



TESIS DOCTORAL

**EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LA JUSTICIA
INTERGENERACIONAL / THE CAPABILITIES
APPROACH AND INTERGENERATIONAL JUSTICE**

IRENE GÓMEZ FRANCO

Licenciada en Filosofía y licenciada en Economía



— COTUTELA —

**FACULTAD DE FILOSOFÍA (UNED) / INSTITUT FAKULTÄT I - GEISTES- UND
BILDUNGSWISSENSCHAFTENINSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, LITERATUR-,
WISSENSCHAFTS- UND TECHNIKGESCHICHTE
(TECHNISCHE UNIVERSITÄT BERLIN)**

**DEPARTAMENTO DE LÓGICA, HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA (UNED)/
THEORETISCHE PHILOSOPHIE (TECHNISCHE UNIVERSITÄT BERLIN)**

2015

DEPARTAMENTO DE LÓGICA, HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA (UNED)/
THEORETISCHE PHILOSOPHIE (TECHNISCHE UNIVERSITÄT BERLIN)

**EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LA JUSTICIA
INTERGENERACIONAL/ THE CAPABILITIES APPROACH AND
INTERGENERATIONAL JUSTICE**

IRENE GÓMEZ FRANCO

Licenciada en Filosofía y licenciada en Economía

Directores de la tesis:

Profa. Dr^a D^a Concha Roldán Panadero (Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de Filosofía) y Prof. Dr. Günter Abel (Technische Universität Berlin)

Codirector:

Prof. Dr. D. José Francisco Álvarez Álvarez (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a la Unión Europea la concesión de una beca Marie Curie (EU Marie-Curie “Early Stage Researcher” Fellowship, Marie Curie Initial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN) que me ha permitido poder realizar el doctorado y la presente tesis doctoral. Dedico esta tesis a todas las personas que me han ayudado en su elaboración, con todo mi cariño y agradecimiento:

A mi directora, la profesora Concha Roldán, por su dedicación, sus desvelos, su confianza, su apoyo y por haber estado ahí siempre que la he necesitado. Al profesor Amartya Sen por su accesibilidad, generosidad y curiosidad intelectual así como por compartir su tiempo conmigo en la Universidad de Harvard. A estos dos grandes maestros les debo lo que he aprendido haciendo esta tesis pero también mucho de lo que he aprendido en el terreno personal. Aparte de sus esfuerzos por comunicar, por trazar puentes entre personas y culturas a través de su fe en el diálogo, ambos han puesto siempre por delante la humildad intelectual y el respeto, sin saltarse el rigor científico, a la comodidad del no salirse del propio terreno.

A la profesora Martha Nussbaum por permitirme hacer una estancia en la Universidad de Chicago bajo su tutela, por su disponibilidad y sus comentarios. Al profesor Paco Álvarez por su generosidad al compartir su sabiduría conmigo así como por el empuje para que esta

tesis saliera adelante. Al profesor Günter Abel, por sus valiosos comentarios y disponibilidad. A la profesora Astrid Wagner por su ayuda, preocupación, seguimiento e interés. Al profesor Roberto Aramayo, por sus sugerencias, comentarios e inestimable ayuda así como por las conversaciones berlinesas. Al profesor Antonio Pérez Quintana por su generosidad al compartir sus conocimientos conmigo.

Al personal de la Staatsbibliothek de Berlin. A Irene, la secretaria del departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia, a Asunción de Doctorado y a Frau Schweichler de Doctorado de la Technische Universität de Berlin, por sus ánimos, su inestimable ayuda y su disponibilidad.

A mis amigos de ENGLOBE y a mis amigos de Berlin ES Impro por los ánimos y el apoyo. A Carolina, M.J., Miguelón, Andrés, Edvard, Pablo, Raúl, Laura, Rus, Koto, Rocío, Nic y Ricardo.

A mis padres y a mi hermana Alma.

ÍNDICE

Índice	5-7
Lista de tablas y figuras	8
Resumen en inglés y alemán (cotutela).....	9-34
 INTRODUCCIÓN	 35
1. Objetivo y metodología	35
2. Estructura de la tesis	39
 CAPÍTULO 1. ANÁLISIS PRELIMINAR. EN BUSCA DE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL	 43
1.1. Introducción	43
1.2. La justicia entre generaciones	49
1.2.1. Las injusticias del pasado, del futuro y la memoria	52
1.2.2. Obligaciones y derechos en el marco intergeneracional	60
1.3. Por qué preocuparnos por el futuro	63
1.4. La justicia global y la justicia intergeneracional	67
1.5. El problema de la no identidad y otras cuestiones de carácter ontológico	70
 CAPÍTULO 2. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES	 77
2.1. El enfoque de las capacidades de Amartya Sen	78
2.1.1. Capacidades, igualdad y bien-estar	78
2.1.2. Funcionamientos y capacidades	81
2.1.3. Una nueva teoría para una nueva forma de entender el bien-estar	84
2.1.4. Pluralismo y diversidad humana	87
2.1.5. Una lección para una ética y el valor de la <i>incompletitud</i> de los juicios	90
2.1.6. Democracia y razón pública	100
2.1.7. Racionalidad y compromiso	107
2.2. El <i>universalismo</i> de las capacidades de Martha Nussbaum	113
2.2.1. Una propuesta político-liberal constitucional	116
2.2.2. La noción de dignidad	117
2.3. La idea de la justicia de Amartya Sen	119
2.3.1. El enfoque de las capacidades entre factibilidad práctica y utopía	120
2.3.2. Justicia perfecta y justicia imperfecta	122
2.4. Limitaciones y posibilidades internas del enfoque de las capacidades	130
2.5. Apuesta crítica para la justicia intergeneracional	134
2.5.1. Sen o Nussbaum ante la cuestión de una lista intergeneracional	134
2.5.2. La <i>metacapacidad</i> del medio ambiente	138
2.5.3. El individuo y los sistemas	141

CAPÍTULO 3. LA ESPECIFICACIÓN DE LAS CAPACIDADES INTERGENERACIONALES143

3.1. Introducción	144
3.2. Renta y capacidades	146
3.3. Seleccionar las capacidades	151
3.4. La importancia del proceso	154
3.5. Libertades para libertades	159
3.6. Ponderar las capacidades presente y futuras	165
3.7. La sostenibilidad de las capacidades	175

CAPÍTULO 4.- DEL SENTIDO DE UNA ÉTICA DEL FUTURO179

4.1. Introducción	179
4.2. La filosofía del contrato ante el reto de la justicia intergeneracional	181
4.3. Intereses, identidad y comunidad	215
4.4. La ética de la responsabilidad de Jonas o el miedo a vivir con el mayor de los males.....	227
4.5. Las capacidades, la fragilidad y la dimensión prospectiva de la justicia en Paul Ricoeur.....	236

CAPÍTULO 5. MÁS ALLÁ DE SEN. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LA JUSTICIA DEL FUTURO (*Desiderata*)273

5.1. Introducción.....	273
5.2. Las capacidades y el “vivir bien”	276
5.3. Las injusticias o “de lo que carecen nuestras vidas”	279
5.4. Algunas condiciones de la justicia prospectiva; lo público, las personas y los sistemas	282
5.5. Rasgos de la responsabilidad prospectiva; la naturaleza, el alcance de la responsabilidad y la justicia	286
5.6. Apuntes acerca del método de la justicia orientada hacia el futuro	288

CONCLUSIONS289

BIBLIOGRAFÍA.....298

ANEXO 1. LAS PREFERENCIAS ADAPTATIVAS DE LAS MUJERES. UN EJEMPLO PARA LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL321

1.1. Introducción	321
1.2. La Ilustración trunca	326
1.3. Contexto. Mujeres y capacidades por madurar (<i>las uvas aún están verdes</i>)	342
1.4. El debate feminista en torno a la autonomía	355

1.5. Agencia, preferencias adaptativas y libertad	361
---	-----

ANEXO 2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y CRÍTICA AL CONCEPTO DE DESARROLLO SOSTENIBLE370

2.1. Introducción	370
2.2. El desarrollo económico y la pobreza de las naciones	372
2.2.1. En el principio era el crecimiento	373
2.2.2. El desarrollo y el crecimiento económico; conceptos y límites	374
2.3. El desarrollo humano.....	377
2.3.1. El Índice de Desarrollo Humano	378
2.4. De los recursos a las capacidades, pasando por las necesidades humanas	379
2.4.1. El desarrollo sostenible como apuesta fundamental para la humanidad	379
2.4.1.1. Desarrollo sostenible, sostenibilidad y capacidades	379
2.4.1.2. El informe Brundtland y la perspectiva centrada en las necesidades	380
2.5. Las capacidades, los fines y la sostenibilidad	382

TABLAS Y FIGURAS385-390

LISTA DE TABLAS Y FIGURAS

TABLA 1.

LA LISTA DE LAS CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM (2012)

TABLA 2.

COMPARACIÓN DE DIFERENTES LISTAS (Robeyns, 2003, p. 74)

FIGURA 1.

REPRESENTACIÓN NO DINÁMICA ESTILIZADA DEL CONJUNTO DE CAPACIDADES DE LA PERSONA Y DE SU CONTEXTO SOCIAL Y PERSONAL (Robeyns, 2005, 98)

FIGURA 2.

EL MODELO DE CUATRO FASES DEL DESARROLLO SOSTENIBLE BASADO EN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES (Lessmann y Rauschmayer, 2013b)

SUMMARY

1.- Objective and Methodology

The research project which later became the basis for the present doctoral thesis was born of a philosophical interest which, at the outset, was directed towards two different thematic fronts. On the one hand, there was the immediate objective of subjecting Amartya Sen's Capabilities Approach to close examination and following this up with a study of its potentials and limitations in the area of social justice. When I first began working on this subject I was inspired by an interest rooted in the widely recognized contributions that Sen's Capabilities Approach had made in economic and public-sector applications as well as in purely ethical terms. This was evident, for example, in the extent to which the Capabilities Approach had been utilized as a basis for undertaking field work on a significant scale with a view to carrying out analyses of well-being and development in international cooperation projects, as a basis for gender and inequality studies in both poorer and more prosperous countries, and as a basis for elaborating the Human Development Index used by the United Nations Development Program to measure the quality of life in different countries.

In pursuing my studies, I found that not much effort had been dedicated as of yet to examining the subject of intergenerational justice and trying to understand problems observed in the intergenerational context. In other words, to the question regarding the potentials and limitations of Sen's Capabilities Approach when applied to the area of social justice a further problem was added, i.e. the need to reflect on questions such as what obligations we have (if any) towards future generations, what the characteristics of these obligations are (their nature and scope), and who the persons are who will accept and act on these obligations. Or, phrased another way, why do we need to be concerned about the future, and what sense is there in applying ethical principles that are oriented towards the future.

In the initial stages of my research I busied myself with an analysis of Sen's idea of justice, a concept that is the focus of his book *The Idea of Justice* (published in 2010). In this work he recapitulates key concepts, some of which could be termed Gordian-knot-cutting in nature, which he had been developing since the 1980s in the basic framework of his Capabilities Approach. In a number of texts he wrote in the 1970s one can see his initial transition away from more traditional social choice theory towards a conception of justice based on personal capabilities as a space in which an assessment can be made of what individuals are actually capable of doing and being. That which is new in *The Idea of Justice* with regard to the subject of social justice (although the beginnings thereof are contained in his earlier works) is the adoption of a comparative methodology that distances him from the methods used by the school of thought he refers to as "transcendental institutionalism" and which has been the predominant school of thought in moral and political philosophy since the Enlightenment. In short, as Amartya Sen sees it, in order to correct injustices (the object of justice) there is no need to have an *ideal* of justice or, more specifically, there is no need to have an institutional model that is perfectly just, such as is found, for instance, in Rawlsian contractualism. Instead, what is truly useful with a view to being able to move forward effectively in this sense is the exercise of making a comparison of feasible alternatives.

I submitted an initial study, a markedly critical research report, entitled *Un mínimo de justicia, al menos (A Minimum of Justice, at Least)*, written for the purpose of obtaining my predoctoral degree *Diploma de Estudios Avanzados (DEA)*. There I had an opportunity

to explore in detail Sen's conception of justice and in so doing came to realize that on the basis of its characteristics it could be a valuable tool for exploring in greater depth a number of significant ethical questions regarding the future. These questions were addressed in an article with the same title submitted to and approved for publication in the philosophy journal *Isegoría*.

The present thesis was written with the intention in mind of contributing to contemporary academic discourse on the subject of intergenerational justice, in particular its prospective dimension, doing so from the standpoint of Sen's Capabilities Approach. The underlying idea is a desire to promote an ethic that includes the future, the central axis of which is a concept of responsibility towards future generations, the point of departure of which is the present, and all of which is based on the Capabilities Approach.

One of the first difficulties I encountered in trying to deal with this task was that in the literature written from various standpoints on the Capabilities Approach, scarcely any attempts are made at taking things further. (Suffice it to say that the Capabilities Approach is not a finished theory of distributive justice, but rather a basic framework that needs to be filled out.) No one, it would seem, has had the ambition to try to bridge the gap between the idea of intragenerational justice and that of intergenerational justice. In the current literature, efforts with regard to the future are focused primarily on trying to correct what are viewed as shortcomings of the Capabilities Approach in connection with its application to problems relating to sustainable development and environmental protection. Not even in publications by Amartya Sen, and even less so in the works of Martha Nussbaum, the very distinguished second exponent of the Capabilities Approach and founder together with Sen of the Human Development and Capability Association (HCDCA), do we find a search for pillars on which we could base a system of ethics that would extend beyond justice among contemporaries. At times in his writings Sen reflects briefly on the subject of the ends and means of sustainability, doing so for instance in *The Idea of Justice* and in an article published more recently (2013) appropriately entitled "The Ends and Means of Sustainability".

As I see it, intergenerational justice is a notion not centered around the concept of sustainable development but rather a type of justice *sui generis* and, as such, (and this is a

further difficulty we encountered along the way) a notion that gives rise to questions of its own, extending well beyond those that might arise in a context based solely on the notion of intragenerational justice.

This thesis addresses a few of the problems that come up in the sphere of intergenerational justice, things like the "problem of moral motivation" or the "problem of moral aporia". By way of example: What reasons do we have to be concerned about the well-being of persons who have not yet been born? Questions relating to the extent and nature of responsibility, to the ultimate criterion for intergenerational justice, as well as to the "nonidentity problem" are also of fundamental importance.

I chose not to deal with historical injustices, reparations, and transitional justice. I also chose not to discuss the theory of legal responsibility or questions concerning justice between generational cohorts (generational groups of about the same age born within a specific time period). Although these dilemmas may not always be given due consideration in moral theory, being seen perhaps as a trivial intellectual interest on the part of those interested in eradicating intergenerational injustices, they nonetheless indicate the existence of disjunctive moral choices that governments and international institutions have to make on a daily basis. As a result, we feel that the enormous consequences human actions of this kind can have in contemporary society requires that we pay close attention to what, if anything, we want to preserve for future generations.

As such, we can say in summary that this study constitutes an attempt to contribute towards expanding the application of Sen's Capabilities Approach in the area of intergenerational justice (something that has been done only to a very limited extent thus far), examining the current limits of the Capabilities Approach with regard to justice-related problems and their future ramifications, as well as making a number of additions to the Capabilities Approach where this would appear to be worthwhile, doing so with a view to improving and complementing it.

In pursuit of the objective of *exploring, articulating, and complementing the theses of Amartya Sen for the purpose of creating a systematic analytic approach to justice problems and their future ramifications* the following methodology was used in the study:

- 1) A detailed critical analysis of the writings and assumptions of Amartya Sen, identifying the key concepts for articulating his idea of justice, the limits they have and the potentials they offer, the influences of classical philosophical, economic, and political thinking as well as of social choice theory in his works.
- 2) A review of the literature on Sen's Capabilities Approach, identification of the strengths and weaknesses of the Capabilities Approach, and extraction of those points that would be of interest in "thickening" the original basic framework, to use a term employed by Séverine Deneulin.
- 3) An examination of the most important theories of intergenerational justice and the specific problems that arise in this area, provision of a detailed critical overview of the characteristics of and proposals offered by communitarianism, sufficientarianism, contractualism, Hans Jonas's ethic of responsibility for the future, and Paul Ricoeur's phenomenology of the capable human being.
- 4) A constructive search for a concept of responsibility appropriate for application to the Capabilities Approach that would be of assistance to us in delineating the moral obligations we have towards future generations and elaborating a few basic theoretical points that would be the object of reflection in the process of developing a philosophy of intergenerational justice, the purpose of which would be to create a complement to Sen's Capabilities Approach based on appropriately adjusted criteria, objectives, conditions, characteristics, and methods.

2.- Structure of the thesis

With the objective in mind of completing the declared task of reviewing the relevant literature and developing a complement to the Capabilities Approach, the thesis was divided up into five chapters and two annexes, each of which can be understood as a separate thematic unit and all of which together provide a critical overview of Sen's Capabilities Approach and an analysis of the principal components of the theory of intergenerational justice as seen through the prism of the different theories that deal with this problem. This made it possible for me to identify a series of elements (or *desiderata*)

which, in my judgement, were worth being reflected on in the process of achieving the objective of this thesis. I would like to emphasize here that the chapters and annexes can be read individually and separately from one another but that taken together they constitute a unified study with a clearly recognizable thematic thread running through it: *demonstrating that it is possible to add an ethic of responsibility for the future to Amartya Sen's concept of social justice and to apply it to questions of justice in their reference to the future.*

My thesis is structured as follows:

Chapter one describes the characteristics of the philosophy of intergenerational justice and provides a systematic review of the problems associated with it. It begins by defining the relationships that exist between prospective justice, retrospective justice, and the role of memory with the objective of explaining why it was that we chose to do a study on an ethic that is oriented towards the future. After that it outlines the challenge posed by explaining whether or not individuals that do not exist at the moment can, on the basis of our actions, be considered subject to laws and, as such, whether or not they can be recipients of intergenerational obligations. From there we proceed to outline the reasons that the different theories of intergenerational justice offer in response to the question as to why we should be concerned about the future (about future generations and, in more general terms, about the planet). Another point that is of key importance, in my opinion, for understanding the potentials that the different ideas of justice competing in the intergenerational framework offer us for a philosophy of intergenerational justice, is that of starting from the assumption that theories unable to provide good alternatives to the problem of global justice — such as those based on reciprocity, "strong" communitarianism, or libertarianism — are not likely to be good candidates in our search for favorable circumstances for intergenerational justice and for the development of an ethic of responsibility for the future *ex ante*. At the end of the chapter the "nonidentity problem" and the "social discount rate problem" are introduced, the latter a protagonist of arguments characteristic of welfare economics.

Chapter two is an exhaustive study of Amartya Sen's idea of justice based on his criteria (capabilities and functionings), his objective (correcting injustices), conceptual foundation based on core principles (evaluative *incompleteness* and human diversity),

conditions (public reasoning and the role of persons and institutions in achieving social justice), characteristics (the coexistence of different ideas of justice that emanate from the pluralism of impartial reasoning), and methodology (*comparativism*). A comparison is made between the Capabilities Approach put forward by Martha Nussbaum and the one we know from Sen. The conclusion drawn is that the Capabilities Approach authored by the Bengali economist cum philosopher is better suited to developing a philosophy of intergenerational justice in that it shows an aversion to establishing a fixed list of capabilities and does not have as its sole purpose the objective of getting countries to remove minimum rights from their constitutions in the form of central capabilities. Given the advantages offered by Sen's conception of justice, an appropriately positive assessment of its usefulness for a philosophy of intergenerational justice is offered in the final section of the chapter.

Chapter three is oriented towards the more practical part of the Capabilities Approach, that is to say it seeks to offer a number of guidelines for the specification of capabilities, a task that is necessary and ineluctable for the implementation and operationalization of the theoretical framework. Here we underscore the thesis that in the interest of intergenerational justice it is essential when selecting capabilities that the focus of attention be on capabilities and not on functionings.

Chapter four tackles the "problem of moral motivation" on the basis of what we consider to be the four most important and rigorous theories on the subject of prospective justice. After undertaking a detailed analysis of the philosophy of contract theory represented in exemplary manner by John Rawls' theory of justice based on a reconciliation of liberty and equality and exploring several of the most recent interpretations of the concept of justice as a reciprocal agreement (David Gauthier, Rahul Kumar), "strong" and "weak" communitarianism (Alasdair MacIntyre, Janna Thompson, Avner de-Shalit, among others), the ontological grounding of Hans Jonas's ethic of responsibility for the future, and Paul Ricoeur's philosophy of intergenerational justice (in the latter case on the basis of an interpretation and reconstruction of my own) we propose borrowing a number of core concepts from Ricoeur's ethic and using them for conceptualization in Sen's model with a view to making a contribution to the question of intergenerational justice.

Chapter five is devoted to the task of selecting what we, on the basis of our findings in the preceding chapters, considered to be the most important elements that a philosophy of intergenerational justice based on Sen's Capabilities Approach should not leave out. They include, for example, the idea of nature as a *metacapability* and an awareness of the need to give the capabilities the kind of content that will contribute towards the creation of good public policies, ever mindful that *phronesis* and the exercise of public reason will have the last word. At the same time I insist on recognition of the important role played by the systems in question and the socio-historical agency of individuals. The objective continues to be that of correcting injustices which, in methodological terms, does not imply a renunciation of deontologism or consequentialism so as to remain in just one of these camps, but rather moves us to overcome the shortsightedness that is shown by strong opposition to either of these tendencies.

The above-described chapters of the thesis are followed by two annexes, the purpose of which is to develop in a parallel and closely related manner two issues that are of crucial importance for intergenerational justice.

Annex 1 sets out the problem of adaptive preferences with special attention to gender inequalities. An overview is given starting with the conception of women in the Age of Enlightenment and ending with the current treatment of this problem in feminist debates regarding the empowerment of women. Our intention is to highlight at this point that the mechanism of adaptive preferences is a product of the reduction of the set of feasible alternatives available to women and does not mean an annulment of their agency. In other words, we understand this distortion of preferences as a result of the circumstances of injustice that limit the possibilities for developing the capacities of women.

Annex 2 presents key concepts and questions on the subject of sustainable development. It offers a critical assessment of the notions of economic growth and economic development, of the Human Development Index (HDI), and of theories based on human resources and needs. As a final point, it shows the advantages of conceptualizing sustainable development in terms of capabilities and functionings.

EINLEITUNG

1.- Zielsetzung und Methodik

Das Forschungsprojekt, das später zur Grundlage für die vorliegende Doktorarbeit wurde, ist einem philosophischen Interesse entwachsen, das von vornherein auf zwei verschiedene thematische Fronten gerichtet zu sein schien. Einerseits galt es, den Capability Approach (Fähigkeiten-Ansatz) von Amarty Sen einer gründlichen Überprüfung zu unterwerfen. Andererseits im Anschluss daran galt es eine Studie der Möglichkeiten und Grenzen dieses normativen Ansatzes im Bereich der sozialen Gerechtigkeit durchzuführen. Als ich anfang, an diesem Thema zu arbeiten, war ich von einem Interesse motiviert, das in den weithin anerkannten Beiträgen gründete, die Sens Capability Approach (CA) bei Anwendungen in der Wirtschaft und der öffentlichen Verwaltung sowie in rein ethischer Hinsicht bereits geleistet hatte. Dies zeigte sich beispielsweise in dem Ausmaß, in dem der Fähigkeiten-Ansatz (CA) als Grundlage für die Durchführung von Feldarbeiten in größerem Umfang im Hinblick auf die Durchführung von Analysen des Wohlbefindens und der Entwicklung in internationalen Kooperationsprojekten, als Grundlage für Gender- und Ungleichheitsstudien sowohl in ärmeren als auch in wohlhabenderen Ländern und als Grundlage für die Ausarbeitung des Index der menschlichen Entwicklung (Human

Development Index, HDI) des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen zur Messung der Lebensqualität in verschiedenen Ländern eingesetzt wurde.

Bei der Durchführung meiner Forschungsarbeiten stellte ich fest, dass bisher kaum jemand sich dafür interessiert hatte, sich das Thema der Generationengerechtigkeit näher anzusehen und zu versuchen, die im intergenerationellen Kontext beobachteten Probleme zu verstehen. Mit anderen Worten wurde der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) von Sen bei Anwendungen im Bereich der sozialen Gerechtigkeit ein weiteres Problem hinzugefügt, d.h. die Notwendigkeit, sich über bestimmte Fragen Gedanken zu machen, wie zum Beispiel welche Verpflichtungen (wenn überhaupt) wir gegenüber künftigen Generationen haben, was die Merkmale dieser Verpflichtungen sind (Art und Umfang) und wer die Personen sind, die diese Verpflichtungen auf sich nehmen und erfüllen werden. Oder anders formuliert, warum brauchen wir uns über Zukünftiges Gedanken zu machen und welchen Sinn macht es, ethische Prinzipien anzuwenden, die auf die Zukunft ausgerichtet sind.

In der Anfangsphase meiner Forschungsarbeiten habe ich mich mit der Analyse von Sens Idee der Gerechtigkeit beschäftigt, einem Konzept, das im Mittelpunkt seines 2010 veröffentlichten Buches *The Idea of Justice* steht. Vor allem fanden wir in diesem Werk eine Rekapitulation der wichtigsten theoretischen Konzepte, einige davon gordisch in Wirkung, die Sen seit den achtziger Jahren im Rahmen seines Fähigkeiten-Ansatzes (CA) entwickelte. Noch davor, in einigen Texten aus der Zeit der siebziger Jahre sind die ersten Ansätze eines Übergangs von der Sozialwahltheorie im klassischen Sinne zur Gerechtigkeitskonzeption bereits zu sehen, mit dem Fähigkeiten-Ansatz (CA) als Raum der Beurteilung dessen, was Leute wirklich tun und sein können. Das, was in *The Idea of Justice* in Bezug auf das Thema der sozialen Gerechtigkeit neu ist (obwohl die Anfänge davon in seinen früheren Werken enthalten sind), ist die Aneignung einer Vergleichsmethode, die ihn von den Methoden einer Schule distanziert, die er "transzendentalen Institutionalismus" nennt und welche die vorherrschende Lehrmeinung in Sachen moralischer und politischer Philosophie seit der Aufklärung darstellt. Kurz gesagt, wie Amartya Sen es sieht, um Ungerechtigkeiten zu korrigieren (Sinn und Zweck der Gerechtigkeit), gibt es keine Notwendigkeit für ein Ideal der Gerechtigkeit oder, genauer gesagt, keine Notwendigkeit für ein institutionelles Modell, das absolut gerecht ist,

wie dies zum Beispiel im Rawls'schen Kontraktualismus vorkommt. Statt dessen, was wirklich nützlich ist im Hinblick auf die Fähigkeit, sich in diesem Sinne effektiv voranzukommen, ist die Übung, einen Vergleich der machbaren Alternativen vorzunehmen.

Ich legte eine erste Studie vor, einen recht kritischen Forschungsbericht mit dem Titel *Un mínimo de justicia, al menos* (Ein Minimum an Gerechtigkeit, zumindest), geschrieben zum Zweck der Erlangung meines Vorpromotionsstudiendiploms *Diploma de Estudios Avanzados (DEA)*. Dort hatte ich die Gelegenheit, Sens Gerechtigkeitskonzeption im Detail zu untersuchen und kam dabei zu der Erkenntnis, dass wegen ihrer Eigenschaften sie ein wertvolles Werkzeug für eine tiefergehende Untersuchung einer Reihe wesentlicher ethischer Fragen in Bezug auf die Zukunft sein könnte. Diese Fragen wurden in einem Artikel mit dem gleichen Titel behandelt, der von der philosophischen Fachzeitschrift *Isegoria* zur Veröffentlichung angenommen wurde.

Die vorliegende Dissertation wurde mit der Absicht geschrieben, einen Beitrag zum zeitgenössischen akademischen Diskurs über Generationengerechtigkeit zu leisten mit besonderer Betonung der zukunftsorientierten Dimension aus der Perspektive des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) von Sen. Die zugrundeliegende Idee ist der Wunsch, eine Ethik zu fördern, die die Zukunft mit einschließt, deren Mittelachse ein Konzept der Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen ist, deren Ausgangspunkt die Gegenwart ist und alle deren Komponenten auf dem Fähigkeiten-Ansatz (CA) basieren.

Eine der ersten Schwierigkeiten, auf die ich gestoßen bin bei dem Versuch, mit dieser Aufgabe fertig zu werden, war, dass es in der Fachliteratur, in der unter verschiedenen Gesichtspunkten über den Fähigkeiten-Ansatz (CA) geschrieben wurde, kaum Ansätze gab, das Modell durch Ergänzungen weiter zu entwickeln. (Man muss wissen, dass der Fähigkeiten-Ansatz (CA) keine fertige Theorie der Verteilungsgerechtigkeit ist, sondern ein Grundgerüst, das ausgefüllt werden muss.) Niemand, so scheint es, hatte bisher den Ehrgeiz, zu versuchen, die Lücke zwischen der Idee der intragenerationellen Gerechtigkeit und der Idee der intergenerationellen Gerechtigkeit zu schließen. In der aktuellen Fachliteratur sind Bemühungen im Hinblick auf die Zukunft vor allem auf den Versuch konzentriert, Dinge zu korrigieren, die als

Unzulänglichkeiten des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) in Zusammenhang mit dessen Anwendung auf Probleme der nachhaltigen Entwicklung und des Umweltschutzes gesehen werden. Nicht einmal in Publikationen von Amartya Sen und noch weniger in den Arbeiten von Martha Nussbaum, der sehr angesehenen zweiten Exponentin des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) und Gründerin zusammen mit Sen der Human Development and Capability Association (HCDCA), finden wir eine Suche nach Säulen, auf denen wir ein Ethiksystem bauen könnten, das sich über mehr als nur Gerechtigkeit unter Altersgenossen erstrecken würde. Gelegentlich in seinen Schriften reflektiert Sen kurz über das Thema der Ziele und Mittel der Nachhaltigkeit, zum Beispiel in *The Idea of Justice* und in einem in jüngerer Zeit (2013) veröffentlichten Artikel mit dem Titel *The Ends and Means of Sustainability*.

Aus meiner Sicht ist Generationengerechtigkeit ein Begriff, der nicht um das Konzept der nachhaltigen Entwicklung zentriert ist, sondern eine Art von Gerechtigkeit *sui generis* und daher (und dies ist eine weitere Schwierigkeit, auf die wir gestoßen sind) eine Vorstellung, die eigene Fragen aufwirft, die weit über jene hinausgehen, die in einem Zusammenhang entstehen könnten, der ausschließlich auf dem Begriff "intragenerationelle Gerechtigkeit" aufbaut.

Diese Dissertation befasst sich mit einigen der Probleme, die auf dem Gebiet der intergenerationellen Gerechtigkeit vorkommen, Dinge wie das "Problem der moralischen Motivation" oder das "Problem der moralischen Aporie". Als Beispiel: Aus welchen Gründen müssen wir über das Wohlergehen von Personen, die noch nicht geboren sind, besorgt sein? Fragen in Bezug auf den Umfang und die Art unserer Verantwortung für die Zukunft, auf das ultimative Kriterium für Generationengerechtigkeit sowie auf das "Nicht-Identitätsproblem" sind ebenfalls von grundlegender Bedeutung.

Ich habe mich entschieden, mich nicht mit historischem Unrecht, Wiedergutmachung und Übergangsjustiz zu befassen. Ich entschied mich ebenfalls dagegen, die Theorie juristischer Verantwortung oder Fragen zur Gerechtigkeit zwischen Generationskohorten zu behandeln. [*Generationskohorten = Generationsgruppen etwa im gleichen Alter und in einem bestimmten Zeitraum geboren*] Obwohl diese Dilemmas in Moralthorien nicht immer gebührend berücksichtigt werden (vielleicht weil sie als triviales intellektuelles Interesse derjenigen gesehen werden, die daran interessiert sind,

intergenerationelle Ungerechtigkeiten zu beseitigen), zeigen sie doch auf die Existenz disjunktiver moralischer Entscheidungen, die Regierungen und internationale Institutionen täglich treffen müssen. Folglich glauben wir, dass die enormen Konsequenzen, die menschliche Handlungen dieser Art für die heutige Gesellschaft haben können, es erforderlich macht, dass wir uns aufmerksam um das kümmern, was wir, wenn überhaupt, für künftige Generationen bewahren wollen.

Deshalb können wir zusammenfassend sagen, dass diese Studie einen Versuch darstellt, der beitragen soll zum Ausbau der Anwendung des Fähigkeits-Ansatzes (CA) von Sen im Bereich der Generationengerechtigkeit (etwas, das bisher nur in sehr begrenztem Umfang geschehen ist), zur Prüfung der aktuellen Grenzen des Fähigkeits-Ansatzes (CA) in Bezug auf Gerechtigkeitsprobleme und ihre künftigen Auswirkungen sowie zur Anpassung des Fähigkeits-Ansatzes (CA) durch Hinzufügung von Zusätzen, wo dies im Hinblick auf Verbesserung und Ergänzung des Systems sinnvoll erscheint.

In Verfolgung des Ziels der *Untersuchung, Artikulierung und Komplementierung der Thesen von Amartya Sen zum Zwecke der Schaffung eines systematischen analytischen Ansatzes für Gerechtigkeitsprobleme und deren künftige Auswirkungen* wurde die folgende Methodik in der Studie verwendet:

- 1) Eine detaillierte kritische Analyse der Schriften und Hypothesen von Amartya Sen, die Identifizierung der wichtigsten Konzepte für die Artikulation seiner Vorstellung der Gerechtigkeit, ihre Grenzen und ihre Potentiale, Einflüsse klassischen philosophischen, ökonomischen und politischen Gedankenguts sowie der Sozialwahltheorie in seinen Werken.
- 2) Eine Bewertung der wissenschaftlichen Literatur über den Fähigkeits-Ansatz (CA) von Sen, die Identifizierung dessen Stärken und Schwächen, die Extraktion der Punkte, die bei der "Verdickung" (*thickening*) des ursprünglichen Grundgerüsts von Interesse wären, um einen Ausdruck von Séverine Deneulin zu verwenden.
- 3) Eine Untersuchung der wichtigsten Theorien der Gerechtigkeit zwischen den Generationen sowie der spezifischen Probleme, die in diesem Bereich auftreten, die Bereitstellung eines detaillierten kritischen Überblicks über Merkmale und

Vorschläge vom Kommunitarismus, Suffizientarismus und Kontraktualismus sowie von Hans Jonas Ethik der Verantwortung für die Zukunft und Paul Ricoeurs Phänomenologie des fähigen Menschen.

4) Eine konstruktive Suche nach einem Begriff der Verantwortung, der sich eignet zur Verwendung mit dem Fähigkeiten-Ansatz (CA), der uns behilflich sein würde bei der Abgrenzung der moralischen Verpflichtungen, die wir gegenüber künftigen Generationen haben und bei der Ausarbeitung einiger grundlegender theoretischer Punkte, die Gegenstand der Reflexion im Prozess der Entwicklung einer Philosophie der Generationengerechtigkeit wären, deren Zweck es sein würde, eine Ergänzung zum Fähigkeiten-Ansatz (CA) von Sen auf der Grundlage entsprechend angepasster Kriterien, Ziele, Bedingungen, Eigenschaften und Methoden zu schaffen.

2.- Aufbau der Dissertation

Mit dem Ziel der Vollendung der erklärten Aufgabe der Bewertung der einschlägigen Literatur und der Entwicklung einer Ergänzung zum Fähigkeiten-Ansatz (CA) wurde die Dissertation in fünf Kapitel und zwei Anhänge aufgeteilt, die jeweils als eine separate thematische Einheit verstanden werden können und die alle zusammen einen kritischen Überblick über den Fähigkeiten-Ansatz (CA) (Sen) und eine Analyse der Hauptkomponenten der Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit gesehen durch das Prisma der verschiedenen Theorien, die sich mit diesem Problem beschäftigen. Dies machte es mir möglich, eine Reihe von Elementen (oder desiderata) zu identifizieren, die meiner Meinung nach es wert waren, im Prozess der Verwirklichung des Ziels dieser Arbeit berücksichtigt zu werden. Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass die Kapitel und Anhänge einzeln und getrennt voneinander gelesen werden können, aber zusammengenommen bilden sie eine einheitliche Studie und sind mit einem klar erkennbaren thematischen Faden durchzogen, *der zeigt, dass es möglich ist, eine Ethik der Verantwortung für die Zukunft zu Amartya Sens Konzept der sozialen Gerechtigkeit hinzuzufügen und bei Fragen der Gerechtigkeit mit einem Bezug zur Zukunft anzuwenden.*

Meine Dissertation ist wie folgt aufgebaut:

Kapitel eins beschreibt die Eigenschaften der Philosophie der Generationengerechtigkeit und bietet einen systematischen Überblick über die damit verbundenen Probleme. Es beginnt mit einer Definition der Beziehungen zwischen prospektiver Gerechtigkeit, retrospektiver Gerechtigkeit und der Rolle der Erinnerung. Diese Ausführung zielt letzten Endes darauf ab darzulegen, wie es dazu kam, dass wir beschlossen haben, eine Studie zu einer Ethik durchzuführen, die auf die Zukunft ausgerichtet ist. Danach beschreibt es, was das für eine Herausforderung ist, zu erklären, ob Personen, die im Moment nicht existieren, auf der Grundlage unserer Handlungen heutigen Gesetzen unterworfen werden können und ob sie Empfänger von generationsübergreifenden Verpflichtungen sein können. Anschließend werden die Gründe dargelegt, die die verschiedenen Theorien der Generationengerechtigkeit anbieten als Antwort auf die Frage, warum wir uns Sorgen um die Zukunft machen sollten (um künftige Generationen und, ganz allgemein, um den Planeten). Ein weiterer Punkt, der meiner Meinung nach von entscheidender Bedeutung ist für das Verständnis der Potentiale, die die unterschiedlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit, die im intergenerationellen Rahmen miteinander konkurrieren, uns für eine Philosophie der Generationengerechtigkeit bieten, ist, von der Annahme auszugehen, dass Theorien, die nicht in der Lage sind, gute Alternativen zu bieten für das Problem der globalen Gerechtigkeit - wie beispielsweise diejenigen, die auf Reziprozität, "starkem" Kommunitarismus oder Libertarismus basieren - wahrscheinlich nicht gute Kandidaten sein werden bei der Suche nach günstigen Umständen für Generationengerechtigkeit und für die Entwicklung einer Ethik der Verantwortung für die Zukunft *ex ante*. Am Ende des Kapitels werden das "Nicht-Identitätsproblem" und das "soziale Diskontsatz-Problem" eingeführt, wobei letzteres ein Protagonist von Argumenten ist, die charakteristisch für die Wohlfahrtsökonomie sind.

Kapitel zwei ist eine umfassende Studie über Amartya Sens Idee der Gerechtigkeit auf der Grundlage seiner Kriterien (Fähigkeiten und Funktionsweisen), seines Ziels (Korrektur von Ungerechtigkeiten), seiner konzeptionellen Grundlage anhand von Kernprinzipien (evaluative *Unvollständigkeit* und menschliche Vielfalt), seiner Bedingungen (öffentliche Vernunft und die Rolle von Personen und Institutionen bei der Erreichung sozialer

Gerechtigkeit), der Eigenschaften (die Koexistenz von verschiedenen Ideen der Gerechtigkeit, die aus dem Pluralismus der unparteiischen Begründung hervorgehen) und der Methodik (*Komparatistik*). Es wird ein Vergleich gemacht zwischen dem Fähigkeiten-Ansatz (CA) von Martha Nussbaum und dem Fähigkeiten-Ansatz (CA), den wir von Sen kennen. Die Schlussfolgerung, die daraus gezogen wird, ist, dass sich der Fähigkeiten-Ansatz (CA) des bengalischen Ökonoms und Philosophen besser eignet für die Entwicklung einer Philosophie der Generationengerechtigkeit, weil er eine Abneigung zeigt gegen die Erstellung einer festen Liste von Fähigkeiten und sich nicht das alleinige Ziel setzt, Länder dazu zu bringen, Mindestrechte aus ihren Verfassungen zu entfernen in Form von zentralen Fähigkeiten. Angesichts der Vorteile von Sens Gerechtigkeitskonzeption wird eine entsprechend positive Bewertung ihrer Nützlichkeit für eine Philosophie der Generationengerechtigkeit im letzten Abschnitt des Kapitels angeboten.

Kapitel drei ist auf den eher praktischen Teil des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) ausgerichtet, das heißt, es bietet eine Reihe von Leitlinien für die Spezifikation von Fähigkeiten, eine Aufgabe, die notwendig und unausweichlich ist für die Umsetzung und Operationalisierung des theoretischen Rahmens. Hier unterstreichen wir die These, dass es bei der Auswahl von Fähigkeiten von entscheidender Wichtigkeit ist im Interesse der Generationengerechtigkeit, dass die Aufmerksamkeit auf Fähigkeiten und nicht auf Funktionsweisen fokussiert wird.

