 &= T_3 \\ p_i T_{j-1} + (1 - p_i) T_{j+1} &= T_j \\ p_{N-1} T_{N-2} + (1 - p_{N-1}) T_N &= T_{N-1}. \end{aligned} \tag{A.7}$$

El sistema (A.7) puede resolverse unívocamente para los valores  $T_j$ , dadas las especificaciones  $T_1 = 100$  y  $T_N = 0$ .<sup>27</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arrow, K. J. (1963), *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed., New Haven, Yale University Press.
- Atkinson, A. B. (1970), "On the Measurement of Inequality", *Journal of Economic Theory*, 2, pp. 224-263.
- Baumol, W. J. (1986), *Superfairness: Applications and Theory*, Cambridge, Mass, y Londres, MIT Press.
- Deaton, A., y J. Muellbauer (1980), *Economics and Consumer Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Debreu, G. (1959), *Theory of Value: An Axiomatic Approach*, Nueva York, Wiley.
- Diamond, P. (1967), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment", *Journal of Political Economy*, 75, pp. 765-766.
- Dixit, A., y V. Norman (1978), "Advertising and Welfare", *Bell Journal of Economics*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-17.
- Fisher, F. M., y K. Shell (1972), *The Economic Theory of Price Indices*, Nueva York y Londres, Academic Press.
- Foley, D. K. (1967), "Resource Allocation and the Public Sector", *Yale Economic Essays*, 7, pp. 45-98.
- Hammond, P. J. (1976), "Endogenous Tastes and Stable Long-run Choice", *Journal of Economic Theory*, 13, pp. 329-340.
- Harris, J. R., y M. Todaro (1970), "Migration, Unemployment and Development", *American Economic Review*, 60, pp. 126-142.
- Harsanyi, J. (1955), "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 63, pp. 309-321.

<sup>27</sup> El bosquejo de una prueba procede de la siguiente manera: elija un valor de  $T_2$ . Entonces es posible resolver en secuencia todos los valores restantes de  $T_i$  ( $i = 3, \dots, N$ ) a partir de (A.7). La  $T_2$  correcta es la que resulta en  $T_N = 0$ .



- Hobsbawm, E. J. (1968), *Industry and Empire*. Londres, Weidenfeld and Nicholson.
- Hollis, M. (1987), *The Cunning of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marglin, S. (1974), "What Do Bosses Do? The Origins and Function of Hierarchy in Capitalist Production", *Review of Radical Political Economics*, 6.
- Peleg, B., y M. E. Yaari (1973), "On the Existence of a Consistent Course of Action when Tastes are Changing", *Review of Economic Studies*, vol. 40, núm. 123, pp. 391-401.
- Phlips, L. (1974), *Applied Consumption Analysis*, Amsterdam, North-Holland.
- Pigou, A. C. (1952), *The Economics of Welfare*, Londres, Macmillan.
- Pollack, R. A. (1970), "Habit Formation and Dynamic Demand Functions", *Journal of Political Economy*, 78, pp. 748-753.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Runciman, W. G. (1972), *Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Samuelson, P. A. (1950), "Evaluation of Real National Income", *Oxford Economic Papers*, 2, pp. 1-29.
- , y S. Samy (1974), "Invariant Economic Index Numbers and Canonical Duality: Survey and Synthesis", *American Economic Review*, 64, pp. 566-593.
- Sen, A. K. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, Amsterdam, North-Holland.
- (1979), "The Welfare Basis of Real Income Comparisons", *Journal of Economic Literature*, 17, pp. 1-45.
- Sen, A. K., et al. (1987), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stigler, G. J., y G. S. Becker (1977), "De gustibus non est disputandum", *American Economic Review*, 67, pp. 76-90.
- Todaro, M. (1969), "A Model of Labour Migration and Urban Unemployment in Less Developed Countries", *American Economic Review*, 59, pp. 138-148.
- Usher, D. (1968), *The Price Mechanism and the Meaning of National Income Statistics*, Oxford, Clarendon Press.
- (1980), *The Measurement of Economic Growth*, Oxford, Basil Blackwell.
- Varian, H. (1974), "Equity, Envy and Efficiency", *Journal of Economic Theory*, 9, pp. 63-91.
- Von Neumann, J., y O. Morgenstern, (1944), *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton, Princeton University Press.
- Von Weizsäcker, C. C. (1971), "Notes on Endogenous Changes of Tastes", *Journal of Economic Theory*, 3, pp. 345-372.
- Von Wright, G. H. (1972), "The Logic of Preference Reconsidered", *Theory and Decision*, 3, pp. 140-169.
- Williamson, J. (1989), "Migration and Urbanization", en H. Chenery y T. N. Srinivasan (comps.), *Handbook of Development Economics*, Amsterdam, North-Holland.
- Yaari, M. E. (1977), "Endogenous Changes in Taste: A Philosophical Discussion", *Erkenntnis*, 2, pp. 157-196.

## Comentario a "El estilo de vida y el estándar de vida"

AMARTYA SEN

CHRISTOPHER BLISS ha proporcionado un examen esclarecedor del concepto estándar de vida y de la posibilidad (más bien la imposibilidad) de hacer comparaciones cuando están implicados cambios en los estilos de vida y en las preferencias. Tengo algunas dudas respecto a la metodología que usa, que en gran medida se derivó y desarrolló a partir de la teoría de la principal corriente económica contemporánea, pero incluso cuando no estoy de acuerdo —en formas de las que trataré posteriormente— no dudo para nada de que sus argumentos son de peso y ameritan que se les considere y estudie seriamente. Mi razonamiento es que la posición escéptica que Bliss esboza puede llevar a una conclusión diferente, menos destructiva que la que él parece preferir. Pero cualquier tesis constructiva, para estar bien fundamentada, deberá enfrentarse a lo que Bliss presenta como las implicaciones nihilistas de los cambios en las preferencias y de los estilos de vida no comparables.

### 1. DESTRUCTIVISMO CONSERVADOR

Se puede describir la estrategia de Bliss como apoyada en el conservadurismo metodológico (el programa de las tres primeras secciones) para obtener conclusiones radicalmente destructivas acerca de la comparación del estándar de vida (en lo que resta del documento). Empieza su capítulo defendiendo un punto de vista relativamente limitado del estándar de vida, en gran medida de conformidad con la práctica común en la principal corriente de la economía contemporánea. Bliss apoya la distinción que hace Pigou entre el bienestar económico y el bienestar en general, y lucha —en forma no del todo venturosa— con la indicación de Pigou (1952, p. 11) de que "el bienestar económico es esa parte del bienestar social que puede relacionarse directa o indirectamente con la escala de medición monetaria". Bliss también hace patente su simpatía por el "enfoque positivista", el cual afirma que "las medidas deben definirse en términos observables". Explica y defiende el argumento en favor de concentrarse en: 1) el *conjunto* de paquetes de productos primarios (el "conjunto de consumo") de donde el consumidor puede escoger

uno, y 2) el paquete particular de productos primarios que selecciona (revelando así su preferencia). Amplía la discusión sobre su desconfianza en cualquier noción de utilidad distinta de la que puede basarse en elecciones observables entre perspectivas ciertas e inciertas. Discute la manera en que el mapa de preferencias de una persona —con el supuesto de gustos dados— puede recuperarse de la observación de las elecciones y de la forma en que pueden elaborarse números índice de los estándares de vida con base en esas observaciones. Explica la estrategia del “modelo clásico”, sus ampliaciones que implican loterías, y su uso en la teoría del equilibrio general. Todo esto —hasta la sección 3, inclusive— es en gran medida una defensa, con pocas variaciones, de las creencias metodológicas recibidas de la economía neoclásica tradicional.

Lo que emerge con más fuerza de las tres primeras secciones del capítulo es el reconocimiento que hace Bliss de la importancia única, para las comparaciones del estándar de vida, de los “conjuntos de consumo” y de las “preferencias”. Si las preferencias están dadas y son constantes, no se podrá hacer comparaciones que tengan sentido acerca de los ingresos reales o estándares de vida en la forma que nos ha acostumbrado la teoría neoclásica. Pero en este punto Bliss abandona la autocomplacencia de la teoría usual, y procede a explicar las dificultades que surgen por gustos diferentes. Discute, con notable claridad, los problemas creados por la formación de los gustos (y los resultantes gustos endógenos) y por las variaciones intertemporales en los gustos (y los resultantes arrepentimientos con respecto a las decisiones pasadas). Dada la confianza en la metodología económica acostumbrada, basada en comparaciones de gustos constantes, todo parece muy variable hasta el momento, y Bliss da vida al dilema con reflexiones excelentes y ejemplos bien escogidos.

La definición de Bliss de un estilo de vida comprende la especificación en común del conjunto de consumo y de las preferencias, y Bliss identifica a las dos juntas como el estilo de vida de una persona. Cuando las preferencias difieren en el transcurso del tiempo, o entre regiones, el enfoque usual basado en un análisis de preferencias constantes demuestra ser insuficiente para la tarea de confrontar diferentes estilos de vida. Con esto se derrumba el método tradicional de comparar los estándares de vida. Bliss da ejemplos de diferencias en los puntos de vista que “siempre se presentarán en las comparaciones entre los estilos de vida” (p. 551).

También llega a ser imposible, dentro de la metodología seleccionada, juzgar si la gente se beneficia con la emigración, por ejemplo, a una ciudad, ya que los “gustos se alteran al trasladarse a ella y se puede pasar por alto la posibilidad de retornar al antiguo estilo de vida”. Asimismo,

el logro de una mejor salud, una vida más longeva, menos hambre, etc., puede ser al costo de la desaparición del viejo estilo de vida, por ejemplo, cuando “los leñadores atacan al bosque” o cuando “los gobiernos, los funcionarios del Banco Mundial y de varios organismos de ayuda” llevan a cabo políticas de desarrollo. El escepticismo radical de Bliss termina con la pregunta retórica: ¿podemos estar seguros de que es bueno que desaparezcan?

## 2. CONSECUENCIAS Y MÉTODOS

Me permito comentar, primero, una de las implicaciones del último argumento de Bliss que es, de hecho, una consecuencia inevitable de la metodología que eligió adoptar. El resultado del argumento de Bliss *no* es, como la pregunta retórica puede inducir a suponerlo, una censura de las consecuencias destructivas de los cambios económicos que arruinan nuestros estilos de vida tradicionales. Es sólo una afirmación de que no existen bases para la comparación. Aunque sea el caso los leñadores que invaden el bosque, otros millones experimentan una total destrucción de formas de vida apreciadas y su remplazo por un nuevo estilo de vida, adaptado a las circunstancias reducidas (además del hambre y las carencias generadas por la creación de desiertos y la pérdida de los medios de sustento), la metodología de Bliss no permitiría denunciar el cambio con base en estas acciones y no le daría ninguna razón para oponerse al mismo. Simplemente no se podría asignar un rango a la nueva situación *vis-à-vis* la anterior. No es posible decidir si existe una ganancia o pérdida de estilos de vida, ya que la gente se ajusta a sus circunstancias disminuidas y busca otras formas de vida, con otras preocupaciones. A nosotros se nos permitiría el lujo de preocuparnos sutilmente por esos estilos de vida perdidos (¿podemos estar seguros de que es bueno que desaparezcan?), pero no tendríamos ninguna base, en esta teoría, para reclamar: “¡Juego sucio! ¡Deténganse!” Uno no necesita ser un miembro furibundo del partido verde (ecologista) para echar de menos lo positivo en esta teoría.

No sólo son “el gobierno, los funcionarios del Banco Mundial y otros organismos de ayuda”, y otros (los activistas sociales, los planificadores económicos, los partidos políticos radicales) que trabajan por un cambio, los que necesitan una teoría que les permita hacer comparaciones de estados y estilos de vida sociales alternos. También la necesitan los que *resisten* el cambio. El nihilismo metodológico de Bliss —su metodología nihilista— socava el apoyo y el rechazo al cambio.

Las fuentes de la imposibilidad que Bliss identifica son lo suficientemente claras. Si se quiere que una teoría diseñada para tratar específi-

camente las comparaciones de gustos constantes sirva como base para contrastes de gustos variables, es probable que lleguemos a un atolladero. Ésta es la razón para buscar una teoría diferente. El tipo de conservadurismo metodológico que Bliss adopta no puede más que llevarnos al escepticismo radical con el que termina.

Reconocer este hecho elemental no debe verse como un rechazo al argumento de Bliss. *Puede* ser que las declaraciones afirmativas respecto a las comparaciones de los estilos y de los estándares de vida sean ciertamente imposibles de apoyar cuando las preferencias cambian, y que los argumentos de los verdes, los rojos y los azules no tengan fundamento. Nosotros tenemos que mostrar la razón por la cual no es necesario que se nos imponga el conservadurismo metodológico del tipo adoptado por Bliss.

### 3. LO INADECUADO DE LOS GUSTOS CONSTANTES

Empezaré discutiendo que *aun cuando los gustos sean constantes*, la metodología del gusto constante —basada en la comparación sólo de paquetes de productos primarios— puede dar respuestas patentemente incorrectas al comparar estándares de vida. El problema surge por el hecho de que los gustos y preferencias, en el sentido que discute Bliss, se definen respecto a paquetes de productos primarios (los elementos se ordenan en “conjuntos de consumo”), mientras que una evaluación de los estándares de vida tiene que ver más allá de ese “espacio”.

Considérese el siguiente caso: la persona 1 tiene un paquete de productos primarios  $x$  y la persona 2 tiene  $y$ . Tienen los mismos gustos y preferencias sobre este par, cada una prefiere  $x$  en lugar de  $y$ . Podemos fácilmente suponer —si queremos— que ellos también tienen exactamente el mismo ordenamiento sobre *todos* los paquetes de productos primarios. Pero la persona 1 sufre de incapacidades importantes para la vida que pueda llevar, por ejemplo, es minusválida (y necesita prótesis y cuidados costosos), o es una persona depresiva crónica, o vive en condiciones ambientales terribles, o tiene que pasar su vida cuidando a un hijo pequeño o a un pariente enfermo —la variedad de maneras en las que pueda surgir esa desventaja indica lo general que es este problema—. La comparación de gustos constantes afirmará que la persona 1 tiene el estándar de vida más alto de las dos si se considera a éste simplemente como un asunto de paquetes de productos primarios. Pero esto puede ser absurdamente incorrecto si la vida que pueda llevar la persona 1 se reduce en forma severa por la desventaja de que se trate. Es por completo desorientador suponer que si todos “tienen los mismos

gustos, el nivel de utilidad que se disfruta en las dos estaciones debe ser el mismo" (p. 541).

Ciertamente, si se nos permitiera hablar con las personas 1 y 2 (y no sólo observar sus elecciones económicas), ambas podrían estar de acuerdo en una graduación de los estándares de vida basada en *combinaciones* de: *i*) posesiones de productos primarios, y *ii*) otras circunstancias relevantes de las personas respectivas, por ejemplo, en orden descendente  $(x, 2)$ ,  $(y, 2)$ ,  $(x, 1)$ ,  $(y, 1)$ . En términos de "elecciones observadas" de los paquetes de productos, puede encontrarse que ambos, 1 y 2, eligen  $x$  de preferencia a  $y$ , y una comparación del estándar de vida basada sólo en esto podría poner a la persona 1 (incapacitada, depresiva, privada ambientalmente, o muy agobiada, como lo está) por encima de la 2, ya que la 1 tiene  $x$  y la 2 tiene  $y$ . Pero ambas están de acuerdo en que la 2 tiene un estándar de vida más alto (aun con  $y$ ) que el de 1 (con  $x$ ), lo cual se refleja en que ambas colocan a  $(y, 2)$  por encima de  $(x, 1)$ . La metodología del gusto constante cae en una trampa creada por su propia parsimonia informativa.<sup>1</sup>

#### 4. LA CAPACIDAD Y LA ESCALA DE MEDICIÓN MONETARIA

Este problema con la metodología de los gustos constantes se relaciona con el punto de vista que Bliss rechaza desde el inicio de su capítulo, cuando afirma que "un individuo rico que padece una enfermedad incurable que interfiere seriamente con el disfrute de la vida" tiene "un alto estándar de vida" a pesar de "padecer de mala salud". La posición de Bliss se basa en una clara distinción entre los estándares de vida, que depende sólo de los "paquetes de productos", y la noción más amplia de la "calidad de vida". Bliss me atribuye la opinión de que "el estándar de vida debe abarcar todos los aspectos de la calidad de vida", y aunque puede haber bases para dudar de ese diagnóstico simple (pueden verse algunas distinciones relacionadas en Sen *et al.*, 1987), ciertamente mi punto de vista es que el paquete de productos es, desde el punto de vista informativo, inadecuado para captar la noción compleja del estándar de vida.

En defensa de su posición, Bliss distingue entre el caso donde la mala salud es accidental (como con el enfermizo hombre rico) y aquel donde surge por la privación material (como en un país pobre en desarrollo). Desde el punto de vista de este autor: "En el primer caso se le excluye

<sup>1</sup> En la caracterización que hace Bliss de los "estilos de vida" tenemos, además de las preferencias, el "conjunto de consumo" de la persona, es decir, no sólo el paquete que elige en realidad, sino el conjunto de paquetes entre los que puede elegir uno. Es fácil extender el ejemplo que tratamos aquí para cubrir esta base más amplia de comparación.

del estándar de vida; en el segundo, se le incluye". Tiene mucho sentido hacer una distinción entre los dos casos, pero, ¿es el ejemplo del hombre rico con mala salud realmente tan sencillo?

Primero considérese un caso en que la mala salud hace que la persona tenga que gastar buena parte de su ingreso en el tratamiento médico. A pesar de ser rico, con un ingreso alto, en estas circunstancias puede quedarle poco dinero para comprar comida, ropa, sustento y otros similares. Sería raro describir su estándar de vida como alto sólo porque tiene un ingreso considerable, y ciertamente sería mucho más natural verlo como una persona con un estándar de vida bajo, incluso en términos económicos primarios.

Después, evalúese un cambio —o un escenario alternativo— en el cual la enfermedad de la persona no es curable, por lo que no recibe ningún tratamiento y sufre terriblemente, aunque ahora tiene dinero de sobra para gastar en otros productos no médicos. Él está claramente *peor* como resultado de este cambio, y sería muy extraño considerar el cambio como algo que eleva su estándar de vida. Si tenía un estándar de vida bajo en el primer caso, no sería ahora alto (como resultado de su enfermedad terminal que es incurable). Pero en ambas situaciones, esta persona con un nivel de vida bajo es precisamente el hombre rico con mala salud descrito por Bliss. No es irracional rechazar su punto de vista acerca de que esta persona, miserable y carente, está en realidad disfrutando de un estándar de vida alto.

Yo argumentaría que, a menos que estemos dispuestos a aferrarnos rígidamente a una posición, es conveniente no separar la noción del estándar de vida de las características actuales de la vida de una persona, sin importar lo alto que sea su ingreso —o lo opulento de su conjunto de consumo—. De hecho, esta noción de estándar de vida no es tan diferente de la definición que hace Pigou del bienestar económico como "aquella parte del bienestar social que puede relacionarse directa o indirectamente con la escala de medición monetaria", con la que empieza Bliss su capítulo. Como la habilidad de una persona para funcionar —lo que se ha llamado su capacidad— puede generalmente reforzarse si se tiene más dinero, podemos relacionar la privación en el espacio de los funcionamientos con la privación en términos de ingreso. Para cualquier vector de funcionamiento especificado (o algún índice especificado de funcionamientos), podemos calcular para cada persona —dadas sus circunstancias— la cantidad mínima de dinero que necesita con el fin de alcanzar el vector de funcionamiento (o el índice de funcionamiento). Una persona con mala salud (o cualquier otra desventaja, como condiciones ambientales desfavorables, o con obligaciones abrumadoras con otros, o con incapacidades físicas) necesitará más dinero para alcanzar

el mismo nivel de funcionamiento.<sup>2</sup> Si el ingreso de la persona 1 es menor del que necesita (dadas sus circunstancias) para lograr ese nivel especificado de funcionamiento, mientras que la 2 tiene un ingreso más alto del que necesita para ese nivel (dadas sus circunstancias), entonces —en esta comparación— la persona 1 tiene un estándar de vida menor que el de la persona 2, aunque en términos burdos, no ajustados, la 1 puede tener el más alto ingreso de las dos.

Así es como la noción más amplia de los estándares de vida —en relación con los funcionamientos y las capacidades— puede vincularse “de manera indirecta con la escala de medición monetaria”. Su uso indirecto está muy estrechamente relacionado con el uso directo de las comparaciones en el espacio de los funcionamientos.<sup>3</sup> En lo que resta de este comentario, no volveré a referirme a esta representación alternativa en términos de la “escala de medición monetaria” y me concentraré, en cambio, directamente en los logros y privaciones de la capacidad para funcionar.