Kapitel vier befasst sich mit dem "Problem der moralischen Motivation" auf der Grundlage dessen, was wir als die vier wichtigsten und strengsten Theorien zum Thema prospektive Gerechtigkeit ansehen. Nach der Durchführung einer detaillierten Analyse der Philosophie der Vertragstheorie, vertreten in vorbildlicher Weise von John Rawls Theorie der Gerechtigkeit auf der Grundlage einer Versöhnung von Freiheit und Gleichheit und nach der Untersuchung einiger der jüngsten Interpretationen des Konzepts der Gerechtigkeit als einer wechselseitigen Vereinbarung (David Gauthier, Rahul Kumar), des "starken" und des "schwachen" Kommunitarismus (Alasdair MacIntyre, Janna Thompson, Avner de-Shalit, u.a.), der ontologischen Begründung von Hans Jonas Ethik der Verantwortung für die Zukunft und von Paul Ricoeurs Philosophie der intergenerationellen Gerechtigkeit (im letzteren Fall auf der Grundlage einer eigenen Interpretation und

Rekonstruktion) schlagen wir vor, eine Reihe von Kernkonzepten aus Ricoeurs Ethik zu entlehnen und sie zur Konzeptualisierung im Fähigkeiten-Ansatz (CA) (Sen) zu verwenden im Hinblick auf eine Beitragsleistung zur Frage der Generationengerechtigkeit.

Kapitel fünf ist der Aufgabe der Selektion dessen gewidmet, was wir auf der Basis unserer Forschungsergebnisse in den vorangegangenen Kapiteln als die wichtigsten Elemente, die eine auf dem Fundament des Fähigkeiten-Ansatz (CA) (Sen) aufbauende Philosophie der intergenerationellen Gerechtigkeit nicht weglassen sollte. Dazu gehören beispielsweise die Idee der Natur als *metacapability* und ein Bewusstsein für die Notwendigkeit, Fähigkeiten mit Inhalten zu füllen, die zur Erreichung guter Ergebnisse in der öffentlichen Sphäre (zum Beispiel bei umweltpolitischen Entscheidungen) beitragen werden, wobei man stets dessen eingedenk sein muss, dass *phronesis* und die Ausübung öffentlicher Vernunft das letzte Wort haben. Zugleich bestehe ich auf Anerkennung der wichtigen Rolle, die die betreffenden Systeme und die sozio-historische Aktionen von Personen spielen. Das Ziel bleibt weiterhin das der Korrektur von Ungerechtigkeiten, was in methodischer Hinsicht keinen drastischen Verzicht auf deontologische Ethik oder Konsequentialismus impliziert, um dann in nur einem dieser Lager zu bleiben. Statt dessen dient es uns als Antrieb, die Kurzsichtigkeit zu überwinden, die durch starke Opposition gegen die eine oder die andere dieser Tendenzen auffällig wird.

Die oben beschriebenen Kapitel der Dissertation werden durch zwei Anhänge gefolgt, deren Zweck es ist, in einer parallelen und eng verwandten Art und Weise zwei Themen zu behandeln, die für die intergenerationelle Gerechtigkeit von entscheidender Bedeutung sind.

Anhang 1 stellt das Problem der adaptiven Präferenzen mit besonderem Augenmerk auf Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern dar. Es gibt eine Übersicht, angefangen mit der Konzeption der Frauen in der Zeit der Aufklärung und endend mit der aktuellen Behandlung dieses Problems in feministischen Debatten über die Ermächtigung der Frauen. Es ist unsere Absicht an dieser Stelle zu besonders hervorzuheben, dass der Mechanismus der adaptiven Präferenzen ein Ergebnis der Reduktion der Menge der machbaren Alternativen, die den Frauen zur Verfügung stehen und bedeutet nicht eine

Annullierung ihrer Aktionen. Mit anderen Worten, wir verstehen diese Verzerrung der Präferenzen als Folge der Umstände der Ungerechtigkeit, die die Möglichkeiten für die Entwicklung der Fähigkeiten von Frauen begrenzen.

Anhang 2 stellt wichtige Konzepte und Fragen zum Thema der nachhaltigen Entwicklung vor. Es gibt eine kritische Bewertung der Vorstellungen von Wirtschaftswachstum und wirtschaftlicher Entwicklung, des Human Development Index (HDI) und von Theorien, die auf Humanressourcen und Anforderungen basieren. Als letzter Punkt werden die Vorteile der Konzeption einer nachhaltigen Entwicklung in Bezug auf Fähigkeiten und Funktionsweisen gezeigt.

3.- Fazit

Von allen in dieser Studie in Bezug auf Amartya Sens Philosophie der Gerechtigkeit erörterten Fragen, möchten wir fünf hervorheben, die ihren **Potentialen und Grenzen** in Bezug auf das Ziel dieser Arbeit entsprechen.

a) Die wichtigste Rechtfertigung für die Anwendung von Sens Idee der Gerechtigkeit auf Probleme zwischen den Generationen hat mit einer seiner grundlegenden Ansichten zu tun, nämlich dass um Ungerechtigkeiten zu korrigieren ist es nicht notwendig eine Vorstellung von Gerechtigkeit zu haben, die abgeschlossen ist. Wie in dieser Dissertation immer wieder gesagt wird, umarmt Sens Theorie die Möglichkeit der Koexistenz verschiedener und unparteiischer Gründe mit dem Verständnis, dass der Akt der Feststellung von Fähigkeiten eine *poiesis* ist und in diesem Sinne bezieht sich auf das, was John Rawls "die Ausübung öffentlicher Vernunft" genannt hat. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung für eine zukunftsorientierte Ethik in dreierlei Hinsicht.

Unsere Studie zeigt, dass es besser ist, sich auf Fähigkeiten als Raum für Bewertung und als Objekt der Generationengerechtigkeit als auf Funktionsweisen zu konzentrieren. Funktionsweisen sind Sätze von Dingen, die wir eigentlich "tun" ("*doings*") und "sind" ("*beings*") und werden deswegen immer erreicht bzw. geleistet (*achieved*), während Fähigkeiten ("*capabilities*") müssen wir uns als einen Satz von Vektoren der Funktionsweisen vorstellen, die unsere *Freiheit* widerspiegelt, die Art von Leben zu leben,

die wir für lebenswert erachten. Wenn Fähigkeiten ein Spiegelbild von *realen Möglichkeiten* sind, dann wird es notwendig, den Teil des Wohlbefindens in der Dualität "Fähigkeiten/ Funktionsweisen" zu wählen, der mit Freiheit zu tun hat, wenn es Zeit ist, einen Rahmen für das Thema dieser Arbeit zu formulieren, und das ist dann Fähigkeiten. Worum es geht, ist die Möglichkeit (und nicht nur die tatsächliche Realisierung) von Freiheiten zu haben. Wenn man an die Möglichkeit der Wahl von Funktionsweisen in Zusammenhang mit Generationengerechtigkeit denkt, könnte dies die Verstetigung einer ganzen Reihe von Vorgehensweisen, auch politischen Entscheidungen, und im weiteren Sinne einem dominanten *status quo* bedeuten. Daher argumentieren wir, dass die epistemologische Unsicherheit, die jede Vorstellung von Generationengerechtigkeit begleitet, macht es erforderlich, dass Fähigkeiten (*capabilities*) der Raum für Bewertung sind. Eine Zentrierung der Aufmerksamkeit auf reale Möglichkeiten (reale Chancen) kann uns helfen, neue Formen der Ungleichheit zu diagnostizieren, die infolge der in Wissenschaft und Technik gemachten Fortschritte entstehen.

Andererseits, wenn wir ein bisschen an das Prozedurale denken wollen, zeigt die oben skizzierte Argumentation, dass im Gegensatz zu den Ansichten von einigen Vertretern des Fähigkeiten-Ansatzes (CA), vor allem im Gegensatz zu Martha Nussbaums Ansichten über den politischen und verfassungsrechtlichen Liberalismus, ist es von entscheidender Bedeutung keine Liste von Fähigkeiten (*capabilities*) zu übernehmen, die in einem fertigen Zustand herausgegeben wird, oder eine solche Liste *ex professo* herauszugeben. Diese Position bedeutet nicht, dass wir die Bedeutung der Rolle, die eine solche Liste für die Förderung der Gerechtigkeit spielen könnte, ignorieren sollten, sondern vielmehr dass wir die unentschuldbare Rolle, die die Akteure dabei hätten, hervorheben wollen. Es geht um die Ermächtigung von Menschen und die Beurteilung ihrer Aktionen in der Arbeit, die sie gemeinsam mit Institutionen machen. Daher glauben wir, dass in dem Prozess der Erarbeitung eines Beitrags zu einer Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit die moralische und politische Autorität für die Erstellung einer Liste dieser Art bei der beratenden Tätigkeit der Agenten des Wandels liegt.

Vier Aspekte des Fähigkeiten-Ansatzes Fähigkeiten-Ansatz (CA) (Sen) werden hervorgehoben wegen ihrer besonders problematischen Eigenschaften, die sie zur Zielscheibe der vier am häufigsten von Kritikern geäußerten **Einwände** macht. Diese

Aspekte wurden in dieser Studie neu formuliert, um ihnen eine intergenerationelle Dimension zu geben: b) Zweifel an ihrer Operationalisierung oder Praxistauglichkeit, c) die geringe Bedeutung, die dem Konzept der Natur zugeschrieben wird, d) mangelnde Konzeptualisierung der Idee der Verantwortung und e) die begrenzte Aufmerksamkeit, die den Systemen und dem sozio-historischen Charakter der Aktionen Einzelner gegeben wird.

b) Eine Frage, die wir besonders problematisch in Sens Theorie gefunden haben, ist wie man reale Chancen, die wertvoll sind, erkennen kann. Es handelt sich dabei nicht nur um ihre Identifizierung, sondern auch um ihre Selektierung, ihre Abwägung und dann ihre Gewichtung für die Erstellung einer axiologischen Rangliste, bevor man überhaupt mit der Umsetzung beginnen kann. Diese Schwierigkeit scheint schwer zu überwinden, wenn eine Liste von wesentlichen Fähigkeiten nicht zur Verfügung gestellt wird und die Auswahlprozedur in den Bereich der öffentlichen Diskussion verlegt werden muss. Aus unserer Sicht sind die Kommentare, die Kritiker ständig über Sens Thesen wiederholen, stellen kein Risiko dar, das ihre Operationalisierung gefährden würde. Tatsache ist, dass eine Arbeit über Hunger und Armut, die Sen in seiner Eigenschaft als Ökonom zusammen mit Jean Dreze gemacht hat, nimmt Bezug auf eine Reihe von grundlegenden Fähigkeiten, ohne die man wohl sagen müsste, dass das menschliche Leben kaum lebenswert sein würde. Andere Arbeiten, wie die von Sabine Alkire und Ingrid Robeyns, zeigen eindeutig die Möglichkeiten der praktischen Anwendung von Sens Fähigkeiten-Ansatz (CA) bei der Untersuchung von Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern und der Bewertung von mikroökonomischen Projekten.

c) Damit der Fähigkeiten-Ansatz (CA) in angemessener Weise für vernunftbasierte Argumentation über die Bedingungen der Generationengerechtigkeit verwendet werden kann, ist es notwendig, eine geeignete Konzeptualisierung von "Umwelt" und die Verbindungen, die zwischen Fähigkeiten und Ökosystemen existieren, vorzunehmen. Ein Weg, um dieser Herausforderung zu begegnen ist es, den instrumentellen Charakter zu priorisieren, den die Natur hat als Quelle von *Potenzial* für Fähigkeiten bzw. *Metafähigkeit* (*metacapability*). Allerdings haben wir mit unserer Analyse den Versuch unternommen, festzustellen, ob die Natur selbst, jenseits ihrer Instrumentalisierung einen inneren Wert beherbergt und deswegen über ihre Nutzung und Verwertung für menschliche Zwecke hinaus respektiert werden sollte. Dies ist eine Frage, die in der künftigen Entwicklung der

Diskussion über Verantwortung im Rahmen des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) in zunehmendem Maße Aufmerksamkeit verdienen wird.

d) Wir sind der Meinung, dass in der Fachliteratur über den Fähigkeiten-Ansatz (CA) es bemerkenswert wenig zu lesen gibt über Fragen, die unmittelbar mit zukunftsorientierter Verantwortung zu tun haben. Die Idee der Verantwortung sollte einen ganz besonderen Platz im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen einnehmen, nicht nur in einem intragenerationellen Sinne, sondern auch auf der intergenerationellen Ebene. Eine Konzeption der Gerechtigkeit, die in einer zukunftsorientierten Ethik verankert ist, sollte die entsprechenden Rechte und Pflichten analysieren im Prozess der Definition von Fähigkeiten (capabilities) sowie deren Umfang und Grenzen. Es muss die Frage gestellt werden, *für wen* die nämlichen Verpflichtungen geschaffen werden, *wessen* Verantwortung sie sein werden und *welcher Natur* sie sind.

e) Schließlich Sens Auffassung von Gerechtigkeit, damit sie ergänzt werden kann in Reaktion auf einige der Forderungen, die in Bezug auf Generationengerechtigkeit gemacht werden, sollte ihre Aufmerksamkeit stärker auf die Beziehungen konzentrieren, die zwischen Individuen und Systemen existieren und auf die sozio-historischen Strukturen, in denen die Aktionen einzelner Menschen sich entwickeln. Für Sen ist es wichtig, dass die politische Richtung in individuellen Fähigkeiten verwurzelt sind. Doch im Hinblick auf die Dynamisierung von Konzeptualisierung und die Erzielung von Fortschritten bei der Beseitigung von intergenerationeller Ungerechtigkeit wäre es sinnvoll, die historischen, politischen und sozialen Umstände, unter denen die Menschen ihre Fähigkeiten realisieren, in den Auswertungsraum aufzunehmen und als Motor des Wandels nicht die Aktionen Einzelner zu sehen, wie im Falle des Fähigkeiten-Ansatzes (CA), sondern sozio-historische Aktionen.

Nachdem die auf diesen Seiten beschriebenen Forschungsarbeiten abgeschlossen waren und die ersten Umriss eines Vorschlags Gestalt anzunehmen begannen, haben wir festgestellt, dass wir eine Reihe **konkreter Ergebnisse** besaßen, die einen Beitrag zum aktuellen Stand der Debatte über Generationengerechtigkeit darstellten und diese Ergebnisse wurden dann Gegenstand einer detaillierten und erschöpfenden Behandlung in dem fünften und letzten Kapitel der Dissertation.

Wir zogen **fünf Schlussfolgerungen** aus der detaillierten Analyse, die in den vorangegangenen Kapiteln durchgeführt worden war, die wertvolle Erkenntnisse für den Beginn einer Argumentation in Richtung ethischer Praxis darstellen. Ihre Darlegung folgt der Struktur, die in Kapitel zwei besprochen wurde, wo wir Sens Idee der Gerechtigkeit vom Standpunkt des **Kriteriums**, des **Ziels**, der **Bedingungen**, der **Eigenschaften** und der **Methodik** vorstellten.

a) Wir sind zu dem Schluss gekommen, dass es ausreichend Gründe gibt für die Bevorzugung einer auf Fähigkeiten basierten **normativen Orientierung** gegenüber anderen bestehenden Möglichkeiten, wie zum Beispiel welche, bei denen man darauf vertrauen darf, dass Moral das Produkt eines Vertrags oder einer Vereinbarung sein wird oder dass die Gemeinde, in der man lebt, eine sprudelnde Quelle der Verantwortung und Nachhaltigkeit sein wird, basierend auf Verbrauch oder menschlichen Bedürfnissen. Aber wir hatten auch das Gefühl, dass in der Aufgabe, Verpflichtungen gegenüber künftigen Generationen zu definieren, es wichtig ist, dem theoretischen Grundgerüst eine Erklärung hinzuzufügen, warum die Menschen bestimmte Fähigkeiten schätzen oder, mit anderen Worten, was sind *gute Gründe*, die die Menschen haben, zu erklären, warum sie einigen Fähigkeiten mehr Gewicht verleihen als anderen. Wenn man über eine empirische Beschreibung von Fähigkeiten hinausgeht, kann dies stärkere Impulse erzeugen für die Herbeiführung von öffentlichen politischen Entscheidungen, die auf die Erreichung intergenerationaler Gerechtigkeit ausgerichtet sind.

Unserer Ansicht nach sollte es keinen Konflikt geben zwischen der Freiheit, das Leben zu wählen, das wir für lebenswert halten (dies wäre das *telos* des Fähigkeiten-Ansatzes in den Versionen von Sen und Nussbaum) und Beratungen über die Frage, welche Komponenten werden es uns ermöglichen zu bestätigen, dass das Leben "gut" ist. Die Konzentration auf Freiheit als *Freiheit zu wählen* ist ohne Zweifel ein unbestreitbares politisches Ziel, aber wenn es geht um die Auseinandersetzung mit der Frage, was wir künftigen Generationen hinterlassen wollen, ist es auch wünschenswert, die Debatte zu beleben mit Fragen über Elemente, die von ihrem Wesen her gut für das Leben der Menschen sind.

In diesem Sinne ist unsere Interpretation der Werke von Amartya Sen, dass sie keine ausdrückliche Ablehnung der Idee "gut leben" enthalten. Die Position in dieser Frage ist so, dass Wohlwollen gezeigt wird, wenn entschieden wird, die Bereitstellung von Inhalt für Fähigkeiten der öffentlichen Diskussion überlassen wird.

Wir zeigen an dieser Stelle, dass es der **Gegenstand** der Gerechtigkeit ist, Ungerechtigkeiten zu korrigieren, wie dies in den von Amartya Sen und Paul Ricoeur vorgebrachten Theorien erklärt wird. Wir wissen nicht, was es heißt, ein "gutes menschliches Leben" zu erreichen, aber wir empfinden starke Empörung, wenn wir mit Ungerechtigkeit in Kontakt kommen. Auf der Basis einer Beurteilung dessen, was in menschlichen Beziehungen fehlt, kann eine Konzeption der Gerechtigkeit entstehen, die sich bis in den intergenerationellen Bereich hinein verbreitet, soweit und in dem Maße wie Ungleichheiten von einer Generation auf die andere übertragen werden.

c) Wir schlagen vor, bei der Aufgabe der Ergänzung von Sens Fähigkeiten-Ansatz (CA) bezüglich der **Bedingungen** für intergenerationelle Gerechtigkeit das Augenmerk auf drei Elemente zu richten, von denen das eine oder andere in früheren Zusammenhängen erwähnt worden sind – 1) öffentliches Denken, 2) praktische Weisheit oder *phronesis* und 3) die Rolle der Gerechtigkeit bei Personen und Institutionen. In Bezug auf die intergenerationelle Gerechtigkeit sind wir der Meinung, dass ein zentrales Thema sei die Verteilung von Macht auf so viele Menschen wie möglich, da es inzwischen notwendig wird, dass öffentliche Versammlungen so pluralistisch und international wie möglich sind und dass dringende Probleme nicht beschränkt werden auf Debatten in Sitzungen von Experten hinter verschlossenen Türen, wo die Meinung des Durchschnittsbürgers keine Chance hat, gehört zu werden.

Außerdem wäre es sinnvoll für die Spezifikation von moralischen Prinzipien, den Begriff der *phronesis* anzuwenden, der in Paul Ricoeurs philosophische Anthropologie auftaucht. Diese besondere Form der praktischen Vernunft ist mehr als die bloße Wahrnehmung dessen, was im jeweiligen Zusammenhang angemessen ist, d.h. sie setzt ein Wissen voraus über das, was gut ist in der Spezifität und Kontingenz der Situation. Zur gleichen Zeit, egal wie gut wir in der Lage sind, *phronesis* etwa in der Analyse der Handlungen antiker Tragödien anzuwenden, wird die Arbeit von Institutionen weiterhin

von grundlegender Bedeutung sein für die Anerkennung von Menschenrechten und die Schaffung von menschlichen Fähigkeiten, die, geführt durch diese Form der praktischen Vernunft, uns helfen wird, weitere Regeln von vorrangiger Bedeutung zu identifizieren.

Ein weiterer interessanter Aspekt für eine Untersuchung in Zusammenhang mit der Idee der intergenerationellen Verantwortung ist die Zerbrechlichkeit, die charakteristisch für die menschliche Natur und menschliches Handeln ist, also die Möglichkeit, dass wir falsch handeln können. Wir kommen auf Ricoeur zurück und zeigen, dass das, was neu ist an dem Begriff der Fragilität, mit der Tatsache zu tun hat, dass es als Folge menschlichen Handelns geschieht, d.h. wir werden über unsere ursprüngliche "Endlichkeit" hinaus getadelt, weil es in den Ergebnissen unserer Aktionen verwurzelt ist. Ein Drei-Punkte-Liste bestehend aus Verantwortung, Verletzlichkeit und Macht ist von großem Interesse für die Theorie der prospektiven Gerechtigkeit, denn, wo auch immer Menschen Macht erzeugen, eröffnen sie auch einen Raum für Verantwortung.

d) Von allen Fragen im Zusammenhang mit dieser Art von erweiterter Verantwortung möchten wir drei **Eigenschaften** hervorheben, die wir für nützlich halten zum Zwecke der Weiterentwicklung von Sens Fähigkeiten-Ansatz (CA) durch Ergänzung um die intergenerationelle Dimension: *welche Arten* von Verpflichtungen sind diejenigen, die in die Kategorie der intergenerationellen Regelungen fallen würden, *von wem* kommen diese Verpflichtungen und *an wen* sind sie gerichtet. Wir haben aus unserer Forschungsarbeit den Schluss gezogen, dass die Bedeutung zukunftsorientierter Verantwortung von dem Problem der Dimension der Auswirkungen menschlichen Handelns ausgeht. Die Größe dieses Phänomens ist völlig neu.

Ein interessanter Beitrag in diesem Zusammenhang ist Janna Thompsons "schwacher" Kommunitarismus, den wir auch finden, in etwas anderer Weise zum Ausdruck gebracht, in der Philosophie von Autoren wie Lukas Meyer, Avner de-Shalit, Brian Barry, und sogar Hannah Arendt. Thompson argumentiert, dass Menschen Interessen haben, die ihr Leben transzendieren ("Lebenszeit-transzendierende Interessen"); sie machen sich Sorgen über das, was mit den Dingen passieren wird, die sie geschaffen haben, sie wollen eine Ideologie weitergeben und Projekte, die sie schätzen, sie nehmen an dem Erbe ihrer Gemeinde teil, und werden gesehen als Personen mit Verpflichtungen in

Verbindung mit Aktionen, die sie in der Vergangenheit ausgeführt haben. Interessen dieser Art sind ohne Zweifel sehr intuitive Angelegenheiten, mit einiger Festigkeit, wenn es um die Schaffung intergenerationaler Verpflichtungen geht, aber wenn sich die Verpflichtungen auf die ferne Zukunft beziehen, sollten diese Interessen durch Regeln gesichert werden, die dafür Sorge tragen, dass prioritär darauf geachtet wird, dass Maßnahmen ergriffen werden, die darauf ausgerichtet sind, den Planeten und das Wohlergehen künftiger Generationen zu erhalten. Es besteht der Verdacht, dass diese Interessen eine berechtigte Überzeugungskraft zum Ergreifen von Maßnahmen mit kurzfristigen Auswirkungen haben könnten, aber, dass es vielleicht nicht ausreichen würde, um weitreichende Folgen haben zu können. Eine Abschätzung der Auswirkungen der Maßnahmen, die getroffen werden, wird wiederum von der Macht geregelt, die wir in Bezug auf zukünftige Generationen haben. Diese Macht wird uns dazu führen, der These, dass künftige Generationen weniger wahrscheinlich Nachteile erleiden werden, wenn wir ihnen mehr und nicht weniger Optionen lassen, besondere Aufmerksamkeit entgegenzubringen.

Wir reagieren auf "*von wem* sind diese Verpflichtungen" durch Anwendung der Idee, dass die grundlegende Aufgabe der intergenerationalen Gerechtigkeit betrifft sowohl Personen als auch Institutionen. Wir glauben jedoch, dass wer mehr Macht hat, hat mehr Verantwortung und dass das Gewicht der epistemologischen Unsicherheit, das in der Vorstellung von der Zukunft verwurzelt ist, spielt eine demotivierende Rolle für Aktionen seitens der einzelnen Agenten. Aus diesem Grund ist es leicht zu argumentieren, dass die Hauptverantwortung bei den Institutionen liegt, als kollektiv für Handlungen verantwortlich zu verstehen.

Laut Paul Ricoeur, könnte praktische Weisheit eine Rolle spielen in Bezug auf *an wen*, als eine Option, die einen Mittelweg bieten könnte zwischen den Extremen einer Aufgabe von Verantwortung und einer allumfassenden Verantwortung ohne Zeitdruck. Wir pflegen einen Verdacht, dass die Tendenz, die häufig gesehen wird bei ethischen Theorien, die sich mit intergenerationalen Verpflichtungen beschäftigen, ist, dass sie die Verpflichtungen erweitern auf (maximal) zwei Generationen. Sie verlassen sich dabei auf die natürlichen Gefühle, die wir für unsere Nachkommen haben. Dies könnte einen Motivationsfußhalt darstellen, der einen ausreichend festen Halt bieten könnte für eine

fernere Zukunft. Aus einem anderen Blickwinkel gesehen, dem der Wohlfahrtsökonomie, kommt man zu ähnlichen Ergebnissen, nämlich, dass es einen "sozialen Diskontsatz" gäbe, auf der Grundlage von dem es als wahr geltend gemacht werden könnte, dass je weiter entfernt die Auswirkungen unserer Handlungen sind desto weniger sollten wir uns darum kümmern. Epistemische Unberechenbarkeit ist ein entscheidender Faktor für das moralische Kalkül, aber es scheint unververtretbar, dass der Zeitabstand einschlägige Aktionen moralisch rechtfertigen könnte, die Schäden für künftige Generationen verursachen könnten. Eines der prototypischen Beispiele für die Langzeitwirkung menschlichen Handelns ist Atommüll, der aktiv bleibt für Tausende von Jahren und uns nachdenklich stimmt über den Sinn unseres Handelns.

Als Fußnote zu den Schlussfolgerungen im Vorhergehenden, stellen wir fest, dass wir der Meinung sind, dass eine Information, die in der Dissertation vorgestellt wurde, von besonderer Wichtigkeit ist, nämlich die Existenz von Prioritätsregeln, die im normativen Rahmen des Fähigkeiten-Ansatzes (CA) es uns ermöglichen würde, zu bestätigen, dass, während man das Wohlbefinden der gegenwärtigen Generationen für das Wohlergehen der künftigen Generationen opfern kann, darf dieses Opfer nicht in Form von Zwang gebracht werden. Dies überträgt die Entscheidungsfindung wieder einmal in das Szenario der öffentlichen Argumentation. Darüber hinaus hat die Existenz der heutigen Generationen Priorität in Relation zu der möglichen Existenz von künftigen Generationen. Das Denken in den Kategorien der intergenerationellen Gerechtigkeit bedeutet nicht, dass diejenigen, die noch nicht geboren sind, notwendigerweise entstehen müssen.

e) Der letzte Punkt von besonderem Interesse ist die Methodik, die aus Sens Idee der Gerechtigkeit hervorgegangen ist. Wir glauben, dass im Zuge eines systematischen Vergleichs die Konzeption der prospektiven Verantwortung in Verbindung mit einer zukunftsorientierten Ethik den klassischen Antagonismus zwischen der Ethik der Pflicht und der Ethik der Folgen überwunden werden kann. Der Fähigkeiten-Ansatz (CA) ist das beste Beispiel für die Tatsache, dass bei der Beurteilung von Handlungen in einem normativen Rahmen, der von einem Satz moralischer Regeln gesetzt wird, die Folgen ebenso wichtig sind wie das Verfahren und die Mittel ebenso wichtig sind wie die Ziele.

INTRODUCCIÓN

1. Objetivo y metodología

El proyecto de investigación que más tarde se transformó en la presente tesis doctoral nació de una inquietud filosófica que parecía apuntar en origen hacia dos frentes temáticos distintos. Por un lado, el objetivo específico consistía en examinar la versión del enfoque de las capacidades de Amartya Sen; estudiar sus potencialidades y limitaciones en el campo de la justicia social. El interés del estudio en aquellos años en los que tuvo inicio este trabajo, radicaba en la reconocida contribución que el enfoque de las capacidades estaba realizando sea en las esferas económica y política sea en el terreno estrictamente ético. Prueba de ello son, por ejemplo, la utilización del enfoque de las capacidades como fuente inspiradora de importantes trabajos de campo para el análisis del bien-estar (“well-being”) y del desarrollo en proyectos de cooperación internacional, en los estudios de género y desigualdad en los países más pobres y en las sociedades más prósperas, o la construcción a partir del criterio de las capacidades del Human Development Index (HDI) con el que se trabaja en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo para medir la calidad de vida en diferentes países.

Abordando dicha tarea pudimos constatar que pocos esfuerzos se habían dedicado desde este marco en concreto a traspasar la frontera de la justicia intrageneracional para adentrarse en los problemas que plantea la dimensión intergeneracional. Es decir, a la pregunta acerca de los límites y posibilidades del enfoque de las capacidades en la versión

de Sen para la justicia social, se añadía otro problema: el interés por reflexionar acerca de interrogantes tales como qué debemos (si debemos algo) a las generaciones futuras, qué carácter tienen estas obligaciones (cuál es su alcance y naturaleza) y quién es el sujeto (recipiente y actor) de las mismas. O lo que es lo mismo, por qué deberíamos preocuparnos por el futuro, qué sentido tiene una ética orientada hacia el futuro.

En un primer estadio de la investigación traté de analizar la concepción de la justicia de Sen la cual aparece de manera paradigmática en su última obra — en solitario — *La idea de la justicia*. En particular, en esta obra encontrábamos recapitulados los principales nudos teóricos, algunos gordianos, que Sen ha venido elaborando desde los años ochenta en el marco del enfoque de las capacidades — con independencia de que en algunos textos que se remontan a los años setenta pueda encontrarse un primer tránsito de la teoría de la elección social de corte más clásico a la concepción de la justicia basada en las capacidades, como espacio de evaluación de lo que las personas realmente pueden hacer y ser. Lo que *La idea de la justicia* introduce de forma novedosa con respecto al tema de la justicia social — si bien implícitamente se hallase ya en germen en sus trabajos anteriores — es la adopción de una metodología comparativa que lo distancia del método usado por la corriente que denomina “institucionalismo trascendental” y que ha sido la línea hegemónica en la filosofía moral y política desde los tiempos de la Ilustración. Dicho brevemente, según Amartya Sen para corregir las injusticias (objeto de la justicia) no se necesita un *ideal* de la justicia, o mejor dicho, un modelo de instituciones perfectamente justas como encontraríamos, por ejemplo, en el contractualismo rawlsiano sino que lo verdaderamente útil para avanzar en este sentido es el ejercicio de comparación de las alternativas factibles.

Un primer estudio de marcado acento crítico *Un mínimo de justicia, al menos* lo presenté como trabajo de investigación para la obtención del DEA. Allí tuve la oportunidad de explorar a fondo la concepción de la justicia de Sen e intuir que por sus características podía ser una valiosa opción para profundizar las cuestiones éticas más sobresalientes que abarcaban el futuro. Estas cuestiones quedaron reflejadas en el artículo del mismo título presentado a la revista *Isegoría* y que ha sido aprobado para su publicación.

La presente tesis surgió pues con la pretensión de contribuir al debate contemporáneo de la justicia intergeneracional, en especial, en su dimensión prospectiva, a partir del enfoque de las capacidades seniano. Esto es, nos preocupamos por una ética del futuro que tenga como eje central un concepto de responsabilidad hacia las próximas

generaciones y como punto de partida de la acción, el presente, basándonos en el criterio de las capacidades.

Una de las primeras dificultades que encontré para culminar con éxito este cometido fue que, en la literatura crítica consagrada desde diferentes ángulos al tema de las capacidades, existen escasas tentativas de complementación — cabe advertir que el enfoque de las capacidades no es una teoría completa de la justicia distributiva sino un marco que necesita ser complementado — que ambicione trazar un puente entre la justicia intra- y la justicia intergeneracional. La literatura actual centra sus esfuerzos sobre todo, con respecto al tema del futuro, en paliar las carencias de las que adolece el enfoque en relación con los problemas del desarrollo sostenible poniendo especial énfasis en el medio ambiente. Ni siquiera en Sen, y menos en Martha Nussbaum — la segunda exponente más distinguida del enfoque de las capacidades y fundadora junto a Amartya Sen de la Human Development and Capability Association (HCDA) — hallamos una búsqueda de los pilares sobre los que se podría basar una ética que se proyecte más allá de la justicia entre contemporáneos. El autor en diferentes momentos de su obra dedica unas breves reflexiones al tema de los fines y los medios de la sostenibilidad, por ejemplo, en su obra *La idea de la justicia* y en un artículo más reciente del 2013 titulado precisamente “The Ends and Means of Sustainability”.

A mi modo de ver, la justicia intergeneracional no consiste solamente en un pensamiento que pivota en torno al concepto de desarrollo sostenible sino que es una especie de justicia *sui generis* y por tanto, y esta es otra dificultad con la que nos hemos encontrado, plantea interrogantes propios que van más allá de aquellos que emergen puramente de la esfera intrageneracional.

En la agenda de los problemas más recurrentes en el ámbito de la justicia intergeneracional aparecen algunos temas tales como el “problema motivacional” o “*aporía* motivacional” (Wieland, 1989) que serán abordados en esta tesis. En particular, qué razones tenemos para preocuparnos por el bien-estar de las personas que todavía no han nacido. También son fundamentales las cuestiones relativas al alcance y naturaleza de la responsabilidad y al criterio último de la justicia intergeneracional, así como el denominado problema de la no identidad.

Aquí, sin embargo, no me ocuparé de las injusticias históricas, la reparación y la justicia transicional, ni me detendré en la teoría legal de la responsabilidad ni en la justicia entre grupos de edad (“generations cohorts”) que cohabitan en un periodo de tiempo

determinado. Aunque estos dilemas no supongan un entretenimiento teórico sin más, una bagatela intelectual que aspira a erradicar las injusticias intergeneracionales, sino que implican enormes disyuntivas que los gobiernos y las instituciones internacionales deben cada día resolver, consideramos que las dimensiones y envergadura de los efectos de la acción humana en la actualidad demanda que prestemos atención a lo que queremos preservar, si es que queremos preservar algo, para las generaciones futuras.

Por tanto, podemos afirmar en síntesis que esta investigación trata de contribuir a extender el enfoque de las capacidades de Sen en su aplicación a la justicia intergeneracional — algo que ha sido exigüamente trabajado hasta el momento — examinando los límites propios del marco y los problemas de la justicia en su dimensión prospectiva, ofreciendo algunos elementos en los que merece la pena reparar para acometer el fin de la complementación.

Para lograr este objetivo: *exploración, articulación y complementación de las tesis de Amartya Sen para un pensamiento de la justicia en su dimensión prospectiva*, la investigación ha seguido la siguiente metodología:

- 1) Análisis en detalle con una perspectiva crítica de los textos y asunciones de Amartya Sen, identificando las claves conceptuales para la articulación de su idea de la justicia y los límites y posibilidades de la misma, así como las influencias filosóficas, económicas y políticas del pensamiento clásico y de la teoría de la elección social en su obra.
- 2) Revisión de la literatura crítica en torno a las tesis de Sen, identificación de las carencias y puntos fuertes de las mismas extrayendo los puntos que se constituyen en centro de interés para *espesar* (“to thicken”) en términos de Séverine Deneulin, el marco teórico de partida.
- 3) Examen de las teorías de la justicia intergeneracional más importantes y de los problemas singulares que se perfilan en este ámbito, ofreciendo una panorámica crítica y pormenorizada de las características y propuestas afirmativas del comunitarismo, el suficientarismo, el contractualismo, la ética del futuro de Hans Jonas y la fenomenología del “hombre capaz” de Paul Ricoeur.
- 4) Búsqueda constructiva de un concepto de responsabilidad pertinente para ser aplicado al enfoque de las capacidades que nos sirva para delimitar las obligaciones que tenemos hacia las próximas generaciones y elaboración de algunos puntos teóricos basilares que deberían ser objeto de reflexión para el pensamiento de la

justicia intergeneracional, que tenga como finalidad complementar el enfoque de Sen en lo que concierne a su criterio, su objeto, sus condiciones, características y metodología.

2. Estructura de la tesis

Para llevar a cabo esta tarea de revisión y complementación se ha estructurado la tesis en cinco capítulos y dos anexos, cada uno de los cuales puede ser entendido como un bloque temático que, en su conjunto y desde nuestra óptica, ofrecen una lectura crítica de la propuesta seniana y un análisis de los principales componentes teóricos de la justicia intergeneracional a través de la mirada de las diferentes teorías que se ocupan de este problema. Todo ello me ha permitido identificar una serie de elementos (o *desiderata*) sobre los que a mi juicio, valdría la pena reflexionar para alcanzar el fin preciso de este trabajo. A partir de aquí, se vuelve necesario aclarar que, aunque si bien los capítulos y anexos pueden ser leídos de forma autónoma, en su conjunto constituyen una investigación unitaria articulada en torno a un hilo conductor claro y determinado: *la posibilidad de incluir un concepto de responsabilidad en el modelo de la justicia social de Amartya Sen para su aplicación a las cuestiones de justicia en su acepción prospectiva*.

La tesis está estructurada de la siguiente manera:

El **capítulo primero** expone la particularidad del pensamiento de la justicia intergeneracional y recorre filogenéticamente su problemática. En primer lugar se establecen las relaciones entre la justicia prospectiva, la justicia retrospectiva y el papel de la memoria, con el objetivo de explicar el por qué nos decantamos por el estudio de una ética orientada hacia el futuro. En segundo lugar, se plantea el desafío consistente en dilucidar si individuos que no existen en el momento en que tienen lugar nuestras acciones pueden ser considerados sujetos de “derecho” y, por tanto, si pueden ser destinatarios de obligaciones intergeneracionales. A continuación se procede a exponer las razones que diferentes teorías de la justicia intergeneracional brindan para responder a la pregunta acerca de por qué deberíamos preocuparnos por el futuro (por las próximas generaciones y según la teoría, en líneas generales, por el planeta). Otro punto clave, a mi parecer, para entender las posibilidades que las diferentes ideas de justicia que compiten en el marco intrageneracional nos ofrecen para el pensamiento de la justicia intergeneracional, es partir del supuesto de que aquellas teorías que son incapaces de ofrecer alternativas fructíferas al problema de la justicia global — como serían los enfoques basados en la reciprocidad, el

comunitarismo “fuerte” o el libertarismo — difícilmente van a ser buenas candidatas en la búsqueda de las circunstancias favorables a la justicia intergeneracional y en la fundación de un concepto de responsabilidad *ex-ante*. Para acabar, se introduce el problema de la no identidad y el de la tasa de descuento social protagonista este último de los argumentos propios de la economía del bienestar.

El **capítulo segundo** es un estudio exhaustivo de la idea de la justicia de Amartya Sen a partir de lo que es su criterio (las capacidades y los funcionamientos), su objeto (corregir las injusticias), su fundamentación (la *incompletitud* analítica y la diversidad humana), sus condiciones (el razonamiento público y el papel sea de las personas como de las instituciones para la justicia social), características (la coexistencia de ideas de justicia diversas que emanan del pluralismo de razones imparciales) y metodología (*comparativismo*). Además se compara la propuesta sustantiva de Martha Nussbaum con la de Sen para concluir que la del filósofo y economista bengalí es más idónea para el pensamiento de la justicia intergeneracional en cuanto muestra su aversión por fijar una lista de capacidades y no tiene como finalidad única y exclusivamente que las constituciones de los países recojan los derechos mínimos, en forma de capacidades centrales, de las personas. Partiendo de las ventajas de la concepción de la justicia de Sen se presenta en último lugar una apuesta crítica para la justicia intergeneracional.

El **capítulo tercero** se orienta hacia la vertiente más práctica del enfoque, es decir, pretende ofrecer algunas líneas directrices para la especificación de las capacidades, tarea esta necesaria e ineludible para la implementación y operacionalización del marco teórico. Aquí sostenemos la tesis de que para la justicia intergeneracional es esencial que en la selección de las capacidades el foco de atención sean las capacidades y no los funcionamientos.

El **capítulo cuarto** aborda de lleno el “problema motivacional” a partir de lo que consideramos que son las cuatro teorías más importantes y rigurosas en el tema de la justicia prospectiva. Tras analizar con detenimiento la filosofía del contrato representada de manera ejemplar por la teoría de la justicia como *equidad* de John Rawls y explorar también algunas versiones más actuales del concepto de justicia como un acuerdo recíproco (David Gauthier y Rahul Kumar), el comunitarismo “fuerte” y “débil” (Alasdair MacIntyre, Janna Thompson y Avner de-Shalit entre otros), la fundamentación ontológica de la ética del futuro de Hans Jonas y el pensamiento de la justicia intergeneracional en Paul Ricoeur — a partir, en el caso de este último, de una interpretación y reconstrucción

propias — proponemos la posibilidad de recuperar algunos conceptos clave de la ética de Ricoeur para conceptualizar el modelo de Sen en vistas a contribuir a la cuestión de la justicia intergeneracional.