## 5. PRODUCTOS PRIMARIOS

En la evaluación de los estándares de vida, ¿deberán verse las preferencias en términos de ordenamientos de vectores de productos primarios o de  $n$ -tuples ( $n$  conjuntos de  $x$  elementos) de funcionamientos? Bliss no distingue entre las preferencias de una persona y las razones que tenga para dar valor a algo. Esa distinción puede ser importante, y en otras partes he tratado de argumentar (Sen, 1985; Sen *et al.*, 1987) que las valoraciones razonadas proporcionan una base para la evaluación del bienestar\* y de los estándares de vida de una manera en que no lo pueden hacer las preferencias solas. Sin embargo, no abordaré esa distinción aquí.

Lo que es de importancia inmediata es el espacio sobre el cual pueden definirse las valuaciones. Si se acepta que en última instancia lo que

<sup>2</sup> Esto es así si se puede lograr ese nivel de funcionamiento con más ingreso monetario. Si no lo fuera, la persona necesitará, en ese caso, un ingreso infinito para lograr ese nivel de funcionamiento, de modo que siempre estaría por debajo de la cantidad requerida.

<sup>3</sup> Formalmente, así como la capacidad de una persona para funcionar depende *inter alia* de su ingreso, por lo común habrá una “función inversa” que relacionará cualquier paquete de funcionamientos dado con el ingreso mínimo requerido por una persona en particular para lograr ese paquete, si no se modifican las demás condiciones. Lo que tenemos que comparar en esta representación son los ingresos actuales de las diferentes personas *vis-à-vis*, los respectivos “ingresos mínimos necesarios” para obtener paquetes de funcionamientos específicos. Si ningún nivel de ingreso permitirá a la persona 1 alcanzar el valor del índice de funcionamiento que 2 puede de hecho lograr, entonces deberá considerarse que la persona 1 tiene una deficiencia en el nivel de vida, sin importar lo alto que sea el ingreso de que disfrute. Sobre éste y otros problemas técnicos relacionados, véase mi capítulo en este libro, y también Sen, 1992.



importa es la capacidad de una persona para funcionar (o, alternativa-mente, el  $n$ -tuple de funcionamientos actual) entonces sería un error concentrarse en el conjunto de consumo de la persona (o, alternativa-mente, en el paquete de productos primarios elegido). Aun si limitamos nuestra atención a las comparaciones de la preferencia-constante (o de la valuación-constante), la constancia buscada tiene que estar sobre el espacio de funcionamientos.<sup>4</sup>

La distinción de ninguna manera es trivial. La valuación de los paquetes de productos primarios (los medios) para alcanzar los mismos  $n$ -tuples de funcionamientos (los fines) puede variar mucho con las condiciones sociales y culturales. La importancia de este tipo de variación ha sido notada por Aristóteles y Adam Smith.<sup>5</sup> De hecho, éste fue el punto de partida del análisis de Smith sobre las variaciones entre las sociedades de los productos primarios que consideran “necesarios”, ya que el mismo nivel de funcionamientos básicos requiere diferentes paquetes de productos primarios en las diferentes sociedades.<sup>6</sup> Por ejemplo, los productos primarios requeridos para el funcionamiento de “presentarse en público sin timidez” pueden ser muy diferentes, digamos, en la India o en China de los que se requieren en Inglaterra o Francia. Adam Smith lo dice de la siguiente manera:

Por ejemplo, una camisa de lino no es, estrictamente hablando, necesaria para la vida. Los griegos y los romanos vivieron, supongo, de manera muy cómoda, aunque no tenfan lino. Pero, en los tiempos actuales, en la mayor parte de Europa, un trabajador honorable se avergonzaría de aparecer en público sin una camisa de lino, cuya carencia supuestamente denotaría el infortunado grado de pobreza en que, presumiblemente, nadie puede caer sin una extrema mala conducta. De la misma manera, la costumbre ha convertido los zapatos de cuero en una necesidad para la vida en Inglaterra. La persona honorable más pobre de cualquiera de los dos sexos se sentiría avergonzada de aparecer en público sin ellos.<sup>7</sup>

Incluso cuando varían considerablemente los estilos de vida, con diferentes preferencias por los paquetes de productos primarios (por ejem-

<sup>4</sup> Obsérvese que aunque hay un problema importante respecto a si hay que concentrarse en la capacidad para funcionar o en los funcionamientos que se logran, debe recordarse que ambos se definen en el mismo espacio, es decir, en el espacio de los funcionamientos (sobre esto véase Sen, 1992, y mi capítulo en este libro). Un  $n$ -tuple de funcionamiento es un punto en ese espacio, en tanto que un conjunto de capacidades es un conjunto de esos puntos.

<sup>5</sup> Sobre Aristóteles, véase el capítulo de Martha Nussbaum en este libro; sobre Adam Smith, véase Sen, 1984, ensayo 14; Sen *et al.*, 1987.

<sup>6</sup> Véase Smith, 1776, pp. 351-352.

<sup>7</sup> *Ibid.*

plo, tipos particulares de vestimenta), puede haber una considerable congruencia en la valuación de los funcionamientos básicos de los estándares de vida (por ejemplo, la habilidad para aparecer en público sin avergonzarse).

Cuando existe uniformidad sustancial en la evaluación de los paquetes de funcionamientos y capacidades es posible hacer comparaciones de los estándares de vida entre las sociedades, aunque las preferencias en el espacio de los productos primarios sean muy diferentes en vista de las condiciones y estilos de vida diferentes. Por lo tanto, las variaciones en las preferencias por los paquetes de productos primarios no necesariamente tienen las implicaciones nihilistas que Bliss espera. Ya que es probable que exista una mayor estabilidad en el atesoramiento de funciones importantes que en la jerarquización de los paquetes de productos primarios, en la práctica la distinción podría ser muy sustancial (como lo señaló Adam Smith).

## 6. ÓRDENES PARCIALES Y JUICIOS AFIRMATIVOS

Por supuesto, es muy posible que *aun* en el espacio de los funcionamientos a menudo habrá más variaciones en la evaluación entre las sociedades. A partir de aquí, podemos ir en una de dos direcciones. La posición "objetivista" —bien enunciada y defendida por Aristóteles— es la de buscar una uniformidad de la valuación de los funcionamientos en términos del "florecimiento humano", basada en el razonamiento.<sup>8</sup> Esa identificación objetiva puede implicar el rechazo de algunas de las actuales valuaciones del espacio de los funcionamientos que algunas personas puedan apoyar "equivocadamente".

El otro enfoque consiste en dejar incompletas las comparaciones específicas que son afectadas por esta multiplicidad de ordenamientos evaluativos. Las jerarquizaciones compartidas pueden separarse de las que no concuerdan. La "intersección" de las evaluaciones para cuyo apoyo las personas tienen razones generará ordenamientos parciales de  $n$ -tuples y conjuntos de capacidad, y con frecuencia éstos serán muy extensos.<sup>9</sup> Éste es uno de los tantos campos de la evaluación social en los que el ordenamiento parcial —más que un ordenamiento completo o lineal— es el formato natural de jerarquización. A pesar de ser incompleto, este enfoque está muy lejos del nihilismo en favor del cual argumentó Bliss.

Finalmente, ¿qué hacer con respecto a los leñadores que están destru-

<sup>8</sup> Sobre este tema, véase Nussbaum, 1988, 1990.

<sup>9</sup> Véase Sen, 1985; Sen *et al.*, 1987.

yendo el bosque? Los desiertos recién creados pueden obligar a que la gente siga un estilo de vida diferente y a que tenga diferentes gustos respecto a los paquetes de productos primarios, pero en el espacio de los funcionamientos puede identificarse que tienen más privaciones en términos de su evaluación estable de la salud, seguridad, felicidad y paz. Incluso si las valuaciones de estos funcionamientos varían un poco entre las personas y con el transcurso del tiempo, todavía pueden existir grandes "intersecciones" en las jerarquizaciones en el espacio apropiado y la privación puede ser demostrable en términos de valuaciones compartidas. Entonces habrá buenas razones para gritar: "¡Juego sucio! ¡Déteganse!", y no sólo especular respecto a si "podemos estar seguros de que es bueno" que "deba desaparecer" el antiguo estilo de vida. Los gustos cambiantes por los paquetes de productos primarios y los estilos de vida en variación no impedirán un juicio razonado en contra de la disminución obligatoria en los estándares de vida.

Las perspicaces y fundacionalistas preguntas de Bliss requieren, creo, una clase de respuestas diferente de las que apoya. Pero a pesar de nuestras diferencias, no puedo dejar de enfatizar la necesidad inescapable de teorías constructivas que enfrenten el reto de las preguntas de Bliss. En esto hay un acuerdo total.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *The Nicomachean Ethics*, traducción al inglés de W. D. Ross, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1925.
- Nussbaum, M. C. (1988), "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario.
- (1990), "Aristotelian Social Democracy", en G. Mara y W. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, Chapman and Hall.
- Pigou, A. C. (1952), *The Economics of Welfare*, Londres, Macmillan.
- Sen, A. K. (1984), *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell, y Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1985), "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82.
- *et al.* (1987), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press.
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, reimpresso en Londres, Home University, 1910. [Edición en español del Fondo de Cultura Económica, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, 1ª ed., 1958.]