El **capítulo quinto** consiste, a la luz de lo investigado en precedencia, en desgarnar desde la elaboración personal lo que consideramos son los elementos más significativos que un pensamiento de la justicia intergeneracional desde el enfoque de las capacidades de Sen no debiera obviar. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, la idea de la naturaleza como *metacapacidad* y la necesidad de dotar de algún contenido a las capacidades para coadyuvar a la creación de políticas públicas correctas, observando que la última palabra la tiene la *phronesis* y el ejercicio de la razón pública. Al mismo tiempo insisto en el reconocimiento del papel destacado que tienen los sistemas y la agencia socio-histórica de los individuos. El objetivo sigue siendo corregir las injusticias que en términos metodológicos no implica una renuncia drástica del deontologismo o del consecuencialismo para permanecer en uno solo de estos bandos, sino que más bien nos impulsa a sobrepasar la cortedad de miras que se arraiga en la oposición de ambas tendencias.

A los capítulos arriba mencionados de la tesis le siguen dos anexos que tienen el objetivo de desarrollar de manera paralela pero íntimamente relacionada dos temas cruciales para la justicia intergeneracional.

El **anexo 1** expone el problema de las preferencias adaptativas prestando especial atención a las desigualdades de género. Para ello se presenta un recorrido que parte de la concepción de la mujer en la época de la Ilustración para detenernos en el tratamiento actual que recibe el problema en el debate feminista acerca de la autonomía de las mujeres. Nuestra intención es resaltar en este punto que el mecanismo de las preferencias adaptativas es un producto de la reducción del conjunto de alternativas factibles del que disponen las mujeres y no significa una anulación de su agencia. En otras palabras, entendemos esta distorsión de las preferencias como resultado de las circunstancias de injusticia que limitan las posibilidades de creación de las capacidades de las mujeres.

El **anexo 2** presenta los conceptos y cuestiones clave del tema del desarrollo sostenible. Se ofrece a este tenor una aproximación crítica a las nociones de crecimiento y desarrollo económico, al Human Development Index (HDI) y a las teorías basadas en los recursos y las necesidades humanas. Para finalizar, mostramos las ventajas de concebir el desarrollo en términos de capacidades y funcionamientos.

Nota. Las traducciones que aparecen en esta tesis son todas mías salvo que se cite una edición concreta en español.

Más vale construir el futuro que padecerlo.

(EDUARDO GALEANO)

CAPÍTULO 1. ANÁLISIS PRELIMINAR. EN BUSCA DE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL

En este capítulo me voy a centrar en las dificultades *sui generis* que surgen del pensamiento de la justicia entre diversas generaciones a diferencia de aquellas propias de la esfera intrageneracional. Para acometer tal tarea, primero se hace una declaración de intenciones: exponemos de lo que no se ocupa esta tesis (la justicia reparatoria, transicional, entre generaciones que coexisten o cuestiones legales vinculadas con la responsabilidad) para pasar en un segundo momento a esbozar algunos rasgos definitorios del concepto de obligaciones y derechos en el marco intergeneracional. Al tratar en lo específico de la justicia prospectiva, la investigación pone el foco de atención en los motivos por los que deberíamos preocuparnos por las generaciones futuras analizando algunas de las propuestas más notables en este sentido. Además, se introducen algunas breves notas acerca de la importancia para el pensamiento de la justicia de otorgar el peso que se merece a la memoria y al pensamiento de las injusticias históricas. Para terminar, se exponen las razones por las que consideramos que la justicia intergeneracional es una *especie* de justicia global y se pasa revista al problema de la no identidad.

1.1. Introducción

Los trabajos que versan sobre el tema de la justicia intergeneracional no suelen distinguir explícitamente entre dos vertientes de la responsabilidad; aquella que tiene como objeto las

injusticias cometidas en el pasado — denominada también justicia retrospectiva o *ex-post* — y aquella que se orienta hacia el futuro — justicia prospectiva o *ex-ante*. El uso más habitual del concepto en la literatura consagrada a este problema da por descontado que nos referimos a las obligaciones intergeneracionales en relación con los efectos de nuestras acciones en el futuro, al considerar esta vertiente de la justicia como perteneciente a un ámbito especial de reflexión. Esta tesis tiene por objeto la justicia intergeneracional en su sentido prospectivo, esto es, nos interesa una ética del futuro que tenga como epicentro un concepto de responsabilidad hacia las próximas generaciones. Por ética del futuro entendemos, como es también común en el debate actual, un pensamiento que proyectándose hacia el futuro parte de la acción situada en el presente.

En vistas a agilizar la exposición y lectura de este trabajo usaremos indiscriminadamente los conceptos de justicia prospectiva y justicia intergeneracional conforme a lo que es la norma habitual en la filosofía ético-política contemporánea dedicada a estas cuestiones.

Al abordar este tema, nuestro trabajo retoma algunas de las problemáticas más significativas que surgen del pensamiento de una ética del futuro. Uno de los problemas más recurrentes consiste, por ejemplo, en plantearse por qué deberíamos preocuparnos por aquellos que todavía no han nacido. Este es el denominado “problema motivacional” o “*aporía* motivacional” que aparece con frecuencia ligado a la raíz de la fundamentación ética de las obligaciones intergeneracionales (Birnbacher, 2009, p. 273).¹ Esta tesis también se hace eco de las cuestiones relativas al alcance de la responsabilidad y a los límites de la misma, al criterio de la justicia entre generaciones o al conocido dilema de la no identidad formulado de manera paradigmática por Derek Parfit (1984).

El fin de esta investigación es la justicia intergeneracional como objeto de estudio de la filosofía práctica. Por ello, antes de entrar a fondo en la indagación que compete a este ámbito, queremos explicar concretamente *de qué no* se ocupa esta tesis. Para

¹ Indica Dieter Birnbacher que el problema de las razones para actuar conforme a una norma determinada, de la brecha entre la *aceptación* psicológica de una regla y el *actuar* de acuerdo con ella, es tan antiguo como lo es la filosofía en sí misma. Trazos de esta discusión se encuentran ya en los diálogos de Platón, en las obras de Baruch Espinoza, David Hume e Immanuel Kant (2009). Este trabajo se encuentra circunscrito al ámbito de la ética y por ello no trataremos en lo específico de los dominios de la filosofía de la acción como podrían ser la polémica entre externalistas e internalistas o los pasos transicionales entre la aceptación de la regla y el acto. Cabe aquí de todos modos mencionar que Birnbacher considera como exponente del internalismo moral a Bernard Williams (1981) porque defiende que tener razones morales para actuar significa tener motivos para actuar incluso si la acción no se realiza. Por otro lado, para Birnbacher, el filósofo de Oxford Harold Arthur Prichard representaría la figura del externalista moral y de la tesis que sostiene que tener razones para actuar y estar motivado para la acción suponen cosas distintas y por eso se necesita una instancia independiente de la mera aceptación psicológica de la norma que explique la acción (2009, p. 273).

comenzar, permanece fuera de los márgenes de este estudio todo lo que concierne al tema de las injusticias históricas, la reparación y la justicia transicional. Tampoco nos detenemos en la teoría legal de la responsabilidad ni en la justicia entre grupos de edad coexistentes en un periodo de tiempo determinado (lo que en inglés se denomina “generations cohorts”). Desde nuestro punto de vista, estos problemas no constituyen un material para el entretenimiento teórico sin más, una bagatela intelectual que aspira a erradicar las injusticias intergeneracionales sino que en realidad constituyen disyuntivas apremiantes sobre las que los gobiernos y las instituciones internacionales se posicionan cada día. Por poner un par de ejemplos; las dificultades de movilidad a las que muchas personas ancianas se enfrentan tienen, sin lugar a dudas, un impacto negativo en su calidad de vida y representan un tema de justicia social que remite a la comparación del bien-estar entre diversas generaciones cohabitantes.² La cantidad de ahorro neto con que la población activa debe contribuir a las arcas del gobierno para que los pensionistas puedan tener un ingreso también resulta ser un tema de absoluta actualidad, como lo son las consecuencias a nivel de *oportunidades reales* para la población más joven de determinadas decisiones tomadas en el pasado —piénsese en la compensación (o “trade-off) entre ahorro y consumo, la inversión en empleo o educación.

Algunas teorías de la justicia con una probada solidez analítica a la hora de explicar la creación de los principios políticos en las doctrinas ético-morales, como serían aquellas que forman parte de la tradición contractualista, muestran sin embargo una elevada rigidez a la hora de extender sus hipótesis del plano intrageneracional al intergeneracional. La falta de solapamiento (“overlapping consensus”) entre generaciones y por tanto la dificultad de basar la justicia y la moralidad en un acuerdo o contrato, coartan cualquier intento de legitimar las razones que podríamos tener para preocuparnos por las generaciones futuras. La teoría de la justicia de Rawls ha sido siempre un referente para el enfoque de las

² En este trabajo usaremos preferentemente el concepto de “bien-estar” antes que el de “bienestar” por respeto a la diferencia existente en inglés entre “well-being” y “wellbeing” si la argumentación no requiere lo contrario. La dicotomía aparece de manera reiterada en los textos de Amartya Sen y Martha Nussbaum, los pioneros del enfoque de las capacidades con la intención de subrayar la distancia entre el marco teórico de las capacidades y el “bienestarismo” (“welfarism”) de las preferencias. La intención de marcar esta diferencia es la de mostrar la importancia que tiene el poder vivir una “buena vida”, es decir, el poder contar con una vida que consista en algo más que en la acumulación de recursos. La capacidad (“capability”) consiste precisamente en esto, en la posibilidad de vivir una vida en la que cuentan las *oportunidades reales* que las personas tienen para poder ser y hacer aquello que consideran de valor ser y hacer. Por ello, a nuestro parecer, se opta por usar el guión y poner el acento en el *being* de “well-being”. Así, usaré bienestar (sin guión) cuando me esté refiriendo a la noción acuñada por la teoría de la elección social y la economía clásica y bien-estar (con guión) cuando me interese la acepción que incluye las libertades, lo que es sustantivamente importante para la vida de las personas, las *oportunidades reales*. Abordaremos de pleno el concepto de *capacidades* y *oportunidades reales* en el segundo capítulo de este trabajo.

capacidades el cual encuentra una fuente de inspiración en las tesis del filósofo. Ideas tales como el “razonamiento público” (“public reasoning”) o la centralidad del individuo y su libertad se hallan en las raíces mismas del marco normativo usado por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Pero, también es cierto, que siendo uno de los máximos referentes, su idea de la justicia como equidad significa un estadio de la reflexión sobre la justicia a superar. En esta dirección Sen y Nussbaum realizan probados esfuerzos por criticar sus supuestos de manera constructiva en el plano intrageneracional.

Desde nuestra óptica, y al hilo de las críticas que el enfoque de las capacidades realiza al contractualismo en la versión más clásica y en las obras de los autores contemporáneos, es fundamental que para aproximarnos adecuadamente a los problemas de la justicia intergeneracional se deba abandonar cualquier esquema de reciprocidad y ventaja mutua, características estas que empañan como veremos las lentes contractualistas.

La no existencia de las futuras generaciones plantea problemas de diferente especie que vale la pena adelantar en esta introducción. Para empezar, el desafío de la no existencia significa que en términos de obligaciones hay que discernir si individuos que no existen en el momento de nuestras acciones pueden ser recipientes de derechos o, lo que es lo mismo, si pueden ser destinatarios de obligaciones intergeneracionales. Este escollo se presenta en referencia a individuos que ya están muertos pero también a aquellos que vivirán. Las diferentes escuelas de pensamiento que tratan las cuestiones intergeneracionales se verán afectadas por este interrogante dependiendo de la naturaleza de las razones que ofrezcan para fundar dichos deberes.

Algunas teorías parten de una concepción de la justicia que no puede dirigirse hacia el futuro sin haber pagado sus deudas con el pasado. Es el caso, por ejemplo, de las tesis del comunitarismo “débil” de la filósofa Janna Thompson (2002, 2009a, 2009b). Thompson entiende que las personas tienen unos intereses que trascienden sus vidas y que estos se conciben como el tener una razón para realizar una actividad, lograr un resultado o sentir una “atracción” por una persona o cosa. Los intereses, que pueden aparecer bajo la forma de deseos, esperanzas o miedos, nos permiten hablar de obligaciones hacia personas que ya han fallecido y hacia personas que aún no han nacido. Nos preocupa dejar un cierto legado a nuestros descendientes, que se transmitan nuestras ideas y creaciones, reparar las injusticias cometidas por nuestros gobiernos e instituciones o que siga viva la memoria histórica.

Otros filósofos encuentran en las dimensiones sin precedentes de los efectos de la acción humana razón suficiente para cimentar una responsabilidad que tiene sentido solo en su dimensión volcada al futuro. La destrucción de lo humano por lo humano es para Hans Jonas (y en cierta medida para Paul Ricoeur) la llamada a fundar una ética del futuro que tiene sentido por la prevalencia del ser al no ser y que se desvincula de cualquier atisbo de deber hacia el pasado.

Por otra parte, siguiendo la argumentación acerca de la dificultad de establecer razones válidas por las que nos deberíamos preocupar por los no nacidos, algunos enfoques consideran que tenemos deberes hacia personas con una identidad lo que dificulta todavía más esta urdimbre de obligaciones y derechos en cuanto es evidente que de la no existencia no puede desprenderse una identidad.³

En esta revisión de la gramática de los obstáculos que la no existencia presenta a la fundamentación de las obligaciones intergeneracionales aparecen otras propuestas que revisitan la noción de daño. En líneas generales, se trata de argumentar de manera bastante intuitiva y fácilmente aceptable, que el daño debe colocarse en el umbral consecuencialista y no en el ontológico. La intención es poder hablar de obligaciones porque lo significativo es el tipo de vida que las personas vivirán y no si independientemente de las circunstancias de su vida futura, las personas de las próximas generaciones existirán o no.⁴ La noción ortodoxa de daño rige la comparación entre un estado real y otro hipotético de la vida de una persona en la formulación del problema de la no identidad (non-identity problem) tratado de manera ejemplar por primera vez por Thomas Schwartz (1978) y luego por Gregory S. Kavka (1982) y popularizado por Derek Parfit en su obra *Reasons and Persons* (1984).⁵ El nudo gordiano consiste en que se puede negar que la gente del futuro haya sido tratada injustamente — o que se le haya dañado — alegando que estos individuos no

³ En la literatura relativa a los problemas de la *identidad* y las obligaciones hacia las generaciones futuras encontramos diferentes posturas. A modo de aperitivo, Ruth Macklin (1981, p. 152) cree que la gente futura no pueden ser considerados portadores de derechos en la medida en que no son personas identificables. Richard T. De George (1981, p. 160) opina que los individuos del futuro al ser indeterminados no puede decirse que posean intereses y, en consecuencia, tampoco derechos. Joanna Pasek y Wilfred Beckermann (1981, p. 14) desde un punto de vista mucho más radical afirman que no existe tal cosa como la justicia intergeneracional.

⁴ Algunos neocontractualistas están convencidos de que independientemente de la existencia es lícito afirmar que una acción es errónea incluso en el supuesto de que no dañe a nadie. Krushil Watene reivindica de la misma manera que el problema de la justicia intergeneracional es una cuestión de consecuencias (2013, p. 25). Podría no importar quién va a existir y si va a existir o no pero lo que sí importa es el tipo de vida que hubiera podido llevar (Kavka 1982; Kumar, 2003, 2009).

⁵ Las respuestas a estos problemas de la no existencia suelen frecuentemente circunscribirse al ámbito individual pero es cierto que el problema puede ampliarse a la identidad de un colectivo o una comunidad, en el sentido de que nuestras acciones en el presente podrían anular o modificar la existencia de una comunidad en un determinado lapso de tiempo.

hubieran siquiera existido si nosotras y nosotros no hubiéramos actuado tal y como lo hemos hecho.⁶ Consecuentemente, si el punto de partida de nuestra concepción de la justicia intergeneracional es que el sentido de una obligación está enraizado en que su violación supone un daño para alguien, no habrá más remedio que afrontar de la mejor manera posible, seguramente a través de la reelaboración de la noción de daño, el problema de la no identidad (2003, p. 3).⁷

El último argumento más frecuente en los textos en relación con la no existencia, si bien en esta ocasión lo encontremos entre las hipótesis de la economía del bienestar, es la “tasa social de descuento” (“Social Discount Rate”) que permite descontar a una tasa n porcentual al año los efectos derivados de nuestros actos. Usando este índice se puede atajar la ampliación de las obligaciones clamando que cuanto más distantes son los efectos de nuestras acciones menos nos deberíamos de preocupar por ellos. Nuestra responsabilidad moral hacia el bienestar de la gente futura decrece a medida que pasa el tiempo o, lo que es lo mismo, estamos más moralmente justificados a preocuparnos menos por las generaciones futuras más distantes que por las cercanas.⁸ La conclusión a la que se llega con esta visión de la justicia intergeneracional no puede ser más alarmante; “a una tasa de descuento del cinco por ciento, una muerte que tenga lugar el año que viene, cuenta más que mil millones de muertes en 500 años” (Parfit, 1984, p. 357).

Para el cálculo moral que tiene como fin una responsabilidad prospectiva hemos visto que la impredecibilidad epistemológica actúa como un factor determinante — el problema de la no identidad y otras dificultades relacionadas con la no existencia tienen arraigo en esa incertidumbre. Lo que a este tenor podemos afirmar es que parece

⁶ En el “apéndice G” de *Reasons and Persons*, Parfit se entretiene en demostrar lo siguiente: en el caso en que el acto de una persona pueda causar la existencia, una existencia valiosa, ¿se puede decir que ese acto ha beneficiado a la persona? El razonamiento tiene sentido en la medida en que algunos autores consideran que no pueden hacerse juicios calificativos con respecto a algo que no existe, o más bien, que no se puede comparar la vida con la no vida en términos de *bien* y *mal*. La opinión de Parfit es, en resumen, que si somos causa de la existencia de alguien esto beneficia a la persona. Cfr. “apéndice G” (1984, pp. 487- 490).

⁷ En relación con la no existencia se encuentra también el problema de las dimensiones de la población. Gustaf Arrhenius en el ensayo titulado “Egalitarianism and Population Change” discute el papel del igualitarismo a la hora de evaluar la “bondad” (“goodness”) de poblaciones con diferente tamaño (2009). Amartya Sen en “The Ends and Means of Sustainability” menciona la controversia entre Malthus y Condorcet en la época de la Ilustración que tenía por objeto el aumento de la población y la escasez de los recursos. Sen opina que los planes coercitivos no son los más apropiados para obtener resultados en términos de fertilidad y que la vía para detener el aumento de la población es considerar a las personas como agentes, empoderarlas. Para demostrar esta hipótesis ofrece ejemplos de las tasas de fertilidad en países como India, Bangladesh, China y los países europeos (2013a). Idéntico razonamiento hallamos, por ejemplo, en su última obra escrita en colaboración con Jean Drèze, *An Uncertain Glory. India and Its Contradictions* (2013b).

⁸ Usamos en estas líneas bienestar en lugar de bien-estar porque la explicación se ciñe a las hipótesis de la economía del bienestar y no al marco de las capacidades.

indefendible que la distancia en el tiempo justifique moralmente acciones que puedan causar daño a las próximas generaciones. Una opción en este sentido es considerar que el problema que surge de la distancia temporal debiera concebirse de manera similar a cómo se tratan las cuestiones de justicia global o de distancia espacial. “La gente del futuro son, en cierto modo, como gente distante. Podemos afectar su identidad. Y muchos de nuestros actos tienen este efecto” (Parfit, 1984, p. 357).⁹

1.2. La justicia entre generaciones

La preocupación filosófica y política por cuestiones que tienen que ver con la justicia entre generaciones no es nueva. Thomas Paine afirmaba en el 1792 a raíz de una disputa con Edmund Burke en torno a la soberanía de los pueblos que “cada época y generación debería ser tan libre para actuar por sí misma, *en todos los casos*, como las épocas y generaciones que le precedieron” (1792, p. 3). Estos eran los tiempos de la revolución francesa donde ya aparecía lo que estará en juego durante siglos; si debe existir una transmisión de obligaciones entre generaciones o si por el contrario, según los términos de la época, cada generación tiene el derecho a escoger la forma de gobierno a la que quiere someterse y reconstruir su constitución. Thomas Jefferson era partidario como Paine de no establecer vínculos de derechos y deberes entre generaciones y a la vez escéptico en cuanto a la posibilidad de una constitución perpetua. Señeramente, en una carta a James Madison afirmaba:

por razones análogas se podría probar que ninguna sociedad puede hacer una constitución perpetua o incluso una ley perpetua. La tierra pertenece siempre a la generación viviente. Estos pueden administrarla a su gusto durante su usufructo, también lo que procede de ella. Son los dueños de sus propias personas y consecuentemente pueden gobernarse como quieran. Pues las personas y las propiedades son la suma de los objetos del gobierno. La constitución y las leyes de sus predecesores se extinguen en su curso natural con aquellos que las hicieron. Se podría preservar aquel ser hasta que cese de ser él mismo, y no más (6 de septiembre de 1789).¹⁰

La contraparte del debate estaba encarnada en las tesis de Edmund Burke el cual adoptaba una perspectiva próxima a lo que hoy llamaríamos comunitarismo. Los individuos por el mero hecho de haber nacido dentro de una estructura de relaciones adquirirían unas

⁹ Cfr. la obra de Parfit en especial el “apéndice F” (1984).

¹⁰ La epístola se conoce con el título “La tierra pertenece a los que viven” (“The Earth Belongs to the Living”).

obligaciones recíprocas válidas incluso después de su muerte.¹¹ Un ciudadano es heredero de obligaciones históricas; nace inmerso en unos proyectos, ideas, intereses que rigen antes de su nacimiento. Las personas, en realidad, son vehículos transmisores de los fines de la sociedad que no se agotan con el pasar de cada generación. Para Burke, la sociedad es un acuerdo, un contrato, si bien la pertenencia o no a estos vínculos sociales extendidos hacia el pasado y el futuro no sea algo que dependa de la voluntad misma del individuo (Thompson, 2009b, p. 7).

A finales del siglo dieciocho, como hemos visto a través de los testimonios de estos autores, se polemizaba acerca de los derechos y poderes de los que vivían, de los muertos y los no nacidos.¹² Es cierto que no se encontraba todavía explícita la pregunta por antonomasia que guiará la discusión contemporánea; *¿qué debemos a las próximas generaciones?*¹³ — pues la piedra de toque de la justicia eran los intereses de los ciudadanos que vivían en el momento y aquellos del estado — pero ya se podía advertir en aquellos textos, a mi modo de ver, una inquietud por esbozar el ámbito de legitimidad de una justicia intergeneracional.

En la actualidad las referencias a los clásicos son pocas — se acude antes a autores ejemplares de finales del siglo pasado como John Rawls (1993, 1995, 2001), Hans Jonas (1995), David Gauthier (1986) o Brian Barry (1977, 1989) — seguramente porque sus obras representan un buen punto de partida para la exploración y profundización de problemas más actuales.

Las dimensiones y el alcance de los efectos de la acción humana son poco equiparables hoy a aquellos de la época de la revolución francesa gracias a los avances advenidos en el terreno de la tecnociencia. La justicia climática, haciéndose eco de esta

¹¹ Para Burke una sociedad “es una asociación en toda virtud y en toda perfección. Como los fines de esta asociación no pueden obtenerse si no es durante muchas generaciones, esta se convierte en una asociación no solo entre aquellos que viven, sino también entre aquellos que viven, aquellos que están muertos y aquellos que nacerán” (2014, p. 10). Janna Thompson acertadamente denomina a la perspectiva de Paine y Jefferson “sincrónica” de la que será también exponente teórico la teoría de la justicia de John Rawls, y a la de Burke “diacrónica”. Para Thompson la perspectiva correcta es la “diacrónica” porque, por un lado, en un determinado periodo de tiempo diferentes generaciones existen contemporáneamente y por otro, nuestro presente está contaminado con relaciones que se dirigen hacia el pasado y el futuro (2009b, pp. 3, 6-8).

¹² Cass Sunstein ha tratado en *A Constitution of Many Minds: Why the Founding Document Doesn't Mean What It Meant Before* el tema de la Constitución en la edad temprana de la República Americana y la polémica entre James Madison y Thomas Jefferson pasando revista, además, al minimalismo burkeano (2009).

¹³ Desde que apareciera la obra de Thomas M. Scanlon (1998) en el terreno de la filosofía moral se ha hecho habitual el recurso al “What We Owe to Each Other?”, pero en su reformulación para la dimensión intergeneracional. Ejemplo de esto es el artículo de uno de los grandes pensadores de la justicia intergeneracional, Axel Gosseries, titulado precisamente, “What Do We Owe the Next Generation (s)?” (2001).

nueva realidad, por ejemplo, aparece como uno de los temas que reúne más voces críticas; la sostenibilidad del consumo, el aumento demográfico, los derechos de emisión de dióxido de carbono.

La Organización Meteorológica Mundial (World Meteorological Organization, WMO) este mes de noviembre ha vuelto a alertar del rápido incremento de los gases de efecto invernadero, emisiones que alcanzaron un nuevo récord en el 2014. La concentración de dióxido de carbono en la atmósfera fue en ese año de 397,7 partes por millón (ppm) superándose la barrera simbólica de los 400 en el hemisferio norte en la primavera de aquel año así como en la de este. En vistas a las negociaciones acerca del cambio climático que las Naciones Unidas llevarán a cabo en París del 30 de noviembre al 11 de diciembre de 2015, el secretario general de la organización, Michel Jarraud, declaraba que

[n]o podemos ver el CO₂. Se trata de una amenaza invisible pero muy real, que trae consigo unas temperaturas mundiales más altas, un mayor número de fenómenos meteorológicos extremos (olas de calor, crecidas, etc.), la fusión del hielo, el aumento del nivel del mar y el incremento de la acidez de los océanos. Esto está ocurriendo ahora y nos estamos adentrando en un terreno desconocido a una velocidad de vértigo (WMO, 2015).

En líneas generales, a pesar de que el tema de la sostenibilidad y sus implicaciones para el bien-estar sea de lo más acuciante parece apropiado dedicar también un lugar a reflexiones quizá más abstractas como serían aquellas que intentan definir los contenidos de las obligaciones entre generaciones, los sujetos de las mismas y sus límites. Esta tesis se sitúa en este frente. Entiende que primariamente hay que responder a la pregunta de por qué preocuparnos por las generaciones futuras, y de manera accesoria, por el futuro del planeta. Esta pregunta nace del desasosiego provocado por el rumbo que la actividad humana está tomando, como decíamos, en las últimas décadas, evitando caer en un fatalismo o catastrofismo de tintes jonasianos. Es irrefutable que tenemos en nuestras manos la posibilidad de la destrucción pero también es cierto que muchos avances tecnológicos han ayudado a mejorar la calidad de vida de las personas y, si se nos permite una obviedad, todavía seguimos aquí — discutible es si este es el escenario ideal en el que a muchos nos gustaría encontrarnos — a pesar de los presagios de Jonas.

Hay sintomáticamente ciertas cuestiones que exhortan al pensamiento de la justicia intergeneracional; ¿cuáles son las bases teóricas que pudieran increpar a la acción en vistas a preservar la vida humana en circunstancias dignas? ¿qué nos puede permitir decir que

hay que dejar algo antes que no dejar nada? Y en el caso en que estemos dispuestos a dejar algo ¿qué es lo que queremos dejar a los que todavía no han nacido? Contribuir en las respuestas a algunas de estas incógnitas sirvió como impulso para iniciar este itinerario de investigación.

Ahora bien, las interrogaciones no lo son todo. Para emprender tal cometido era desde nuestro punto de vista necesario partir de y poner a prueba, un marco teórico que nos sirviera de guía al menos en lo relativo al criterio normativo y la fuente de los principios de justicia. El enfoque de las capacidades es eso propiamente, un marco, no una teoría, y por ello es uno de los candidatos perfectos a ser complementado para abordar el tema de la justicia intergeneracional.¹⁴ Es además un enfoque relativamente nuevo — las primeras formulaciones las encontramos en los trabajos de Amartya Sen en los años ochenta — que ha dado señales de productividad evidentes a nivel teórico y práctico. Empero, este cuenta todavía con mínimos esfuerzos para una ampliación desde un arco temporal que sobrepase el umbral de la justicia entre contemporáneos.

Como bien señalaba Axel Gosseries es buena bitácora recordar que cualquier teoría de la justicia que se plantee cuestiones intergeneracionales debería al menos responder a los siguientes interrogantes: hasta dónde se extienden las obligaciones o deberes (lo que podría considerarse un requisito temporal), de dónde emergen estas obligaciones y/o deberes (lo que sería un requisito de legitimidad) y cuáles son sus propiedades (requisito de la moralidad).¹⁵

1.1.1. Las injusticias del pasado, del futuro y la memoria

El concepto de futuro en la actualidad está más sujeto a revisión que nunca. ¿Por qué es importante que en la estructura de la acción humana sigamos incluyéndolo? ¿Por qué seguir aferrándose a un concepto que muda y se transforma y en ocasiones desaparece? Podríamos argüir, de primeras y de manera instintiva que sin el futuro no hay historia. Y el ser humano es un animal *histórico*, es un animal que proyecta intereses, razones, creencias sea hacia su pasado y hacia su futuro. La historia es fundamental para la narratividad del

¹⁴ Como se verá en esta exposición, no es el objetivo de esta tesis sostener que el enfoque de las capacidades sea apodícticamente el mejor marco teórico para tratar todos los temas de justicia intra- e intergeneracional — esto iría en contra de su espíritu mismo. Nos conformamos con mostrar que para el tema que nos ocupa el marco este ofrece algunas líneas directrices que vale la pena explorar.

¹⁵ En particular Axel Gosseries lo plantea del siguiente modo: ¿qué es una generación?, ¿debemos algo a las personas del pasado o del futuro? Si la respuesta es afirmativa, al menos hacia las personas del futuro, ¿cómo definimos estas obligaciones? (2001, p. 295).

individuo, es componente de la estructura socio-histórica y en este sentido, según la óptica desde que se mire, también comienzo de la moralidad.

La primera objeción que hallamos a la idea de futuro tiene raíz epistemológica.¹⁶ No es difícil reconocer los indicios de un pensamiento que entiende el futuro como lo completamente impredecible y por ende, como justificación para la omisión de obligaciones hacia las personas que todavía no han nacido. Desde el ángulo opuesto también se piensa el futuro como lo totalmente predecible y esta impredecibilidad se traduce en el destierro de *lo nuevo*, la aniquilación del futuro en sí mismo. Sea en el apocalipsis de la incertidumbre sea en la gloria de un futuro que desdibuja la frontera de lo nuevo, el significado del futuro se desvanece antes incluso de haberse realizado.

La segunda objeción tiene imbricación con la historia de la idea de futuro. El fin de la modernidad nos brindó el nacimiento de sistemas totalitarios, como indicaba Hannah Arendt, pero también la disolución del “concepto unitario de tiempo” sustituido por experiencias fragmentadas, diversificadas. “Al dejar de existir un futuro común nos enfrentamos a una pluralidad de ellos” (Rohbeck, 2011, p. 96). ¿Cómo podemos pensar las circunstancias de una responsabilidad intergeneracional desde estos cimientos?

Por último, algunos autores llevando al extremo la *posthistoire* llegan a afirmar que el futuro ya no es una promesa, una utopía de salvación sino un tremendo vacío.¹⁷ Las grandes ideologías de los siglos XIX y XX, el derrumbe del liberalismo económico, del marxismo y el nacionalismo, han puesto de manifiesto la carencia de nuevos arquetipos ideológicos que los reemplacen.

Recapitulando, la crisis del concepto de futuro en la construcción semántico-temporal del discurso significa que, o bien el futuro engulle el presente gracias a los avances tecnocientíficos o no existe el futuro y el presente se vuelve interminable. Esta crisis que envenena las bases del concepto de futuro epistemológicamente se revierte así en la tarea ético-política bajo el signo de la emergencia por delimitar el rango de la responsabilidad (lo que designábamos con el nombre de requisito temporal). La propuesta de Rohbeck ante tamaños peligros pasa por pensar los “límites” de la responsabilidad,

¹⁶ Para este análisis nos hemos basado en el artículo de Johannes Rohbeck “Plazos de responsabilidad”, pues a mi parecer muestra de manera muy acertada las diferentes tendencias que conviven en la interpretación del concepto de futuro a la vez que pone el énfasis en la importancia de concebir el futuro como espacio para la responsabilidad (2011).

¹⁷ Algunos representantes de esta tendencia filosófica, según Rohbeck, serían Arnold Gehlen, Vilén Flusser, Jean Baudrillard, Paul Noack, Georges Minois, Jacques Attali y Émil Cioran (2011, p. 96).

examinar su extensión temporal introduciendo el concepto de “plazos de responsabilidad”.¹⁸

Nuestra interpretación del asunto es que el desconocimiento epistémico que rodea al concepto de futuro no nos exime de emprender la tarea de intentar forjar juicios morales que pasarán o no la prueba según su adecuación a un concepto de responsabilidad. María José Guerra advierte de manera muy acertada que el desmembramiento del utopismo no tiene por qué arrastrar una aceptación del *status quo* como algo inevitable (2007, p. 121). Quizá sea suficiente no partir de si nuestras acciones tendrán efectos en el futuro distante sino de que nosotros sabemos que los tendrán. “La importancia incrementada del problema para nosotros surge no solo porque nosotros tenemos probablemente la oportunidad, gracias a la tecnología, de hacer cosas con consecuencias a largo plazo sino también porque hay más posibilidad de nuestro saber acerca de esto” (Barry, 1977, p. 269). El saber y evitar hace sin duda, más bien que mal.

Pasar por el tamiz el pensamiento acerca de las obligaciones morales y políticas que tenemos en relación con las generaciones futuras no es tarea simple como hemos podido comprobar. Mientras concordamos comúnmente que existen unas obligaciones y que nuestros sucesores pueden tener unos derechos —en el sentido del inglés *entitlements*, esto es, sin la necesidad del reconocimiento jurídico-legal — hay que averiguar de qué tipo serían lo uno y lo otro. Más cuando las políticas que deben tomarse en este mismo momento histórico tienen que encarar el problema del posible conflicto entre el bien-estar de las personas del presente y el bien-estar de las personas del futuro. Estas cuestiones tienen que ver con muchas decisiones a diferentes niveles y de diferente especie que deben tomarse cada día. Los países desarrollados, supervisan con cautela las emisiones de CO₂ que los países menos desarrollados han aumentado vertiginosamente para alcanzar un desarrollo con el cual los primeros ya cuentan. Muchas de nuestras acciones colectivas e individuales tienen un impacto ecológico para nada desdeñable — en términos relativos la acción de muchas personas tiene mayor impacto que la de una sola — lo que en la actualidad nos hace replantearnos continuamente si tiene significado o existe una

¹⁸ Estos plazos de responsabilidad contienen una dimensión ética a la vez temporal y espacial. El plazo medio, frente al largo y al corto es equivalente a tres generaciones. El presente abarca unos 10 años y el largo plazo nos hace responsables de generaciones muy lejanas. Los plazos de responsabilidad no deben confundirse con los plazos de acción que pueden referirse también al pasado y que marcan el tiempo necesario en el que debemos actuar para evitar efectos no deseados.

justificación, para sacrificar nuestro bien-estar presente en aras del bien-estar futuro de otras personas.¹⁹

Sin demorarnos más, lo que queremos sacar a colación en este punto de la tesis es que la justicia intergeneracional es una especie de justicia *sui generis*. Algunos de sus problemas característicos — que surgirán a lo largo de las siguientes páginas del análisis de los supuestos de las teorías más preeminentes de la responsabilidad extendida — pueden ser brevemente mencionados aquí.

Los teóricos del contrato en sus intentos de fundamentar las obligaciones que pudieran tenerse con las generaciones futuras deben no sólo superar el obstáculo de los límites distributivos sino también la falta de acuerdo entre generaciones que no cohabitan. Esta limitación afecta a los autores contemporáneos, David Gauthier o Rahul Kumar, del mismo modo que muestra las debilidades de la teoría rawlsiana. El experimento imaginario del contrato exige que las partes encuentren razones para cooperar en cuanto ven que cooperando pueden beneficiarse mutuamente, es decir, la condición de la ventaja mutua se prefigura como uno de los ápices noéticos de la fundación del contrato. Las diversas versiones del contractualismo después de Rawls emprenden, en este sentido, una carrera de vallas caracterizada con algunas piruetas arriesgadas para poder salvar el punto de partida, la cooperación, incluso entre miembros de diferentes generaciones. Aún así, el éxito de la carrera no está asegurado en la medida en que la responsabilidad no puede ser entendida en términos de beneficio mutuo y reciprocidad hacia individuos que ni son agentes — una de las circunstancias del contrato — ni existen.

Si la perspectiva contractualista tiene dificultades para explicar los motivos de las obligaciones intergeneracionales sin que exista un solapamiento entre generaciones lo mismo sucede en el escenario de las doctrinas comunitaristas pues el origen de los deberes son las relaciones existentes en una comunidad o sociedad, origen así mismo de la moralidad. Cuando lo que nos interesa es la justicia intergeneracional nos vemos forzados a ampliar los intereses de los miembros de la comunidad más allá del tiempo presente. Al no existir un lazo que tenga arraigo en el entramado social, consistente en un compartir y dialogar acerca de la propia historia e identidad, lo único que puede extrapolarse son los

¹⁹ A la luz de la investigación llevada cabo entendemos que a veces ciertos sacrificios son constitutivos del bien-estar de una persona y por eso tiene sentido lo que afirma Ricoeur a raíz de su análisis de la ética de Jonas, que la existencia humana en el futuro no debe ser solo querida sino también preferida y valorada. Por otro lado, el impacto de nuestras actividades en términos cósmicos y limitados a nuestro periodo de vida son menores que los efectos que tendrán nuestras acciones en muchos años pues en el futuro inmediato resulta más fácil hallar vías sustitutivas a la escasez de recursos que lo que sucederá a largo plazo (2013).

intereses de los miembros desde el pasado al futuro pasando por el presente. Esta transformación que sufre la moral estrictamente en el comunitarismo para poder orientarse hacia el futuro vamos a explorarla en los textos de autores como Avner de-Shalit (1992, 1995) y Janna Thompson (2002, 2009a, 2009b). De todos modos, consideramos que hay ciertos rasgos interesantes anclados en las tesis de esta corriente que tienen que ver con las razones para la justicia retrospectiva.

Los aspectos culturales, morales y políticos [...] se extienden más allá de la vida del individuo. Pero, mientras muchas personas están acostumbradas a pensar en ellas mismas como teniendo algún tipo de relaciones “comunitarias” con personas de otras generaciones esta referencia es normalmente hacia las generaciones *pasadas*. Hay, naturalmente, muchas indicaciones de comportamiento de ese sentido de comunidad transgeneracional: mantenemos las costumbres de las generaciones previas tales como ceremonias religiosas, por ejemplo, el bautismo en la cristiandad o la circuncisión en el islam y el judaísmo, nos casamos aproximadamente de la misma manera en que nuestros antepasados se casaron, los estudiantes en muchas universidades atienden una ceremonia de matriculación tal y como lo hicieron los estudiantes hace años, nuevas asambleas parlamentarias tienen inicio de la misma manera como se iniciaron hace décadas, cada año celebramos memoriales por los soldados que murieron en las guerras afirmando que sus muertes sirvieron para defendernos aunque si algunos — o la mayoría — de nosotros no vivíamos en aquel momento. Todas estas costumbres son parte de la forma en que nos reconocemos a nosotros mismos. El bautismo es parte de ser cristiano, es decir pertenecer a una cierta comunidad; rendir homenaje a los soldados muertos subraya el hecho de que pertenecemos a la misma comunidad de una nación. En tales casos la comunidad transgeneracional tiene algunas implicaciones conservadoras como es el caso de continuar el legado de las generaciones previas. Pero esta no es la única interpretación posible de una comunidad transgeneracional. Antes que extendiéndose hacia el pasado la comunidad transgeneracional debería entenderse como prolongándose hacia delante para incluir las generaciones futuras. Así, de la misma manera en que muchas personas piensan en el pasado como parte de aquello que constituye su ‘yo’. En otras palabras, los procesos de debate culturales y políticos y la reflexión acerca de las normas y valores comunes deberían dirigirse hacia el futuro antes que al pasado (de-Shalit, 1992, p. 113).

Las dudas surgen, en líneas generales, cuando se pretende realizar idéntico viraje en la aproximación a la justicia prospectiva, es decir, en torno a la cuestión de si es suficiente que las razones adquieran la forma de los intereses individuales y colectivos.