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelove, H.: 344n, 350  
Aberg, Rune: 102n  
Abeysekera, C.: 343n, 350  
Alcomo, Joseph: 129  
Allardt, Erik: 108n, 113n, 114n, 126-134  
Alston, P.: 405n, 417, 419  
Anderson, John P.: 162n, 178  
Annas, George: 144n, 386-392  
Annas, Julia: 363-386  
Aristófanes: 426, 427-429  
Aristóteles: 74-75, 187, 318-349, 357, 430, 565, 566; *Ética a Eudémaco*: 322n; *Metafísica*: 312n, 345n; *Ética a Nicómaco*: 89, 322, 325; *Política*: 318, 320-321, 325, 326, 327; *Analítica posterior*: 324; sobre el progreso ético: 326-327; sobre la generosidad: 334; sobre las indicaciones y definiciones lingüísticas: 324-325; sobre la particularidad: 336-337; y la ética de la virtud: 318-350; sobre las mujeres en la sociedad: 365-366, 372-374, 376-377  
Arneson, Richard: 30n, 32n, 50  
Arras, John: 144n, 149n, 178, 181  
Arrow, K. J.: 469, 492  
Asahi, J.: 55n  
Atkinson, A. B.: 469, 492, 540  
  
Bacon, Francis: 217  
Barry, Brian: 131, 133  
Basu, K.: 55n, 79  
Baumol, W. J.: 538n, 556  
Beauchamp, Tom L.: 150n, 152n, 154n, 178, 179  
Becker, G. S.: 549, 557  
Beitz, Charles: 55n, 77n, 79, 404n  
Berg, Robert L.: 162n, 178  
Bergner, Marilyn: 162n, 163, 178  
  
Bittner, Rudiger: 408n, 417  
Bliss, Christopher: 521n, 534-554, 558-567  
Bok, Sissela: 245n, 265-273  
Boorse, Christopher: 142n, 178  
Booth, Wayne: 308n, 315, 316  
Brandt, Richard: 184, 187n, 247n, 254n, 256  
Brannen, J.: 55n, 79  
Breslow, Lester: 136n, 178  
Brock, Dan W.: 135-177, 178, 182-186  
Brody, E. M.: 148n  
Broome, J.: 55n, 79  
Brown, Capability: 54n, 71n  
Brown, Peter: 405n, 418, 419  
Buchanan, Allen: 155n, 157n, 178, 179  
Burke, Edmund: 399  
  
Callahan, Daniel: 162n, 178  
Calman, K. C.: 162n, 178, 179  
Campbell, Angus: 108n, 113n, 114n, 119  
Campbell, R. H.: 62n  
Caplan, Arthur L.: 142n, 178  
Cardozo, juez: 152  
Cavell, Stanley: 197, 209  
Charvet, John: 396n, 418  
Chen, Martha: 338-339, 422n, 433  
Chen, Milton M.: 163, 178  
Childress, James F.: 154n, 178  
Chodorow, Nancy: 398n  
Coase, Ronald: 520, 523, 524  
Cohen, Carl: 162n, 179  
Cohen, G. A.: 27-52, 55n, 68n, 69-74, 84, 91-92, 93  
Cohen Stuart, A. J.: 467, 492, 451n, 455n  
Coleman, James: 109n, 119  
Cribb, Alan: 162n, 179

- Daniels, Norman: 170, 179  
 Dasgupta, P.: 55n, 98, 100, 520n, 524  
 D'Aspremont, C.: 57n, 80  
 Davidson, D.: 308n, 315, 360  
 Deaton, A.: 540n, 545n, 556  
 De Beus, Jos: 55n, 80  
 Debreu, G.: 543, 556  
 Delbono, F.: 55n, 80  
 Derrida, Jacques: 307n, 309, 315  
 De Sainte Croix, G. E. M.: 427n, 433  
 Descartes, René: 281, 313  
 De Sousa, R.: 315n  
 De Tocqueville, Alexis: 85  
 De Vos, K.: 55n, 80  
 Dewey, John: 196, 207, 209  
 Diamond P.: 539, 556  
 Dickens, Charles: 15, 16, 19  
 Dixit, A.: 545, 556  
 Dresser, Rebecca: 157n, 179  
 Drewnowski, Jan: 108n, 119  
 Dreze, J.: 67n, 68n, 72n,  
 Dworkin, Ronald: 29n, 30, 36n, 38n,  
 40, 52, 55, 78n, 80, 464  
  
 Easterlin, Richard A.: 114n, 119  
 Edelman, Murray: 410n, 418  
 Edgeworth, F. Y.: 467, 492  
 Edlund, Mathew: 162n, 179  
 Elster, Jon: 175, 179, 367n, 385  
 Engelhardt: 142n  
 Erikson, Robert: 101-119, 121, 123,  
 124, 129, 310, 346n  
 Evans, Roger W.: 168n, 179  
  
 Faden, Ruth R.: 150n, 152n, 179  
 Fanshel, S.: 163  
 Fant, M.: 427n, 433  
 Farrell, Joseph: 520n, 524  
 Feinberg, Joel: 153n, 179  
 Ferguson, Ann: 379n, 385  
 Fish, S.: 307n, 316, 309n  
 Fisher, F. M.: 540n, 545, 547, 555n, 556  
 Flanagan, John C.: 162n, 179  
 Foley, D. K.: 538n, 556  
 Foot, Philippa: 319, 350  
 Foucault, Michel: 291, 292, 303, 307,  
 309, 312, 316, 332, 343, 350, 427n,  
 433  
 Frankfurt, Harry: 151n, 179  
 Freud, Sigmund: 345  
 Fried Charles: 161n, 179  
 Friedman, M.: 484, 492  
  
 Gaertner, Wulf: 55n, 80, 95-100  
 Galileo: 283, 285, 289, 290, 291  
 Galtung, Johan: 127, 128, 134  
 Gehrman, Friedhelm: 162n, 179  
 Gevers, L.: 57n  
 Gewirth, Alan: 405n, 418  
 Gill, Christopher: 378n, 385  
 Gilligan, Carol: 397, 418, 430  
 Gillingham, Robert: 162n, 179  
 Glantz, Leonard: 144n, 178  
 Goodin, R. E.: 55n, 137n  
 Goodin, Robert: 179n  
 Goodman, N.: 341, 350  
 Gopalan, C.: 344n, 350  
 Gorman, M. W.: 98, 100  
 Griffin, James: 137n, 179, 182-190,  
 246, 247, 250, 216, 263  
 Griffin, K.: 55n, 80  
 Grimshaw, Jean: 376n, 385  
 Grogono, A. W.: 162n, 179  
 Guyatt, Gordon H.: 162n, 179  
  
 Hagenaaers, Aldi J. M.: 55n, 478, 493  
 Halperin, D.: 332n, 344n, 350  
 Hamlin, A. P.: 55n, 80  
 Hammond, P. J.: 545n, 556  
 Hampshire, S.: 321, 350  
 Harman, Gilbert: 252, 264  
 Harré, R.: 331n, 350  
 Harris, J. R.: 552n, 556  
 Harrison, Ross: 354-355, 360  
 Harris, Barbara: 396n, 414n, 418  
 Harsanyi, John C.: 247, 256, 537, 556  
 Hart, Keith: 522n, 524  
 Hart, Oliver: 523, 524  
 Hastings Center: 144n, 179  
 Hawthorn, G. J.: 55n, 80  
 Heal, G.: 520n, 524  
 Helm, D.: 55n, 80

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Helson, H.: 477, 493  
 Henderson, J.: 427n, 433  
 Heráclito: 325  
 Hesse, Mary: 288n, 303  
 Hill, Thomas: 411n, 418  
 Hobsbawm, E.: 552n, 553n, 557  
 Höffe, Otfried: 408n, 418  
 Hollis, M.: 289n, 557  
 Hookway, C.: 288n, 303  
 Hossain, I.: 55n, 68n, 81  
 Hughes, Judith: 380n, 381n, 385  
 Hunt, Sonya: 162n, 179  
 Hurley, Susan: 352-360  
  
 Jaggar, Alison, M.: 375, 385, 396, 418  
 James, William: 241, 244  
 Johansson, Sten: 101, 107, 110n, 116,  
 118, 119, 126, 134  
 Jonsen, Albert R.: 144n, 179  
  
 Kakwani, N.: 55n, 81  
 Kanbur, R.: 55n, 81  
 Kant, Immanuel: 87, 88, 89, 216, 232,  
 423, 424, 425, 431, 433  
 Kapteyn, A.: 480, 491, 493  
 Kass, Leon: 142-143, 144, 179  
 Katz, Jay: 144n, 179  
 Katz, Sydney: 162n, 179  
 Keohane, Robert O.: 404n, 418  
 Kittay, Eva Feders: 398n, 418, 419  
 Klein, Melanie: 345, 346, 350  
 Klotkem, Frederic J.: 162n, 180  
 Knight, J.: 55n  
 Koohi-Kamali, F.: 55n, 81  
 Koopmans, T. C.: 66n  
 Kornfeld, Donald S.: 162n, 180  
 Korpi, Walter: 117n, 119  
 Korsgaard, Christine M.: 84-94  
 Krepes, D.: 66n  
 Kripke, Saul: 200  
 Krüger, Lorenz: 211-218  
 Kuhn, Thomas: 283, 285, 288  
 Kuhse, Helga: 162n, 181  
 Kumar, B. G.: 55n, 81  
 Kynch, K.: 54n, 81  
  
 Lancaster, K. J.: 98  
 Landesman, B.: 32n  
 Lebaux, Claude: 117n, 120  
 Lebergott, Stanley: 107n, 119  
 Lefkowitz, M.: 427n, 433  
 Lensberg, Terje: 443n, 458  
 Levine, Sol: 162n, 180  
 Lewis, David: 200, 209  
 Liang, Mathew: 162n, 180  
 Liddell, H. G.: 54n, 81  
 Lloyd, Genevieve: 398n, 418  
 Lo, Bernard: 144n, 181  
 Locke, John: 87-88, 89, 281, 519-520,  
 524  
 Lovejoy, Arthur: 286, 303  
 Lowrance, William: 131, 134  
 Luker, W.: 55n, 81  
 Lukes, S.: 289n, 334n, 350  
 Luper-Foy, Stephen: 405n, 418, 404n  
 Lutz, C.: 316n, 331n, 350  
  
 McCormick, Richard: 148, 149n, 180  
 McDowell, John: 196, 198, 209, 279n,  
 303  
 McEwen, James: 162n, 180  
 MacIntyre, Alasdair: 274, 279n, 283,  
 284, 297, 303, 319, 350, 399n, 410  
 Mackie, J. L.: 279n, 303  
 MacMillan, Carol: 398n, 418  
 McMurrin, S.: 30n, 53  
 Marglin, F. A.: 307n, 316,  
 Marglin, S.: 307n, 316, 548n  
 Martin, Jane Roland: 430, 433  
 Marx, Carlos: 46n, 74, 81, 334, 349  
 Meyers, Diane T.: 398n, 418, 419  
 Michalos, Alex: 100n, 120  
 Midgeley, Mary: 378n, 380n, 381, 385  
 Mill, John Stuart: 152-153, 186n, 276,  
 277, 278, 282, 301, 303  
 Mincer, J.: 484, 493  
 Moore, G. E.: 187, 277  
 Moore, John: 523n, 524  
 Morgenstern, O.: 537, 557  
 Morreim, E. Haavi: 139, 140, 180  
 Moulton, Janice: 371n, 385  
 Muellbauer, J.: 55n, 545n, 556