En otro orden de cosas, dos circunstancias cruciales a debatir que aparecerán reiteradamente son el alcance de la responsabilidad en su carácter prospectivo y la distribución de cargas y responsabilidades. En lo que concierne a la primera y en íntima

relación con la crisis del concepto de futuro que examinábamos en las páginas anteriores, esta responsabilidad aparece bajo los ropajes de dos significados completamente opuestos y frecuentemente aniquilantes para lo que constituye el objeto de la tesis. O bien se entiende que la responsabilidad más allá de la generación actual es un compromiso inútil porque los no nacidos no tienen ni derechos ni agencia y las consecuencias de la intervención humana en la naturaleza y la sociedad a largo plazo son impredecibles, o bien se traslada la carga moral a las espaldas del individuo haciéndoselo responsable del bienestar de las generaciones futuras de modo categórico e incondicional con el desgaste moral que esto conlleva. Se perfilan así dos amenazas para la justicia intergeneracional que tienen como fin la pérdida de sentido de la misma. Desde un punto de vista, la responsabilidad queda limitada al corto plazo — tan corto que corremos el riesgo de que los resultados de largo alcance de la actividad humana no formen parte del juicio moral. Desde otra vertiente, se emplaza en la conciencia ética del individuo un peso que actúa como resorte desmotivador en cuanto se le considera responsable de la humanidad al completo (sin límites transgeneracionales).

A este respecto, cada teoría ofrece sus argumentos para sostener que tenemos razones para preocuparnos por el futuro. En este capítulo consideramos que no es preciso detenernos pormenorizadamente en las conclusiones más importantes que conciernen la distancia temporal de la responsabilidad pues es algo que se tratará con más detalle en los capítulos que siguen.

Lo que sí nos gustaría apuntar es que concordamos con el aserto de Jean-Cristophe Merle, por su extremada relevancia para el debate contemporáneo y sus implicaciones en el tema del aborto, que el pensamiento de una justicia intergeneracional no equivale a la necesidad de que deban existir generaciones futuras (2013, p. 703).

Después de haber pasado revista a lo que podrían ser las páginas de este libro de familia de los problemas especiales que danzan al son de la justicia intergeneracional en el plano *ex-ante*, nos gustaría hacer una escueta mención a otro tipo de pensamiento sobre la justicia que se halla y se ha hallado siempre viva sobre todo en la tradición continental y ha sido objeto de grandes textos en el pensamiento filosófico en lengua española. Me estoy refiriendo a la justicia retrospectiva y al papel de la memoria — cabe, además, ofrecer al menos algunas razones por las que esta tesis tiene como epicentro la problemática de la justicia prospectiva y no el pensamiento centrado en la justicia *ex-post*.

Las injusticias cometidas en el pasado continúan siendo heridas abiertas en el rostro de una humanidad cada vez más maltratada por mucho que el estado y los poderes fácticos se empeñen en ocultarlas con la imposición del olvido y la negación.²⁰ Uno de los defensores de pasar el cepillo a contrapelo a la historia — como decía el filósofo alemán Walter Benjamin — y rescatar la voz de las víctimas, de hacer justicia a los muertos y al sufrimiento de los pueblos, fue el escritor Eduardo Galeano que en su obra *Patas arriba. La escuela del mundo al revés* nos interpelaba de la siguiente manera:

[c]uando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla. Más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos; y ella, desde el aire, nos respira (2005).

Por fin hemos entendido que también hay que hacer justicia a la memoria histórica y que la memoria como lanzaba tempestivamente Reyes Mate, es justicia — o bien, sin memoria no hay injusticia. Hemos sido testimonio, por fortuna, de una rehabilitación de la memoria gracias a un desarrollo filosófico del concepto que también se encaramaba durante siglos a las ramas de la justicia para darse cuenta de que el objeto de la justicia deben ser las injusticias. En la obra de Reyes Mate, *Tratado de la injusticia* (2011) encontramos una lúcida genealogía de la injusticia y la memoria. Para el filósofo, fuertemente influido por el pensamiento judío — por las tesis de Walter Benjamin, Hannah Arendt, Theodor Adorno y Franz Rosenzweig entre otros — la memoria es producto de dos acontecimientos; la experiencia del límite del conocimiento y el tener lugar de lo impensable. Podemos afirmar que desde el fin de la segunda guerra mundial la memoria ocupa el lugar del conocimiento despojándose del papel que desempeñaba con anterioridad, cuando era vista como un sentido interno, una norma o un acto de reconocimiento totalmente *a posteriori* de algo de lo cual éramos perfectamente conscientes que estaba ahí (Reyes Mate, 2011).²¹

La memoria puede ser fundadora de la responsabilidad porque en lugar de situarnos como meros espectadores pasivos nos sitúa en el momento de la acción, de la “actividad de *hacer memoria*” (Cruz, 2012, p. 452). Pero, ante el “deber de memoria” al que apelaba

²⁰ Un apunte fundamental es que la reparación de las injusticias pasadas como bien indica Meyer, no adquiere un significado moral porque mejora cualitativamente la vida de las personas en el presente sino, más bien, su importancia estriba en que las personas que sufrieron los daños en el pasado eran *víctimas* de injusticias y merecen ser reconocidas como tales (2004, p. 173).

²¹ En esta obra Reyes Mate a modo de conclusión esboza una serie de tesis que me permito reproducir sintéticamente aquí: sin la memoria no hay injusticia, sin ella tampoco hay justicia. La memoria rescata el concepto de justicia general y no solo social, esto es, va más allá de un sentido estrictamente distributivo. Sin ésta, la justicia global no puede ser universal y, por último, la memoria es el origen de un proceso de justicia donde el fin último es la reconciliación.

Reyes Mate aparece para Manuel Cruz la primacía de la política, que también nos permite hablar de una responsabilidad, a mi entender, hacia el futuro.²²

[N]o resulta correcto endosarle a la memoria una responsabilidad que no le compete. Es la política la que debe ser capaz de movilizar a los ciudadanos, de convocarlos a una acción colectiva orientada a la transformación de lo existente en un determinado sentido [...] Se diría que en muchos momentos se ha buscado en el pasado aquello que el futuro era incapaz de ofrecernos (Cruz, 2012, p. 439).

No responde al objetivo de este trabajo recabar y desentrañar todos los aspectos que conforman el pensamiento acerca de las injusticias históricas — si el reconocimiento de las injusticias motivan a la acción (asunto que es tratado por Thomas Pogge en su texto “Historical Wrongs. The Two Other Domains” (2004)), el papel destacado de la responsabilidad colectiva en la recuperación de la memoria o las reparaciones en relación con las emisiones históricas — por citar solo algunos ejemplos.²³ En este estudio aproximativo lo que nos interesa es que se disponga de una cierta panorámica acerca de la relevancia para el pensamiento de la justicia de extender el plano normativo más allá de las fronteras espacio-temporales. Esto es, que tan necesario es proyectarse hacia el futuro como que nos hagamos cargo del pasado. La preocupación por el deterioro del planeta a un nivel ecológico en primera instancia — pero me atrevería a decir, también económico y socio-político — por la existencia y calidad de vida de las personas del futuro, la inquietud porque, en palabras llanas, no destruyamos el mundo en un abrir y cerrar de ojos, no nos exime de reforzar la relación del ser humano con su historia y su memoria.²⁴

En lo tocante a nuestra situación, ha llegado el momento de explicar el por qué priorizamos la especulación filosófica acerca de una responsabilidad imbricada con una

²² Desde otra tradición filosófica, Janna Thompson en su estudio de las injusticias históricas defenderá también en la dirección de lo que afirmaba Manuel Cruz, que el reconocimiento de las acciones cometidas en el pasado y el daño infligido debe traspasar la frontera de lo individual para situarse en lo político. Las obligaciones en este marco designadas con el nombre de “obligaciones que se refieren al pasado” (“past-referring obligations”) pueden concebirse como históricas cuando son los descendientes o los sucesores de los autores de las injusticias los que son considerados responsables de los actos cometidos. Aquellos a los que se les debe la reparación serán en este sentido los sucesores o descendientes de las víctimas. La obligación histórica es legítima en cuanto es una responsabilidad moral que las personas tienen debido a su pertenencia a una comunidad o una entidad transnacional, propietarios o ejecutivos de empresas, ciudadanos. Estos colectivos o individuos son responsables de las acciones que sus predecesores realizaron en el pasado y su responsabilidad no solo está conectada por un “argumento moral” con el presente sino que necesita ser reconocida políticamente (2002, p. 10).

²³ Un volumen altamente recomendable para profundizar en estas cuestiones es el editado por Lukas Meyer, *Justice in Time. Responding to Historical Injustice* (2004).

²⁴ A este tenor, Jean-Paul Fitoussi y Éloi Laurent sentenciaban que la crisis financiera que tuvo inicio en el 2008 era consecuencia de una crisis de la inteligencia colectiva para nada extraña a la crisis ecológica (2009, p. 14).

ética del futuro — ética en la que el presente se entiende como bien afirmaba Johannes Rohbeck “como el momento para actuar, como *el* tiempo de la acción” (2011, p. 100). Debido a las dimensiones de los efectos de nuestras acciones y la posibilidad de degeneración de las condiciones de vida de las personas de una manera irreversible, por la excepcionalidad que acompaña al pensamiento de una ética del futuro, hemos creído conveniente en esta etapa filosófica dedicarnos a trazar algunos rasgos de una responsabilidad necesaria para adentrarnos en la esfera intergeneracional desde el marco del enfoque de las capacidades. Como diría Hans Jonas, en la medida en que la acción humana hoy tiene un impacto en el futuro de una amplitud y severidad antes nunca imaginada, la ética de la responsabilidad nos está clamando a gritos que procedamos a reflexionar acerca de algunas líneas maestras por la posibilidad de su ampliación.

En último término, si bien nos hemos decantado por dedicarnos al sentido de una ética de la responsabilidad orientada al futuro, estamos convencidas de que no deberíamos nunca olvidarnos de la memoria. Incluso desde el lugar que pudiera esta tener como impulso para la acción a preservar lo verdaderamente humano.

No hay historia muda. Por mucho que la quemem, por mucho que la rompan, por mucho que la mientan, la memoria humana se niega a callarse la boca. El tiempo que fue sigue latiendo, vivo, dentro del tiempo que es, aunque el tiempo que es no lo quiera o no lo sepa (Galeano, 2005).

1.1.2. Obligaciones y derechos en el marco intergeneracional

En este nivel introductorio del tema que es objeto de esta tesis nos hemos propuesto esclarecer algunos conceptos como el de obligación y responsabilidad y el uso que se hará de ellos a lo largo de los capítulos que conforman este trabajo. El campo de conocimiento en el cual se encuentra insertado este trabajo es aquel de la ética y la moral por lo que los aspectos puramente jurídico-legales de las nociones arriba mencionadas no recibirán un tratamiento *ex profeso*. En algunos estadios, como es aquel que corresponde a la exposición de la fenomenología del “hombre capaz” de Paul Ricoeur en el capítulo cuatro, el maridaje entre el concepto de responsabilidad en su sentido ético-moral y su sentido jurídico será inexcusable y significativa.

La mayoría de las veces las teorías de la justicia intergeneracional se pronuncian acerca de las obligaciones de las personas sin hacer explícito lo que quieren decir con ello, canjeando obligaciones y deberes con pocos escrúpulos analíticos. Así mismo y en general, se usa la noción de responsabilidad sin ofrecer una definición precisa, es decir, la

semántica del concepto viene relegada del debate entendiéndose que se puede tener una responsabilidad incluso hacia aquellas personas que no tienen derechos en la acepción jurídico-legal. Las obligaciones no implican que la contraparte tenga como diría Ricoeur, un reconocimiento jurídico, que sea un agente o que pueda formular un reclamo contemporáneo al autor de la acción. Diría más bien, que el núcleo de la discusión está centrado en fundamentar las obligaciones, en discutir el alcance del daño (requisito temporal) y de este modo cuestionar qué quiere decir dañar a individuos que todavía no han nacido (cuando se trata del futuro distante) así como qué clase de obligaciones son aquellas que se nos pueden adjudicar con respecto a la conservación del medio ambiente (que ni es humano ni es agente, ni comparte intereses ni proyectos).

Una obligación en el uso ético ordinario presupone un derecho que es adquirido o contenido en la contraparte gracias a una relación de daño o perjuicio. Es decir, se necesita del *otro* para que nazca una obligación o, en otras palabras, siempre que existe una obligación debe haber un alguien, una comunidad, un individuo que tiene derecho a algo. Siguiendo de nuevo a Janna Thompson definimos “las *obligaciones*, de acuerdo con el uso filosófico estándar” como “deberes [duties] morales especiales que los individuos o grupos deben [owe] a otros sea por una acción particular o compromiso sea porque tienen alguna relación especial” (2002, p. x).

Las obligaciones según algunos autores las conciben en el panorama de la justicia intergeneracional son diversas de nuestros deberes morales en tanto que agentes morales. Los derechos que son a las obligaciones lo que la uña a la carne son también diferentes de los derechos que poseemos en cuanto seres humanos, es decir, como consecuencia de nuestra común humanidad. Mientras todo el mundo tiene deberes y derechos morales, las obligaciones intergeneracionales recaen únicamente sobre ciertos individuos, grupos, comunidades o sociedades en periodos de tiempo concretos con naturaleza legal, moral o ambas a la vez.

Aún así, y para que se entienda la complejidad intrínseca a las cuestiones normativas relacionadas con el marco intergeneracional, tal y como avanzábamos en el apartado anterior de este estudio preliminar, las personas del futuro no son todavía eso, personas — aunque intuyamos que lo serán algún día — por lo que estos derechos deben ser concebidos como excepcionales, relajando la premisa de que solo tenemos deberes hacia seres que consideramos agentes, lo cual no significa que no haya un *otro* como condición de posibilidad de la responsabilidad.

En la justicia entre contemporáneos el sujeto de derechos es por lo regular un sujeto bien identificable pero ¿qué sucede cuando trasladamos el razonamiento ético al plano intergeneracional o, mejor aún, cuando el objeto de la ética son los no nacidos o las personas que han muerto? ¿Qué sucede cuando se quiere incluir no el deterioro medioambiental en el momento actual sino la obligación por el cuidado del planeta de manera indefinida? La singularidad del pensamiento que tiene por objeto la justicia intergeneracional nos permite plantearnos todas estas cuestiones que tienen respuesta dependiendo del marco filosófico en el que nos situemos.

Ejemplo de una ética que abarca la preocupación por las personas y la naturaleza de manera ilimitada es aquella apoyada sobre el principio de responsabilidad del filósofo de la New School, Hans Jonas. Deberes hacia la naturaleza con carácter comprensivo y ontológico — fundados en el axioma de que ante el ser y el no ser se debe escoger siempre el ser — suponen que la naturaleza tiene un derecho, supuesto este que para la ética plantea serios problemas y por ello será objeto de recurrentes críticas. Como bien anotaba Ricoeur a propósito de la filosofía de Jonas, la ley es siempre la ley del hombre para el hombre y por tanto, es difícil justificar desde la razón que la naturaleza tenga unos derechos si no es recurriendo a la religión (Ricoeur, 1993).

De la misma manera parece que la definición anterior funciona muy bien cuando se trata de obligaciones hacia acciones (también como omisiones) cometidas en el pasado dado que no se predicán de todas las personas por el mero hecho de ser agentes morales sino solo de determinados individuos o colectivos en base a la relación que tienen con los hechos que acontecieron en el pasado. Es difícil establecer estos límites de la responsabilidad cuando se trata de acciones que tendrán consecuencias en el futuro en la medida en que, si bien los que tienen más poder pueden tener más responsabilidad, el trabajo de coadyuvar al mantenimiento de unas ciertas condiciones de vida para el futuro implica a todos, revirtiéndose moralmente como una exigencia, esto es, un deber.

Una ulterior precisión a la explicación de las dificultades semánticas de las obligaciones intergeneracionales que se desprende de lo anteriormente dicho es que la noción de derecho debería entenderse en este estudio no meramente en su relación con la ley — o no exclusivamente — sino tomando como pariente semántico lo que se denomina en inglés “entitlement”. La diferencia es fundamental puesto que significa que una puede poseer un derecho a contar con una vida libre de enfermedades, a tener una vivienda decente, a recibir una educación, a vivir una sexualidad plena sin que estos derechos se

encuentren protegidos necesariamente por la ley. Se verá quizá mejor lo que quiero decir si entendemos que los seres humanos como diría Martha Nussbaum, tienen el derecho a tener una vida digna, una vida humana que pueda ser llamada como tal — aunque si para la filósofa se encuentre en germen en este requisito de la moralidad la necesidad de que estos derechos que adoptan la forma de capacidades, estén amparados por las constituciones. Como bien sabemos por experiencia, en muchas ocasiones las leyes y las libertades de las personas no coinciden, por ello, en este trabajo hacemos hincapié en que los derechos de las personas van más allá y están antes que las leyes.

En esta descripción generalizada de lo que puede significar una obligación en el campo ético-moral para la justicia transgeneracional cabe sacar a colación que a la luz de lo que sostienen la mayoría de los textos que versan sobre el tema, las obligaciones y los deberes denotando una exigencia moral, pueden ser suspendidos o invalidados cuando las condiciones cambien. Las obligaciones se encuentran siempre sujetas a revisión y no tienen un carácter prioritario inmutable. Tal y como subraya Thompson refiriéndose a las obligaciones reparatorias, lo más normal es que estas colapsen con otro tipo de instancias o reglas morales prevalentes. El empeño del pensamiento intergeneracional no requiere, sin embargo, ofrecer una solución a todos los dilemas morales sino más bien, abrir un espacio para la discusión que pueda servir para la práctica (Thompson, 2002, p. xi).

1.2. Por qué preocuparnos por el futuro

Este apartado tiene la intención de abordar la índole de las razones que pueden servir como apoyo normativo para la responsabilidad en su dimensión prospectiva.

Dieter Birnbacher describe muy bien el reto que suponen para la filosofía moral y política estas motivaciones, las cuales consisten en

[...] identificar los factores que podrían ayudar a motivar a un agente no solo a aceptar la responsabilidad en abstracto sino también a adoptarla como parte de su identidad moral y emprender la acción apropiada [...] Las normas morales para cuidar de un futuro distante no solo comparten los problemas de motivación comunes a todas las normas morales sino que también se enfrentan a dificultades particulares como resultado del anonimato de las personas del futuro y la abstracción inevitable de las obligaciones para actuar por el futuro. Además, la motivación para actuar responsablemente hacia el futuro tiende a ser débil por una serie de incertidumbres, entre ellas la incertidumbre sobre lo que nuestros descendientes valorarán, sobre si los sacrificios del presente tendrán un efecto en el bien-estar futuro y si las generaciones subsiguientes cooperarán en el esfuerzo a largo plazo por preservar los recursos naturales esenciales (tales como la energía y

los recursos) y los recursos culturales (tales como el estado democrático) (2009, p. 298).

El filósofo alemán distingue los motivos para la preocupación por el futuro en tres categorías: *morales*, *cuasi-morales* y *no morales* (Birnbacher, 2009, p. 281). Los motivos *morales* son de tipo directo (emergen del sentimiento del deber) y normalmente eficaces cuando existe una relación “cara a cara” entre los individuos. Sin embargo, cuando el objeto se desplaza al futuro estos pueden ser lábiles en su intención de motivar a la acción si no están respaldados por otros motivos de carácter heterogéneo — los *no morales* o *cuasi-morales*. Por otro lado, es difícil contar con que aquellos que denominamos *cuasi-morales* (amor, simpatía, generosidad, compasión) en un sentido “directo” puedan contribuir al mismo fin en cuanto no existe una interacción entre los individuos del presente y los del futuro. El mismo argumento podría sostenerse en relación con los motivos *no morales* (aquellos que tienen que ver con la autoestima, integración social y el reconocimiento).

Uno de los obstáculos más destacados que se obtiene como resultado de esa falta de solapamiento intergeneracional, de ese “cara a cara” al que aludía Birnbacher, es el que no puedan imputarse sanciones negativas que puedan afectar a los agentes de manera retroactiva. Como aditamento a este obstáculo existen otros que minan la cantera normativa para la creación de principios sólidos válidos entre generaciones como la incertidumbre de los efectos que nuestras acciones tendrán en el largo plazo, la carencia de información en lo que concierne a las preferencias de las futuras generaciones o si nuestro cambio de comportamiento en vistas a la sostenibilidad realmente incidirá en la calidad de vida de los no nacidos (si los efectos podrían neutralizarse o si los pronósticos son, en realidad, fiables). Por último aparece también el efecto desmoralizador de lo que en economía se llama el problema del “*free-rider*”, aquel que se beneficia de las acciones emprendidas por los demás sin actuar del mismo modo. La incertidumbre y el sacrificio que representa el cuidar de la tierra y el bien-estar de los seres humanos que vivirán en el futuro tiene como consecuencia a nivel individual que en muchos casos se debilita y desaparezca la fuerza de los motivos para actuar con el fin de cumplir con las condiciones de la justicia intergeneracional.

Como bien indica el autor, este escenario en última instancia, solo nos permite albergar un pesimismo que da lugar a la negación de la posibilidad de que tengamos razones fundadas para trabajar en la justicia intergeneracional. Por eso, Birnbacher apuesta

porque nos apoyemos en los motivos “indirectos” que atraviesan transversalmente la tríada motivacional. Formarían parte de este conjunto, el amor que sentimos por nuestros hijos/os y nietas/os, la lealtad y pertenencia a un grupo, el interés porque se transmitan nuestras ideas y proyectos, nuestras obras y la complacencia que genera el saber que nuestra efímera existencia se encuentra encadenada en una serie de contribuciones que apuntan a una causa transgeneracional (Birnbacher, 2009, p. 298).

En la literatura, desde diferentes ópticas, lo más común es que se justifique esta preocupación por las generaciones futuras a partir de motivos “indirectos”, solo en el caso de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas se opta por fundar los principios en una necesidad que surge de la posibilidad de la destrucción, la tan conocida “heurística del miedo”. A parte de esta excepción, normalmente las razones esgrimidas desde los diversos enfoques se encuentran en íntima relación con el criterio y las reglas de justicia adoptadas en el plano intrageneracional.²⁵ A grandes líneas, las obligaciones se apoyan en razones que van desde la humanidad a la propiedad común de la tierra pasando por los vínculos culturales y políticos comunitarios y al hipotético acuerdo entre generaciones (con la ayuda de un principio de ahorro justo o de un sentimiento natural hacia nuestros descendientes). Los límites y ventajas de estos enfoques serán estudiados con más detenimiento en el capítulo cuatro de este trabajo. Cabe avanzar en este punto de la tesis que las teorías basadas en los derechos desde el punto de vista legal o en la justicia distributiva presentan deficiencias difíciles de subsanar en el plano intergeneracional.

A modo de ejemplo, podría defenderse desde un punto de vista deontológico que la humanidad es un fin a preservar. Esta humanidad puede ser el objeto en sí del principio de responsabilidad o puede aparecer bajo la forma del concepto de derechos humanos para pasar de una ética comprensiva de la responsabilidad a una ética que tiene como piedra de toque la noción de dignidad (van Erp, 2013, p. 800). En este sentido y para mostrar los límites de esta concepción sintéticamente nos gustaría apuntar que Jonas en su célebre obra criticó a la sazón la ética kantiana por estar centrada en un punto de vista demasiado antropocéntrico. Efectivamente, aquellas éticas que tienen como finalidad no solo la preservación de la vida humana en la tierra sino también la naturaleza encontrarán en el principio de la humanidad deficiencias teóricas insalvables.

²⁵ En la obra de Axel Gosseries y Lukas Meyer *Intergenerational Justice* (2009) se recogen interesantes aportaciones en este sentido a partir de éticas tan dispares como son el comunitarismo, el marxismo, los enfoques basados en la reciprocidad y el suficientarismo.

Jonas creía que frente al procedimentalismo más descarnado la única solución era reconsiderar la noción de bien. Se trataba de justificar el vínculo de necesidad existente entre un principio moral que sirviera de guía para la responsabilidad y un supuesto ontológico como era la existencia de los seres humanos en el futuro. Justificación que se inspiraba en el reclamo proveniente del futuro ante la posibilidad de que el hombre acabara con el hombre y en último término, metodológicamente, supeditando la ética a la metafísica.

La propiedad común de la tierra como fundamentación para una ética de la responsabilidad la encontramos, por ejemplo, en la teoría *internacionalista* (“internationalism”) de Mathias Risse. El filósofo revisa diferentes bases para la justicia global en su afán de encontrar una fuente de inspiración para la justicia intergeneracional. Concluye que la fundamentación de los principios de justicia más fructífera es aquella que parte de una explicación no relacional; que todos y cada uno de nosotros somos propietarios de la tierra. Esta idea considera que se encuentra ya en la filosofía de Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf y John Locke (Risse, 2012, p. 89).²⁶ Parece que existe una obligación en la preservación del planeta porque nosotros como seres humanos aparecimos en algo que estaba ya presente antes que nosotros y que es valioso en sí mismo. Autores en los cuales no aparece ningún rastro de ontologismo como aquel para algunos tan pernicioso como el de Jonas, en la línea de Risse y sin necesidad de recurrir a los clásicos, reconocen la sustantividad para el hombre de su nacer, crecer y morir en la naturaleza. Un ejemplo de ello, pese a que en esta ocasión se recurra al valor instrumental del medio ambiente, es la afirmación de Hannah Arendt; “[l]a tierra es la quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrestre por todo lo que sabemos podría ser única en el universo en el proveer a los seres humanos con un hábitat en el cual ellos pueden moverse y respirar sin esfuerzo y sin artificio” (1958, p. 2).

El valor de la tierra será un tema que aparecerá de manera transversal en esta tesis porque consideramos que es una condición relevante para la práctica de la justicia intergeneracional que no ha recibido la merecida atención desde el enfoque de las capacidades, como también han apuntado otros autores (Pelenc et al., 2013). El principal

²⁶ “El internacionalismo garantiza particular relevancia normativa al estado pero cualifica esta relevancia insertando el estado en otros fundamentos que están asociados con sus propios principios de justicia y que por tanto, imponen obligaciones adicionales en aquellos que comparten la pertenencia a un estado. Aparte de esta pertenencia a un estado, es la propiedad común humana de la tierra que recibe el tratamiento más sostenido. Y es probablemente en la conceptualización de la propiedad común como un fundamento de la justicia que mi punto de vista se hace más fuerte” (Risse, 2012, p. ix).

dilema que se presenta en esta dirección es, como se adelantaba hace un momento, responder al interrogante de si la noción de naturaleza entrando en el ámbito de reflexión de la responsabilidad debe aparecer únicamente con su carácter instrumental o si su valor va más allá de su papel como *metacapacidad*.

Para terminar cabría citar dos perspectivas que se estudiarán con más detalle en las páginas que siguen por su papel destacado en el pensamiento de la justicia entre generaciones; el enfoque comunitarista y la moral basada en un contrato. Como se desprenderá del análisis, ambas son referentes para las teorías de la justicia intergeneracional y ofrecen razones de importante calado filosófico por las que nos deberíamos preocupar por el futuro. Sin embargo, la lógica interna de sus doctrinas y principalmente la fundamentación de sus principios les impide tratar adecuadamente la excepcionalidad de la justicia intergeneracional.

1.3. La justicia global y la justicia intergeneracional

La ética contemporánea en lo que respecta a la idea de la justicia se ha visto en la necesidad de explorar nuevos territorios que hasta ahora se habían mantenido fuera del ámbito de la reflexión como es el pensar en términos de justicia global donde las obligaciones no se originan de la proximidad espacial — es decir, de las relaciones establecidas dentro de los límites del estado — sino que se explican, por un lado, a partir de vínculos de representación institucional — las instituciones nos representan y por ello tenemos la obligación de responder cuando estas actúen erróneamente — y por otro, en términos de una humanidad compartida. La justicia global como tema prioritario en el pensamiento ético-político busca la llave de paso para deshacerse del hobbesianismo radical que le ha impedido extenderse más allá de las fronteras de las naciones. Una de las filósofas que más han trabajado en este sentido, aparte de las contribuciones filosóficas tan conocidas de Thomas Pogge (2001), ha sido la americana representante de la teoría crítica, Nancy Fraser. Avanzar en la justicia sin un marco *welfarista* supone la defensa de una estrategia tripartita en la que no solo se atiende a la eficacia de la redistribución sino también a la representación y al reconocimiento.²⁷ La representación a escala global de las personas aparece reiteradamente en la literatura dedicada a los problemas éticos contemporáneos como el elemento utópico más codiciado. Dentro de las fronteras del

²⁷ Me he dedicado en particular a la visión de Nancy Fraser y a su diálogo con Axel Honneth en el trabajo que tiene por título “Recognition, Redistribution and Representation: the Dimensions of Global Justice” (2012).

estado la existencia de instituciones representativas es evidente mientras que a nivel internacional esta representación se encuentra en una fase altamente prematura. A este debate se suman las cuestiones relativas a la inclusión de los ciudadanos en los esquemas democráticos desde una óptica internacional que, por poner un ejemplo, forman uno de los objetos de investigación de las tesis de la filósofa Iris Marion Young (2000).

A *grosso modo*, en el panorama actual las éticas se han convertido en éticas de la identidad, del reconocimiento o de la distribución que aspiran a diseñar normas morales con una legitimidad que se traspasa a la esfera global sin ofrecer todavía alternativas muy satisfactorias a la coherencia entre las exigencias culturales y los principios universales.

Una tentación popular es creer que la justicia intergeneracional consiste en una mera dilatación distributiva de la justicia intrageneracional. El reparto del pastel, como dirían Gosseries y Meyer (2009, p. 4), en el cual se basan las teorías agregativas no debe olvidar en el dominio intergeneracional el número de personas o mejor dicho, generaciones, que van a estar invitadas al convite. Una vez pensadas cuántas, también habría que poner los puntos sobre las íes acerca de si las generaciones presentes pueden comer más o menos que el resto o, lo que es lo mismo, qué tipo de *trade-off* (compensaciones) debería establecerse en la distribución ente generaciones. Como en el cuento de “Alicia en el país de las maravillas”, pero esta vez en lugar de ser la protagonista la niña sería el pastel, no deberíamos obviar que esta probablemente va a sufrir cambios a lo largo del tiempo que dura el banquete; puede ser que disminuya, que sus componentes varíen, que al estar formada por tantos ingredientes heterogéneos sea incluso difícil decidir qué es lo que hay que consumir y qué es lo que hay que preservar. En otras palabras, basarse en los recursos exclusivamente es, como ya indicó Sen (1994; 2013) en su momento, problemático, no solo al nivel de la justicia entre contemporáneos sino también cuando nuestra finalidad es ampliarla a la justicia entre generaciones. Los bienes como ya sabemos por la crítica que el economista formuló contra la teoría de la justicia de Rawls, son medios para otros fines y por tanto, no pueden ser el fin último del bien-estar humano. En particular, porque las personas no convierten de la misma manera los recursos en libertades (una persona diversamente hábil, por retomar el clásico ejemplo seniano, no va a poder hacer lo mismo, obtener las mismas libertades, con una dotación de seis mil euros que lo que pueda hacer una persona que no tenga esta diversidad). El criterio de la justicia no pueden ser los bienes ni los recursos, a la manera de John Rawls y Ronald Dworkin, sino las libertades entendidas como *oportunidades reales*, es decir, las capacidades.

En estos tintes también aparece la crítica de Ricoeur a Rawls que veremos con más detalle en el capítulo cinco de esta tesis. Para sostener que se quiere dejar un tipo de bienes hay que saber primero por qué esos bienes y no otros, es decir, qué es lo que hace a ese bien ser un bien. Los bienes son plurales, inasibles en muchas ocasiones y lo que las personas hacen con ellos depende de los factores de conversión (“conversion factors”) como ha demostrado lúcidamente el enfoque de las capacidades. Esto no quiere decir que no se deba reflexionar acerca de los recursos significativos para la vida humana pero el foco de atención no debería estar centrado unilateralmente en eso.

Rawls puede ser leído en su aproximación a la justicia intergeneracional desde otro prisma que es aquel del ahorro definido a partir del principio del “just savings” (ahorrar la parte justa). El criticismo dirigido a esta concepción será objeto de estudio también en el capítulo quinto. Aquí lo que cabría es retener que la justicia intergeneracional, a mi modo de ver, va más allá de la justicia económica. Este es un paso natural si tenemos en cuenta el origen del enfoque de las capacidades, su lucha por ir más allá de la perspectiva centrada en la utilidad y en el ingreso económico para desentrañar los requisitos normativos que nos permiten hablar de una vida humana desde un punto de vista sustantivo.

La filósofa Martha Nussbaum en su obra *Las fronteras de la justicia* (2007) ha criticado los límites de las tesis de Rawls en relación con tres problemas contemporáneos de la justicia social: las personas diversamente hábiles, los animales no humanos y la justicia global. Las circunstancias de la justicia en el modelo rawlsiano — inspirado en la filosofía del contrato de corte clásico y el formalismo kantiano — no permiten ampliar el círculo de la toma de decisiones e inicio del contrato más allá de las personas que se definen como libres, iguales e independientes. Lo curioso es que percibiendo las deficiencias de las que adolece el contractualismo para la justicia social en estos vértices, la filósofa americana parezca aceptar en definitiva la versión rawlsiana para la justicia intergeneracional, tal y como ha subrayado Watene (2013).

El tema de la justicia global es un tema de máximo interés en la filosofía moral y política contemporánea. Dado el poco espacio que le podemos consagrar aquí a este debate, por el momento nos conformamos con señalar que nuestro punto de partida es que existe una responsabilidad moral — un deber moral y no un requisito de beneficencia — a erradicar las injusticias palmarias que azotan el mundo a nivel internacional, muchas de las cuales solo requieren una voluntad política firme como ha mostrado repetidamente Thomas Pogge (2001). Uno de los presupuestos que encontrarán justificación a lo largo de los

capítulos que conforman esta tesis, es que aquellas teorías que en la actualidad presentan límites para resolver satisfactoriamente las necesidades de una justicia global difícilmente van a ofrecer alternativas productivas para una teoría de la justicia intergeneracional. En breve, como indica Merle, la “justicia intergeneracional es una esfera de la justicia global en sí misma” (2013, p. 703).

1.4. El problema de la no identidad y otras cuestiones ontológicas

Las generaciones pasadas ya no existen, las futuras todavía no han ocupado su lugar en el mundo y las presentes se encuentran imbricadas de tal manera que resulta inapropiado entenderlas como tótems aislados. La existencia humana es sin duda caduca pero esta se dilata perennemente hacia atrás y hacia delante. Los límites de los deberes hacia personas que no han nacido son difíciles de definir porque no sabemos nada acerca de ellas. Este argumento ha sido blandido en innumerables ocasiones para poner trabas al pensamiento de la justicia prospectiva queriendo reducirla a los confines de las generaciones contiguas (“neighboring-generations model”). Por ejemplo, Carl Wellman descalifica a los muertos y en consecuencia también a los no nacidos, como recipientes de derechos a partir de la evidencia de que los que no viven no pueden ser agentes; de acción, de valores, de comunicación (1995).²⁸ La descategorización de las personas como sujetos de derechos desde el punto de vista de la *agencia* es problemática. Lo es, no solo porque el concepto de agencia es vago y antes de formular un juicio moral respecto a la capacidad de ser agentes sería conveniente especificar qué entendemos por esa capacidad sino también, porque en esa misma imprecisión resulta difícil justificar los supuestos normativos de una justicia que se dirige hacia individuos que no poseen (todavía) tal capacidad. El recurso a la agencia parece esconder dos trucos ideológicos que sentando las bases para una justicia social crea obstáculos para la justicia entre generaciones; uno es el del intercambio cooperativo y otro es el de la libertad.

La visión más radical de la cooperación la encontramos en la filosofía de Thomas Hobbes. El estado de naturaleza es un estado de guerra constante porque los seres humanos no están hechos para vivir naturalmente en un estado de paz y concordia. Dado que estos son plenamente racionales y velan por sus intereses se someten a las condiciones de un pacto que se caracterizaría por ser *racionalmente* aceptable. La conveniencia les hace

²⁸ En lo específico, Wellman sostiene que: “[l]a muerte destruye la capacidad para la agencia y por tanto destruye la cualificación de ser portador moral de derechos” (1995, p. 156).

otorgar todos los poderes a un soberano que gobernará.²⁹ Esta conveniencia racional, por ende, que se traduce en la construcción de una colectividad, se basa en un “dar y recibir” — premisa que resuena claramente a la idea de la justicia de Rawls. El intercambio que favorece a todos, el “dar y recibir”, es necesario para la idea del contrato pero como principio para la justicia intergeneracional e incluso para la intrageneracional no puede ser más limitante. Los argumentos en contra son bastante intuitivos. O se deja fuera a los animales no humanos (paso este que se está tratando de rectificar considerándose uno de los desafíos más apremiantes para la filosofía moral y política), a las personas diversamente hábiles y a las personas que viven en otras partes de la tierra o se revisa el intercambio, la independencia y *racionalidad*, como condición de la justicia.³⁰ Lo mismo puede decirse de la no existencia. Por una parte, los recipientes de derechos intergeneracionales se encuentran imposibilitados ontológicamente para la cooperación. Por otra, el principio del beneficio mutuo mina la explicación de acciones que encuentran justificación en el plano moral y no nacen del interés propio. Es decir, los seres humanos tienen intereses que se prolongan más allá de su pura y corta existencia y estos no coinciden siempre con un esquema de cooperación y reciprocidad conducente al beneficio.

En lo relativo al concepto de libertad, crucial como condición de posibilidad del contrato — recordemos que los fundadores son libres, iguales e independientes — se puede afirmar que es esta libertad misma la que nos permite preocuparnos por los intereses de los no nacidos y por las injusticias que nosotros, nuestros seres queridos o nuestras instituciones han cometido en el pasado. La libertad es la que nos permite a los seres humanos a diferencia de los no humanos, pensar qué le debemos a las generaciones pasadas y a las futuras, cultivar la memoria histórica y cuidar del planeta. Gracias a la libertad nos planteamos cuestiones que no tienen por objeto el bienestar propio.

En lo que concierne al ámbito ontológico de la existencia y la no existencia el problema *par excellence* más discutido en la literatura es el de la no identidad (non-identity problem). Este problema consiste en que las acciones de los seres humanos de hoy afectan a las condiciones de vida de las generaciones futuras y también, valga la redundancia, a su identidad. El problema llevado al extremo tiene como consecuencia que hagamos lo que

²⁹ La interpretación rawlsiana del contrato social hobbesiano es que es un acuerdo que todo ser racional pactaría si tuviera la ocasión. No es necesario que sea estipulado en el estado de naturaleza sino que puede considerarse como un pacto que tiene por objeto preservar y asegurar un gobierno existente (2009, p. 37).

³⁰ Volvemos a la obra emblemática en este sentido de Nussbaum *Las fronteras de la justicia* (2007), citada en el apartado anterior.

hagamos, los individuos del futuro no tendrán razones para quejarse porque su existencia depende, de hecho, de esas mismas acciones que estamos realizando en el presente.

En este punto vamos a permitirnos reproducir el ejemplo usado por Parfit con la intención de que el problema pueda ser examinado en lo que sigue de manera más clara.³¹

La ilustración tiene por título *The 14-Year-Old Girl* — la chica de catorce años de edad:³²

[e]sta chica decide tener un hijo. Al ser tan joven, al hijo le proporciona al inicio unas malas condiciones de vida. A pesar de que esto tendrá efectos nocivos a lo largo de la vida del niño, la vida de este predeciblemente será valiosa de vivir. Si la chica hubiera esperado algunos años hubiera tenido un hijo diferente, al cual le hubiera proporcionado unas mejores condiciones de vida.

Otro ejemplo frecuentemente reproducido de Parfit en la literatura crítica que presenta muy bien la problemática inherente al tema de la identidad de las personas futuras, es el siguiente: si una mujer tiene que escoger entre concebir un hijo que sabemos será diversamente hábil y esta diversidad hará que su vida no merezca la pena de ser vivida (“not worth living”), y concebir otro hijo más tarde que no será diversamente hábil, resulta complicado sostener que sería mejor esperar y concebir un hijo libre de esas limitaciones. ¿Cómo podría decirse que esperar es mejor para *alguien*? El niño sin la diversidad no tendrá una mejor vida en comparación con no tenerla, y el niño diversamente hábil no podría estar mejor si su madre hubiera esperado porque entonces no hubiera existido (Bykvist, 2009, p. 301; Parfit, 1984, p. 367).

A modo de apostilla es útil tener en cuenta, a riesgo de caer en lo banal, que *yo* no sería *yo* si no me hubieran concebido en el mes en que me concibieron.³³ Esto significa que

³¹ Derek Parfit en su obra, usa un esquema para explicar la casuística del problema de la no identidad que vamos a exponer concisamente aquí. Al comparar dos estados podemos guiarnos por la pregunta de si las mismas personas hubieran vivido en los dos. Si la respuesta es Sí, entonces estamos hablando de *Same People Choices* (las personas escogen idénticamente), si la respuesta es No, entonces estamos hablando de *Different People Choices* (las personas escogen de manera diferente). En este segundo caso, podemos cuestionarnos si el mismo número de personas hubiera vivido en las dos soluciones. Si la respuesta es Sí, entonces nos encontramos en un caso de *Same Number Choices* (mismo número de elecciones) y si la respuesta es No, entonces nos hallamos ante un caso de *Different Number Choices* (diferente número de elecciones) (1984, p. 356).