- Murdoch, Iris: 196-198, 209  
 Musonius Rufus: 426-427
- Nagel, Thomas: 281n, 354n, 360, 509, 524, 528n  
 Najman, Jakob: 162n, 180  
 Nicholson, Linda: 380n, 403n, 411n, 418  
 Nietzsche, Friedrich: 343  
 Noddings, Nell: 398n, 418  
 Norman, V.: 545n, 556  
 Nozick, Robert: 33, 34, 35  
 Nussbaum, Martha: 55n, 67n, 74-76, 305-316, 318-350, 352-359, 360, 378n, 381n  
 Nye, Joseph S.: 404n
- Okin, Susan Moller: 389n, 392, 396n, 397, 403, 418, 419  
 O'Neill, Onora: 393-419, 420, 422, 423, 428, 432, 434  
 Organización Mundial de la Salud (oms): 445-452, 453, 454-458, 459  
 Osmani, Siddiq: 495-502
- Pareto, V.: 468, 483  
 Parfit, Derek: 136n, 138n, 155n, 157, 180, 246, 247, 248, 249, 250, 264, 509, 524, 525-533  
 Pateman, Carole: 396n, 397n, 403, 419  
 Pattanaik, P. K.: 60n, 66n, 81  
 Pearlman, Robert: 162n, 180  
 Peleg, B.: 545n, 546n, 557  
 Pettit, B.: 55n, 288n, 303  
 Pfeffer, Raymond: 411n, 419  
 Philips, L.: 540, 545n, 557  
 Pigou, A. C.: 64n, 534, 557  
 Pollack, R. A.: 545n, 557  
 Pomeroy, S.: 427n, 434  
 Popper, Karl: 285  
 Posner, R. A.: 310n, 316  
 Postow, B. C.: 411n, 419  
 Present, Cary A.: 162n  
 Procopé, J.: 328n, 351  
 Putnam, Hilary: 138n, 193-209, 211, 212, 213, 215, 218, 306n, 308n, 316, 341, 351, 355n, 360, 423, 434  
 Putnam, Ruth A.: 138n, 236-244
- Quine, Willard V.: 193, 194, 210
- Rachels, James: 162n, 180  
 Rainone, Francine: 371n, 385  
 Ramsey, Paul: 145n, 180  
 Rango, Nicholas: 147-148, 180  
 Rawls, John: 40, 77n, 78n, 81, 84, 86, 89, 90n, 92-93, 94, 154, 252n, 388n, 496, 503, 521n, 524, 528, 529; y la crítica a la igualdad del bienestar: 27-36; y la teoría de la justicia: 27, 34, 89, 90n, 92, 270, 271, 399-400, 402, 404, 425n, 510, 539; sobre las teorías políticas liberales y no liberales: 86-87; sobre la libertad: 89, 90n; acerca de los planes de vida: 161n; sobre los bienes primarios: 28, 31, 32, 36, 38, 165, 260, 261, 267, 521, 524; noción del equilibrio reflexivo: 505, 506-507
- Reece, William S.: 162n, 179  
 Rhoden, Nancy K.: 149-180  
 Richardson, H.: 425n, 434  
 Riley, J.: 55n  
 Ringen J.: 55n  
 Ringen, Stein: 116n, 119, 120  
 Robbins, L.: 469, 497  
 Roemer, John: 55n, 437-454, 460-464, 524  
 Rorty, A.: 315n, 316  
 Rorty, R.: 306n, 316  
 Rousseau, Jean-Jacques: 21, 231, 375, 376, 430, 510n  
 Ruark, John E.: 144n, 180  
 Ruddick, Sara: 394n, 398n, 419  
 Runciman, W. G.: 548n, 557
- Samuelson, P. A.: 466, 493, 540n, 557  
 Sandel, Michael: 399n, 419  
 Saris, W. E.: 471, 493  
 Scanlon, Thomas: 30n, 40, 52, 67n, 77n, 158n, 245-263, 264, 265-273

- Scheffler, Israel: 208, 218  
 Scheler, Max: 207n, 303  
 Schneiderman, Lawrence: 144n, 181  
 Schokkaert, E.: 55n  
 Scott, Alison MacEwen: 396n, 411n, 419  
 Scott, R.: 54n  
 Seabright, P.: 55n, 460-464, 504-524, 525-533  
 Selén, Jan: 104n, 120  
 Sen, Amartya: 27, 30, 32n, 36, 53, 54-75, 91, 94, 110, 111, 113, 120, 140, 141, 181, 186n, 187, 188n, 305n, 310n, 311n, 312, 316, 335n, 367n, 419, 421n, 422n, 434, 453n, 459, 469, 493, 540n, 557, 558-567  
 Séneca: 428n,  
 Seneca, L. A.: 430, 434  
 Shell, K.: 540n, 545, 547, 555n, 556  
 Shue, Henry: 405n, 414n, 419  
 Singer, Peter: 162n, 181  
 Sircar, D. C.: 63n, 83  
 Skinner, A. S.: 62n, 80  
 Smith, Adam: 62, 97, 565-566, 567  
 Sófocles: 342  
 Speer, James: 162n, 180  
 Spit, J. S.: 489, 494  
 Spitzer, Walter: 163, 181  
 Starr, T. Jolene: 162n, 181  
 Starrett, David: 520, 524  
 Steinbrook, Robert: 144n, 181  
 Steiner, Henry J.: 272-273  
 Stevens, S. S.: 477, 493  
 Stevenson, Charles: 195, 197  
 Stewart, F.: 55n  
 Stiehm, Judith Hicks: 411n, 419  
 Stigler, G. J.: 549, 557  
 Strawson, P. F.: 355, 360  
 Streeten, P.: 55n, 67n, 83  
 Stroud, B.: 356, 360  
 Sturgeon, N.: 326n, 351  
 Sugden, R.: 55n, 59n, 83  
 Sullivan, Daniel: 162n, 181  
 Suppes, P.: 468, 493  
 Suzumura, K.: 55n, 83  
 Swamy, S.: 540n, 557  
 Szulkin, Ryszard: 105n, 120  
 Tahlin, Michael: 106n, 113n, 120  
 Tancredi, Lawrence: 162n, 179  
 Taylor, Charles: 274-303, 305-312, 317, 421  
 Thomasma, David C.: 162n, 181  
 Tucídides: 318  
 Titmuss, Richard M.: 107, 117, 120  
 Todaro, M.: 552, 556  
 Tomasevski, K.: 405n, 417  
 Tooley, Michael: 162n, 181  
 Torrance, George W.: 162n, 181  
 Trebilcot, Joyce: 380n, 385  
 Tugendhat, Ernst: 284n, 304  
  
 UNICEF: 456, 549  
 Usher, D.: 544, 557  
  
 Valdés, Margarita: 386-392  
 Van der Sar, N. L.: 473, 480, 489, 492, 493  
 Van De Veer, Donald: 153n, 181, 178  
 Van Doorn, L.: 471, 493  
 Van Ootegem, L.: 55n  
 Van Praag, B. M. S.: 465-492, 493, 495-502  
 Varian, H.: 538n, 557  
 Vetterling-Braggin, M.: 371n, 379n, 385  
 Vlastos, G.: 309n, 317  
 Von Neumann, J.: 537, 538, 557  
 Von Weiszäcker, C. C.: 545, 547  
 Von Wright, G. H.: 537n, 557  
  
 Walsh, Vivian: 193-194, 210  
 Walzer, Michael: 138n, 219-235, 236-244, 319n, 399n, 419, 421  
 Wanzer, Sidney: 144n, 181  
 Warren, M. A.: 380n, 385  
 Weber, Max: 548  
 White, J. B.: 308n, 310n, 317  
 White, Morton: 196, 210  
 Wiggins, David: 195n, 305n, 317  
 Wilenski, Harold: 117n, 120  
 Williams, A.: 83, 55n, 77n, 305n, 354n  
 Williams, Bernard: 32n, 56n, 58n, 64n, 77n, 82, 83, 195, 196, 197, 198, 209,



- 210, 279n; 281n, 313n, 316, 317, 319, 321n, 351, 354, 360, 367n, 385, 378n, 399n, 419; y la dicotomía ciencia-ética: 194-195, 197-209; sobre el estándar de vida: 56n, 64n, 98; sobre la verdad y lo absoluto: 197-204
- Williamson, J.: 552n, 557
- Wilson, G.: 55n
- Winck, M.: 468, 493
- Winkler, J.: 332n, 344n, 351
- Wolgast, Elizabeth: 363n, 380, 381n, 382, 385
- Xu, Yongsheng: 60n, 66n; 81
- Yaari, M. E.: 545n, 546n, 557
- Ysander, Bengt-Christer: 121-125
- Zamagni, S.: 55n, 83
- Ziff, Paul: 252n, 264

## ÍNDICE ANALÍTICO

- aborto: 274, 275  
absoluto: 197, 199, 200, 201-202, 205, 206, 207, 208-209  
*ad hominem*, modo de la razón práctica: 276, 277, 278, 280, 281, 282, 293, 295, 296, 297, 302  
adicción: 278  
afiliación: 346, 347; *véase también* amistad  
agencia, logro de la: 61, 62, 78, 79, 84; libertad de la: 60, 61, 78, 79, 84, 154  
alfabetización: 338-340  
amish, cultura: 206  
amistad: 336, 346  
amor: 346  
anabaptistas: 269  
androginia, como una norma ideal: 379, 380n  
apetitos corporales: 330, 332-344  
apodfctico, razón práctica: 276-278, 279, 280, 282  
argumento moral, papel del bienestar dentro del: 258-263  
argumento trascendental y objetividad: 353-357, 360  
aseguramiento, noción del: 511, 513, 525-527  
autodeterminación: 138, 158-159, 172, 174, 176, 358; en la toma de decisiones en los tratamientos del cuidado de la salud: 150-155, 156, 157, 159  
autonomía futura: 255; personal, *véase también* autodeterminación; preferente: 248  
axioma ARCATD: 442, 444, 451  
axioma de dominio: 443-444, 451, 457-458  
axioma de la monotonía (MON): 440, 441, 443, 444, 449n, 451, 453, 458  
axioma de la supresión de los países irrelevantes (SPI): 442, 443, 444, 451  
azteca, cultura: 205, 240, 298  
bienes como medidas del bienestar: 38-40; no utilitaristas, *véase* vía media; *véase también* bienes primarios; no sustantivos  
bienes primarios: 32, 36, 38, 39, 90n, 91, 260, 267  
bienestar; *véanse también* nivel de vida; estándar de vida; bienestar\*; comparabilidad del: 489-492, 493, 496-498, 501, 502, 503; coeficientes de: 501, 502; investigación del; igualdad de: 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 52; igualdad de oportunidad para el: 28, 32, 33, 36, 37; relatividad del: 465-492, 495-502  
bienestar hedonista: 29  
bienestar, investigación del; decisiones sobre su realización: 121-125; y enfoques escandinavos: 101-119, 121-133; y uso de indicadores sociales: 112-113, 130, 133  
bienestar\*: 38-40, 44n, 46, 47n, 48, 50n, 53; *véase también* bienestar; funcionamientos importantes para el: 62-63; logro del: 60-61, 62, 64, 66, 69, 70, 72, 78, 79, 84; y capacidad: 54-79, 95-100; y libertad: 60, 62, 64, 71, 72, 84, 98, 99  
bien sustantivo: 253, 257, 259, 260, 261, 262; teorías del: 250-252, 254, 267; *véase también* teorías de listas objetivas  
biográficas, transiciones: 289  
biología, y concepciones de la naturaleza humana: 376, 377, 378-381