³² Parfit usa también otro ejemplo que es a veces reproducido en la literatura para hablar del problema de la no identidad, en lugar del caso de la chica de 14 años. Podemos resumirlo del siguiente modo: si una mujer tiene que escoger entre concebir un hijo que sabemos será diversamente hábil y esta diversidad hará que su vida no merezca la pena ser vivida, y crear otro hijo más tarde que no será diversamente hábil, resulta complicado sostener que sería mejor esperar y concebir un hijo sin esas dificultades. ¿Cómo podría decirse que esperar es mejor para *alguien*? El niño más sano no tendrá una mejor vida en comparación con no tenerla, y el niño diversamente hábil no podría estar mejor si su madre hubiera esperado porque entonces no hubiera existido (Bykvist, 2009, p. 301; Parfit, 1984, p. 367).

³³ Parfit afirma concretamente que: “[e]s verdad, de hecho, que si tú no hubieras sido concebido en el mes en que fuiste concebido, *tú* no hubieras nunca existido” “[i]t is in fact true that, if you had not been conceived within a month of that time, *you* would never have existed” (1984, p. 355).

para la comparación entre un estado hipotético y uno real de la persona es decisivo que se respete esta premisa.

Hay otro modo en que nuestros actos pueden afectar la vida de los individuos de las próximas generaciones. A la hora de escoger entre dos políticas mutuamente excluyentes, determinantes para la calidad de vida en un periodo de tiempo considerable (pongamos doscientos años), puede suceder que el tipo de política que escogemos tuviera una repercusión grave en la vida de las personas que vivirán después. Siguiendo la misma lógica del razonamiento arriba esbozado, aquellos que vivirán deberán su existencia al tipo de política que escojamos en el momento presente, independientemente de si esta política les ha perjudicado. Si el periodo de tiempo, como hemos dicho, fuera de doscientos años entonces, en doscientos años, será cierto que todas las personas que componen la sociedad deberán su existencia a nuestra elección inicial (Parfit, 1984, p. 377). El conflicto surge como se puede apreciar, cuando una de estas dos políticas puede causar a largo plazo lo que Parfit denomina “agotamiento” (“depletion”) y por consiguiente, no un efecto inmediato en términos de descenso de la calidad de vida — pues a corto plazo se pueden hallar soluciones para paliar la falta de recursos — sino un descenso de la calidad de vida a largo plazo afectando de manera decisiva a la vida de las personas que vivirán en doscientos años y aquellas que vivirán con posterioridad.

Parfit expone así el problema:

[c]omo comunidad, debemos escoger entre agotar o conservar ciertas clases de recursos. Si escogemos Agotar, la calidad de vida en los próximos doscientos años será ligeramente mayor que si hubiéramos escogido Conservar. Pero después, durante muchos años, será más baja de lo que hubiera sido si hubiéramos escogido Conservar. Sucedería así porque al inicio de este periodo la gente debería encontrar alternativas para los recursos que han sido agotados (1984, pp. 361-362).

Si tomamos al pie de la letra que la vida de las personas del futuro depende de esta política y que por el hecho mismo de que si no se hubiera escogido precisamente como se hizo, estas personas no hubieran existido, se obtiene como resultado que el agotamiento no sería peor para nadie. Es decir, los individuos del futuro no tendrán motivos para quejarse porque si una acción no empeora a nadie entonces esta acción no es moralmente mala. El problema de la no identidad significa en este contexto que de nuestra elección de la política depende el que vivirán diferentes tipos de personas.

A pesar del viento en contra, Parfit cree que la hipótesis anterior no es correcta y que esto se deja entrever de una manera muy intuitiva si pensamos en una política que

podiera matar a miles de personas. Es cierto, según los términos fijados anteriormente, esta política no empeoraría la vida de nadie pero paradójicamente sería sin lugar a dudas, una política mala (Parfit, 1984, p. 378).³⁴ Una política que pudiera matar a miles de personas en un futuro o que les pudiera causar una enfermedad, debe ser rechazada y debe ser considerada errónea porque daña a las personas del futuro aún cuando no pueda decirse que estén *peor*. No es necesario recurrir a todos los casos contrafácticos en que el individuo, si no hubiéramos actuado de esa manera, estaría peor o en lo radical, no existiría en absoluto. “Al asignar la culpa debemos considerar no los efectos reales [de nuestras acciones] sino los predecibles” (Parfit, 1984, 372). Esta es una conclusión valiosa que dimana del examen del problema de la no identidad que puede servir para justificar las razones para la acción en la esfera intergeneracional en cuanto lo relevante no es la certeza absoluta de los efectos de nuestros actos sino la *predictibilidad* de los mismos.

En el caso en que tuviéramos la tentación de recurrir a una teoría de los derechos, cabe sacar a colación que esta no solucionaría por sí sola el problema de la no identidad ni en el caso de la chica de catorce años ni en el caso de la política arriesgada. ¿Por qué? La respuesta parece hallarse en el enunciado denominado *la exigencia de la calidad del mismo número* (Q): “[s]i para dos resultados posibles podemos decir que el mismo número de personas vivirá, lo peor será que aquellos que viven estén peor o tengan una calidad de vida inferior a la calidad de vida de aquellos que hubieran vivido”. En el caso de la adolescente, el hijo que ha tenido vive en unas condiciones de vida peores en comparación con las que hubiera tenido otro hijo si esta hubiera esperado a ser más mayor y poder darle una mejor calidad de vida. Si partimos de esta asunción entonces Q nos está diciendo que el resultado es el peor de los dos que podrían haber surgido, es decir, que lo mejor hubiera sido que la adolescente hubiera esperado para tener su hijo (Parfit, 1984, p. 360). Ampararse en los derechos de las personas no resuelve el problema porque este parece

³⁴ Este es el caso de una política arriesgada o de riesgo (“Risky Policy”) explicada por Parfit en su texto del siguiente modo: “como comunidad, debemos escoger entre dos políticas energéticas. Ambas serán completamente seguras durante al menos trescientos años, pero una implica ciertos riesgos en el futuro lejano. Esta política significa la quema de residuos nucleares en áreas donde, en las próximos años, no existe un riesgo de terremoto. Pero, dado que estos residuos serán radioactivos durante miles de años, si existen riesgos para la vida en el futuro distante. Si escogemos la política arriesgada, el estándar de vida será de alguna manera más alto en los próximos cien años. Escogemos esta política. Como resultado, muchos años después acontece una catástrofe. Como consecuencia de los cambios geológicos en la superficie de la tierra, un terremoto libera la radiación que mata a miles de personas. Aunque hayan muerto debido a esta catástrofe, puede decirse que estas personas hubieran tenido una vida que valía la pena vivir. Podemos asumir que esta radiación afecta solo a la gente que ha nacido después de su liberación y que les provoca una enfermedad incurable que los matará cuando tengan alrededor de cuarenta años. Esta enfermedad no tiene consecuencias en la salud de las personas antes de producir su muerte” (1984, pp. 371-372).

dirigirse en la dirección de Q, que lo que hace es comparar dos estados de vida y las consecuencias de las acciones. Alguien podría refutar la tesis argumentando que en el caso del agotamiento de los recursos del planeta, los individuos del futuro tienen un derecho a disfrutar del planeta del mismo modo que lo tenemos nosotros. Q nos dice que dado el mismo número de individuos, el resultado del agotamiento de los recursos sería malo si los que vivirán tuvieran una calidad de vida inferior a la que hubieran tenido si hubiéramos escogido la conservación. No se puede reivindicar el *derecho* de los no nacidos a tener una calidad de vida superior a la que otros individuos hubieran tenido, si hubiéramos escogido la conservación. No obstante, para ser honestos, aquí se está continuamente estableciendo que el número de personas sería el mismo en los dos modelos sujetos a la comparación. Para desentrañar verdaderamente el problema de la no identidad necesitaríamos acompañar a la afirmación Q otra que tuviera en cuenta esta variable.

Otro problema menos frecuente en la literatura que se ocupa de las cuestiones intergeneracionales también planteado por Parfit es la “Conclusión Repugnante” (“Repugnant Conclusion”) intrínsecamente relacionada con la cuestión de la sobrepoblación.³⁵ En esta ocasión, se parte de la hipótesis de si sería mejor que viviera más gente a que viviera menos.

Para cualquier población posible de al menos diez mil millones de personas, con una calidad de vida muy alta, tiene que haber una población imaginable mayor, de la cual podemos decir que su existencia, en igualdad de circunstancias [*ceteris paribus*], sería mejor, incluso si sus miembros tienen unas vidas que no valen la pena ser vividas (1984, p. 388).

Tim Mulgan considera que la conclusión repugnante surge gracias a la aplicación del “punto de vista total” (“Total View”) o punto de vista agregativo, en el que más es siempre mejor que menos (2006, p. 59). Lo utilitaristas estarían contentos al obtener un resultado en el que se puede contar con más felicidad total, independientemente de los medios con los que se llega a él y de cómo esté repartida esta felicidad. A partir del supuesto de que queremos aumentar la felicidad podemos distinguir dos métodos diferenciados con idéntico resultado; haciendo a la gente más feliz o aumentando el número de personas felices. Esta

³⁵ La literatura que se ocupa en lo específico de la conclusión repugnante es amplia. A parte de la ya citada recomendamos la lectura de Tyler Cowen “What Do We Learn from the Repugnant Conclusion?” (Julio 1996), Partha Dasgupta “Savings and Fertility: Ethical Issues” (1994), Fred Feldman “Justice, Desert and the Repugnant Conclusion” (1995), Don Locke “The Parfit Population Problem” (1987), Tim Mulgan “The Reverse Repugnant Conclusion” (2002), Yew-kwan Ng “What should we do about Future Generations?” (1989), Douglas W. Portmore “Does the Total Principle Have Any Repugnant Implications?” (1999), Richard I. Sikora “Classical Utilitarianism and Parfit’s Repugnant Conclusion” (1981), J. Ryberg y T. Tannsjo *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics* (2004).

conclusión parece dirigirnos a incentivar el aumento de la población dando a luz al mayor número posible de individuos incluso si sus vidas y las de sus padres no merecieran la pena o fueran eso, poco felices.

Imaginemos un mundo (A) en el que viven como sugiere Parfit diez mil millones de personas con una buena calidad de vida y un mundo (B) en el que viven veinte mil millones de personas con más de la mitad de la calidad de vida del mundo A. La calidad de vida, en su totalidad, es mayor en el mundo B que en el mundo A. Si repetimos este proceso hasta llegar al mundo Z donde las personas casi no tienen calidad de vida — lo que Parfit denomina vidas que no merecen la pena — entonces Z sería mejor que el primero de nuestros mundos, A, y satisfaríamos un resultado que parece ser “*intrínsecamente repugnante*” (Mulgan, 2006, p. 60; Parfit, 1984, p. 390). Para desestimar esta aberración, en líneas generales, se han perfilado dos soluciones de emergencia. La primera consistiría en replantearse el valor por el cual se asevera que A es peor que Z o, lo que es lo mismo, reformular la teoría del valor. La segunda se encauzaría en la dirección de minar la tesis resultante de Parfit (Mulgan, 2006, p. 60).

CAPÍTULO 2. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

El objetivo de este capítulo es presentar las herramientas esenciales para entender la naturaleza del enfoque de las capacidades (Capabilities Approach) en especial en la versión de Amartya Sen.³⁶ Nuestra intención es que, a partir de la descripción y el análisis del marco teórico, se haga evidente la ventaja relativa del mismo en comparación con otras teorías de la justicia social para el pensamiento de la justicia intergeneracional. El enfoque de las capacidades es una teoría parcial que ha demostrado con creces su productividad teórico-práctica no solo en las cuestiones normativas propias del campo de la filosofía moral y política sino también en la evaluación de la calidad de vida, el estudio de las desigualdades de género, la conceptualización de la noción de bien-estar o los trabajos consagrados a la pobreza y el desarrollo. El punto de vista adoptado en esta tesis para aproximarnos al enfoque de las capacidades es claramente filosófico, por lo que obviaremos el examen minucioso de todas las vetas y posibilidades teóricas que conciernen estrictamente a otros ámbitos del saber humano. En particular, este marco se usa

³⁶ Este enfoque se denomina también “enfoque de las capacidades y del desarrollo humano” (Human Development and Capabilities Approach). El ulterior desarrollo del enfoque ha servido para fundamentar un nuevo paradigma para las políticas públicas que es aquel del Desarrollo Humano. En el anexo dos de esta tesis pasamos revista a este modelo y a su índice y lo ponemos en relación con otros que también tienen por finalidad el desarrollo. Por otro lado, Amartya Sen y Martha Nussbaum son los fundadores de la asociación con este mismo nombre: The Human Development and Capability Association (HCDA). En su página web puede encontrarse abundante material relacionado con el enfoque y las conferencias que tienen lugar en diferentes partes del mundo. La página pretende ser un espacio para la discusión entre personas con diferentes intereses y conocimientos que quieran contribuir al enfoque (<http://hd-ca.org/>).

normativamente en disciplinas tan diversas como las ciencias políticas, la economía del bienestar, el desarrollo económico o la sociología.³⁷

En particular, una vez presentados los rasgos más sobresalientes del enfoque de las capacidades en la versión de Sen, se pondrá en relación éste con la propuesta jurídico-constitucional de Martha Nussbaum con el fin de extraer algunas conclusiones en torno a la idoneidad de la concepción seniana para el marco intergeneracional. En un tercer momento, el análisis se detendrá en la idea de la justicia de Sen, mostrando de manera taxonómica las críticas más relevantes que se han formulado contra ella. Los límites y ventajas del enfoque de Sen para el pensamiento de la justicia intergeneracional se pondrán en evidencia en el apartado cuatro de este capítulo para concluir con algunas reflexiones acerca de las posibles vías de complementación en esta dirección de la teoría parcial seniana, con vistas a aliviar sus límites más significativos.

2.1.- El enfoque de las capacidades de Amartya Sen

La presentación de la versión del enfoque de Sen se va a articular de la siguiente forma: en primer lugar, introduciremos lo que constituye el criterio de la idea de la justicia, esto es, las capacidades (*capabilities*) y los funcionamientos (*functionings*). En segundo lugar, describiremos su fundamentación; la *incompletitud* analítica y la relevancia de tener en cuenta tanto recursos como libertades, apoyándonos en el valor de la diversidad humana, para acabar examinando sus condiciones; el razonamiento público fundado en la objetividad como imparcialidad y el papel para la justicia de personas e instituciones. Por último, introduciremos sus características, así como la convivencia de diferentes ideas de justicia, producto de diferentes razones imparciales derivadas de la condición de la *incompletitud*.

2.1.1.- Capacidades, igualdad y bien-estar

Las disciplinas evaluativas que se ocupan del ámbito de lo humano trabajan delimitando un aspecto sobre el cual van a formular sus hipótesis y conclusiones. Si algo tienen en común la política, la economía y la ética, los tres cantones de la razón práctica como bien afirmaba Aristóteles, es que las investigaciones centradas en la evaluación del bien-estar (well-

³⁷ Una excelente introducción, desde un punto de vista general, al enfoque de las capacidades es la obra de Martha Nussbaum *Crear capacidades* (2012), pensada para un público no especializado. Otros textos interesantes en este sentido son, por ejemplo, los artículos de Ingrid Robeyns “The Capability Approach: a Theoretical Survey” (2005a) y “The Capability Approach in Practice” (2006).

being) de las personas incumbe a las tres.³⁸ Por ejemplo, en la economía clásica y para llevar a cabo el examen evaluativo del bien-estar, del cómo de *bien* las personas llevan sus vidas, nos fijamos en su calidad de vida, en la “bondad” (well-ness) de las mismas (Sen, 1995, p. 53). En lo tocante a nuestra situación, Sen concibe el *espacio* de las capacidades como aquel espacio en el cual podemos evaluar el bien-estar de la vida de las personas y, por tanto, desde este ángulo, el enfoque no ambiciona ser una teoría *explicativa* — no *explica* las desigualdades o la pobreza — sino más bien servir como un instrumento *evaluativo* y *descriptivo* para la conceptualización de diferentes fenómenos de la vida humana. En otro orden de cosas, se hace también evidente que no debe ser entendido como una regla o ley ética sino como un marco que necesita ser especificado en vista del problema que se quiera resolver (1988, p. 18).³⁹ Una de las virtudes relacionadas con este punto de partida, con este espacio para la evaluación, es que nos facilita el pasaje analítico del nivel *micro* al *macro*, del ámbito de lo individual a lo social. Por ello, la *bondad* o la *justicia* de un orden social debe considerarse también bajo la lente del criterio de las capacidades. La expansión y la creación de las capacidades es, así, la piedra de toque de cualquier propuesta político-económica centrada en los individuos y de una ética para el presente y para el futuro. El criterio de las capacidades se erige de este modo como marco teórico evaluativo y normativo. Se trata de coadyuvar al diseño de políticas, a valorar desigualdades, a servir como plinto teórico para propuestas de desarrollo y otros múltiples ámbitos en los cuales se está aplicando y desplegando el enfoque.

³⁸ En la literatura dedicada a los estudios del bienestar, como hemos avanzado en algunas líneas anteriores en este trabajo, es de uso común la distinción entre bienestar (welfare) y bien-estar (well-being). Lamentablemente la traducción al español es poco agradecida pues adolece del énfasis puesto en que la “bondad” de la vida de las personas es un estado que pertenece al ser, al *being*, y no solo al hacer. Así “well-being” podría ser traducido correctamente por “bien-ser” para recoger toda la complejidad inherente al universo humano; acciones, deseos, libertades, y escapar de la constricción forzada que identifica el bien-estar con algo pasajero e insustancial. He optado por usar bien-estar (con guión) para enfatizar la distinción apenas mencionada y favorecer la fluidez y la continuidad con la literatura crítica.

³⁹ En contraste con el marcado uso del singular “capability” que hallamos en sus primeros escritos, en sus trabajos posteriores el economista abandona claramente el singular por el plural “capabilities”. El uso del plural le acerca más al tono del enfoque de la versión de Nussbaum y de la mayoría de los autores que trabajan en el área de las capacidades. “Capabilities”, en este sentido, recoge mejor la pluralidad de libertades que antes aparecían en la noción singular de capacidad. En lo que respecta al concepto de funcionamiento, “functioning” es más habitual encontrar el plural “functionings” en los inicios de la concepción de la justicia de Sen pues los modos del ser (como *siendo* o *sido*, “being”) y del hacer (*haciendo* o *hecho*, “doing”) son por naturaleza varios. A nadie se le ocurriría afirmar que solo hay un “being” y un “doing”. Sen prefiere hablar también de espacio de las capacidades para referirse al ámbito de evaluación de la igualdad porque el de las capacidades es un espacio pero pueden haber otros. Nótese de este modo, que igualdad de capacidades significa igualdad de libertades *para escoger lo que una considera valioso ser o hacer* y no conlleva igualdad en otros espacios que no sean el de estas libertades.

La primera formulación de lo que hoy conocemos como el enfoque de las capacidades apareció en el año 1979 en una conferencia impartida por Amartya Sen, una *Tanner Lecture*, con un título para nada baladí: *Equality of What?* (1980). ¿Igualdad de qué? La pregunta tenía como objetivo hacer explícito un común denominador que todas las teorías de la justicia comparten según Sen — desde las contractualistas a las libertaristas, pasando por las bienestaristas y las utilitaristas — todas son, a su manera, igualitarias, todas buscan la igualdad en un ámbito u otro.⁴⁰ Pero, y aquí es donde surge la disparidad entre las diferentes teorías y donde aparece también la radicalidad de la pregunta, no todas ponen el acento en lo mismo a la hora de hablar de igualdad.⁴¹ Si no todas quieren decir lo mismo cuando dicen igualdad, de lo que se trata en aras de avanzar en la justicia es de discernir qué tipo de igualdad es la que queremos. La igualdad se expresa en diferentes dominios, por lo que la justicia — que tiene como piedra de toque, entre otros requisitos, la igualdad —, en resumidas cuentas, puede consistir en muchas cosas diferentes siempre que sus principios, para el enfoque de las capacidades, sean resultado de un examen crítico *objetivo* y del debate público, como veremos en las páginas siguientes (Sen, 2009).

Si la premisa es, entonces, que todas las concepciones de la justicia tienen por objeto lo mismo, la igualdad, entonces es un buen comienzo el preguntarse qué es esencial, sustantivo, en la vida de las personas. Esta idea clave inspiraba el nacimiento del enfoque de las capacidades que apareció como resultado del esfuerzo conjunto de muchas voces escépticas ante las conclusiones de los esquemas imperantes de aproximación y explicación de la vida humana. Desde un inicio, se pretendía superar la cortedad de miras de otras perspectivas tales como el utilitarismo o la teoría de la justicia de los bienes primarios de Rawls.⁴² En efecto, era esta conferencia el escenario oportuno para presentar

⁴⁰ En esta *Tanner Lecture*, Sen todavía no se refiere terminológicamente a estas concepciones como teorías de la justicia. Su punto de partida, de raigambre económica es, más bien, que todas tienen por objeto la igualdad aunque esta igualdad no sea lo mismo para todas. Posteriormente, como se ve de forma ejemplar en su obra *La idea de la justicia*, acuñará un lenguaje más acorde con las cuestiones de la filosofía moral y política abandonando la rigidez de la terminología de la economía.

⁴¹ Para Sen, incluso aquellas teorías que no se reconocen como igualitarias, lo son. Esta idea aparecerá recogida también en su *Inequality Reexamined*, dedicándole con ese mismo título un capítulo al respecto, por lo que es relevante notar que la preocupación de Sen en el 1979 no es banal sino que acompaña su pensamiento hasta el punto de que trece años después vuelve a retomar el mismo titular para dedicarle más atención y justificar en profundidad su posición.

⁴² Sen fue, sin duda, el creador del enfoque de las capacidades. No obstante, la autoría de este nuevo modo de entender la igualdad y el bien-estar no debería otorgarse solo a él. El economista reconoce que desde hacía algún tiempo mantenía conversaciones con otros académicos preocupados por el reduccionismo de la teoría estándar económica que identificaba el bien-estar del individuo con la utilidad. En particular, Mahbub ul-Haq, quien introdujo el enfoque del Desarrollo Humano en economía, fue colaborador estrecho de Sen y auténtico pionero en considerar que se puede enriquecer la vida humana potenciando sus factores

en sociedad formalmente la alternativa teórica a esas concepciones de la justicia, para introducir el enfoque basado en las capacidades básicas (“basic capabilities”) superior relativamente a la hora de pensar la igualdad.⁴³

2.1.2 Funcionamientos y capacidades

Nos disponemos a atravesar los umbrales arquitectónicos del marco para presentar a quien son los verdaderos protagonistas de esta tesis, las capacidades y los funcionamientos.

¿Qué son las capacidades? Una buena aproximación es entender las capacidades como el reflejo de las libertades del individuo. Ahora bien, definir un concepto a partir de otro que también peca de imprecisión no nos permite arrojar mucha luz sobre la cuestión.

La clave parece residir en la noción de libertad. Libertad (*freedom* y no *liberty*) es en el lenguaje seniano uno de los componentes, de los ingredientes del bien-estar de una persona. Siendo uno de sus componentes, no es uno cualquiera, sino que es fundamento necesario pero no suficiente del bien-estar. La libertad es el fundamento porque es la oportunidad real que tiene, o debería tener, el ser humano para llevar el tipo de vida que *tiene razones* para valorar. En opinión de Sen, este *tener razones* es de crucial importancia pues permite distinguir las creencias no fundadas de los motivos razonados.

Desde esta óptica, el bien-estar tiene que ver con estar bien alimentado, con tener una buena educación, con disfrutar de espacios verdes — lo que llamaremos más tarde funcionamientos (“functionings”) —, entre otros muchos elementos que hacen que una vida humana sea rica y pueda ser considerada como tal. Pero también forma parte del bien-estar la libertad en sí misma. Las libertades, porque representan las *oportunidades reales* que las personas tienen, siguen siendo eso, oportunidades, por lo que su valor no depende de su realización, es decir, de su traducción en términos de funcionamientos.

Un par de apuntes nos servirán para acabar de presentar los rasgos definatorios de los conceptos de capacidad y funcionamiento.

determinantes y, por tanto, yendo más allá de la incentivación única de los aspectos económicos de la misma (“Desarrollo como libertad. Entrevista con Amartya Sen”, 2006).

⁴³ Los primeros ensayos de Sen en esta dirección parecen referirse a unas capacidades como básicas (“basic capabilities”) para distinguirlas de otras que no lo son. Podemos intuir que la intención de acompañar el sustantivo con el adjetivo “básico” es la de expresar el carácter indefectible de estas capacidades, necesarias para la vida humana (Sen, 1980, 1983). Aún así, el desarrollo del enfoque le permitirá más tarde a Sen eliminar esta distinción porque, en realidad, las capacidades en líneas generales, se entienden como eso, como lo que sustantivamente no puede faltar, y diferenciar a unas y otras no hace más que añadir una cierta confusión al análisis.

Una pregunta lógica que surge a partir de lo afirmado sería quién es el responsable de definir la norma moral. El enfoque de las capacidades suscita, casi de modo natural, la conclusión de que el individuo es el autor moral de su vida. Las capacidades pueden entenderse como el reflejo de unas libertades que se sitúan en un umbral menos exigente que lo que una teoría comprensiva del bien prescribiría. Martha Nussbaum es muy categórica en lo que concierne al lugar que ocupan las capacidades en una teoría de la justicia. Estas representan el umbral mínimo por debajo del cual no es posible aseverar que una vida humana sea digna. El enfoque de las capacidades no impone pues, unas reglas o leyes morales y no aspira a fijar lo que, en el campo de la filosofía ética, se denomina “unos máximos morales”. Pero aún falta algo más que decir. Sería inviable, a raíz de esa descripción, que una sociedad tuviera que defender y crear todas las libertades que son importantes para sus ciudadanos. El matiz que es oportuno ensartar aquí es que no todas las capacidades son igualmente relevantes. Por poner un simple ejemplo, el tener la libertad de escoger entre diferentes tipos de cepillos de dientes en un supermercado no es algo tan sustancial para la vida del individuo como lo es el tener acceso pleno a un sistema de salud en la comunidad. Hay capacidades que pueden ser valiosas o no dependiendo del contexto, verbigracia, el poder ir de una cierta manera vestida tiene una connotación especial si el contexto es el de una entrevista de trabajo.⁴⁴

Es útil recordar en este punto de la exposición que un precedente del concepto de capacidad se halla, según Sen, en la idea de Adam Smith de la habilidad de poder aparecer en público sin avergonzarse. En palabras del bengalí Smith,

se ocupó de esa capacidad para funcionar concebida como “la capacidad (“ability”) para aparecer en público sin avergonzarse” (y no solo de la renta real o la cesta de bienes poseída por los individuos. Lo que se considera como “necesidad” en una sociedad está determinado, en el análisis smithiano, por lo exigible para conseguir algunas libertades mínimamente necesarias, como “la capacidad para aparecer en público sin avergonzarse” o “para participar en la vida de la comunidad” (Sen, 1999a, p. 73).⁴⁵

⁴⁴ En un artículo de la BBC se puede leer que una empresa de lavandería en el Reino Unido ofrece un servicio de limpieza gratuito a las personas sin recursos para que estas puedan asistir a sus entrevistas de trabajo bien vestidos; <http://www.bbc.com/news/blogs-magazine-monitor-30724198>.

⁴⁵ Sen se está refiriendo aquí al pasaje de *La riqueza de las naciones* de Smith que afirma: “Una camisa de lino, rigurosamente hablando, no es necesaria para vivir. Los griegos y los romanos vivieron de una manera muy confortable y no conocieron el lino. Pero en nuestros días, en la mayor parte de Europa, un honrado jornalero se sonrojaría si tuviera que presentarse en público sin una camisa de aquella clase” (2000, p. 769).

De nuevo, es el individuo el que debe seleccionar cuáles son las capacidades relevantes siempre y cuando estas no coarten las capacidades de las otras personas. Desde esta teoría parcial se promueve que la última palabra cuando aparezcan conflictos normativos la tenga la discusión pública.

La autoría moral nos permite, por otra parte, detenernos brevemente en un tema relevante para la ética que no siempre ha recibido la debida atención; el de la responsabilidad moral. El tema de la responsabilidad es un tema insoslayable para el enfoque de las capacidades y para un modelo de justicia intergeneracional que pretenda ampliarse hacia el futuro. Por lo dicho anteriormente se deduce que la responsabilidad moral recae en el individuo aunque no debemos olvidarnos de la labor de las instituciones sobre todo para salvaguardar y crear las capacidades. Concretamente, es de notable interés su intervención cuando nos encontramos con casos en los que los individuos no *aspiran* a llevar un tipo de vida que podrían vivir porque han interiorizado unas condiciones de vida injustas como “aquello que debe ser”. Este es el problema de las preferencias adaptativas (“adaptive preferences”) — que supone un desafío para todas las teorías de la justicia social distributivas —, que ha sido desde el enfoque de las capacidades repetidamente tratado. Por la importancia que tiene este mecanismo en particular en los sectores de población más vulnerables, le hemos dedicado en esta tesis un anexo.

Decíamos que el enfoque de las capacidades propone que la responsabilidad moral tenga lugar dentro de los confines del mundo individual. Al ser la capacidad del individuo la métrica del bien-estar, el enfoque de las capacidades parece estar apuntando a un individualismo de corte ético. Ahora bien, como subraya acertadamente Robeyns, este individualismo no se concibe en clave ontológica (2005a, pp. 107-109). Para el enfoque de la capacidad, el individuo es el primer responsable en determinar qué es valioso para su vida, qué libertades tienen valor, como instrumentos y como fines. Este es un enfoque “people-centered” esto es, el fin de la evaluación normativa va a ser el bien-estar de las personas y no, distanciándose del utilitarismo, el bien-estar total (Robeyns, 2005a, p. 107).

El segundo apunte que es necesario introducir aquí es que si las capacidades son la *libertad para* (“freedom to”) su reverso son los funcionamientos. Los funcionamientos son los conjuntos de acciones y de estados del ser, son los “beings” y los “doings” que tienen un carácter moralmente neutro. A diferencia de las capacidades, los funcionamientos son por naturaleza realizados (“achieved”), si bien en ocasiones sea difícil trazar una frontera nítida entre ambos. La vida de una persona puede ser resumida como una serie de

funcionamientos diversos, su vida trata de conjuntos de “beings” y “doings”, sus logros son los vectores de funcionamientos. Para Sen, estos funcionamientos son “constitutivos” —en el sentido aristotélico— del ser del individuo, aunque existan diferencias significativas entre ambos autores. Nussbaum observa, en este sentido, que para Aristóteles la lista de funcionamientos es única — no hay una variabilidad en la concreción de los funcionamientos que constituyen una buena vida —, mientras que esta superespecificación no tendría sentido alguno en el enfoque de Sen (1988).

A la luz de lo expuesto, la capacidad puede ahora también ser entendida como “los conjuntos de vectores de funcionamientos” o las diferentes combinaciones de acciones y estados disponibles al individuo (Sen, 1992, p. 40). Dicho de otro modo, “el “conjunto de capacidad” [“capability set”] en el espacio del funcionamiento refleja la libertad de la persona para escoger entre posibles modos de vivir [“livings”]” (Sen, 1992, p. 40).

2.1.3. Una nueva teoría para una nueva forma de entender el bien-estar

El enfoque de las capacidades se ha considerado acertadamente como una alternativa sólida a dos maneras de valorar el bien-estar y entender la justicia que han predominado hasta la actualidad en la filosofía moral y política: el utilitarismo y las teorías de la justicia basadas en los recursos. Además, supone una superación a la tendencia restrictiva hegemónica de la economía clásica desde los años 80 y que lamentablemente todavía cuenta con un número nada despreciable de adeptos, que mide el desarrollo en relación con el aumento del PIB — el desarrollo es resultado indiscutible del crecimiento económico. Mientras esta tendencia economicista será estudiada más a fondo en el anexo dos, nos gustaría explicar sintéticamente en este punto de la tesis las críticas que formula Sen al utilitarismo clásico y a la teoría de los bienes primarios de Rawls para que se entienda mejor el origen y la particularidad del enfoque de las capacidades.

Las teorías tradicionales del bienestar inspiradas en el utilitarismo consideran el bienestar a partir del parámetro de la utilidad personal. Basarse en la utilidad para examinar los estados de justicia, sin embargo, presenta de raíz cuatro problemas fundamentales cuando se trata de explicar la desigualdad. De manera concisa: la primera cuestión a tener en cuenta es que el utilitarismo es consecuencialista; su finalidad es la evaluación de las consecuencias y no los procedimientos. El segundo rasgo importante a sacar a colación es que aunque en el utilitarismo todos los individuos son iguales, es decir, las preferencias de los individuos se valoran de la misma manera, esa igualdad de

tratamiento en la valoración esconde una profunda desigualdad. Al tener como fin la igualdad de las preferencias, el utilitarismo olvida las diferencias interpersonales; no es relevante cómo esté distribuida esta igualdad sino la suma total de las preferencias. Este aspecto se acompaña del criterio de la optimalidad paretiana — indicador recurrentemente utilizado en las teorías de la utilidad — que permite que una distribución pueda ser óptima y profundamente desigual. En pocas palabras, el utilitarismo al fin y al cabo no está interesado en cómo están repartidos los bienes sino en la suma de la utilidad. Por último, esta utilidad se define en términos de felicidad, deseo o placer conduciendo a que el criterio en última instancia sea algún estado mental.

Entender así el bienestar resulta poco fructífero para avanzar en la justicia pues no tiene en cuenta la *libertad para* sino que el foco de atención exclusivamente es la consecución. De la misma manera, no tiene en cuenta realizaciones que vayan más allá de las métricas mentales dando lugar a un resultado peligroso porque la *magnitud* de un cambio en un estado mental podría no reflejar fielmente el *valor* real del cambio.

Todas aquellas concepciones basadas en las preferencias individuales, en definitiva, se preocupan por los resultados y no por el medio con el que se alcanzan dichos resultados. Es decir, al fijarnos en los resultados estamos obviando las libertades para producirlos (Sen, 1992, pp. 31-32).⁴⁶ El utilitarismo como concepción de la justicia no ha tenido en cuenta la importancia de la libertad y no ha sido capaz de explicar y comprender las diferencias interpersonales.

Un paso adelante parecen suponer a este respecto las teorías de la justicia que también criticaron fuertemente el utilitarismo como la de Ronald Dworkin o la de John Rawls que reconociendo el valor intrínseco de la libertad pusieron el énfasis en los medios antes que en los logros (Sen, 1992, p. 33). La valoración de los medios puede ser interpretada como una valoración de las libertades. Los medios, bienes o recursos en general, pueden ser la traducción material de las libertades. Ahora bien, la igualdad en los medios no tiene por qué producir necesariamente una igualdad en términos de libertades. Tomemos, por ejemplo, el principio de la diferencia de Rawls y fijemos el foco de atención en dos aspectos del principio que revelan la problemática de la que nos estamos ocupando. La primera cuestión importante es que la relación entre los bienes primarios y el bien-estar no es una relación equipolar o equivalente; las personas no convierten de la misma manera

⁴⁶ De esta limitación pecarían también, en consecuencia, la función de bienestar social de Bergson (1938) y Samuelson (1947) así como la teoría de la elección social de Arrow porque ambas se usan en economía de manera hegemónica para estudiar el bienestar a partir del criterio de las preferencias individuales.

los bienes elementales en bien-estar. El segundo, que se centra en la relación entre bienes primarios y libertad vendría a reflejar exactamente lo mismo; las personas no convierten de igual modo los bienes primarios en libertades para alcanzar sus fines (entre los cuales puede figurar el bien-estar). En conclusión, afirma Sen, las teorías de la justicia que priorizan los medios no han sabido ofrecer tampoco una buena solución al problema de las diferencias interpersonales. ¿Qué consecuencias tiene esta ignorancia? La consecuencia más patente es que lo que promueven estas teorías es una homogeneización de la diversidad humana. Vivimos en un mundo donde empeñarse en distribuir ingresos y otros bienes materiales, igualitariamente, significa crear una profunda desigualdad. Lo mismo puede decirse de la propensión a considerar la igualdad en la economía desde un punto de vista ortodoxo, como igualdad en un sentido unilateral de distribución del ingreso. El problema no es únicamente que el ingreso debería ser tratado como un medio antes que como un fin en sí mismo sino que además existen otros medios absolutamente sustanciales para que las personas puedan alcanzar las libertades que valoran. Las personas no son iguales, no pueden hacer las mismas cosas con la misma cantidad de recursos, por lo que se hace evidente que la relación entre medios y fines es distinta para cada uno de nosotros (Sen, 1992, p. 30).

El primer tránsito que encontramos en el pensamiento de Sen del marco de la teoría de la elección social a las cuestiones propias de la Ética — que girarán en un estadio primitivo en torno a la noción de desigualdad — se encuentra en sus ensayos acerca de las hambrunas que le hicieron adquirir cierta celebridad pero también convertirse en objeto de algunas críticas.⁴⁷ En su obra *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981) el economista bengalí estudia la hambruna de 1943 en Bengala, las hambrunas en Etiopía del periodo entre 1973 y 1975, aquellas de la región africana de Sahel en los inicios de los años setenta y la hambruna en Bangladesh de 1974.⁴⁸ En este ensayo, Sen demuestra que no existe un maridaje mecánico entre la disponibilidad de alimentos y el hambre. La hambruna suele concebirse como resultado de una escasez de comida pero esta podría ser solo una de las posibles causas. La investigación pues, se centra en estudiar la relación entre el suministro de comida y la hambruna. Estas relaciones

⁴⁷ Una lectura recomendable en este sentido es el artículo de Stephen Devereux titulado “Sen’s Entitlement Approach: Critiques and Counter-critiques. Devereux concluye que el enfoque de Sen es débil, principalmente porque privilegia los aspectos económicos como causa de las hambrunas por encima de los determinantes sociopolíticos (2001).

⁴⁸ El “entitlement approach” ya había sido presentado por Sen en un par de ensayos previos, si bien no de manera tan exhaustiva como en la obra anteriormente mencionada (1976, 1977b).

se destacan por ser relaciones entre las personas y los productos, relaciones que atañen en último término a la estructura de la propiedad. Las relaciones de propiedad son una clase de relaciones basadas en *entitlements*, en “derechos”, que permiten entender fenómenos como la pobreza y, más en lo específico, las hambrunas.⁴⁹ La conclusión que emerge de este análisis de los *entitlements* es que la habilidad de una persona para evitar la inanición tiene que ver, por un lado, con sus propiedades, y por otro, con el mapa de sus “derechos”.⁵⁰

El concepto de “tener derecho a” significa para el análisis económico tradicional un cambio radical de punto de vista pues no es la disponibilidad de bienes sino la capacidad de ser *intitulado* lo que establece una relación causal entre los recursos y las hambrunas. Como acertadamente señala Ricoeur, a partir de este diagnóstico, las políticas públicas que tienen como objetivo aumentar los ingresos pueden ser un remedio eficaz para el hambre — a través de subvenciones, ayudas sociales, empleo público o una renta mínima. Efectivamente, para Sen existe una ecuación de causa-efecto entre un régimen democrático político y la posibilidad de que el país se vea azotado por las hambrunas. Son, a fin de cuentas, las libertades positivas dentro de los límites del estado democrático las que se perfilan como la fuerza real para combatir el hambre (2005, p. 152).

2.1.4. Pluralismo y diversidad humana

Somos diferentes en dos sentidos. Nuestros objetivos, nuestras aspiraciones son distintas, queremos cosas diversas, pero también el modo en que a partir de los medios logramos fines es también distinto (Sen, 1999c, p. 102). Desde el prisma de las capacidades de Sen, lo primario es respetar esa diversidad humana a la hora de evaluar la desigualdad y la justicia de un arreglo social (Sen, 1999c, pp. 20-21). Esta es una de las diferencias más sobresalientes entre el enfoque de Sen y el de Rawls. Dos personas con la misma cesta de bienes no van a obtener las mismas libertades, como señalábamos con precedencia, para llevar la vida que consideran de valor vivir y hacer aquello que consideran de valor hacer. Así, mientras Rawls se concentra en los medios para la justicia, Sen lo hace en las

⁴⁹ Para Sen un *entitlement* es un “conjunto de cestas alternativas de bienes que una persona puede tener bajo su dominio en una sociedad usando la totalidad de derechos y oportunidades de los que él o ella dispone” (1984, p. 497).

⁵⁰ Esta interpretación es más descriptiva que prescriptiva a diferencia del análisis de Robert Nozick sobre los *entitlements* que se halla en su obra *Anarchy, State and Utopia* (1974). Sen advierte que estos dos ejercicios tienen motivaciones diferentes y no deberían confundirse (1981).

libertades de manera directa y sin atajos, sin ignorar que para las capacidades también son esenciales los medios.

¿Qué es lo que hace — podríamos preguntarnos en este punto — que las personas no disfruten de las mismas *oportunidades reales*, no de las idénticas, sino de aquellas que consideran valiosas? La relación entre los bienes y los funcionamientos para que la persona logre ciertos “beings” y “doings” se encuentra bajo la influencia de condicionamientos de varia naturaleza. En concreto, existen tres grupos de factores de conversión (“conversion factors”) que pueden tener una incidencia en dicha relación. En primer lugar, el cómo una persona transforma los recursos en funcionamientos puede verse influido por factores de conversión personales (por ejemplo, las condiciones físicas y psíquicas, las habilidades, el metabolismo). Esta conversión también se encuentra determinada por condicionamientos sociales (verbigracia, las reglas sociales, las políticas públicas, los roles y las relaciones de poder). Por último, habría que tener en cuenta los factores de conversión medioambientales (por ejemplo, la localización geográfica o el clima) (Robeyns, 2005a, p. 99). [Véase figura de Robeyns, p. 388].

Además, como apostilla a la relación entre los bienes y servicios y los funcionamientos — por tanto, también entre los bienes y las capacidades — es importante notar que los recursos no son los únicos medios para la creación de capacidades. En un sentido amplio, las instituciones juegan un papel decisivo también para la expansión y la preservación de las mismas. Las circunstancias en las que las personas se encuentran son capitales y por ello, en el ejercicio de evaluación de la calidad de vida no solo es crucial que el criterio sean las capacidades, sino también que se examinen estos factores que dan forma a las elecciones de los individuos.

A razón de lo expresado, el priorizar una distribución de bienes igualitaria entre los individuos de una sociedad, por encima de una distribución igualitaria de capacidades, significa hacer oídos sordos a las diferencias y a la complejidad inherente a la vida humana. Por poner un ejemplo, si se trata de distribuir ingresos entre la población de manera igualitaria, resulta claro que una persona invidente no va a poder disfrutar de las mismas libertades que lo haría una persona que no tuviera ninguna privación de vista. La persona invidente probablemente necesitará de unos medios particulares como podrían ser un perro guía, una persona que le acompañe en sus desplazamientos, un bastón apropiado y una institución u organización que le ayude en las cuestiones de carácter más logístico (por ejemplo, que le proporcione libros escritos en Braille). Por eso, el enfoque de las

capacidades tiene como piedra de toque el respeto por la diversidad humana y es reacio a adoptar hipótesis que se apoyen en una homogeneización de las ventajas personales. En las ciencias sociales encontramos el esfuerzo reiterativo de simplificar para ganar en claridad construyendo supuestos que pasan de un objeto de evaluación a otro. Esta destilación supone, desde la óptica de Sen, un precio muy alto a pagar en términos de las vidas de las personas. Atender a la diversidad humana, a las diferencias que describen a los individuos, significa avanzar en libertades, avanzar hacia un escenario en el cual los hombres puedan ser y hacer aquello que más valoran.

La tendencia a eliminar diversidades interpersonales puede tener origen no solo en la tentación pragmática de simplificar la analítica (como en los estudios de medida de la desigualdad), sino también [...] (en) la propia retórica de la igualdad (es decir, «todos los hombres son creados iguales») (Sen, 1992, p. 30).

En este sentido, las tesis de Sen recuerdan a las ideas del filósofo ilustrado John Stuart Mill, gran pensador humanista educado por su padre en el utilitarismo y continuador influyente de esta tradición. Mill amaba por encima de todo la singularidad de los individuos, por encima de toda ley, de todo poder, costumbre o incluso del establecimiento de la paz. Amaba el abanico heterogéneo que formaban los ingenios de los hombres y en ello fundó su defensa de la libertad individual.⁵¹

El enfoque de las capacidades pues, a diferencia de otras propuestas, erige su criterio en la condición de la diversidad o, lo que es lo mismo, en el pluralismo intrínseco a la naturaleza humana. La conexión entre las capacidades y la condición de la pluralidad puede ser entendida señeramente de tres formas. En primer lugar, el espacio de las capacidades, lo que las personas valoran en concepto de libertades, es sustancialmente plural. No debería existir un autoritarismo axiológico a este tenor que imponga una serie de normas acerca de cómo las personas deben lograr una vida buena. La pluralidad de espacios en los que puede ser valorada la igualdad, por ejemplo, cuando realizamos comparaciones interpersonales, muestra que realmente existe una pluralidad más primaria y profunda. La elección del ámbito de evaluación nos conduce a considerar la diversidad de puntos de vista, de razones, que las personas tienen para valorar unas variables u otras (Sen, 1992, p. 25).

En segundo lugar, a lo que este enfoque apunta es a la tolerancia metodológica respecto a diferentes ideas de justicia. Para Sen, es capital la aceptación de la multiplicidad

⁵¹ Del espíritu humanista de Mill habla Isaiah Berlin en su prólogo a *Sobre la libertad* (2011, pp. 13-14).

de núcleos informacionales — o de una base informacional amplia y heterogénea — sobre los que se apoyan las diferentes teorías de la justicia social. Ahora bien, ¿por qué es conveniente dejar en manos de perspectivas diversificadas el contenido del bien-estar? ¿Por qué no apelar a un rasgo distintivo único que sirva como foco primario de información? ¿Por qué no recuperar para el análisis algo así como un principio sustantivo que nos permita afirmar que una vida es verdaderamente humana? La respuesta no debería generar sorpresa. De nuevo, de lo que se trata es de respetar la indefectibilidad de la diversidad humana tomando esta pluralidad más como una ventaja que como un elemento boicoteador de la fuerza explicativa del análisis. Es la única vía, afirma Sen, para alcanzar algún tipo de acuerdo en la *praxis* ética y política y avanzar en el objetivo de la justicia sin renunciar a las historias de los hombres.

En último lugar, como resultado connatural de lo mismo, Sen no está preocupado por formular una teoría exhaustiva de la justicia sino que él mismo entiende que su enfoque es un marco teórico que necesita ser complementado con otras teorías. Las capacidades, como reflejo de las libertades, son fundamentales para la vida humana pero no son lo único valioso.

[N]o estoy afirmando que la igualdad de capacidades básicas pueda ser la única guía para el bien moral. Por un lado la moralidad no tiene que ver solo con la igualdad. Por otro, mientras afirmo que la igualdad de las capacidades básicas tiene ciertas ventajas claras sobre otros tipos de igualdad, no sostengo que las otras sean moralmente irrelevantes. La igualdad de las capacidades básicas es una guía parcial para la parte del bien moral que está asociada con la idea de igualdad. He intentado argumentar que como guía parcial tiene sus virtudes que otras caracterizaciones de la igualdad no poseen (Sen, 1980, pp. 219-220).

Desde un punto de vista normativo entonces, la métrica de las capacidades y los funcionamientos permite considerar la pertinencia para ampliar el enfoque de incluir otros principios según el contexto de aplicación.

2.1.5. Una lección para una ética y el valor de la *incompletitud* de los juicios

Si una noche de invierno un viajero es una historia que incluye once historias. En ella, Italo Calvino se divierte mezclando romances como historias inacabadas. Esas historias inacabadas son diez historias dentro de una historia, que tienen un inicio pero que nunca tienen un fin (1979). Cada una de ellas da pie a la siguiente en el momento en que la primera deja al lector con el amargo sabor de boca del relato inconcluso, con el *continuará*. La belleza sublime del entremezclarse de historias, personajes, sucesos, de carácter y estilo

distinto, no se ve obstaculizada por la falta de desenlace. Es más, hace aflorar aún más la amable visión de Calvino del placer de lo inacabado, del placer que la lectura otorga en ese sucederse y sucederse de un mundo a otro en cada vez una “nueva relación con el mundo”. Y esta belleza tiene al fin y al cabo un sentido; “[a] la idea de totalidad le he tenido siempre una cierta alergia; en los *intentos totalizantes* no me reconozco”.⁵²

Como incipit literario, *Si una noche de invierno un viajero* muestra para nosotros el tono amable y acogedor que debería adoptarse a la hora de pensar la *incompletitud* pues la realidad es menos precisa y nítida de lo que nos gustaría, “la realidad es inasible como la niebla”.⁵³ Habría pues que adoptar esa actitud amable no sólo en la literatura sino también en la filosofía y en otras disciplinas que se tienen por finalidad el estudio de lo humano.

No nos encontramos tan perdidos en este camino si consideramos que Sen puede representar en este apartado del trabajo, nuestro Calvino, en tanto que ha sabido muy bien apreciar y explotar la opacidad que caracteriza ciertos conceptos como por otro lado reconoce ya en sus primeros estudios sobre la desigualdad económica. Sen no intenta ponerle la faja de la completitud a lo que es en realidad complejo, aniquilando sus matices, obteniendo un producto, una definición eficaz que se apoya en una profunda desigualdad.

La metáfora del romance pues, el llamar aquí a testimonio al gran Calvino, es un modo de alabar la aceptación de la *incompletitud*. No obstante, la *incompletitud* aquí y allí, pueden ser cosas bien distintas, o al menos pueden implicar cosas bien distintas, por lo que se torna necesario el adentrarse en la neblina calvina o más bien seniana, pero esta vez aclarando términos y acotando espacios.

Primero digamos de lo que se trata, de lo que se trata con respecto a la *incompletitud* en esta tesis doctoral, para ver sus consecuencias en el campo de la ética y en particular en el tema de la justicia.

Voy a ser aquí conscientemente reduccionista, voy a convertirme en relojero y afinar la precisión. El uso que se hace en esta tesis de la noción de *incompletitud* es aquel que nace de las conclusiones de una reflexión en torno a algunas propiedades matemáticas de la teoría de la elección social que se revierten de modo fructífero en el pensamiento de

⁵² Véase la “Presentazione dell’autore con uno scritto di Giovanni Ravoni” en *Se una notte d’inverno un viaggiatore* (Ed. Oscar Mondadori, Milano, 1994, p. 6). La 1ª edición data de 1979: Einaudi, Torino.

⁵³ Podría objetarse que el romance de Calvino se compone de historias inconclusas pero completas. Para nosotros, el ejemplo sirve de metáfora en el análisis que se hace a continuación del concepto de *incompletitud* y por ello, considero que las historias, exceptuando la del lector y la lectora se encuentran concatenadas sin seguir el modelo ortodoxo de romance, el cual está marcado por un inicio, un desarrollo y un desenlace.

la justicia y en el examen potencial de otras nociones axiológicas cuando el contexto reclama lo normativo.

La connotación pues, es aquella que defiende Sen en su *Elección colectiva y bienestar social* (2007) que tiene la aspiración, por otro lado cumplida, de forjar una crítica a las ambiciones totalizantes de la tradición economista, la cual maneja ciegamente algunas propiedades de las relaciones de elementos en los conjuntos finitos, en el estudio de la elección colectiva.

Lo que significa la incompletitud de los juicios para Sen puede ser explicado de una manera sencilla y bastante intuitiva.

Sabemos que para realizar cualquier tarea normativa el método llevado a cabo es, por lo general, el de la comparación. Es cierto que esta comparación puede ser más explícita o menos y que los elementos de la comparación pueden ser más concretos o más abstractos. Lo que es imposible es decir si un arreglo social es más justo sin recurrir a la herramienta de la evaluación comparativa. Incluso si nos encontramos ponderando si se debería facilitar un salario a las personas que contribuyen a la sociedad dedicándose al cuidado de sus familias, a las tareas del hogar, lo más probable es que a partir de la comparación entre al menos dos escenarios diferentes, manipulemos ciertas variables y estudiemos sus resultados.

Un ejemplo más claro, que juega menos con el factor de la imaginación y que baraja dos arreglos sociales actuales bastante dispares, sería el siguiente: si queremos saber si en Qatar los derechos de las mujeres trabajadoras (en especial los de las empleadas del hogar) se respetan y promueven más que en España, debemos comparar ambos países a partir de los principios de justicia que creemos satisfacen el criterio “ser más justo que” cuando aquí *justo* significa “respetar los derechos de las trabajadoras”.⁵⁴

Este ejemplo nos dice claramente que hoy, 24 de abril de 2014, si estamos convencidos de que se debería respetar el principio según el cual el tiempo de trabajo no debería exceder las ocho horas trabajadas al día — las jornadas laborales de las empleadas del hogar en Qatar pueden llegar a ser de 100 horas a la semana sin tener ningún día libre, un salario adecuado para llevar una vida digna según el lugar en el que se desarrolla la actividad, unas medidas que velan la seguridad y las condiciones sanitarias de las trabajadoras, por citar algunas condiciones mínimas. España estaría mejor situada que

⁵⁴ Resulta baladí señalar que si existe un mayor respeto y salvaguarda de los derechos de las mujeres trabajadoras en un país que en otro, esto es signo de que el país en el que más se respetan, es más justo que el otro.

Qatar, en el caso en el que el objeto de estudio fueran las condiciones de trabajo y el respeto de los derechos de las empleadas del hogar.

Esta ilustración suscitaría poca controversia en un debate sobre los derechos de las mujeres, si se tratara de ver qué país es menos injusto de acuerdo con el criterio mencionado. Sin embargo, la realidad es muchas veces más compleja y con lo que comúnmente nos encontramos es con que dos arreglos sociales no pueden ser minuciosamente comparados entre sí.⁵⁵ No porque ambos nos parezcan igual de justos, ante lo cual nos podría dar igual uno que otro, sino más bien, porque *no se pueden comparar*. Esta imposibilidad para llevar a cabo la comparación en la mayoría de los casos lo que revela es la falta de información completa disponible para el individuo. Esta es la razón principal por la que las personas, en la común dificultad de conocer la realidad en su totalidad, se forman juicios que conforman una evaluación parcial.

Llegados a este punto del razonamiento se vuelve necesario tomar una decisión de contenido. Aquel que se encuentre interesado exclusivamente en el fin del argumento puede encontrar satisfactoria la explicación que hemos proporcionado más arriba, la cual, desprovista de la exposición formal, sigue mostrando adecuadamente el resultado de lo que implica la *incompletitud* analítica. En efecto, la *incompletitud* emerge cuando dos alternativas no pueden ser comparadas entre sí.

No obstante, una de las ambiciones de esta tesis, además de presentar una teoría de la justicia en el contexto de la justicia intergeneracional, es revelar por qué Sen *dice lo que dice*. Por ello, para honrar las aspiraciones intelectuales de este trabajo, si estamos interesados en averiguar por qué Sen *dice lo que dice*, una buena idea sería emprender el camino en sentido inverso de la historia y explorar cómo se va formando esta hipótesis en las tesis del economista. Pasaremos así de sus trabajos en la teoría del bienestar social a su *La idea de la justicia* con la intención de poner de manifiesto cómo la noción de *incompletitud* sufre una metamorfosis, pasando de ser objeto evidente de la investigación a idea regulativa de toda su propuesta.

Para Sen, la *incompletitud* como propiedad de los juicios es una de las mayores dificultades que debe afrontar no sólo la filosofía en su vertiente normativa sino también la teoría de la elección social como ciencia evaluativa. En esta dirección, cabe recordar que los primeros trabajos de Sen se circunscribían al ámbito de la economía del bienestar y la

⁵⁵ De hecho, en estas líneas hemos efectuado una descarnada reducción en la comparación de dos realidades distintas reduciendo el foco de información al plano de los derechos.

teoría de la elección social. Sin embargo, no se haría honor a la verdad si no se puntualizara que en el inicio del recorrido intelectual del autor ya se encontraban preocupaciones que, traspasando la frontera de la economía, bien podían ser entendidas desde un ángulo ético-moral. Como bien observa J. Francisco Álvarez: “en sus trabajos Sen utiliza el análisis económico con una clara apertura a cuestiones más generales sobre los valores, la cultura y la libertad” (2007, p. 202). Dado que el pensamiento de Sen tiene como principal fuente de inspiración en sus comienzos la teoría de la elección social, *empezar por el inicio* nos permite, en un segundo momento, entender los retos metodológicos que pueden trasladarse también a la disciplina filosófica. Para cumplir con esta finalidad, vamos a explorar el significado del concepto de *incompletitud* de los juicios en la teoría del bienestar social.

La teoría del bienestar social es una disciplina que tiene como criterio las preferencias sociales para fomentar el bienestar colectivo, coadyuvando en el diseño de las medidas políticas que deberían ser implementadas en la sociedad. Su instrumento teórico, como mencionábamos, la teoría de la elección social en su vertiente más ortodoxa, considera la función del bienestar colectivo como un *ordenamiento* de todos los estados sociales alternativos con el objeto de comprender cuáles son las preferencias de la sociedad. Dicha función se expresa como una función de las preferencias individuales. En este sentido, el estudio de lo que es mejor para la colectividad pasa por el canal estrecho de las preferencias individuales o, en otras palabras, un ordenamiento de las preferencias de los individuos especificará el conjunto de las preferencias sociales. El ordenamiento de las preferencias de la sociedad es una función del ordenamiento de las preferencias individuales.

Si centramos ahora el foco de atención en las preferencias es fácil notar que la interpretación económica clásica preconiza una tendencia egoísta que caracterizaría el comportamiento de los individuos — las personas maximizan su utilidad personal y esta maximización es lo que da forma a sus preferencias. Así mismo, un segundo aspecto importante es que las preferencias de los individuos son comparables — lo que se denomina *comparaciones interpersonales* de utilidad. Ambas características nos sirven para realizar el famoso paso agigantado que consiste en deslizar el modelo pensado a escala individual a la estructura agregada de la sociedad.

No es difícil ver que el criterio para medir el bienestar social es, *grosso modo*, el famoso criterio de la máxima utilidad — entendida como bienestar — para el conjunto de

la colectividad. Y que se basa, si retomamos la definición anterior, en el concepto de ordenamiento.

Con el fin de esclarecer un poco más estas consideraciones vamos a proceder al análisis del concepto de ordenamiento advirtiendo que esta no es tarea simple, en la medida en que para desentrañar el significado de esta idea se vuelve necesario adentrarnos en laberintos terminológicos con raíz en diversas familias: la de la lógica relacional más pura y la de las tesis económicas de la teoría de la elección social.

En principio, lo que es comúnmente aceptado en la disciplina económica es que un ordenamiento (“ordering”) es una jerarquización de todas las alternativas *vis a vis* entre sí (2007). Las características que lo definen son el factor variable en las diversas interpretaciones. Para nuestro estudio, merece la pena puntualizar que seguimos a Sen, el cual adoptó la terminología del padre de la teoría moderna de la elección social, el gran economista neoclásico Kenneth Arrow (1951).⁵⁶

Sin más dilación, alcancemos el corazón de la cuestión. Arrow concibe un ordenamiento (“ordering”) como aquella jerarquización que es transitiva (“transitive”), completa (“complete”) y reflexiva (“reflexive”) (Sen, 2007, p. 24).

Empecemos pasando revista a la propiedad de la completitud. Si consideramos la relación “al menos tan longeva como” en la que nos fijamos en la esperanza de vida de los seres de nuestro planeta, podemos decir, por la relación de completitud, que si la ballena boreal es al menos tan longeva como la ardilla roja, ésta no podrá ser al menos tan longeva como la ballena boreal o, lo que es lo mismo, si la ardilla roja no es al menos tan longeva como la ballena boreal, la ballena boreal deberá ser al menos tan longeva como la ardilla roja.⁵⁷ Expresado en términos de preferencias — usando los símbolos x e y como las alternativas a comparar que forman una relación binaria y respetan la completitud — diríamos que si ante dos alternativas x , y , o se prefiere x a y , o se prefiere y a x , o se es indiferente ante ambas, cuando el criterio de la preferencia sería que *nos parece al menos tan buena como*.

Pasemos ahora a considerar la relación “al menos tan alta como” para ilustrar la relación de la transitividad. Esta propiedad nos diría que si el Burj Khalifa es al menos tan alto como la Torre Willis de Chicago y esta es al menos tan alta como la Gran Torre de

⁵⁶ Es pertinente mencionar aquí que entre el 1968 y el 1969 Arrow, Rawls y Sen impartieron un seminario conjunto en la Universidad de Harvard que tuvo una gran influencia en los tres autores como se desprende de la nota de agradecimiento de Sen en su obra *Elección colectiva y bienestar social* (2007) y en las múltiples referencias que Rawls hace en su primera edición de una *Teoría de la justicia* a los textos de Sen.

⁵⁷ En el lenguaje matemático esta relación adquiere la forma de: $\forall x, y \in S: (x \neq y) \rightarrow (xRy \vee yRx)$.

Santiago, el rascacielos dubaití tiene que ser al menos tan alto como la Gran Torre.⁵⁸ De nuevo, en términos de preferencias, una relación binaria de un conjunto finito cumpliría con la propiedad de la transitividad si dadas tres alternativas x, y, z : cuando se prefiere x a y , y se prefiere y a z , entonces se prefiere x a z (y lo mismo sucedería en una situación de indiferencia).

Nótese, así mismo, que no es lo mismo ser indiferentes ante dos alternativas que lo que normalmente se concibe como una falta de completitud. Se entiende que uno es indiferente ante ambas opciones cuando “no sabe” elegir entre ellas, mientras que la falta de completitud niega la relación en sí, es decir, niega que x sea al menos tan buena como y , y que y sea al menos tan buena como x (Sen, 2007, pp. 17-18). Acerca de la propiedad de la reflexividad baste decir que toda alternativa se relaciona al menos con ella misma, supuesto este que no genera polémica particular en la literatura especializada.⁵⁹

El siguiente concepto relevante para seguir el razonamiento de Sen que se colige de la taxonomía económica anteriormente descrita es el cuasiordenamiento (“quasi-ordering”). Este tipo de relación de los conjuntos finitos se define como aquella en la que se cumple la transitividad y la reflexividad pero no la completitud.

En realidad, todo este tránsito que hemos efectuado tiene sentido en la medida en que al final de él encumbramos analíticamente la noción de cuasiordenamiento. El concepto es basilar en el mapa intelectual de Sen que arraigándose en las ideas de la teoría de la elección social llega a ocupar en el periodo de madurez, el lugar de fundamento de la cuestión de la justicia. Sen no está interesado en proporcionar una idea de la justicia completa sino que su propósito es el de mostrar que se pueden tener diferentes razones imparciales acerca de un mismo estado de cosas y ser todas ellas válidas. No son necesarios los razonamientos completos en las cuestiones morales pues podemos coincidir en nuestra aversión a las injusticias sin saber exactamente qué es lo justo. Se perfila por lo tanto como una de las aportaciones más originales de Sen para el problema de la justicia social.

⁵⁸ Se considera aquí la altura máxima de los rascacielos más altos del mundo, es decir, considerando la distancia desde la base del edificio hasta el punto último estructural más elevado del mismo. En el lenguaje matemático dicha relación se expresa de la siguiente manera: $\forall x, y, z \in S: (xRy \ \& \ yRz) \rightarrow xRz$ donde xRy , yRz y xRz representan relaciones binarias y S representa un conjunto finito definido. Sigo en la notación matemática a Sen (2007, pp. 22-23).

⁵⁹ Un ejemplo de antirreflexividad sería por ejemplo la relación “ser nieta de”, pues ¿puede una persona ser nieta de sí misma?

Supondría un *excursus* demasiado generoso el tratar de desmenuzar aquí los múltiples supuestos que las relaciones lógicas trazadas anteriormente implican. Nos conformamos con limitar el estudio, en este estadio de la investigación, a aquellos a los que Sen dedica su atención para mostrar los matices que se derivan de este escrutinio formal.

Hacer abstracciones como las dibujadas anteriormente sirve para desterrar cualquier influencia, *ceteris paribus*, que las externalidades puedan tener en los intereses del individuo. Es imposible incluir en el cálculo todos los factores que inciden en las preferencias de las personas por lo que normalmente se recurre a fijar unas ciertas variables destacadas que permitan llevar a cabo un análisis del comportamiento económico del individuo. El sentido de esta idealización radica en que la economía, como toda disciplina humana, juega con la descripción de un tipo de racionalidad humana. En sus dominios, en el momento en que un individuo se enfrenta a la elección entre diferentes alternativas excluyentes su elección va a reflejar fielmente sus preferencias — preferencias que son también hipotéticamente *racionales*, esto es, respetan los dictámenes de la congruencia, de la no *contradicción*.

La práctica real es la que hace aparecer el conflicto entre los supuestos y el comportamiento modélico. La verdad es que estamos más acostumbrados a episodios en los que se viola reiteradamente el principio de la maximización del propio interés — de la propia utilidad — de lo que desearían los economistas ortodoxos. Del ceder el asiento más cómodo a una persona anciana en un autobús, a sacrificar el deleite de algún dulce para cedérselo a los más pequeños, hasta emplear nuestro tiempo en la enseñanza del español sin obtener una remuneración a cambio.⁶⁰

Todavía más extremos, inspirándonos en la economía del comportamiento (“behavioral economics”) son aquellos episodios irracionales en los que nos causamos a nosotros mismos un mal sabiendo con toda certeza que es un mal y que ese mal es o va a

⁶⁰ En todos estos ejemplos se supone que, en el ranking de nuestras preferencias, la comodidad se sitúa en el puesto más elevado, en el contexto en el que se aparece el ejemplo. Y que, por tanto, queremos más comodidad a menos. También que hemos escogido de un variado menú un dulce porque preferimos en ese momento el dulce a cualquier otra cosa de las que allí se ofrecen. Querremos, en conclusión, más dulces que menos sin detenernos aquí a valorar la incidencia del punto de saturación en el cual el bien se convertiría en un mal. Para terminar, también se supone, desde el punto de vista de la economía clásica, que preferimos tener más tiempo a menos y que si lo sacrificamos es porque esto se traduce en un beneficio en términos económicos.

ser, en términos cuantitativos, mayor que el bien, la satisfacción o el placer, que vamos a obtener a cambio.⁶¹

El tipo de racionalidad estipulada por la economía del bienestar, hasta los años 80 aproximadamente, implica que el individuo conoce a la perfección todas las opciones posibles y es capaz de ponderar cuál es la mejor a la hora de maximizar su utilidad (lo que puede ser traducido en términos de maximizar su placer, su felicidad o cualquier otro criterio que pueda ser considerado un bien).⁶² La economía en sus formulaciones más tradicionales ha entendido pues que las preferencias de los individuos son racionales cuando satisfacen los criterios de transitividad, completitud y reflexividad. No obstante, alega Sen, esta idealización puede ser engañosa si de lo que se trata es de reflejar y responder a la heterogeneidad que caracteriza el mundo real. El paradigma de la racionalidad arrowniano, ampliamente aceptado, debe ser revisitado en cuanto existe la posibilidad de que se puedan realizar elecciones congruentes (esto es “racionales”) violando a la vez los principios de transitividad y completitud tan bien armados (Sen, 2007). Estos son los casos en que no es factible, por un lado, construir un ordenamiento completo y, por otro, comparar todas las alternativas agrupadas como pares entre sí.

El primer caso, ciñéndonos al dominio de las preferencias, puede ser ilustrado fácilmente si se introduce la condición de la indiferencia que mencionábamos hace un momento. El individuo puede preferir A a B y B a C, pero puede también, de manera simultánea, ser indiferente ante A y C como bien argumenta Sen. ¿Qué implicaciones tiene esto? Pues bien, este tipo de relaciones indican que no podemos establecer un ordenamiento según la definición que hemos aceptado en los párrafos precedentes, pero sí que somos capaces de elegir en cada una de las situaciones que debemos encarar.⁶³ En resumidas cuentas, porque la “congruencia” de las valoraciones individuales no puede sino ser en estos casos incompleta y las evaluaciones de los individuos no pueden sino ser

⁶¹ Un excelente análisis de estos casos lo encontramos en la obra de George Ainslie *Breakdown of Will* (2001), sin olvidar que el comportamiento *akrático* ya era objeto de investigación en las obras de los filósofos griegos.

⁶² Decimos los años ochenta no porque este modelo de racionalidad no siga en uso hoy — solo hay que poner un pie en la academia para refutar tal hipótesis —, sino porque desde esa década contamos con críticas muy agudas, algunas de parte del mismo Sen, a la idea de *Homo economicus*.

⁶³ No me detengo aquí en las consecuencias de la intransitividad desde la óptica de la economía y las preferencias, pues a partir del trabajo de Amos Tversky han aparecido numerosos estudios relacionados con este tema y con su implicación en términos de “racionalidad”. Remito al lector a la obra *Elección colectiva y bienestar social* (2007, pp. 18-19 y capítulo 14) de Amartya Sen, para un análisis más extenso de su crítica al modelo de Arrow y a las consecuencias de la intransitividad.

parciales — el conjunto de información no puede abarcar la totalidad —, el resultado es que a veces es imposible realizar juicios en clave de lo que hemos llamado completitud.

Pueden ofrecerse dos tipos de razones que justifican el por qué deberíamos conformarnos con los ordenamientos parciales en nuestras tareas evaluativas (1992).⁶⁴ La primera nos invita a respetar la ambigüedad, la poca nitidez de conceptos como desigualdad y bien-estar. Los diferentes modos en que se puede medir y los diferentes parámetros que pueden ser utilizados a la hora de estudiar los pesos relativos de conceptos como estos, suponen ya una advertencia de la complejidad inherente a los conceptos en los que se mezclan elementos axiológicos y normativos. Esta es la razón fundamental para aceptar la *incompletitud* de los juicios (“the fundamental reason for incompleteness”). La segunda razón clama porque respetemos los límites de la racionalidad humana. Aún si creyéramos conveniente, acertado, el trabajar con ordenamientos completos, esto no significaría que en la práctica fuéramos capaces de hallarlos. En consecuencia, y en vistas a este resultado, dice Sen que es mejor decir poco que no decir nada. Esta es la razón pragmática para aceptar la *incompletitud* de los juicios (“the pragmatic reason for incompleteness”).

Cabe introducir un escueto paréntesis para evitar que el uso de las locuciones juicio, razonamiento, evaluación, al hablar de la *incompletitud* parezca un capricho que conduce a un uso indiscriminado de los términos, antes que a una conclusión lógica implícita. El análisis formal y la demostración intuitiva que respaldan la noción de cuasiordenamiento, la *incompletitud*, nos permiten aseverar que el ser humano no es capaz de llevar a cabo un análisis exhaustivo de todas las opciones posibles. El análisis adquiere la forma de juicios que no pueden sino ser normativos cuando hablamos de temas como la igualdad, la discriminación, la distribución equitativa, la justicia. El que usemos juicios parciales que dejan fuera otras realidades, otras posibilidades para el juicio, quiere decir que nuestros razonamientos van a ser, según la terminología que hemos venido usando, incompletos. Y para terminar, los razonamientos incompletos son, en su carácter normativo propio de las labores de evaluación, valga la redundancia, evaluativos.

En *On Economic Inequality* indica Sen, por ejemplo, que existen nociones como aquella de desigualdad que son por naturaleza demasiado complejas e indeterminadas para

⁶⁴ Sen dice que “el uso de ordenamientos parciales tiene dos tipos de justificaciones diferentes para la comparación interpersonal y la evaluación de la desigualdad” (1992, p. 49). Nosotros hacemos extensiva esta justificación del mismo modo que Sen extiende las conclusiones de su análisis de la desigualdad económica al campo de la justicia en general.

ceñirlas a una medida que funcione en vistas a la construcción de un ordenamiento completo.

Hay razones para creer que nuestra idea de la desigualdad como una relación de ordenamiento puede ser inherentemente incompleta. Si así ocurre, aplicar una medida de la desigualdad que establezca un ordenamiento completo generaría problemas artificiales, porque una medida no puede ser más precisa que el concepto que representa (Sen, 2001, 21).

Esta argumentación está basada en la certeza de que a veces nos es imposible comparar todos los elementos de un conjunto entre sí. Esto no significa renunciar a la comparación *per se*, sino más bien conformarse en el comparar pares de alternativas sin que la comparación sea exhaustiva. Es una manera de abrir una puerta a la posibilidad del encuentro entre distintos tipos de juicios parciales y no una lapidación apocalíptica de la posibilidad de formular juicios y tomar decisiones.

Formalmente, si tenemos que escoger de nuevo entre A, B y C, podría suceder que tuviéramos una base razonada para escoger A a B y A a C, pero sin embargo no pudiéramos comparar B con C. Esto no supone que no podemos realizar alguna elección pues, sin duda, escogeríamos A ante estas tres alternativas pero sí que significa que somos incapaces de construir un razonamiento *completo* pues nos quedan alternativas sin ordenar.

Ante esta limitación, la solución que propone Sen es la de respetar esa “ambigüedad” en vez de tratar de enmascararla o anularla. La intersección de ordenamientos incompletos puede ser un resultado muy satisfactorio en la problemática de las cuestiones morales, un lugar de encuentro para una multiplicidad de juicios diferentes. Es seguramente mucho mejor alcanzar un acuerdo parcial, que no alcanzar ningún acuerdo y conformarnos con esa parcialidad antes que forzar el razonamiento a las constricciones de una totalidad y exhaustividad que, por la naturaleza de las cosas, no nos es asequible.⁶⁵

2.1.6. Democracia y razón pública

En un artículo publicado a finales del siglo pasado Amartya Sen escudriñaba retrospectivamente qué acontecimiento había marcado señeramente dicho siglo (1999b). La democracia, sostenía. La democracia ha sufrido un desarrollo destacado en muchos países a lo largo del siglo XX poniendo de relieve que de lo que se trata no es de si un país está preparado para la democracia o no, sino, más bien, de que con la democracia se

⁶⁵ Sobre los límites de la racionalidad y la racionalidad acotada resulta muy interesante la lectura del ensayo de José Francisco Álvarez “Bounded Rationality in Social Sciences” (2008).

avanza en democracia. La democracia no solo se ha extendido como gobierno más deseable sino que “ha adquirido un carácter de norma que era difícil de imaginar a finales del XIX”.

Que la democracia sea la forma de gobierno más deseable, continúa el economista, se explica de la siguiente manera: en primer lugar, en la democracia las personas ponen en práctica sus libertades políticas. Las libertades políticas, a su vez, son un componente significativo de la libertad humana. Y la libertad humana no es sino parte del bien-estar, del “vivir bien”. En segundo lugar, la democracia es un modo eficaz para que la voz del pueblo llegue a los gobernantes, los cuales están obligados (independientemente de si esto sucede en la práctica) por el cargo que ocupan a atender las demandas de los ciudadanos. Esta es una característica, a mi parecer, sumamente importante, tan importante que Sen la vincula al hecho de que hasta hoy no se haya registrado una hambruna considerable en un país democrático. En tercer lugar, señala Sen, la democracia y el razonamiento público tienen un ligamen muy estrecho. En la democracia la gente puede discutir sus razones y someter a examen sus propios valores. Se abre un espacio de discusión indispensable para la convivencia y la ciudadanía. Por ello, la democracia no es el mero gobierno de las instituciones ni es simplemente un sistema de votos. La democracia consiste en la labor de las instituciones y las personas, y debería semejarse antes a un “gobierno por discusión”, tal y como lo imaginaba J. Stuart Mill, a un “ejercicio de la razón pública”, como auguraba Rawls.⁶⁶ Sería, según mi opinión, esta democracia, una democracia deliberativa que no puede prescindir del razonamiento público.

De este modo llegamos a una noción capital en el trabajo de Sen que es la idea de razonamiento público. A mi modo de ver, la peculiaridad del empleo del concepto de razonamiento público en la obra de Sen tiene que ver con que este es *suficiente* para una idea de la justicia, como parecen apuntar también autores como John B. Davis (2012) y Fabienne Peter (2012).

⁶⁶ Amartya Sen se refiere a dos maneras de entender la democracia, una sería “el gobierno por discusión” de John Stuart Mill (aunque Sen puntualiza que fue Walter Bagehot el primero que acuñó tal expresión) y la otra aquella que se vincula a la práctica de un sistema de votos y unas elecciones públicas. La filosofía política ha contribuido de manera importante a ampliar y profundizar la primera de estas dos concepciones, no solo gracias a las contribuciones de Rawls sino también al análisis de Habermas y, más recientemente, de los filósofos Bruce Ackerman, Seyla Benhabib, Joshua Cohen y Ronald Dworkin. En la teoría de la “elección pública” encontramos un razonamiento similar en las tesis de James Buchanan (1999b, p. 324). La ligazón entre razonamiento público y democracia puede encontrarse en múltiples momentos de la obra de Sen, por ejemplo, en *The Argumentative Indian* (2005), *La idea de la justicia* (2010) y *An Uncertain Glory: the Contradictions of Modern India* (2013b).

El concepto de razonamiento público es altamente recurrente en los debates de filosofía contemporánea y dado que muchas veces se usa de manera aproximada sin proporcionar una definición al respecto, se vuelve necesario precisar qué entiende Sen cuando lo usa. En líneas generales, la razón pública es discusión pública o deliberación pública que tiene como condición de posibilidad el escrutinio crítico de los juicios. Sen, como ejemplo de buen filántropo, confía en la habilidad de las personas para llevar a cabo un autoexamen de sus razones y juicios. Somos capaces de compartir espacios de discusión e incluso de llegar a un acuerdo acerca de unos *mínimos* de justicia. Además, Sen, que no puede prescindir en este análisis del razonamiento normativo — es decir el acuerdo no es independiente del pensamiento moral —, cree que la razón pública es la matriz de una idea de la justicia. Para ello, para que sea legítimo, plural y pueda consolidarse, deben exigirse las circunstancias de la imparcialidad y la objetividad o, expresado de otra manera: la imparcialidad y la objetividad son las condiciones de posibilidad del razonamiento público y del gobierno democrático.

Para que quede claro el hilo de la exposición, nos permitimos introducir una breve advertencia: hemos partido de la idea de la democracia para, codo con codo, examinar la de razonamiento público y desembocar en las condiciones de imparcialidad y objetividad. En este recorrido, en este desgaje, terminamos con lo que son las demandas de esa razón pública, de ese motor de la justicia y la democracia. No ignoramos que el sacar aquí a colación estos términos tan cargados de historia y de significado requeriría, en principio, un análisis más minucioso del que podamos darle aquí. Sin embargo, el objetivo de este capítulo es presentar los conceptos fundamentales de la concepción de la justicia de Sen, incluso a riesgo de obviar muchos de los matices analíticos que acompañan a estos conceptos.

Avanzando un último trecho entonces nos encontramos con la condición de imparcialidad que ya adelantamos, está basada en la condición de la igualdad. Sin entrar a considerar si esta última es una condición analítica o un requisito de la ética, lo que es indiscutible es que la necesidad de defender o exponer nuestras razones, la justificación de nuestras acciones, pasa por considerar una igualdad con los otros en algún espacio en particular, que consideramos fundamental y que no tiene por qué darse en otros espacios (Sen, 1992, pp. 18-19; 1999c, pp. 31-32). La característica distintiva de esta imparcialidad

es que debe ser “abierta” y no “cerrada”.⁶⁷ Según mis conocimientos esta es una dicotomía que Sen inventa para separar dos paradigmas de imparcialidad: aquel que surge del considerar los casos de injusticia a través de los ojos del espectador imparcial de J. Stuart Mill y aquel representado ejemplarmente en el arquetipo de la justicia como imparcialidad de Rawls.⁶⁸ La distancia entre estas dos perspectivas estriba en la posición de los actores, envueltos en el proceso de evaluación al “grupo focal”, como observa Sen. En la maquinaria imaginaria puesta en marcha por Rawls — que se apoya en el supuesto de la imparcialidad cerrada —, las personas que se encuentran bajo el velo de ignorancia son *conscientemente* parte de una comunidad. No es así en el caso del espectador imparcial — imparcialidad abierta —, pues se podría decir que su talante es completamente transversal; no es ni este ni aquel otro el protagonista de emitir un juicio, sino que es todo aquel que en el juicio se pone “al modo como imaginamos lo haría *cualquier* espectador honrado e imparcial” (Smith, 1978).⁶⁹

En particular, Sen nos brinda tres motivos (2002) para preferir la imparcialidad abierta a la cerrada: el riesgo de parroquialismo procesual (“procedural parochialism”), la incoherencia incluyente (“inclusionary incoherence”) y la negligencia excluyente (“exclusionary neglect”). En efecto, en la imparcialidad cerrada no existe un mecanismo para evitar los prejuicios de grupo o lo que el autor denomina parroquialismo local. La dimensión y configuración del grupo, de la sociedad, depende de las decisiones tomadas en el contrato original, por lo que esta imparcialidad se dirige, más bien, hacia la inconsistencia analítica. La imparcialidad cerrada tampoco asegura que aquellas personas que no pertenecen al grupo pero que se ven afectadas por sus decisiones puedan participar políticamente en la toma de decisiones y/o en la evaluación.