- capacidades: 17, 18, 20, 28-29, 36, 53, 56, 57, 77, 91, 121, 122, 123, 562, 563-565; básicas: 67-69, 70, 73; cambio en las: 124, 125; conjuntos de: 64, 65, 70, 71, 72, 96; evaluación de las: 97, 98; y bienestar\*: 54-78, 95-100; y el punto de vista de Aristóteles sobre el bien humano: 71n, 74n, 75, 76, 89, 91; y pobreza: 67, 69, 82
- capacidades funcionales específicas del agente: 176, 177, 183; primarias: 165, 168, 169, 170, 171, 176, 177
- cardinal utilidad: 60, 62, 64, 71, 72, 84, 98, 99
- castigo, teorías del: 509, 510, 528n
- ciencia; afirmaciones científicas, verificables: 193, 195; conceptos primitivos en la: 465; y la noción de lo absoluto: 200-202, 204, 205
- ciencia ética, distinción: 193-197, 211, 218
- ciencias sociales, enfoques filosóficos de las: 306-307
- clima, diferencias, implicaciones para el bienestar: 481-482
- coerción: 408, 410, 415-417; del Estado: 85, 86, 88, 89, 91
- cognoscitiva, capacidad: 345, 348-350
- comunidad y estilo de vida: 549-559
- comunismo: 334, 349
- conceptos éticos; formación y definición de: 325, 326; no absolutos: 196, 197-199, 200
- condiciones ambientales, como medidas del bienestar: 128, 129
- consentimiento informado en la medicina, doctrina del: 150-152, 158
- consumidor, teoría del (conducta): 65n, 469, 517, 540, 541, 543, 544
- consumo, conjuntos de: 543, 544, 548, 549, 559, 562n
- consumo, productos primarios de: 564-566
- contractualismo, teoría moral: 258, 259, 268-271, 505-510, 519, 521, 522, 525-527, 529; y pluralismo: 519, 521
- costo de vida, número índice del: 541-542, 555n
- creencias, sistemas de: 268-273; véase también amish, cultura; azteca, cultura; religión
- criterios, uso en el arbitraje racional de diferencias: 282, 283
- crítica comunitaria de la justicia abstracta: 399, 400
- crítica social; 241, 242
- cuerpo humano: 395, 396
- cuidado, ética del: 403, 404
- cultural, interacción: 342
- cultural, tradición: 19; respuesta al contexto: 19, 336-340; y la naturaleza de la experiencia: 330-333, 341, 344, 347
- dependencia, relaciones de: 416, 417
- derecho de propiedad: 89
- derechos humanos: 87, 88, 89, 271, 272, 299, 300, 518
- desarrollo, concepto de: 305-307, 310, 311
- desempleo, efectos psicológicos del: 95
- deseo, limitaciones del: 422-423; sexual: 330, 331, 332
- deseos, satisfacción de los: 183-185, 186, 188, 189, 252-256, 267, 268, 289, 290
- desigualdad: 539-540; sexual: 368, 369;
- estudios de la: 115; y social democracia: 117, 118
- diferencia biológica, y papeles del hombre y de la mujer: 379, 380
- división sexual de la actividad: 364-392
- dolor: 345
- economía del desarrollo, y el valor de las vidas: 265, 266
- edad; e ingreso: 484-486; y oportunidad: 170

- educación, discriminación sexual en la: 282
- elección, libertad de; *véase* libertad de elegir
- elección social, teoría de la: 508-509
- emociones y razón: 314; *véase también* emociones específicas
- enfermedad, estados de, sus efectos sobre la calidad de vida: 162, 175
- enfermedad y accidente: efecto sobre la calidad de vida: 162-172
- engaño: 408, 409, 410
- envidia: 538, 539
- epicúreos: 314
- epistemológico, individualismo: 87
- equidad y estándar de vida: 538, 539
- equilibrio de Walras de división igual: 451n
- equilibrio general, teoría del: 543-544
- equilibrio reflexivo: 506, 507
- Escandinavia; estudios sobre el nivel de vida: 101-119, 121-125
- escepticismo: 86, 274, 280, 282, 355
- esfuerzo, recompensa al: 33, 34, 92
- espacio evaluativo: 57-58
- Estado; naturaleza coercitiva del: 85-87, 88, 89-90, 91; y la protección de los derechos y la libertad: 87, 88-89; soberanía del: 404; *véase también* gobierno
- estándar de vida: 62, 63, 64, 534-556, 558-567; y estilo de vida: 549-550; significado del: 534-535; y migración: 551-552; y pluralismo: 437, 521, 523, 525, 533
- estándares virtuales y la evolución del ingreso: 479
- estilo de vida: 547-549, 550, 551, 558-567; desintegración del: 553, 558-559
- estoicos: 314, 328, 333
- estructuras familiares: 403, 404; posición de las mujeres en las: 415
- ética del cuidado: 403
- ética médica: 135-160, 182
- ético, progreso: 326, 327
- experiencia y tradición cultural: 331, 332, 333, 341-343
- externalidades, teoría de las: 520
- evaluación tradicional del bienestar: 58
- evaluación utilitarista: 57, 58
- expectativa de vida: 161, 454
- explicación; fenomenológica: 279; científica: 281-289
- familia, estructura: 403-404; posición de las mujeres en la: 415-417
- familia, tamaño, implicaciones para el bienestar: 480, 481, 483
- felicidad: 55, 132, 139, 140, 169, 171, 172, 174, 175, 177, 366n
- feminismo radical: 403
- función de utilidad del ingreso: 467
- funcionamiento humano en los problemas del sexo, enfoque del: 425-429
- funcionamientos: 17, 18, 28, 30, 31, 43, 44n, 45, 48-49, 50n, 51, 54, 55-57, 62, 70, 71, 72, 73, 84, 186, 187, 260, 267, 564, 565, 567; problemas de mensurabilidad en los: 97, 98; refinados: 66; su importancia para el bienestar: 61-63
- funciones primarias: 165-168, 169, 171-174, 176, 177, 185, 186
- fundacionalismo: 281, 284, 285, 303
- Geduldig vs. Aiello*: 381n
- géneros, justicia a los: 20, 21, 393, 394, 396, 402-404, 413-417, 422-433
- generosidad: 334
- gobierno; su papel en la provisión de una buena vida humana: 347, 348; *véase también* Estado
- gustos: 538, 549, 559, 561, 562; caros: 30, 31-32, 34, 36; endógenos: 538, 544-547; determinación de los: 545-547; *véase también* preferencias
- hambre, y sed: 330, 331, 332, 344
- hedonismo: 250-252; preferente: 247, 250n
- hedonistas, teorías: 136, 137-138, 139, 246

- hecho-valor, dicotomía: 193-195; y el relativismo: 197-200  
 homosexualidad: 332, 333, 344n, 350  
 honor: 301  
 humana, naturaleza, y la división sexual de la actividad: 369-371, 373-385, 390-392  
 humanos, vida de los seres: 297-299  
 humildad: 328  
 humor: 436
- igualdad: 84; de bienestar: 28-36; de la capacidad: 36-52; de oportunidades: 141; de recursos: 55; sexual: 369; *véase también* igualitarismo  
 igualitarismo; y la distribución de la salud: 437-458, 460-464; *véase también* igualdad  
 improbables, situaciones e intuiciones: 505-507, 508, 509, 510  
 imperialismo cultural: 422  
 incapacidades: 169, 170, 171  
 indicadores objetivos: 113, 130-133; su uso en la investigación del bienestar: 113, 114  
 indicadores evaluativos: 113, 114  
 indicadores descriptivos: 113, 114  
 indicadores sociales: su uso en la investigación del bienestar: 113, 114, 130-133  
 indicadores subjetivos: 113, 114; su uso en la investigación del bienestar: 113, 114  
 índice de la calidad de vida: 162, 163, 168  
 índice de la condición de la salud (ics): 163, 168  
 índice de lotería del estándar de vida: 542, 555  
 individualismo ético: 87  
 inercia, teorías de la: 285  
 infantes, decisión sobre los tratamientos para mantener la vida de: 148, 149; desarrollo (emocional): 345; tasa de sobrevivencia (tsi): 437-439, 440, 441n, 444, 453, 454
- información social, teoría política de la: 118, 119  
 ingreso(s); evaluación de los: 471-492, 498, 501, 502; función de la utilidad del: 467-469; y capacidades: 67, 68, 69; y edad: 483-486; y el tamaño de la familia: 480, 481, 483; y el estándar de vida: 541, 542, 543, 544, 555; y las diferencias de clima: 481, 482  
 interacción cultural: 342  
 intersubjetividad: 238  
 intuiciones éticas: 505-510, 527, 528; y situaciones improbables: 506, 507, 509, 510
- judíos: 269, 549  
 juicios de valor; verificabilidad de los: 193, 194, 195-197; *véase también* hecho-valor, dicotomía  
 juicios morales; *véase* afirmaciones éticas; ética  
 justicia internacional: 397, 403, 404  
 justicia; abstracta: 401, 402; distributiva: 397-403, 404, 406-407; géneros, *véase* justicia a los; internacional: 397-403, 404, 406, 407, 409-412; para proveedores empobrecidos: 393, 394, 413-417; principios de: 407, 410; teorías de: 402, 403n, 405; y pluralidad: 408, 409, 411, 412-414; y vulnerabilidad: 412-415
- Leximin, regla de: 453, 454, 455, 462, 463, 464  
 ley, y progreso ético: 326, 327  
 liberal, feminismo: 396, 397-399  
 liberal, teoría: 86-89  
 liberalismo abstracto: 395, 396-398, 399, 400, 405  
 liberalismo social y el problema de la pobreza: 117, 119  
 libertad: 58, 59, 60, 64, 66, 78, 79, 89-92; de elegir: 35, 45-48, 71, 91, 92; el mérito de la: 89, 90; protección por el Estado: 86-88; de bienestar\*:

- 61, 62, 65, 71, 73, 79, 84; y logro: 60, 61, 62, 64-66, 71-72; y capacidad: 58-60
- logro: 60, 62, 63; y capacidad de elegir: 60, 66; de bienestar\*: 61, 62, 64, 66, 71, 72, 84
- médica, ética: 135-160, 182
- Megalopsuchia*: 321, 322
- mérito de la libertad: 89, 90
- migración, economía de la: 545, 546, 551-553
- migración y estándar de vida: 545, 546, 551-553, 559
- moral, escepticismo: 274
- moral, teoría contractualista (contractualismo): 258, 259, 268-271
- morales, transiciones: 290, 291
- moralidad: 224-227, 237, 241
- morbilidad: 160, 161
- mortalidad: 161, 348, 394, 461, 462; infantil: 160, 162, 454, 461, 462; tasas de: 160-162
- movimiento, teorías del: 284-286
- muerte; temor a la: 330, 331; véase también mortalidad
- mujeres; como objetos de intercambio: 228-232, 233, 241-243; condición de las: 300-301; y estructuras familiares: 415-417; y la división sexual de la actividad: 364-392; y la satisfacción y limitación de sus deseos: 21, 366-368, 376-378, 379-390; y pobreza: 393-395, 413-417
- Natanson vs. Kline*: 152
- naturaleza humana, y la división sexual de la actividad: 369-371, 373-385, 390-392
- naturalismo: 279, 280, 302
- nazismo: 197, 228, 275
- necesidades, satisfacción de: 40, 50, 108, 109; básicas: 49, 67, 127-130; y deseos: 131
- nepotismo: 130
- nivel de vida; evaluación del: 113, 114; concepto del: 107-111; estudios en Escandinavia sobre el: 101-125, 126-134
- no cognoscitivismo: 195, 196, 198
- noción de relación causal: 204
- nociones intencionales: 204, 205
- objetividad; en los juicios éticos: 138, 139; y argumentos trascendentales: 354-357; y el significado social: 219-235, 236-244; y la distinción ciencia-ética: 193-209, 211-218
- objetivos políticos, legitimidad de los: 85, 86
- objetos de valor: 57
- objetos-valor: 57, 60
- oportunidad, igualdad de: 141; rango de: 170, 171
- Organización Mundial de la Salud (OMS): 22, 441n, 445, 446-451, 452-454, 457, 458
- pacientes con demencia, con tratamiento para mantener su vida: 147, 148
- Pareto, óptimo de: 440, 451
- particularismo: 337
- pasión y razón: 313
- paternalismo: 21, 152, 153
- percepción y objetividad: 219, 220, 221, 222
- perfil del efecto de la enfermedad (PEE): 163, 164-167, 168
- placer: 345, 366
- planes de vida: 161, 162
- plenitud: 286
- pluralismo; pluralidad y justicia: 406-412; y contractualismo: 519-521; y el estándar de vida: 504-524, 525-533
- pobreza y capacidad: 67-69, 81, 393; y mujeres: 393, 394, 413-417
- poder de compra: 514, 542
- poder legal duradero para el cuidado de la salud: 156
- política, distribución: 74

- políticas de la salud y medidas de la calidad de vida: 160-175
- políticas feministas; y principios abstractos de justicia: 396-398, 403; y división sexual de la actividad: 380; y teorías de la naturaleza humana: 274, 275
- política social; modelo redistributivo de la: 117; modelo de bienestar residual de: 117
- positivismo: 193, 194, 207, 208; aplicado a la economía: 535
- práctica, razón, véase razón práctica
- preferencias: 116, 253, 254, 255, 257, 258, 509, 544, 547, 548, 559; endógenas: 544-546; fuerza de las: 536, 537; futuras: 255, 256; no autónomas: 175; pasadas: 254, 255; y razones para actuar: 254, 255; y el estándar de vida: 536, 537, 538
- poder de compra: 541, 542; y el estándar de vida: 541
- preferencia, cambio de: 175
- preferencias, desplazamiento de: 478; satisfacción de: 29, 136-138, 139, 150
- presuposiciones y argumento trascendental: 354, 356
- primarias, capacidades funcionales: 165, 166-169, 170, 173
- primarios, bienes: 90n, 91, 260, 267; igualdad de: 31, 32, 35
- principio de juicio sustituido: 156, 157
- principio de la autonomía en la preferencia: 248
- principio del mejor interés: 156, 157
- productos primarios: 564-566; tendencia a la fabricación de: 522, 523; paquetes de: 561, 562, 565, 566, 567
- progreso ético: 326, 327
- propósitos-valor: 60-62
- razón y emoción: 314
- razón y práctica: 274-303, 305-310, 312-315, 345, 347, 348, 355, 357, 358
- razonamiento comparativo: 284
- recién nacidos, véase infantes
- recursos; igualdad de: 54n, 55; asignación y distribución para la salud: 460-464, 457, 458; dominio del individuo sobre los: 107, 109, 127, 128, 512-515, 530-532
- referencia, teoría de la: 204, 205
- referencia social, evaluación del ingreso y el proceso de: 487-489, 491
- relaciones sociales, como medida del bienestar: 129, 130
- relativismo: 193-195, 197-200; y la dicotomía hecho-valor: 196-198; y la teoría de la virtud: 319
- religión: 261, 262, 266, 519
- salud; cuidado de la, y ética médica: 135-160; distribución y asignación de recursos en la: 437-467; necesidades y cuantificación de la: 447
- satisfacción; y nivel de vida: 109, 110, 113, 114; de necesidades: 49, 109
- Schloendorff vs. Society of New York Hospital*: 152
- sed: 330, 331
- seguridad social: 123
- ser humano, vida como: 298-299, 357
- significado social y objetividad: 219-235, 236-244
- simetría, axioma de la: 441, 450, 453n
- sociabilidad, véase afiliación
- social-democracia y el problema de la desigualdad: 116, 117
- subjetividad en los juicios éticos: 138-140
- subjetivismo: 158, 274, 279, 280, 282
- subjetivos, indicadores: 113, 114
- Suecia, encuesta del nivel de vida: 101-119, 121-125, 126
- tareas domésticas: 515
- teleología: 378
- temor: 330
- teoría del consumidor: 65, 469, 517, 540-541, 543

- teoría del deseo actual irrestricto: 247, 248, 249, 252  
 teoría del equilibrio general: 543, 544  
 teoría del éxito: 247, 248  
 teoría liberal: 86, 87, 89  
 teoría no liberal: 86, 87  
 teorías de listas objetivas: 249, 250, 267; *véase también* teorías del bien sustantivo  
 teorías del castigo: 509  
 teorías del deseo: 247-250, 252, 253, 256, 267  
 teorías del deseo informado: 247, 248, 250, 251, 252, 367, 368  
 teorías hedonistas: 136, 137, 138, 139, 246, 267  
 teorías ideales de una buena vida: 136, 137  
 teorías morales, limitaciones sobre las: 505, 507, 508, 509  
 teorías de satisfacción de preferencias: 136, 137, 138, 139  
 tradición cultural: 19  
 transiciones: 288-294; biográficas: 294, 295; morales: 288-289; científicas: 284-289, 310-313  
 tratamientos (médicos) para mantener la vida: 145-157  
 tributación: 467  
  
 UNICEF: 456  
 utilidad: 38-42, 186, 187, 421, 468, 495, 540-542; maximización de la: 468, 517, 518  
 utilidad cardinal: 469, 470, 491, 492, 496-499, 501, 502, 545; planteamiento de la utilidad cardinal por la corriente económica principal: 469, 470  
 utilidad del ingreso, función del: 467, 468  
 utilitarismo: 28, 86, 186-188, 270, 276, 277, 278, 279, 282n; y la distribución de la salud: 441, 452, 453, 455, 461, 462, 463  
 valentía: 327  
 valía (de uno mismo) humana: 328, 329  
 valores; conflicto de: 429, 432; prudentiales: 183, 184, 186, 187, 188, 189  
 vector, análisis: 140, 141, 188, 189  
 ventaja, acceso a la: 51, 52, 73, 74, 84  
 verbales, clasificaciones; valor emocional de las: 471, 472, 475, 476  
 verdad: 147, 200, 202-205, 206, 207, 208, 211-214, 217, 218; teoría de la correspondencia de la: 202-204, 205 211-213, 214  
 vía media: 17, 39, 40, 42-44, 45, 46, 69, 70-72, 73  
 víctimas: 408, 410, 411  
 vida, estándar de: *véase también* estándar de vida  
 vidas humanas, valor de las: 245-247, 265, 267  
 violencia: 271-273  
 virtudes; no relativas: 320-349, 352-359; y el relativismo: 319, 321, 352, 359, 409, 412  
 vulnerabilidad y justicia: 412, 417



## ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> . . . . .	7
<i>Colaboradores</i> . . . . .	11
<i>Introducción</i> , Martha Nussbaum y Amartya Sen . . . . .	15
Vidas y capacidades . . . . .	17
Tradiciones, relativismo y objetividad . . . . .	19
La vida de las mujeres y la justicia entre los géneros . . . . .	20
Evaluación política y economía del bienestar . . . . .	22

### *Primera Parte*

#### VIDAS Y CAPACIDADES

I. <i>¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades</i> , G. A. Cohen . . . . .	27
1. <i>Introducción</i> . . . . .	27
2. <i>La crítica de Rawls a la igualdad del bienestar</i> . . . . .	29
3. <i>Sen y la capacidad</i> . . . . .	36
Bibliografía . . . . .	52
II. <i>Capacidad y bienestar*</i> , Amartya Sen . . . . .	54
1. <i>Introducción</i> . . . . .	54
2. <i>Funcionamientos, capacidad y valores</i> . . . . .	55
3. <i>Objetos-valor y espacios evaluativos</i> . . . . .	57
4. <i>Capacidad y libertad</i> . . . . .	58
5. <i>Propósitos-valor y ejercicios diferentes</i> . . . . .	60
6. <i>Bienestar*, agencia y estándar de vida</i> . . . . .	62
7. <i>¿Por qué las capacidades y no sólo los logros?</i> . . . . .	64
8. <i>Capacidad básica y pobreza</i> . . . . .	67
9. <i>La vía media, los funcionamientos y la capacidad</i> . . . . .	69
10. <i>Los vínculos y los contrastes aristotélicos</i> . . . . .	74
11. <i>Lo incompleto y la sustancia</i> . . . . .	76
12. <i>Un comentario final</i> . . . . .	78
Bibliografía . . . . .	79
<i>Comentario a "Igualdad de qué?" y a "Capacidad y bienestar*",</i> Christine M. Korsgaard . . . . .	84
Bibliografía . . . . .	93