El experimento rawlsiano nos ha permitido avanzar en la indagación de las condiciones de la justicia social. Este no solo le otorga a la libertad el lugar central que debería ocupar sino que, de consuno, destierra el criterio de la utilidad con la intención de atender a las diferencias personales. Aún así — tal y como el mismo Rawls admitió a la sazón — la justicia como imparcialidad no ofrece respuesta a los problemas de justicia considerados en la contemporaneidad como de “máxima actualidad” tal y como

⁶⁷ A la imparcialidad abierta y cerrada le dedica Sen un capítulo en su *La idea de la justicia* (2010) retomando el argumento que ya trazó en un artículo con ese nombre preciso: “Open and Closed Impartiality” (2002).

⁶⁸ Me he ocupado con anterioridad de la lectura que Sen realiza de la filosofía de Adam Smith en el trabajo titulado “Homo Smithianus: Sen’s Enlightened Reading of Smith” (2013).

⁶⁹ La cursiva es mía.

explicábamos en el capítulo introductorio de esta tesis. La teoría procesual de Rawls presenta deficiencias severas cuando se trata de abordar los temas de la justicia para los diversamente hábiles, los animales no humanos, la justicia global y la justicia en relación con las generaciones futuras. Lo que subyace en ese sustrato deficitario — en particular que emerge de las condiciones de la justicia — es la cuestión acerca del *quién* y el *para quién* de la justicia, de lo que se ha ocupado de manera muy sagaz Martha Nussbaum en su obra *Las fronteras de la justicia* (2007). Efectivamente, Iris Marion Young afirmaba de manera para nada accesoria que en el ideal de la inclusión política “una decisión democrática es normativamente legítima solo si todas aquellas personas afectadas por ella están incluidas en el proceso de discusión y toma de decisiones” (2000, p. 23).

En neto contraste con el modelo rawlsiano, a Sen no le preocupa la imparcialidad que deja fuera totalmente el *quienes somos*, o mejor dicho, desde *dónde* valoramos, pues se puede ser imparcial y objetivo desde nuestra posición singular en la sociedad. Con lo que, contrariamente a la corriente predominante en filosofía moral y política en la que se suprime lo individual como lo opuesto a lo objetivo, donde se aspira a despojar toda huella circunstancial de los juicios morales individuales para priorizar las reglas universales, Sen está convencido de que la objetividad que acompaña la imparcialidad es una objetividad posicional (“positional objectivity”) que puede ser definida como

la objetividad de lo que puede observarse desde una posición específica. Nos preocupan aquí las observaciones y la observabilidad, que son invariantes con respecto a la persona, pero relativas en cuanto a la posición, y que pueden ser ilustradas por lo que somos capaces de ver desde una posición dada (2010, pp. 157-158).

En lo relativo al asunto que aquí nos ocupa, el de la justicia intergeneracional, sin duda parece más idóneo optar por este tipo de objetividad que por aquel que se encuentra en el contrato social de Rawls. Se podría pensar erróneamente que, en el momento en que se incluyen las generaciones futuras, la objetividad posicional se pierde, debido a los efectos de la incertidumbre epistémica que caracteriza nuestra aproximación al futuro desde el punto de vista del presente. Pero, recordemos que esta objetividad va de la mano de la figura del espectador imparcial, que es, por así decir, sus lentes. Por ello, considero que la opción del espectador imparcial y la objetividad posicional nos permiten incluir más adecuadamente a las generaciones futuras. Este espectador al no ser, como sabemos, ni temporal ni grupal, puede representar también los intereses de las próximas generaciones. Lessmann y Rauschmayer parecen corroborar esta hipótesis cuando señalan que este

“nosotros” personificado en el espectador imparcial puede incluir también a los no nacidos de manera que sus intereses se vean también salvaguardados (2013b, p. 108). En este sentido, aunque parecería existir una contradicción entre la urgencia por resolver cualquier negligencia excluyente y la relevancia de “incluir” a las generaciones futuras, se pone de manifiesto que el posible antagonismo es un nudo gordiano propio del carácter de toda teoría de la justicia intergeneracional. La objetividad posicional y la imparcialidad abierta, de hecho, no tienen por qué ser requisitos sincrónicos, es decir, sus criterios pueden ser aplicables en cualquier momento temporal. Si no, resultaría imposible pensar la justicia a largo plazo y construir una teoría con una cierta solidez y rigurosidad.

Sin perdernos en argumentaciones y refutaciones a favor de la idoneidad del enfoque de Sen para la justicia intergeneracional, a lo cual nos dedicaremos con más cuidado en los próximos capítulos, me gustaría volver al concepto de objetividad y a la fuerza del razonamiento basado en el autoexamen crítico de los juicios. Para el tema de la objetividad, Sen no solo adopta la óptica de la objetividad posicional, sino que también se apoya en la argumentación de Hilary Putnam concerniente al vínculo existente entre la objetividad y la verdad en ética. Putnam rechaza de una manera convincente la tentación de adoptar el ontologismo en ética cuando sostiene en primera persona que considera

el intento de proporcionar una explicación Ontológica de la objetividad de las matemáticas como, en efecto, un intento de proporcionar *razones que no son parte de las matemáticas a favor de la verdad de los enunciados matemáticos*, y el intento de proporcionar una explicación Ontológica de la objetividad de la ética como un intento similar de proporcionar *razones que no son parte de la ética a favor de la verdad de los enunciados éticos*; [...] ambos intentos (son) [...] profundamente equivocados (2004, p. 3).

Las cuestiones éticas no tienen que ver con *objetos* éticos. Son una mezcla de creencias entrelazadas a nuestros valores que acontecen en toda cuestión práctica (Putnam, 2004, p. 75). Lo que Sen exige, siguiendo a Putnam, no es entonces que a través del examen de la razón se obtenga la verdad o la idoneidad de *algo*, pues los juicios éticos no pueden consistir solo en eso. La objetividad antes bien, se deriva del ejercicio del escrutinio razonado, de ser *lo más razonables que podamos* siguiendo el esquema de la imparcialidad smithiana.⁷⁰

⁷⁰ No solo el concepto de objetividad en Sen está influido por el pluralismo pragmático de Putnam sino que, a nuestro entender, parece haber un acuerdo todavía más profundo en lo que concierne al mismo objeto de la ética. Si decimos que la tarea de la ética no debería consistir en la creación de “sistemas”, en la búsqueda de leyes universales, sino más bien en la “resolución de problemas prácticos”, algo parece resonar a las palabras de Sen cuando entona aquello de que la ética como pensamiento normativo práctico sobre la justicia debería

Una de las principales novedades que plantea la concepción de Sen con respecto al contractualismo es que a este examen crítico de la razón no tienen por qué sobrevivir solo unos principios de justicia únicos — es la acusación de factibilidad que Sen formula contra Rawls y que recibirá un tratamiento más exhaustivo en el apartado 2.3. de esta tesis. Nada nos asegura que por necesidad, bajo un velo de ignorancia, vamos a alcanzar un acuerdo en el cual vaya a haber solo *un* conjunto de principios. Antes bien, si los requisitos descritos se satisfacen, el resultado puede incluir una pluralidad de razones imparciales con igual peso normativo. Es más, seguramente obtendremos conjuntos de principios que competirán entre sí y que a primera vista podrán aparecer como un obstáculo para la realización del acuerdo: no existe una solución única para un problema determinado. La pluralidad de razones imparciales es casi una constatación más que una hipótesis en el trabajo de Sen y su labor no es la de impedir que se llegue a un concierto, más bien, es la posibilidad del concierto mismo, de la discusión pública, de la justicia. Cuando esto sucede, que es en la mayoría de los casos, el diálogo puede facilitar la creación de un ranking a través de la comparación de alternativas factibles. De esto se deberían ocupar la ética y la política en su tarea conjunta, insiste Sen, y no de inventar un arquetipo de sociedad perfectamente justa institucionalmente hablando (fin que según Sen tiene la teoría de la justicia de Rawls).

En síntesis, este es el modelo de racionalidad seniano, aquel que encuentra trabazón entre la razón y el escrutinio crítico.

[L]a racionalidad es primariamente una cuestión de basar [...] nuestras elecciones en el razonamiento que podemos reflexivamente *sostener*, y exige que nuestras elecciones, así como nuestras acciones y objetivos, valores y prioridades, puedan sobrevivir a nuestro propio escrutinio crítico seriamente realizado (Sen, 2009, p. 194).

A primera vista, es cierto, la argumentación parece estar apoyada en una falacia — se explica la racionalidad en términos del razonamiento crítico y a la inversa. Pero, en realidad, a lo que apunta esta tesis es a algo mucho más simple e intuitivo, a la conexión sustancial de las nociones: lo que es racional para nosotros es aquello que *tenemos razones* para escoger (2009, p. 180). Las personas pueden someter a juicio sus elecciones y los valores que alimentan las mismas. La posibilidad de este proceso autoreflexivo es, en última instancia, la puesta en práctica del modelo de la racionalidad de Sen.

esforzarse por dar respuesta a las demandas de injusticia que afloran cada día antes que a la creación de un modelo perfecto de justicia institucional (Putnam, 2004, p. 4).

2.1.7. Racionalidad y compromiso

La teoría incompleta de la justicia de Sen se basa, como indudablemente lo hacen otras teorías de la justicia de peso en la historia de la filosofía moral y política, en una concepción de la racionalidad humana, como examinábamos hace solo unas líneas. El criterio de las capacidades tiene una serie de exigencias, la objetividad posicional y la imparcialidad abierta, que se nutren en la versión de Sen de una concepción idiosincrática del ser humano y su racionalidad. El bengalí ha sido uno de los primeros y más destacados oponentes de la versión ortodoxa de la racionalidad moderna que ha predominado en las escuelas económicas hasta nuestros días. También es cierto que la refutación del paradigma de la racionalidad económica ha ido despertando poco a poco mayor interés, no solo en los foros de discusión internos de la misma disciplina sino también en otros ámbitos bien diversos como pueden ser la sociología, la historia, la antropología o la filosofía, de manera que hoy existen numerosos trabajos que se sitúan también a contracorriente de aquella vena más tradicional, que le pone la camisa de fuerza al comportamiento humano identificando sus motivos exclusivamente a partir del parámetro de la maximización del interés propio. Durante mucho tiempo se pugnó por la búsqueda de la máxima utilidad, como la parte vital de la racionalidad, porque se creía que el ser humano tiende de manera natural a maximizar el objeto de su volición. En economía se estudia la racionalidad como la maximización de las preferencias de los agentes económicos y se identifica la conducta racional con la conducta real, o lo que es lo mismo, se cree que las elecciones reales muestran lo que la persona *realmente quiere* (Sen, 2009, pp. 175-176).

Sen, como hemos visto en párrafos anteriores, no es el único que ha emprendido la tarea de revisar y criticar algunos presupuestos de la economía pero sí es, a nuestro parecer, uno de los pocos que lo ha hecho de una manera tan aguda y “popular”, traspasando muchas veces las fronteras entre el conocimiento científico y la divulgación no especializada. Su anhelo de salirse de la línea marcada por la tradición puede leerse ya en sus primeros trabajos, adquiriendo una consistencia más armada a lo largo de su carrera, por lo que no es sorprendente que en estos más de treinta años su trabajo haya logrado un éxito sobresaliente no solo dentro de los confines, estrictamente hablando, de la academia.

En este apartado, sin ánimo de ser exhaustiva, me voy a detener un momento en el modelo de racionalidad de Sen para, de alguna manera, cerrar ese círculo que tiene como coordenadas la democracia, la razón pública y la justicia.

Si las exigencias de la justicia pueden ser evaluadas solo con la ayuda del razonamiento público, y el razonamiento público está constitutivamente relacionado con la idea de democracia, entonces existe una conexión estrecha entre la justicia y la democracia, que comparten características discursivas (Sen, 2009, p. 326).

Uno de los textos que suponen explícitamente una ruptura con la teoría económica moderna y del cual emana un enorme calado analítico — por su especial preocupación en reapropiar al “hombre económico” con lo que antes era también suyo, es decir, la parte de su pensamiento práctico que no se ve solo afectado por el egoísmo —, es “Rational Fools” (Sen, 1977). En este ensayo Sen pretende ir contra la obcecación de la teoría económica, en especial de la teoría de la elección racional, por interpretar la racionalidad humana en clave única del interés propio. Aún señalando otros motivos con raíces en la moralidad, cabe subrayar que el propósito de Sen en este artículo no es el de mostrar exclusivamente las razones morales de las acciones, sino también estudiar aquel tipo de conductas que podrían considerarse desde la perspectiva económica ortodoxa “irracionales”.

En estos términos, Sen pasa revista al concepto de *auto-interés* (“self-interest”) y a la concepción de los seres humanos que se deriva de este primer principio de la economía con el objetivo de examinar los problemas de inconsistencia interna y poner a prueba su “realismo”. Para ello, rebate la concepción económica de la racionalidad que se entiende vinculada estrictamente a dos elementos explicativos: la *consistencia* y la maximización del interés propio.

En la teoría de las preferencias reveladas, método utilizado para conocer las preferencias de los agentes en la economía de mercado a partir de sus elecciones — como anticipábamos en el apartado consagrado a la *incompletitud* analítica de esta tesis —, existe el supuesto axiomático de que el individuo es *racional* si existe una coherencia, una *consistencia*, entre el ranking de sus preferencias — y sus relaciones — y sus elecciones. Para sostener esta premisa, es necesario creer — o presuponer — que las elecciones reales proporcionan la información indispensable para conocer cuáles son las preferencias de los individuos.

[L]as elecciones de una persona se consideran “racionales” [...] si y solo si, *todas* estas elecciones pueden ser explicadas en términos de alguna relación de preferencia consistente con la definición de preferencia revelada, es decir, si todas sus elecciones pueden ser explicadas como la elección de las alternativas “preferidas por encima de todas” con respecto a una relación de preferencia postulada (Sen, 1977, p. 323).

La opinión de Sen, que nosotros secundamos, es que canonizar la idea de que las elecciones efectivas reflejan las preferencias individuales y que la *consistencia* entre elecciones y preferencias es la única constante de la *racionalidad* implica una perspectiva demasiado estrecha de lo que es el ser humano. La explicación del comportamiento debería contener otros tipos de información que van más allá de la idea clásica de preferencia y reconocer la importancia de la reflexión y el razonamiento discursivo.⁷¹

Si el supuesto de la congruencia interna es una idea que preocupa a Sen, todavía le parece más urgente revisar la máxima que establece que el comportamiento del individuo refleja fielmente un cálculo racional egoísta.⁷² “[E]l egoísmo universal como realidad puede bien ser falso, pero el egoísmo universal como requisito de la racionalidad es patentemente absurdo” asevera Sen en otra de sus obras emblemáticas a este respecto (1987, p. 16). Para mostrar esta “absurdidad” que acompaña a la creencia de que el egoísmo es una condición indefectible de la racionalidad, Sen se detiene brevemente en tres características de la explicación del comportamiento basado en el interés propio: las acciones realizadas se juzgan bajo la óptica de las consecuencias, es decir, el punto de vista que prima es de tipo consecuencialista, la evaluación consiste en una valoración de las acciones antes que de las *reglas* y, por último, las consecuencias que interesan para el ejercicio evaluativo son aquellas que tienen una imbricación con el egoísmo (Sen, 1977, p. 342).

El objetivo de Sen no es rechazar la conducta basada en el interés propio como puede inferirse de lo anteriormente expuesto, ni siquiera abogar porque sea necesaria una definición “correcta” de la racionalidad, sino más bien advertir que la obstinación de la teoría económica en explicar el comportamiento únicamente a partir de este principio, ciega la posibilidad de explicar el hecho de que las elecciones tengan que ver con muchas

⁷¹ La teoría de las preferencias reveladas de Samuelson (1938), tan usada en el pensamiento económico fue objeto ya de crítica por parte de Sen en un trabajo que se ocupaba del comportamiento humano y el concepto de preferencia (1973). Sin embargo, no es una idea que Sen abandone una vez explorada, sino que esta irá apareciendo a lo largo de muchas de sus obras (1970, 1986, 1993, 2010).

⁷² La adopción de este principio en las ciencias humanas y sociales ha sido ampliamente difusa, favoreciendo un reduccionismo de la conducta humana y una aproximación devastadora a la idea de maximización económica. Cabe recordar que en la antigüedad y en la modernidad más temprana el comportamiento del individuo no se leía de manera unidimensional, ni siquiera lo hacía Adam Smith cuando entonaba aquello de que el mercado funcionaba de manera magistral en la medida en que los agentes maximizaban su utilidad. Para Adam Smith, el interés propio, es decir el “amor propio” como él lo llamaba, no era el único componente del comportamiento humano, sino que existían otras razones como la simpatía, la generosidad y el espíritu público (1978).

otras cosas y no solo con la maximización de la utilidad personal.⁷³ Por ejemplo, otros elementos de la conducta o razones que motivarían a las personas a actuar sin maximizar su interés propio serían el altruismo — incluyendo las reglas de conducta — o la *akrasia*, pauta de comportamiento totalmente “irracional” según los dictados de la teoría económica clásica. En este mapa de la racionalidad Sen prefiere apostar por el altruismo — entendido como poner el bienestar del otro por delante del de uno mismo — a la hora de contrarrestar la mediocridad de ese “tonto racional” que se mueve como un autómatas buscando la utilidad personal. Según Sen, el altruismo tiene por principios rectores la *simpatía* (“sympathy”), que tiene lugar “[c]uando el sentido del bienestar de una persona depende psicológicamente del bienestar de otro” y el *compromiso* (“commitment”): “una persona elige un acto que cree que le aportará un nivel de bienestar personal más bajo que el que le pudiera aportar otra alternativa que también se encuentra disponible” (Sen, 1977, p. 327).⁷⁴ La simpatía no rige el acto que se dirige a aumentar el bienestar propio, sino que es más bien la ampliación del concepto de bienestar que se extiende hasta incluir el bienestar del prójimo. Yo me siento bien porque tú estás bien. El compromiso aparece cuando realizamos una acción porque consideramos que esta es justa o es correcta, a la vez que rechazamos otra alternativa que nos aportaría un mayor bienestar.⁷⁵ Si decidimos donar una parte de nuestros ahorros para paliar el hambre en el mundo, por ejemplo, o seguimos alguna regla de conducta como esperar a que las personas salgan del autobús antes de entrar, lo hacemos movidos por un sentimiento de compromiso.⁷⁶

Si bien es cierto que quizá la terminología, como apunta Philip Pettit (2005), no sea quizá la más afortunada, para nuestro fin lo más interesante es que existe una separación entre la agencia (que contiene la libertad) y el bienestar. Así parece señalarlo Sen cuando

⁷³ Sen trata exhaustivamente de la pluralidad de elementos que inciden en la conducta humana en su artículo “Behaviour and the Concept of Preference” (1973).

⁷⁴ A mi entender, el compromiso está muy cerca de ser un tipo de comportamiento deontológico, si no fuera porque no es vacío y formal como lo sería el kantiano. Tiene sentido no porque gobierna una ley que se convierte en máxima del actuar, sino porque se hace teniendo en cuenta el *lugar* en concreto en el que nos encontramos.

⁷⁵ ¿Qué sucede cuando una acción reporta como consecuencia colateral de la misma, sin ser necesariamente adversa, el aumento en el bienestar de uno mismo? Pues en estos casos, el compromiso no tiene por qué sufrir una redefinición pues el efecto de la acción en nuestro bienestar no es el motivo de la acción, ni siquiera era parte del cálculo.

⁷⁶ En el mismo artículo, Sen también explica que la simpatía tiene que ver con una relación de cosas iguales (el bienestar de las distintas personas) mientras que en el compromiso estas son diferentes porque entra en juego el bienestar esperado — es una relación entre niveles de bienestar esperados (1977, p. 327). Albergó dudas acerca de si esta caracterización ayuda a entender la diferencia entre estos dos conceptos, pues no veo claro por qué el actuar bajo la simpatía no implica de la misma manera un bienestar esperado. Por ello, prefiero no sacarla a relucir en el texto dado que seguramente no es necesaria para entender la diferenciación anterior.

afirma que: “la característica del compromiso que más me interesa es el hecho de que abre una brecha entre la elección personal y el bienestar personal, y gran parte de la teoría económica tradicional se basa en la identidad de ambos” (1977, p. 329). Por ello, el compromiso va en contra de los principios de la racionalidad de la teoría de la elección racional, no de su consistencia pero sí de la maximización del interés, mientras que la simpatía puede ser incluida sin tener que violar las reglas de la misma.⁷⁷

Otra aportación interesante de Sen, para tratar de dar cabida a la multiplicidad de las razones de la conducta, es la de los *meta-ordenamientos* (“meta-rankings”). La teoría económica presume que un ordenamiento de preferencias dice todo; a partir de él se pueden conocer los objetivos de los individuos, sus deseos, sus tomas de decisiones. Sen, prefiere, por su parte, antes que usar ordenamientos únicos, usar *meta-ordenamientos*, porque estos reflejan mejor la tensión, la “transacción” entre diferentes valores. Son una estructura perfecta para expresar juicios morales e ideologías.⁷⁸

Los meta-ordenamientos son *ordenamientos de ordenamientos de preferencias* (“rankings of preference rankings”) (Sen, 1977, p. 337) o, en otras palabras,

[s]ea X el conjunto de combinaciones alternativas mutuamente excluyentes de las acciones bajo consideración, y sea Y el conjunto de ordenamientos de los elementos de X. Llamaremos un meta-ordenamiento del conjunto de acciones X a un ordenamiento del conjunto Y (consistente en ordenamientos de acciones).

Trasladándonos al campo de la moral, que es el que nos interesa, imaginemos que existen cuatro ordenamientos de combinaciones de alternativas (acciones) que forman el conjunto de ordenamientos de combinaciones X. Los ordenamientos que los conforman serán llamados A, B y C y respectivamente expresarán un comportamiento egoísta, un comportamiento altruista, es decir donde gobiernan la simpatía y el compromiso (sin necesidad aquí de establecer en qué medida lo hacen el uno y el otro) y, por último, las acciones reales llevadas a cabo. Podemos preguntarnos ante este escenario cuál es el ordenamiento “más moral”, que como bien señala Sen, puede ser uno de estos o puede ser cualquier otro. Pongamos que consideramos que el “más moral” es el comportamiento guiado por D, por la ley universal kantiana en el espíritu del individuo (si es que tal ley en forma de máxima pudiera ser efectivamente realizada). A partir de aquí, podemos llevar a

⁷⁷ La manera económica ortodoxa de tratar este tipo de elecciones, en la teoría de la elección racional, es la de integrar los fines altruistas en las elecciones preferidas por antonomasia, por lo que, si no persigues unos ciertos fines es que esos no son *realmente* tus fines (Sen, 2009, p. 191).

⁷⁸ La propuesta de considerar los juicios morales como meta-ordenamientos no aparece por primera vez en “Rational Fools” (1977) sino en “Choice, Orderings and Morality” (1974).

cabo el ejercicio de jerarquizar si es factible los demás ordenamientos, de manera que a lo mejor obtendríamos algo así como D, C, B, A.

Resulta claro que, si el criterio es “lo más moral”, entonces un ordenamiento de los ordenamientos de preferencias revela más que si fijáramos el foco de atención solo en el ordenamiento de las combinaciones alternativas C, es decir en las acciones realizadas. Esto no significa que deban ordenarse necesariamente todos los ordenamientos (que puedan jerarquizarse completamente todos los ordenamientos de X para obtener un ordenamiento completo del conjunto Y), pues cabe la posibilidad de que esto no sea factible y debamos conformarnos con ordenamientos incompletos. Lo que es fundamental aquí, es que esta estructura dice mucho más de lo que dice la mera elección de la combinación de acciones C. Es más, permite ver hasta un cierto punto, cómo se distribuyen los demás ordenamientos, *cuánto se acercan o alejan del ordenamiento “más moral”, “en qué medida”* (cardinalidad del ordenamiento) (Sen, 1977, pp. 338-339).⁷⁹

¿Qué relevancia tiene esto para el tema del que nos ocupamos, para una idea de la justicia social? Supongamos que preguntamos a alguien en qué consiste su concepción de la libertad. El mero hecho de observar sus elecciones no será seguramente suficiente para saber cómo esa persona la valora. Cuanta más información nos dé del ordenamiento que representa mejor su idea de libertad, y a continuación, también nos proporcione información acerca de cómo se jerarquizan los ordenamientos siguientes, cuánto se acercan o se alejan de ese primer ordenamiento, más podremos saber acerca de su “función” de la libertad (Sen, 1977, p. 339). Para ilustrar esto pensemos, por ejemplo, en el caso de las mujeres que han sido casadas por sus familias cuando eran muy jóvenes, práctica todavía muy común en algunos países del mundo como en India. Resulta claro que en estos casos las elecciones de una persona no revelan sus preferencias más profundas ya sea como consecuencia del fenómeno de las preferencias adaptativas — al que le prestamos especial atención en el primer anexo de este trabajo —, de restricciones o limitaciones externas o internas y un largo etcétera.

Hemos usado en estas páginas el ejemplo de la libertad porque Sen, cuando considera otros temas en los que la estructura podría ser útil como en la *akrasia* y los juegos del dilema del prisionero, apunta a su aplicación para una teoría de la libertad. Sus

⁷⁹ Considero que este análisis — el considerar la moral como un meta-ordenamiento — desde un punto de vista puramente teórico podría entenderse como una contribución fructífera que la economía podría hacer a la ética dado que intenta recoger la complejidad y la profundidad de las diferentes razones que motivan el comportamiento.

trabajos posteriores se harán eco de esta inquietud a partir de la idea de *qué somos capaces realmente de hacer y de ser*, es decir, de las capacidades y los funcionamientos. Es interesante observar cómo este artículo fue escrito antes que “Equality of What?”, por lo que ya se puede intuir el itinerario que preocupa a Sen y que emprenderá más tarde.

No obstante, aunque si bien el concepto de meta-ordenamiento puede ayudar a entender las elecciones de los individuos y su comportamiento, este requiere de una cantidad de información tan amplia y específica que la mayoría de las veces resulta inviable. En consecuencia, nos exige mucho más de lo que la teoría de la elección nos estaba demandando originariamente. En líneas generales, desde nuestro punto de vista, existe una tenacidad metodológica en el pensamiento de Sen vinculada al modo de hacer de la economía, que aunque pudiendo ser útil para la filosofía en muchos casos, como apuntábamos, no debería entenderse exclusivamente como la panacea para las dificultades del pensamiento moral. Que el pensamiento moral sea una estructura binaria, de alternativas encaradas entre sí, que puedan ser ordenadas, exhaustiva y parcialmente, meta-ordenadas, nos sirve para saltarnos los dictados de las doctrinas poco plurales, es cierto, pero nos sitúa ante la necesidad de ordenar las preferencias de los individuos (aún en el caso en que no pueda darse un ordenamiento completo, sigue existiendo la apuesta por el cuasiordenamiento). Sen es bien consciente de este requisito y de que es imposible, en definitiva, jerarquizar siempre acciones, alternativas y/o juicios, pero resulta de todas maneras llamativo que su método consista precisamente en eso, o que al menos, ahonde sus raíces en eso mismo.

2.2. El *universalismo* de las capacidades de Martha Nussbaum

Desde el 1987 hasta el 1993 Martha Nussbaum trabajó con Amartya Sen en un proyecto de las Naciones Unidas para medir la calidad de vida a partir del enfoque de las capacidades.⁸⁰ Esta simbiosis dio lugar a una diversificación en el frente del enfoque naciendo a *grosso modo* dos líneas de pensamiento: una más *universalista* — promoviendo la necesidad de una lista fija de las capacidades como es aquella de Nussbaum, y otra más fiel a las tesis de Sen — a la teoría de la *incompletitud* y al rechazo a adoptar una lista prefijada para el análisis ético-político.

⁸⁰ Nussbaum durante este periodo pasó un mes al año en Helsinki donde se encuentra la sede de la Universidad de las Naciones Unidas (World Institute for Development Economics Research, UNU - WIDER). En la obra intitulada *La calidad de vida* aparecen algunas conclusiones de este trabajo conjunto entre Sen y Nussbaum además de recoger otros textos que muestran la colaboración estrecha que ambos autores tenían con otros académicos para desarrollar el enfoque de las capacidades.

Lo primero que hay que destacar entre ambos enfoques es que las trayectorias intelectuales de Sen y Nussbaum son originariamente distintas y, por consiguiente, el tratamiento que le dan al enfoque es también naturalmente dispar. En Nussbaum el enfoque representa una teoría mínima universal ético-política que sigue la tradición más liberal de Rawls pero que se ve influenciada por su estudio de los clásicos, en especial por Aristóteles. En Sen, el enfoque quiere ser un modo de evaluar el espacio del bien-estar y así poder avanzar en la justicia sin olvidar que existen también otras dimensiones importantes para llevar a cabo dicha evaluación. De esta diferenciación, que tiene que ver con el objetivo último del enfoque, se desprenden consecuencias obvias también en lo concerniente al uso que ambos hacen del término capacidad. Al hilo de lo que se explicitó, para Sen la capacidad es la oportunidad efectiva de poder escoger el tipo de vida que una valora. Para Nussbaum, sin embargo, las capacidades siendo esas “libertades sustanciales” de Sen, tienen por añadidura un carácter más descriptivo del conjunto de dimensiones que componen y son imprescindibles en la vida humana. Es decir, la capacidad no olvida los sentimientos y las habilidades sino que recoge todos aquellos elementos que influyen en las vidas de las personas (Robeyns, 2005a, p. 104).

La segunda diferencia con la versión de Sen, que se colige también del uso que hace Nussbaum de la palabra capacidad, es que en su obra las capacidades se dividen en capacidades básicas, internas y combinadas (2000, pp. 83-85; 2012, pp. 40-43). Las primeras se refieren a las facultades innatas de una persona, sin las cuales no se podrían crear otras capacidades más complejas. Estas son condición de posibilidad del desarrollo y formación de la persona y se encuentran en la mayoría de los niños, por ejemplo, la capacidad de la razón práctica y la imaginación. En concreto, las capacidades básicas son

el equipamiento innato de los individuos, que es la base necesaria para desarrollar las capacidades más avanzadas como un fundamento de la preocupación moral. Estas capacidades están algunas veces, más o menos listas para funcionar: la capacidad para ver y oír es un ejemplo de esto. Con frecuencia, sin embargo, se encuentran en un estadio muy rudimentario y no pueden ser convertidas directamente en funcionamientos. Un recién nacido tiene, en este sentido, la capacidad para el habla y el lenguaje, la capacidad para el amor y la gratitud, la capacidad para la razón práctica, la capacidad para trabajar (Nussbaum, 2000, p. 84).

Las capacidades internas son los estados del individuo que se pueden desarrollar si no se ven anulados por el entorno. Las características de las personas, sus habilidades intelectuales, su emocionalidad, su estado de salud, su aprendizaje interiorizado y su

habilidad política aprendida, y sus capacidades de percepción y de movimiento, son ejemplos de grupos de estas capacidades que dependen en muchos casos de la interacción con el contexto social, económico y político en el que se encuentra la persona (Nussbaum, 2012, pp. 40-41). Por último, las capacidades combinadas son el producto de la combinación de las capacidades internas y de las circunstancias externas que hacen posible que las mismas puedan funcionar.

[N]o son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico [...] son la totalidad de las oportunidades que (una persona tiene) para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta (Nussbaum, 2012, p. 40).⁸¹

La tercera diferencia más relevante es que dado que Sen y Nussbaum entienden el enfoque de las capacidades con finalidades distintas, también creen que los requisitos para ponerlo en práctica son distintos. Nussbaum está convencida de que no se puede ignorar la creación de una lista de capacidades combinadas con un sentido estrictamente político, una lista de *central human capabilities* válida para todos. Esta lista debería entenderse como abierta a ulteriores modificaciones porque por naturaleza es lo bastante genérica como para que pueda ser concretada a partir del contexto de aplicación. Además, no debe suponer una imposición a las sociedades que no la reconozcan sino más bien una referencia para la argumentación y la discusión (2007, pp. 86-88). Para Nussbaum estas capacidades son el reflejo de unas libertades tan básicas que cualquier persona en cualquier parte del mundo las aceptaría como válidas. La lista de capacidades no se entiende como derivada de la dignidad sino que es lo que le da cuerpo a la dignidad. Los principios políticos deben encarnar este respeto por la dignidad, deben especificarla y darle forma y contenido por eso esta lista de capacidades debe ser la base de los derechos constitucionales de todas las personas.⁸²

Para terminar cabe solo señalar que en la versión de Nussbaum no se halla la dicotomía agencia y bienestar de vital importancia en el trabajo de Sen y que en nuestra opinión sería valiosa mantener. La opinión de Nussbaum es que en el bien-estar se encuentra ya incluida la agencia y, en este sentido, separar ambos conceptos analíticamente

⁸¹ Nussbaum cree que Sen también secundaría esta terna aunque no haga uso directo de la misma en su obra y que ambos estarían de acuerdo en sostener que las medidas políticas deben tener un impacto en las capacidades combinadas.

⁸² En el apartado de las tablas y los gráficos se presenta con más detalle la lista de las capacidades de Nussbaum (p. 385-386).

no aporta nada nuevo. Ahora bien, si se entiende que la noción de agencia en Sen acentúa la posibilidad de realizar elecciones que no tienen que ver con el propio bien-estar individual, por lo menos no a la manera del *homo economicus*, se intuye la relevancia de la demarcación entre ambos conceptos. En lo que concierne a nuestro tema, es conveniente mantener dicha distinción, pues a partir de la agencia puede crearse un puente entre la justicia intrageneracional y la justicia intergeneracional ya que centrarse en el bien-estar individual puede ser una razón insuficiente para preocuparse por el bien-estar de las generaciones futuras.

2.2.1. Una propuesta político-liberal constitucional

Nussbaum ha defendido la necesidad de una teoría parcial de la justicia radicada en la tradición del liberalismo político. De esta tradición hereda la voluntad de crear un proyecto moral y político usando el concepto de las capacidades para una concepción de la justicia mínima y de los derechos constitucionales (2012, p. 93). Así, los derechos mínimos — que son la expresión del respeto por las capacidades centrales de los individuos —, deberían ser preservados y respaldados por las constituciones de todos los países.

La teoría de la justicia de Nussbaum es una teoría mínima en cuanto consiste en establecer un umbral — uno para cada capacidad — que no se entiende como único y hegemónico, sino que depende de cada sociedad, de su cultura, su historia y sus condiciones en términos generales. Por debajo de ese umbral una vida humana no puede ser considerada digna, por eso, los gobiernos deben hacer lo posible por respetar esas capacidades y darles forma a través de derechos políticos incluidos en sus constituciones. Lo que permite decir qué sea una teoría mínima, en realidad, es que esta no indica el proceder por encima de ese umbral, el orden de prioridad en la evaluación, una vez se ha satisfecho la condición de la creación de las capacidades centrales.

La intención de Nussbaum es, pues, la de mantenerse dentro del dominio de lo político (2012, p. 116). Esto no significa que no pueda ser una guía ética siempre que se tenga en cuenta que es una “concepción moral parcial” como la llamaría Rawls. No obstante, desde nuestra perspectiva, el tratamiento que Nussbaum realiza del enfoque de las capacidades es un tanto ambiguo. Como veremos, si bien su lista de las capacidades se caracteriza por ser flexible y general, en última instancia, esta se apoya en un universalismo preconizado por la filósofa, pues el proceso de generación de la lista no cuenta con una legitimidad pública. Esto significa, desde el punto de vista de algunos

críticos, que su elaboración ignora las vías democráticas de especificación y selección de las capacidades. En segundo lugar, cualquier proceso de creación de una lista debe ser sensible al contexto. Esto es, debe tener en cuenta el diálogo con los profesionales implicados y por lo tanto, el intercambio académico de nivel que puede dotar a la lista de la rigurosidad necesaria y aproximarse adecuadamente a las dimensiones del problema. Ingrid Robeyns, por ejemplo, expresa esta preocupación muy acertadamente cuando indica que la lista carece de legitimidad política y académica (2003, p. 59).

2.2.2. La noción de dignidad

Una de las ideas centrales en la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum es el concepto de dignidad. La dignidad no es una noción que se preste fácilmente a ser definida, por ello, Nussbaum, antes que forzar una simplificación y explicitación, prefiere usar el término partiendo de la justificación de que esa idea forma parte de la constelación de ideas de su enfoque, en la cual, unos conceptos se refieren a otros, se entrelazan, ayudan a explicarse mutuamente. Por consiguiente, usarla independientemente del resto de conceptos significaría hacer un uso arbitrario e incongruente de la misma.

Pero ¿cómo podríamos entonces aproximarnos a la idea de dignidad? Una manera de entenderla es considerar que esta tiene que ver con el vivir de una manera conforme a lo que es propio de la especie. Para Nussbaum, las personas saben intuitivamente cuando una vida humana es digna, cuando no carece de las cosas más significantes que permiten llamarla de ese modo (2007, p. 90). Como las capacidades tienen por fundamento el concepto de dignidad, con el fin de crear una lista lo que deberíamos preguntarnos es qué cosas son tan importantes que sin ellas no podríamos decir que una vida es humana.

Sin perder de vista el hilo expositivo que gira en torno al concepto de dignidad, en su obra *Las fronteras de la justicia* (2007) — a la que hemos hecho ya mención en los párrafos precedentes — Nussbaum articula su propósito de extender el liberalismo político de Rawls a aquellos problemas de justicia social que no encontraban solución en el mismo: la justicia para los animales no humanos, la justicia global y la justicia para las personas diversamente hábiles. En la vertiente práctica, mientras este último problema comienza a formar parte de la agenda de los campos de aplicación del enfoque de las capacidades, igual que lo está siendo el de la justicia más allá de las fronteras nacionales, el de la justicia para los animales no humanos continúa siendo uno de los deberes más apremiantes de dicho marco.

En realidad, si quisiéramos sacarle todavía más la punta al lápiz, existe otro problema no resuelto en la justicia como imparcialidad de Rawls que es aquel de las generaciones futuras. Pese a los esfuerzos del filósofo norteamericano por incluir una idea de justicia intergeneracional en su modelo, como bien alegan Nussbaum y otros autores, este proyecto resulta a todas luces inacabado e insatisfactorio.

Sin entrar aquí en detalle, pues consideramos que no contribuye al objetivo concreto de esta tesis, Nussbaum considera el problema de los derechos de los animales como una cuestión de justicia (2007, p. 41). El pensar que hacia los animales no tenemos un deber moral directo como presumía Kant o que ese deber tiene solo que ver con la caridad o la compasión, al modo de Rawls, nos deja solamente a las puertas de ese querer extender la justicia a nivel universal. En el pasaje a lo humano, este vivir conforme a lo que nos es propio como especie debe albergar la idea de agencia propia del enfoque de las capacidades y la idea de *esfuerzo activo* (“striving”) (2012, p. 51). Como en Sen, no es concebible hablar de capacidades sin hablar de agencia, pues las capacidades son también libertades positivas por lo que todas las personas que son agentes deben ser respetados bajo la asunción de que comparten una misma dignidad.⁸³ En clave kantiana, debemos tratar a todas y cada una de las personas *como un fin en sí mismas y no meramente como un medio*.

Otro modo de expresar la dignidad es decir que el vivir una vida propiamente humana significa vivir acorde con un “funcionamiento auténticamente humano” (Nussbaum, 2007, p. 86). Ese *funcionar* de una manera verdaderamente humana, vivir de acuerdo con lo que es sustancialmente propio de la especie, retoma la idea aristotélica del *florecimiento*.⁸⁴ Para la noción de dignidad es así fundamental la influencia de Aristóteles, como lo será en líneas generales para el enfoque de las capacidades — recordemos que el concepto de funcionamiento tiene un marcado acento aristotélico. Nussbaum está especialmente interesada en rescatar la idea aristotélica del hombre como animal social y la preocupación por incluir la benevolencia en una teoría de la justicia.

Esta idea de dignidad y funcionamiento humano nos permite sentenciar, en el dominio de la justicia, que es una injusticia que a las personas no se les brinde la oportunidad de desarrollar esas habilidades innatas que poseen, que se les impida que sus vidas florezcan como podrían hacerlo. También supondría una injusticia el no entender que

⁸³ En realidad, serían excluidas las personas en estado vegetativo permanente y las anencefálicas (2012, p. 51).

⁸⁴ Una lectura recomendable para profundizar la reelaboración que pergeña Nussbaum de la noción aristotélica de florecimiento es su ensayo “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” (1996).

las otras especies no humanas también tienen sus propias necesidades, sus propias características, sus sufrimientos y sus proyectos de vida.

Pero, el concepto de dignidad que maneja Nussbaum no tiene solo regusto aristotélico sino que la autora expresa también repetidamente que Marx ha ejercido una fuerte influencia en su pensamiento. En especial, ese Marx que entiende al hombre como a un ser necesitado de “una totalidad de actividades vitales humanas”, que debe ser el fin y no solamente el medio de la política (2007, pp. 86-87).