	<i>Comentario a "Capacidad y bienestar*", Wulf Gaertner . . . . .</i>	95
	<i>Bibliografía. . . . .</i>	100
III.	<i>Descripciones de la desigualdad: el enfoque sueco de la investigación sobre el bienestar, Robert Erikson . . . . .</i>	101
	1. Las encuestas sobre el nivel de vida . . . . .	102
	2. El concepto . . . . .	107
	3. ¿Un enfoque descriptivo o evaluativo? . . . . .	112
	4. Presentación. . . . .	115
	5. La pobreza "versus" la desigualdad . . . . .	116
	6. Una teoría política para la información social . . . . .	118
	<i>Bibliografía. . . . .</i>	119
	<i>Comentario a "Descripciones de la desigualdad", Bengt-Christer Ysander . . . . .</i>	121
IV.	<i>Tener, amar, ser: una alternativa al modelo sueco de investigación sobre el bienestar, Erik Allardt . . . . .</i>	126
	1. La atención se concentra en la satisfacción de las necesidades, no en la satisfacción de los recursos . . . . .	127
	2. El uso de indicadores objetivos y subjetivos . . . . .	130
	3. El sistema de indicadores . . . . .	132
	<i>Bibliografía. . . . .</i>	133
V.	<i>Medidas de calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica, Dan Brock. . . . .</i>	135
	1. Introducción . . . . .	135
	2. Estructuras éticas para la toma de decisiones respecto a los tratamientos para el cuidado de la salud . . . . .	142
	3. Las políticas de salud y las medidas de la calidad de vida. . . . .	160
	4. Conclusión. . . . .	175
	<i>Bibliografía. . . . .</i>	178
	<i>Comentario a "Medidas de la calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica", James Griffin . . . . .</i>	182
	<i>Bibliografía. . . . .</i>	190

### Segunda Parte

#### TRADICIONES, RELATIVISMO Y OBJETIVIDAD

VI.	<i>La objetividad y la distinción ciencia-ética, Hilary Putnam . . . . .</i>	193
	1. La dicotomía hecho-valor: antecedentes. . . . .	193
	2. El entrelazamiento de los hechos y los valores . . . . .	195
	3. El relativismo y la dicotomía hecho-valor. . . . .	197
	4. Lo absoluto . . . . .	200

5. Más sobre lo absoluto . . . . .	202
6. La metafísica y el entrelazamiento . . . . .	205
7. El entrelazamiento y el positivismo . . . . .	207
Bibliografía . . . . .	209
<i>Comentario a "La objetividad y la distinción ciencia-ética", Lorenz Krüger</i> . . . . .	211
Bibliografía . . . . .	218
VII. <i>Objetividad y significado social</i> , Michael Walzer . . . . .	219
[1] . . . . .	219
[2] . . . . .	224
[3] . . . . .	228
[4] . . . . .	233
<i>Comentario a "Objetividad y significado social", Ruth Anna Putnam</i> . . . . .	236
Bibliografía . . . . .	244
VIII. <i>El valor, el deseo y la calidad de vida</i> , Thomas Scanlon . . . . .	245
[1] . . . . .	245
[2] . . . . .	253
[3] . . . . .	258
Bibliografía . . . . .	263
<i>Comentario a "El valor, el deseo y la calidad de vida", Sissela Bok</i> . . . . .	265
IX. <i>La explicación y la razón práctica</i> , Charles Taylor . . . . .	274
[1] . . . . .	274
[2] . . . . .	280
[3] . . . . .	295
Bibliografía . . . . .	303
<i>Comentario a "La explicación y la razón práctica", Martha Nussbaum</i> . . . . .	305
[1] . . . . .	305
[2] . . . . .	306
[3] . . . . .	311
[4] . . . . .	312
Bibliografía . . . . .	315
X. <i>Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico</i> , Martha Nussbaum . . . . .	318
[1] . . . . .	318
[2] . . . . .	321
[3] . . . . .	324
[4] . . . . .	329
[5] . . . . .	335
[6] . . . . .	340
[7] . . . . .	348
[8] . . . . .	349

## ÍNDICE GENERAL

Bibliografía . . . . .	350
<i>Comentario a "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico", Susan Hurley . . . . .</i>	352
Bibliografía . . . . .	360

### Tercera Parte

#### LAS VIDAS DE LAS MUJERES Y LA JUSTICIA A LOS SEXOS

XI. <i>Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?</i> , Julia Annas . . . . .	363
[1] . . . . .	363
[2] . . . . .	373
[3] . . . . .	379
[4] . . . . .	383
Bibliografía . . . . .	385
<i>Comentario a "Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?", Margarita M. Valdés . . . . .</i>	386
Bibliografía . . . . .	392
XII. <i>Justicia, sexo y fronteras internacionales</i> , Onora O'Neill . . . . .	393
1. Justicia para los proveedores empobrecidos . . . . .	393
2. Presentación previa: abstracción y contextualización . . . . .	394
3. La crítica feminista a la justicia abstracta . . . . .	396
4. La crítica comunitaria a la justicia abstracta . . . . .	399
5. Abstracción con idealización o sin ella . . . . .	400
6. El género y los agentes idealizados . . . . .	402
7. Las fronteras idealizadas . . . . .	404
8. Abstracción sin idealización . . . . .	405
9. Pluralidad y justicia: ¿quién cuenta? . . . . .	406
10. Pluralidad y justicia: ¿qué principios? . . . . .	408
11. Pluralidad y justicia: deliberación sin relativismo . . . . .	409
12. Deliberación justa en un mundo de agentes vulnerables . . . . .	412
13. Cómo lograr justicia para las proveedoras empobrecidas . . . . .	413
Bibliografía . . . . .	417
<i>Comentario a "Justicia, sexo y fronteras internacionales", Martha Nussbaum . . . . .</i>	420
[1] . . . . .	420
[2] . . . . .	420
[3] . . . . .	422
[4] . . . . .	429
Bibliografía . . . . .	433

## ÍNDICE GENERAL

### *Cuarta Parte*

#### VALORACIÓN POLÍTICA Y ECONOMÍA DEL BIENESTAR

XIII. <i>La distribución de la salud: asignación de recursos por una agencia internacional</i> , John E. Roemer . . . . .	437
1. El problema . . . . .	437
2. Condiciones necesarias para la asignación de recursos . . . . .	439
3. Reglas de asignación aceptables . . . . .	443
4. La Organización Mundial de la Salud (oms). . . . .	445
5. Evaluación adicional. . . . .	452
5.1. Igualitarismo contra utilitarismo, 452; 5.2. Especificación de las tecnologías en el modelo, 456; 5.3.,El supuesto del dominio, 457	
Bibliografía . . . . .	458
<i>Comentarios a "La distribución de la salud: asignación de recursos por una agencia internacional"</i> , Paul Seabright . . . . .	460
XIV. <i>La relatividad del concepto de bienestar</i> , B. M. S. van Praag . . . . .	465
1. Introducción . . . . .	465
2. El planteamiento de la utilidad por la principal corriente económica . . . . .	466
3. Un método de medición . . . . .	470
4. Las diferencias interpersonales explicadas: estándares virtuales y verdaderos . . . . .	476
5. Escalas de equivalencia compensatorias . . . . .	479
6. El impacto del pasado y del futuro en la evaluación del ingreso actual . . . . .	483
7. El proceso de referencia social . . . . .	487
8. ¿Cardinalidad o no? . . . . .	489
9. Conclusión. . . . .	492
Bibliografía . . . . .	492
<i>Comentario a "La relatividad del concepto de bienestar"</i> , Siddiq Osmani. . . . .	495
Bibliografía . . . . .	503
XV. <i>El pluralismo y el estándar de vida</i> , Paul Seabright . . . . .	504
1. Limitaciones sobre las teorías morales . . . . .	505
2. Las restricciones y el estándar de vida . . . . .	510
3. Contractualismo y pluralismo. . . . .	519
4. Los estándares de vida y el pluralismo. . . . .	521
Bibliografía . . . . .	524
<i>Comentario a "El pluralismo y el estándar de vida"</i> , Derek Parfit. . . . .	525
[I] . . . . .	525
[II] . . . . .	530
[III] . . . . .	532

XVI. <i>El estilo de vida y el estándar de vida</i> , Christopher Bliss. . . . .	534
1. Introducción . . . . .	534
1.1. El significado del estándar de vida, 534; 1.2. Medición y objetividad, 535; 1.3. Las preferencias y el estándar de vida, 536	
2. La equidad, el contrato y el estándar de vida . . . . .	538
2.1. El estándar de vida y la equidad, 538; 2.2. Modelos de contrato, loterías y desigualdad, 539	
3. La teoría clásica y sus extensiones . . . . .	540
3.1. La teoría clásica, 540; 3.2. La medida de la lotería, 542; 3.3. El modelo del equilibrio general, 543	
4. La determinación de los gustos . . . . .	544
4.1. Gustos endógenos, 544; 4.2. Arrepentimiento, 546	
5. El concepto del estilo de vida . . . . .	547
5.1. El significado del estilo de vida, 547; 5.2. El estilo de vida y la comunidad, 549; 5.3. Los cambios en el estilo de vida, 550; 5.4. Las comparaciones del estándar de vida en los diferentes estilos de vida, 550	
6. La migración y el estándar de vida . . . . .	551
6.1. La decisión de migrar, 551; 6.2. Desintegración del estilo de vida, 553	
Apéndice . . . . .	554
Bibliografía . . . . .	556
<i>Comentario a "El estilo de vida y el estándar de vida", Amartya Sen</i> . . . . .	558
1. Destructivismo conservador. . . . .	558
2. Consecuencias y métodos . . . . .	560
3. Lo inadecuado de los gustos constantes . . . . .	561
4. La capacidad y la escala de la medición monetaria . . . . .	562
5. Productos primarios . . . . .	564
6. Órdenes parciales y juicios afirmativos . . . . .	566
Bibliografía . . . . .	567
 <i>Índice de nombres</i> . . . . .	 569
<i>Índice analítico</i> . . . . .	575

**Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de julio de 2004 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares.**