Se pone en evidencia, pues, que el contraste con la concepción de persona que se encuentra en Kant y que tiene continuación en la tradición del contrato social, vigente también en Rawls, es llamativo. Para Nussbaum, como para Sen, la persona es más que su racionalidad y por ello no puede ser clasificada unilateralmente como el animal racional. A esta definición habría que añadirle el predicado que reza que somos frágiles, somos seres necesitados y por tanto, muy diferentes de los hombres descritos en la posición original, independientes, completamente racionales y libres. A lo largo de nuestras vidas, hemos pasado y vamos a pasar por diferentes etapas de dependencia. Si somos afortunados, todos viviremos la vejez al igual que vivimos la niñez, es decir, en condiciones de dependencia. Para algunas personas este vínculo forma parte de su vida cotidiana y no solo es parte del periodo característico de la vejez o la niñez. En conclusión, las personas merecen ser valoradas por todo lo que ellas son, por sus necesidades, sus sentimientos, sus potencialidades. Una teoría de la justicia que parta de una concepción del hombre como un ser completamente racional y autónomo, no es una teoría de la justicia correcta.

2.3. La idea de la justicia de Amartya Sen: criticismo y potencialidades

El enfoque de las capacidades de Sen y su idea regulativa de la justicia ha recibido a lo largo de estos años numerosas críticas. En este apartado vamos a centrarnos en aquellas relevantes para el tema de la tesis — la posibilidad de la ampliación de la teoría parcial de la justicia seniana en el arco temporal de la justicia intergeneracional —, compendiando de una manera asequible la literatura crítica al respecto.

El criticismo va a aparecer taxonómicamente en dos grupos. El primero, recoge las dudas acerca de la operatividad de la propuesta de Sen, mientras el segundo se ciñe estrictamente a la cuestión del método, que siendo vinculante a la operatividad de la teoría, es decir, a su vertiente más práctica, implica también su lado más teórico en cuanto tiene que ver con la lógica interna de la propuesta de Sen.

2.3.1. El enfoque de las capacidades entre factibilidad práctica y utopía

Como anunciábamos, una de las interpelaciones más recurrentes en los debates a la versión del enfoque de las capacidades de Sen es aquella que concierne a su factibilidad práctica, es decir, muchos autores interpretan que su versión no puede tener ningún impacto práctico. Esta acusación, que podría resultar *menor* o poco significativa para otras teorías de la justicia constituye un peligro para el enfoque de las capacidades, y lo constituye porque su objetivo es el de forjar conceptos y evaluar arreglos sociales. La ambición de Sen, en efecto, no es circunscribirse al terreno de la teoría sino que, como sus trabajos pueden evidenciar, el economista se ocupa de la teoría para la práctica.

En el primer apartado de este capítulo, definimos las capacidades y los funcionamientos, y esbozamos la idea de la libertad a través del prisma seniano. Las capacidades, como se ha hecho evidente, son el reflejo de las libertades del individuo — libertades entendidas como las *oportunidades reales* que tiene la persona para hacer y ser aquello que considera de valor hacer y ser. Este modo de entender las capacidades nos permite señalar las críticas al enfoque desde tres frentes distintos — sin perder de vista que todas se dirigen a cuestionar la implementación de la propuesta de Sen. El primero, hace referencia a la conmensurabilidad de las capacidades, el segundo, al choque entre esquemas de valores y el último, al “realismo” práctico de la condición del razonamiento público.

Al ser las libertades, y por ello las capacidades, múltiples y no solo una cosa, el escollo que debe salvar el marco teórico es el de determinar qué *oportunidades reales* son valiosas. Esto es, no solo identificar las capacidades o seleccionarlas para poder crearlas y expandirlas, sino también *pesarlas* y ordenarlas — en ocasiones habrá que estudiar si es necesario también agruparlas y sumarlas — en un ranking axiológico. En definitiva, el medir, el *pesar*, se vuelven necesarios para poder hablar de implementación.

El segundo aspecto problemático en torno al concepto de capacidades es, como anticipábamos, el de su *conmensurabilidad*. Por ejemplo, David Crocker apunta a que el verdadero problema que se halla en Sen es que en su versión no hay manera de distinguir las capacidades que no son valiosas de las que sí lo son, porque existe la identificación problemática entre capacidades y oportunidades (1995, pp. 167-169). Alkire en su intento de hacer operativo el enfoque en proyectos de desarrollo destinados a erradicar la pobreza, defiende que Sen nunca ha aclarado cómo se crean los juicios de valor a la hora de

seleccionar las capacidades y construir los *rankings* (2002). Esta especificación es un proceso insoslayable si se quiere poner en práctica el enfoque de las capacidades.

Desde otra vertiente, pero siempre en relación con la implementación, Nussbaum (2003), haciéndose eco de la crítica que Bernard Williams formuló en su día a Sen, esgrime razones por las que el enfoque de las capacidades debería contener una lista de las capacidades más importantes, pues incluso no “está claro que la sola idea de promover la libertad configure siquiera un proyecto político coherente” (Nussbaum, 2012, p. 93). En la práctica, subraya Nussbaum, existe la necesidad de acotar libertades, porque algunas libertades coartan otras y no todas son, a fin de cuentas, igualmente deseables. Por ello, la tarea de “[l]a [...] selección es una labor crucial para que el enfoque tenga algo que decir acerca de la *justicia*” (2012, p. 92).

En este punto de la investigación parece apropiado sacar a colación la refutación de la tesis de Nussbaum por parte de Sen, en cuanto ambos autores son los pioneros del enfoque de las capacidades. El bengalí constata que no se trata de que no haya una lista, sino que el problema radica más bien en que haya que adherirse a *una* en particular, pues a través de la argumentación democrática se puede discutir la lista y llegar a una mejor comprensión de la función de ciertas capacidades concretas (2004). Cada problema, cada contexto, puede necesitar su propia lista. A su vez, Nussbaum ha sostenido reiteradamente — como se ha hecho patente en el apartado anterior de este capítulo — que su lista es lo suficientemente general y abierta como para que pueda ser utilizada en la esfera de la discusión pública y que su objetivo es el de proporcionar un cultivo para ese mismo procedimiento. Su lista, concluye, está cimentada de tal manera que no puede dejar de ser revisada y determinada por las personas implicadas.

La cuestión de la lista es una cuestión que entraña distintos nudos gordianos. Los méritos de su adopción responden a esa necesidad de discriminar entre capacidades con el fin de servir de guía para la corrección de las injusticias. No obstante, Sen ha sido siempre reacio a indicar un único modo para especificar las capacidades pues todos ellos son importantes y necesarios según el problema a abordar. Acuñar un criterio en concreto de selección de las capacidades, cree el autor, significa establecer una concepción única del bien traicionando la naturaleza misma del enfoque, su *incompletitud* y su sensibilidad a la pluralidad intrínseca de la realidad humana. Otros exponentes del enfoque de las capacidades, como por ejemplo Sabina Alkire (2002) e Ingrid Robeyns (2003), han intentado paliar esta indeterminación de la versión de Sen construyendo una lista que

responde a un determinado problema y, por tanto, que se distancia de la *universalidad* de la propuesta de Nussbaum —; es el caso de la lista diseñada por Alkire para el estudio de la reducción de la pobreza, en el que combina el enfoque de Sen con el de Finnis, y la lista de las capacidades en el estudio de la desigualdad de género en los países desarrollados de Robeyns. También Robeyns, en concreto y en la misma obra, ha diseñado una serie de normas procedimentales para la selección y ponderación de las capacidades.

A mi modo de ver, las críticas que tienen por objeto la factibilidad práctica del enfoque de las capacidades de Sen son acertadas. Pero, como la realidad por otro lado nos muestra, este límite no ha impedido su exploración y aplicación en la *praxis* económica y ético-política — lo veíamos hace un momento de la mano de Robeyns y Alkire, por no mencionar la cantidad ingente de trabajos consagrados al estudio microeconómico de proyectos de desarrollo.⁸⁵ Es decir, esta certeza no tiene por qué conllevar la negación irrefutable de su operatividad. De hecho, los trabajos de Sen que tienen por tema las hambrunas y la pobreza — la mayoría de ellos dedicados a las condiciones de vida en India, realizados de consuno con Jean Drèze, enumeran una serie de capacidades que a raíz de las circunstancias, se consideran básicas: poder estar bien alimentados, educados, disponer de un buen sistema sanitario y de agua limpia (1995, 2002, 2013). Es más, los informes del Desarrollo Humano que publican las Naciones Unidas en su Programa para el Desarrollo, están manifiestamente inspirados en las tesis de Sen desde el momento en que ponen el foco de atención en las personas como fines del desarrollo, en sus opciones, y no en los recursos.⁸⁶

2.3.2. Justicia perfecta y justicia imperfecta

En este apartado de la tesis vamos a acometer la labor de descifrar las líneas maestras del debate acerca de la teoría ideal y no ideal que en los últimos seis años ha despertado tanto interés entre los académicos de diferentes disciplinas.⁸⁷ Hemos optado por tratar este tema

⁸⁵ Como sugeríamos con anterioridad, una excelente cantera para encontrar material y forjarse una idea de la amplitud y variedad de trabajos que se están realizando en diferentes campos del conocimiento desde el enfoque de las capacidades, es la página web de la asociación “Human Development and Capability Association” que publica periódicamente una revista y un boletín; <http://hd-ca.org/>

⁸⁶ “El desarrollo humano es un proceso que consiste en ampliar las opciones de las personas. Se logra ampliar las opciones de la personas expandiendo las capacidades humanas y los funcionamientos” (UNDP, 1998: 14).

⁸⁷ A este respecto, remito al lector al artículo de Laura Valentini (2012), para hacerse una idea de la panorámica conceptual que acompaña al debate de la teoría ideal y no ideal. Es importante reconocer que la polémica se sitúa a diferentes niveles y en casi todas las ocasiones estos se mezclan. En mi opinión, siguiendo el esquema de Valentini, la concepción de la justicia de Sen se sitúa sobre todo en el nivel de las teorías más “realísticas” — en oposición a aquellas llamadas “utopistas” — y en la controversia acerca de las

de manera separada porque consideramos que el revivir de este debate — que tiene como fuente de inspiración primaria la distinción perfilada en su momento por Rawls entre la parte ideal y no ideal de la teoría de la justicia —, tiene una íntima relación con la publicación de *La idea de la justicia* de Sen en el 2010. Desde mi punto de vista, el criterio de las capacidades sigue siendo vital también en esta obra, pero, en esta ocasión, la finalidad clara es la de evidenciar la superioridad analítica de las teorías comparativas en relación con aquellas que se denominan del “institucionalismo trascendental”.

Entrando de lleno en el debate, para Sen existirían dos líneas de pensamiento de la justicia que tendrían un origen común, la Ilustración europea, pero que aún siendo del mismo padre y madre serían diametralmente opuestas a raíz del fin que se proponen. La primera, el institucionalismo trascendental (“trascendental institutionalism”), sería aquella encarnada por Rawls de manera magistral y que bebe del contractualismo clásico y el trascendentalismo kantiano y que tiene por principales exponentes, en grandes líneas, a Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Ronald Dworkin, David Gauthier y Robert Nozick. El institucionalismo trascendental puede ser explicado a partir de dos rasgos que lo definen a la perfección: por un lado, se ocupa de la “justicia perfecta” y por lo tanto no le interesa comparar las alternativas reales o factibles para buscar la opción “menos injusta” sino indagar sin paliativos acerca de la “naturaleza de lo justo”, y por otro, al concentrarse en una estructura de “justicia perfecta”, en una sociedad perfectamente justa, su foco de atención son principalmente las instituciones, la creación de instituciones correctas para tal fin, sin plantearse el papel sustantivo del comportamiento *real* de las personas y su relación con las instituciones (Sen, 2010, pp. 38, 40).

En neto contraste, existe otra línea que Sen denomina comparativa o “centrada en las realizaciones” (“realization-focused comparison”), representada por los filósofos Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill. El común denominador del pensamiento de estos filósofos, encuentra Sen, es que estaban preocupados por comparar de una manera u otra sociedades reales o realizables para tratar de erradicar las injusticias que las asolaban. Lamentablemente, explica Sen, la filosofía política actual se ha rendido al atractivo del institucionalismo trascendental, sobre todo por la enorme influencia que ha tenido para el pensamiento de la

teorías transicionales —, frente a las teorías del “estadio final” (“end-state”). Podemos citar algunos artículos paradigmáticos a este tenor como el de Álvarez (2010), Simmons (2010), Robeyns (2012), Gilibert (2012), Davis (2012) y Peter (2012).

justicia la obra de Rawls. No obstante, Sen quiere ser continuador de aquella otra línea marginada porque considera que el avance de la justicia debe empezar por la aversión que sentimos hacia la injusticia y porque cree que la búsqueda del mejor trascendental no es más que una búsqueda estéril. La introducción de su idea de la justicia se hace dentro de estos confines con la mayor cautela de no llamarla *teoría* de la justicia y dándoles la vuelta línea por línea, supuesto por supuesto, a las tesis de Rawls.⁸⁸

Llegados a este punto, me centraré a continuación en el aspecto del problema que más me interesa y que se encuentra recogido en el capítulo cuatro de la obra citada anteriormente: la acusación de “redundancia” (“redundancy”) y “factibilidad” (“feasibility”) que Sen formula contra el institucionalismo trascendental. Como bien señala el autor, se trata de un problema *metodológico*, por lo que no nos conviene salirnos de los renglones de esa especificación para no malinterpretar y confundir, sea la intención, sea la profundidad del análisis, como se ha hecho en la mayor parte de la literatura dedicada a refutar la opinión de Sen.

La teoría de la justicia de Rawls se sitúa indiscutiblemente en el punto de mira de las tesis sobre la justicia de la citada obra, pero es fácil sostener que su crítica involucra toda aquella línea de pensamiento que, como apuntábamos, proviene de la Ilustración e incluye el contractualismo y el trascendentalismo kantiano.⁸⁹ A este respecto resulta útil añadir que Sen lanza su enjuiciamiento contra Kant del mismo modo que lo hace contra Rawls, aún siendo muy consciente de las diferencias entre ambos y reconociendo la complejidad inherente a la filosofía práctica kantiana. Digamos, más bien, que no es que Sen no conozca a Kant sino que su conocimiento pasa por el filtro de la filosofía rawlsiana y que, aún sin ignorar la distancia entre Kant y Rawls, considera que ambos filósofos cometen los mismos pecados.

Nuestra tarea aquí consiste, en primer lugar, en mostrar cómo interpreto la concepción de la justicia de Sen. Por último, nos gustaría detenernos en analizar cuánto de sólido es el contraste entre comparativo y trascendental en el que se basa Sen. Sin más preámbulos, empecemos resumiendo en qué consiste la crítica de Sen a las teorías que él llama del institucionalismo trascendental. Los dos problemas, que supone el ideal en el enfoque trascendental y contractualista son, a saber, el de *redundancia* (aunque quizás

⁸⁸ A este respecto resulta útil señalar que la obra *La idea de la justicia* supone una ampliación, una expansión de lo que Sen ya había defendido en su artículo “What Do We Want from a Theory of Justice” (2006).

⁸⁹ Recordemos que la teoría de la justicia de Rawls en su prefacio clama que lo que ha tratado de hacer es “generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción” (1995, pp. 9-10).

sería más adecuado llamarlo *irrelevancia*, en cuanto su fuente de inspiración es el “teorema de la imposibilidad de Arrow”) ⁹⁰ y el de *factibilidad*. El primero, *redundancia*, consiste en que para comparar dos alternativas imperfectas la comparación debería llevarse a cabo a partir de las características intrínsecas de ambas, sin aludir — como hace el institucionalismo trascendental — a un tercer elemento extraño a la comparación que de hecho es utópico, no disponible o realizable. Para ilustrar el argumento, si tratamos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve pergeñar un diagnóstico (aun si tal diagnóstico trascendental fuese factible) según el cual la pintura ideal en el mundo es la *Mona Lisa*. La idea es interesante, pero no tiene relevancia para la decisión. En efecto, para escoger entre las dos opciones asequibles no es necesario discutir acerca de cuál puede ser la mejor o la más perfecta pintura del mundo. Ni es suficiente ni es útil saber que la *Mona Lisa* es la pintura más perfecta, cuando la decisión real ha de tomarse entre un Picasso y un Dalí. ⁹¹

El segundo problema es el de la *factibilidad* o el de la dificultad de alcanzar un acuerdo consensuado — incluso en situaciones ideales — entre una multiplicidad de razones de justicia imparciales. Por ejemplo, pongamos que de lo que se trata es de distribuir una flauta entre tres niñas. La primera posibilidad sería considerar que la flauta debería pertenecer legítimamente a la niña que la supiera tocar y que, además, las otras dos niñas admitirían esta razón. Una segunda posibilidad sería considerar, justamente, que la niña que ha construido la flauta con su propio esfuerzo debería ser la propietaria legítima, ya que se debería reconocer el fruto de su trabajo, siendo esto además admitido por las otras dos niñas. En tercer lugar, podríamos creer que la justicia tiene que ver con una justa redistribución de la riqueza y por tanto la flauta iría a la niña más pobre, lo cual además no sería objeto de discusión para las otras dos niñas. ⁹² Obviamente, si la niña más pobre fuera quien hubiera construido la flauta, y además, supiera tocarla, entonces, en ese caso, no surgiría dilema alguno.

Así descarta Sen la opción del trascendentalismo dando paso al análisis de las potencialidades de una teoría compuesta o mixta, en la cual el ideal tuviera un lugar pero *sólo en relación* a la posibilidad de la comparación. Las relaciones que se podrían

⁹⁰ En el Teorema de Arrow, la condición I, es la condición que establece la independencia de las alternativas irrelevantes en el ordenamiento de las preferencias individuales para la construcción de la relación de preferencia social. Cfr. Amartya Sen, *La desigualdad económica* (2001, p. 25).

⁹¹ Cfr. Amartya Sen, *La idea de la justicia* (2010, pp. 47-48).

⁹² Tomamos este ejemplo de Amartya Sen pues nos resulta esclarecedor a la hora de decidir entre diferentes criterios normativos, razonados e imparciales. Cfr. Amartya Sen, (2010, pp. 44-47).

establecer aquí serían de *suficiencia*, *necesidad* o *derivación*. Estas tres relaciones, sin embargo, tampoco parecen satisfacer la exigencia de corregir las injusticias según Amartya Sen. Vamos a ver por qué.

Se podría sugerir que el establecimiento de la definición trascendental de la sociedad perfectamente justa sería suficiente (*suficiencia*) para hacer un ordenamiento de las alternativas reales que encontramos. Siendo suficiente la identificación de dicho ideal, se pasaría en un segundo momento a la comparación, apoyándonos en la similitud o disimilitud con el elemento primero. El problema que emergería es que esta relación de suficiencia no es resolutive, pues carece de una determinación del parámetro de la medición. La comparación puede realizarse a partir de muchas propiedades y apoyándonos en muchas perspectivas.

La segunda clase de relación con el ideal puede ser la de *necesidad* pero no suficiencia. La definición completa es, pues, necesaria en el procedimiento de evaluación de las alternativas incompletas, sin embargo, esto nos conduciría de nuevo a la *irrelevancia* de la que hemos hablado anteriormente. Y por lo tanto, al mismo callejón sin salida.

Después de que hemos agotado las condiciones de *necesidad* y *suficiencia* en la dirección que va del ideal a la comparación, nos quedaría examinar la propuesta en sentido contrario, esto es, el engendrarse del ideal a partir del escrutinio comparativo. En el caso de que tal escrutinio fuera factible, como escrutinio total y agotador de todas las posibilidades, y en el caso de que el producto que obtuviéramos fuera sustancial y no relativo, sucedería que, aún respetando su necesidad — sin el ideal sería imposible la comparación —, éste caería en una condescendencia de las alternativas sometidas a examen, en una ductilidad de la justicia. Pero, de todas formas, sin llegar hasta tal aceptación, resulta improbable que “el mejor” (no “lo mejor”) como ideal, pueda generarse de las situaciones de facto. Caeríamos de este modo, de nuevo, en una estipulación de un ordenamiento completo y transitivo que permitiera tal abstracción.

Por lo tanto, ¿cabe, no obstante, plantearse si resultaría satisfactoria una comparación *incompleta* tal y como defiende Sen? En la cima de la escala podrían situarse más de un modelo de sociedad justa derivado de la comparación. Diferentes máximos, sin que ninguno sea un óptimo. La apuesta metodológica de Sen es, por supuesto, la de abandonar el esquema trascendental y adoptar el comparativo. En la tarea evaluativa, que tiene por objeto la corrección de las injusticias, es suficiente proceder con una comparación de alternativas factibles, sin tener que estipular un ideal. Ahora bien, antes de decidir lo

idóneo de este método, cabe introducir alguna apostilla, pues entendemos que el uso que hace Sen del término ideal es extremadamente vago. Existe un galimatías bastante difundido entre la crítica que interpreta esta obra como un intento de renunciar a fundar la justicia en una idea, precisamente, de justicia, confundiendo lo que es una idea, con lo que significa — en Sen — un ideal. Es decir, se entiende que, abrigando diferentes ideas de justicia y rechazando el modelo por antonomasia que presenta Rawls en su vertiente institucional, Sen está apelando al uso exclusivo de la parte no ideal. Desde nuestra óptica, en Sen, encontramos una idea de la justicia — que contiene diferentes razones imparciales — que se dirige a la corrección de las injusticias. De lo que está claramente en contra el autor, es de que las teorías de la justicia se embarquen en solitario en el diseño de un modelo de instituciones *perfectamente justas*. En palabras de Sen.

[m]e interesa disputar la viabilidad y necesidad de una “teoría de un estado ideal” (o, más precisamente, de una “teoría de un estado perfectamente justo”). Pero, una “teoría ideal” no es lo mismo que una “teoría de un estado ideal”. Podríamos tener una “teoría ideal” de “estados no ideales” que podrían ser normativamente comparados — de manera útil y eficaz e incluso, esperemos, idealmente — respectivamente (Sen, 2010, pp. 37-38).

O:

[n]o estoy argumentando en contra de, como algunos autores han afirmado, una teoría “ideal” en lugar de una teoría práctica; más bien me preocupa la cuestión del objeto de una teoría de la justicia — *con o sin* simplificaciones necesarias para una “teoría ideal”. La abstracción de una “teoría ideal” a menudo puede ser útil en la comprensión de las ideas subyacentes que incluso una teoría realmente práctica de toma de decisiones reales puede utilizar. Ese es un tema completamente distinto de aquel involucrado en el discurso sobre si nuestra teoría — incluso una teoría ideal — debería preocuparse por la comparación de las alternativas que participan en una elección o por la identificación de lo mejor trascendental. Una teoría ideal no tiene por qué interesarse solo por — o incluso de un modo *absoluto* — alternativas ideales. Es importante que una teoría alternativa de la justicia, basada en diferentes diagnósticos de qué es lo que exige una teoría de la justicia, no se confunda con un atajo práctico que prescindiera de la necesidad de una teoría sofisticada (Sen, 2012, p. 176, nota 174).

Es cierto que antes de proceder a atacar el trascendentalismo institucional habría que hacer explícito que para Sen *ideal* y *modelo de instituciones perfectamente justas* tienen un sentido casi sinonímico. El rechazo al ideal en su lectura del contractualismo es un rechazo hacia todas aquellas teorías que se ocupan en exclusiva de pensar un modelo de justicia perfecta y, por tanto, Sen no se está oponiendo de manera frontal a las abstracciones

propias de toda teoría de la justicia social. Por lo que, a mi modo de ver, el método que propone Sen es altamente recomendable cuando se trata de dar respuesta a nuestra aversión a las injusticias y avanzar en este sentido hacia un modelo de justicia que nunca puede ser perfecta. A este tenor, y en relación con toda la controversia suscitada por el volumen de Sen, me gustaría poner el acento en la conveniencia de prestar más atención a la vertiente más práctica de las teorías de la justicia. Se trataría de aliviar la popularidad que tienen las teorías que se ocupan de buscar la “verdad” de una manera “trascendente” para otorgar más peso a aquellas comparativas y centradas en las “realizaciones”, idea esta con la que estaría de acuerdo Robeyns y que se encuentra recogida en lo que denomina las “demandas de prioridad” de la justicia social (“Priorities Claims”) (2012).

Una vez aclarada esta dificultad insoslayable vamos a destilar de la literatura especializada las críticas más poderosas que se han formulado contra la descripción de Sen y su lapidaria sentencia que anuncia su intención de prescindir de un *ideal* de la justicia. Thomas Pogge y David Álvarez han señalado que el limitarse a la comparación, aún remitiendo a una idea de justicia consensual y no a un ideal en sí, determina el desarrollo del proceder y del carácter mismo de las instituciones vinculándolo a las decisiones anteriores (lo que es denominado en la literatura como el problema de la “dependencia del camino” o “path-dependency”) algo que puede degenerar en las tesis de Sen en un resultado irreconciliable con nuestras concepciones originarias de justicia, dado que no tenemos como referencia un modelo de justicia ni unas pautas constrictivas (2010).

Aparte de esta problemática, la mayoría de los autores justifican la necesidad del aspecto ideal de las teorías. Por ejemplo, Frances Kamm (2011), Ingrid Robeyns (2012), y Pablo Gilabert (2012) considerarán cómo una teoría de la justicia perfecta e incluso una más limitada teoría de la justicia podrían ser necesarias para identificar injusticias particulares y decidir si remediarlas. Martijn Boot afirmará que la identificación de la justicia perfecta y la comparación de los estados sociales imperfectos están conectados analíticamente (2012). A mi modo de entender, mucho de este criticismo debería revisar la dicotomía entre idea e ideal descrita en estas líneas para apoyar sus interpretaciones, es decir, aunque es cierto que la exposición de Sen no es tan nítida como desearíamos, el economista no exige que abandonemos una idea de la justicia.

La refutación de la hipótesis de Sen, ahora sí, desde nuestra perspectiva, puede llevarse a cabo a partir de dos problemas intuitivos que despejarán también algunas dudas acerca de la posible aplicación de este punto de vista a los temas de la justicia

intergeneracional. En primer lugar, este conformarse con “lo mejor”, puede convertirse en un residuo bastante modesto para la tarea de pensar y perseguir la justicia. No se trata aquí solamente de corregir desigualdades sino de preocuparse en discernir el contenido, la aplicación y las condiciones de la justicia. Por ello, no es que se vuelva necesario abandonar la comparación, sino que es importante crear un debate en torno al contenido de esta, de las capacidades, de por qué unas son más valiosas que otras. En lo relativo a las obligaciones hacia las generaciones futuras, es importante añadir al marco teórico de partida alguna explicación acerca de por qué la gente valoraría unas capacidades o, en otras palabras, cuáles son las *buenas razones* que tienen las personas para otorgar más peso a unas capacidades que a otras. Ir más allá de la descripción empírica de las capacidades puede dar un impulso mayor a la creación de políticas públicas que tengan por objeto la justicia intergeneracional. Aún así y para que se ponga de manifiesto la complejidad del asunto, volvemos a puntualizar que Sen nunca se ha opuesto a la existencia de una idea de bien y de justicia — tal y como se hizo evidente en una conversación con el autor a partir de un texto nuestro que tenía precisamente por título “Why Amartya Sen needs an Ideal?” [“¿Por qué Amartya Sen necesita un ideal?”] — sino, que más bien, entiende que la labor de la concretización recae en los protagonistas de la justicia, en las opiniones plurales y en el consenso razonado.

En otro orden de cosas, un segundo aspecto que tiene íntima relación con la objeción anterior es que no resulta claro el punto de apoyo desde el que se realizan tales comparaciones, qué es lo que nos permite discriminar entre las opciones, es decir, cómo pueden ser evaluadas diferentes alternativas imperfectas sin un criterio establecido o un parámetro. Pongamos por ejemplo, que nos encontramos en un estado actual de cosas x . ¿Deberíamos tomar este estado x ya como justo y a partir de ahí realizar el parangón o deberíamos plantearnos también de dónde proviene este estado y si la distribución originaria debería haber sido más justa? En realidad, como acabamos de proponer, lo que podría realmente esconderse detrás del símil propuesto es, al fin y al cabo, una idea implícita de justicia.

A modo de cierre, la propuesta metodológica de Sen nos permite avanzar en el campo de la normatividad ético-política en cuanto insiste en la importancia fundamental de centrar la evaluación en el terreno de las alternativas factibles sin anhelar la coronación de la verdad en aras de salvar la teoría. Ni siquiera necesitamos realizar una comparación completamente exhaustiva, como ya sabemos, gracias a la condición de la *incompletitud*

estudiada en el primer apartado de este capítulo, un ordenamiento abarcador de todas las opciones posibles — que según Sen nos conduciría unívocamente a la búsqueda de un ideal — para formular juicios morales que puedan ser aceptados desde diferentes concepciones éticas comprensivas. Como método para la indagación en torno al concepto de justicia, este punto de vista entronca con otras concepciones que postulan la necesidad de partir de las injusticias para pensar la justicia, como sería aquella de Judith Shklar o Paul Ricoeur desde ángulos bien diversos, tal y como se ha puesto de manifiesto en el primer capítulo de esta tesis. En lo tocante a nuestro tema, la justicia intergeneracional, un método que demuestre su productividad en el campo de la justicia intrageneracional, como es el de Sen, va a ser un buen candidato para aproximarse a las dificultades propias de esta dimensión de la justicia. Ciertamente, para coadyuvar a corregir las injusticias presentes y futuras una buena herramienta puede ser el rescatar la relevancia de la dimensión práctica de la teoría y poner en tela de juicio la búsqueda de un arquetipo de justicia *perfecta*. Reconociendo la productividad de este punto de vista, también es conveniente indicar que el debate entre la parte ideal y no ideal de la teoría no tendrá mucha más cabida en esta tesis, pues consideramos que pueden hacerse contribuciones más interesantes sometiendo a examen las propuestas específicas que el contractualismo — y otras teorías de la justicia social — diseña en relación con la justicia intergeneracional.

2.4. Limitaciones y posibilidades internas del enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades, como hemos mostrado en el primer apartado, presenta con respecto a otras teorías igualitaristas de la justicia social algunas ventajas. Voy a discutir en concreto cuatro aspectos teóricos que considero importantes para el tema de la justicia intergeneracional y que representarían los puntos fuertes de la versión de Sen para detenerme posteriormente en lo que podrían ser sus límites.

En primer lugar, en el igualitarismo de las capacidades, la *currency*, la métrica, como diría Cohen, son las capacidades, por tanto es el espacio en el que se busca la igualdad. Esto es, como hemos visto, basar la igualdad en la *oportunidad real* que tienen las personas de ser y hacer aquello que consideran de valor ser y hacer. En esta visión pues, los aspectos materiales que acompañan, que facilitan la realización de las libertades de las personas, son fundamentales, pero no son el objeto de la igualdad. La riqueza y el ingreso, los bienes y servicios, el mercado en su más amplio sentido, son medios para un

fin, el fin de la capacidad (el reflejo de las libertades del individuo) y los funcionamientos. Los funcionamientos, también hemos apuntado, son los conjuntos de esos “beings” y “doings” como dice Sen, de eso que efectivamente “hacemos” y “somos”, mientras que la capacidad, siendo el conjunto de vectores de funcionamientos, expresa la libertad en un sentido muy profundo y primario, pues es *antes* que todo lo demás. Sin las capacidades, las personas pueden disponer de un ingreso muy alto pero a la vez ser incapaces de transformarlo en funcionamientos valiosos. Pueden carecer de la libertad para convertirlo en fines que les hacen más felices, usarlo en el modo en que consideran que tiene un valor. Pueden carecer de la libertad de movimiento o de una sexualidad plena y un derecho a reproducirse sin constricciones, por poner solo algunos ejemplos. Es decir, las capacidades son el reflejo de la posibilidad *real* que tiene el individuo de escoger la vida que considera valiosa y, en este sentido, hacen referencia al mundo de libertades del que dispone. Además, y como consecuencia de esta *moneda* utilizada como base para la igualdad, el enfoque de las capacidades es un enfoque que promueve el pluralismo axiológico a partir de la idea regulativa de la *incompletitud*.⁹³ No se preconiza ninguna teoría del bien por lo que cada individuo, en definitiva, establece qué considera valioso para su vida. Este aspecto es altamente atractivo para la justicia intergeneracional porque imponer ética y políticamente una cierta concepción de lo que es “bueno” para la vida de las personas, muchas veces — aparte de generar un conflicto con los máximos axiológicos del sistema de valores de los individuos — da lugar a la perpetuación del *status quo* limitando la revisión de las normas impuestas, el diálogo y la posibilidad social del cambio. El vacío epistemológico que acompaña al pensamiento acerca del futuro — qué valoraran las próximas generaciones, de qué medios dispondrán, cumplirán o no con un sistema de deberes respecto a las generaciones sucesivas — también nos ayuda a pensar lo poco conveniente que puede ser el implantar un autoritarismo moral en un arco temporal indeterminado. Mucho más eficaz es la idea de que las normas morales y políticas deben estar sujetas a continua revisión, y en este proceso concatenado se avanza en términos de justicia. Esto no significa que no deba dotarse de un contenido a las capacidades, antes bien, este es un requisito ineludible para saber qué queremos dejar a las generaciones

⁹³ Retomando la idea de la *incompletitud* antes examinada en este trabajo de investigación, J. Francisco Álvarez señala muy acertadamente que el pluralismo de este enfoque puede ser también entendido como la imposibilidad de efectuar un ordenamiento completo; nos falta un criterio de conmensurabilidad definido, pero, de todas maneras, se puede hacer una comparación de las alternativas a examen (2010, p. 625).

futuras, pero lo que sí es importante es que esta tarea se construye paso a paso desde el foro común del debate entre diversos esquemas de valores.

En segundo lugar, las capacidades y los funcionamientos son de los individuos por lo que cada persona es importante a la hora de construir juicios normativos. Como decía Nussbaum; “[l]as capacidades pertenecen, en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos. El enfoque propugna un principio según el cual *cada persona es un fin en sí misma*” (2012, p. 55). En la lucha por la corrección de las injusticias este aspecto es de suma importancia porque como bien subraya Robeyns refiriéndose a la desigualdad de género, el bien-estar que tiene relevancia es aquel de la persona. En el caso de la mujer, su bien-estar no debería subsumirse al de la familia, la comunidad o la sociedad (2003, p. 65).⁹⁴ En términos de justicia intergeneracional, de nuevo, esta visión nos permite aplicar una regla de prioridad en la que lo primero es el bien-estar de los individuos y, así, fomentar las políticas públicas que se dirijan a corregir las injusticias. En este punto, sin embargo, sería relevante introducir un matiz que tendrá todavía más peso en el análisis posterior de esta tesis. Si bien parece que el enfoque de las capacidades no ha valorado suficientemente el contexto socio-histórico en el que se encuentra inmerso el individuo, esta realidad sistemática — no solo el fardo socio-económico y político con su contingente histórico sino también las relaciones entre los individuos y los sistemas — no debería ser obviada en el cálculo de la justicia intergeneracional.

En tercer lugar, Sen ha insistido en innumerables ocasiones y de hecho esta es una de las condiciones de la idea de la justicia del enfoque de las capacidades, en que una vida valiosa no consiste solo en expandir y potenciar los recursos, en reducir la complejidad de la vida humana a las venas del mercado. Las reglas del mercado excluyen muchos factores importantes para el bien-estar de las personas, como bien acentúa de nuevo Robeyns (2003, p. 66). Efectivamente, en lo que concierne a las desigualdades de género, el mercado no tiene en cuenta muchos servicios que no entran en el sistema de intercambio y remuneración, como es el trabajo doméstico. Además, en líneas generales, muchos de los elementos centrales de la vida de las personas no tienen que ver con los flujos de mercado, como sería el poder vivir libre de violencia doméstica. En el pensamiento de la justicia

⁹⁴ Conuerdo con Robeyns en la descripción de los puntos fuertes del enfoque de las capacidades, aunque su análisis tenga como foco informacional las desigualdades de género. No obstante, desde mi perspectiva, la ventaja más importante para la justicia intergeneracional es el basarse en las capacidades — reflejo de las libertades — con el valor que ellas mismas tienen, con su sentido más primario, antes que todo lo demás, cosa que en Robeyns no se encuentra enfatizada de la misma manera.

intergeneracional, valdría la pena concluir lo mismo. Para responder a la cuestión de qué es lo que queremos transmitir, preservar, ampliar en un arco temporal intergeneracional, seguramente vamos a fijarnos en muchos componentes de la vida humana, que la hacen valiosa, y que no tienen que ver con el mercado.

Por último, el enfoque de las capacidades respeta por encima de todo, la diversidad humana — como veíamos en la descripción del marco teórico. Las diferencias de edad, raza, género, etnicidad, por sacar a colación solo algunas, son relevantes porque las personas transforman los recursos en libertades de diferente manera según el contexto en el que se encuentran y a partir de sus dotaciones y habilidades innatas. Es decir, no todas las personas, como blandía Sen, tienen una idéntica función de utilidad. Por ello, no debería perseguirse una homogeneidad igualitaria en los medios sino en los fines, que nos permiten hablar de una vida valiosa, esto es en el espacio de las capacidades.

Pese a que estas cinco ventajas del marco teórico de las capacidades en la versión de Sen nos permiten confiar en sus potencialidades cuando se trata de extender el enfoque a la justicia intergeneracional, este punto de partida resulta por sí solo insuficiente. Una de las críticas más recurrentes en la actualidad al enfoque de Sen, de lo que nos ocupábamos en párrafos precedentes, es su falta de especificación. En esta peregrinación teórica hacia el pensamiento de la justicia intergeneracional, este mismo óbice aparecerá una y otra vez en busca de solución. En efecto, la dotación de contenido de las capacidades es uno de los estadios decisivos para que el enfoque se convierta en un marco operativo. En esta labor de especificación convendría seleccionar las capacidades — considerar la necesidad de adoptar una lista prefijada o construir contextualmente una, aclarar si el objeto son los funcionamientos y las capacidades y cómo se pesan estas últimas. Mucho tiene este cometido que ver, además, con la teoría que sirva de complementación. Por ejemplo, puede considerarse como esencial que al enfoque se le acompañe con una renta mínima o que, paralelamente se construya una teoría del valor que reconozca la importancia de la naturaleza. Es decir, esta propuesta nos proporciona un instrumento de evaluación y de aproximación a las desigualdades, pero no nos dice en qué dirección exactamente tenemos que ir, ni siquiera cómo se forman los juicios ético-políticos. En lo que respecta a la finalidad de esta tesis, se pone de manifiesto que si se quiere acompañar el marco de un concepto de responsabilidad hacia las generaciones futuras, habría que elucidar qué tipo de responsabilidad es la que queremos, qué dilatación tendría esta responsabilidad y en quién o quiénes recaería este peso.

2.5. Apuesta crítica para la justicia intergeneracional

Las tentativas más interesantes en la dirección de complementar el enfoque de las capacidades de Sen para incluir una idea de la justicia intergeneracional se han circunscrito, en la mayoría de los casos, a las fronteras del concepto de desarrollo sostenible. A grandes rasgos, los críticos coinciden en que algunas de las condiciones de posibilidad de la justicia intergeneracional que faltan en el marco teórico de base son, por un lado, el prestar mayor atención a la preservación de la naturaleza y a las relaciones entre las personas y el medio ambiente. Por otro, y si bien la esfera natural como sistema sea determinante para la práctica de la justicia intergeneracional, también se preocupan de manera destacada de explicar los vínculos entre sistemas, en un sentido amplio, e individuos y en el hacer hincapié en que los problemas motivacionales se ven aliviados si se desplaza el *quién* del individuo al sistema. A mi modo de ver, y al hilo de lo expuesto, es interesante también explorar la idoneidad de una lista intergeneracional de capacidades.

2.5.1. Sen o Nussbaum ante la cuestión de una lista de capacidades intergeneracional

Una de las diferencias más sobresalientes entre las versiones de estos dos autores es la referente a la cuestión de la lista de las capacidades. Mares de tinta se han vertido a favor de un frente u otro y el problema de la lista continúa sin resolverse. Cualquiera que se interese por el enfoque de las capacidades debe, sin embargo, tomar una cierta posición respecto a la especificación de lo que puede ser una teoría incompleta de la justicia al modo de Sen o una teoría político liberal de corte más esencialista como la de Nussbaum.

La justificación de Nussbaum del uso de una lista nace de su preocupación jurídico-política que ha venido transformándose con el pasar de los años de un universalismo de las capacidades a un liberalismo de derechos. Para la filósofa norteamericana, el proyecto de Sen tiene como fin la comparación *sin más*, sin ir más allá de eso; en el espacio de las capacidades es donde se pueden tratar mejor los problemas de desigualdad y de calidad de vida. Nussbaum, aún estando de acuerdo con esas cualidades del enfoque, pretende:

ir más allá del uso meramente comparativo del espacio de la capacidad para dar cuenta de cómo las capacidades, junto con la idea de un umbral de las mismas, pueda proporcionar una base para unos principios constitucionales centrales que los ciudadanos tienen el derecho de exigir a sus gobiernos (2000, p. 12).

Sen ha sido siempre reticente a la hora de favorecer cualquier dogmatismo axiológico y por ello cree que son las personas las que deben discutir y decidir cuáles son las capacidades valiosas.

La cuestión de la lista es especialmente sensible al tema de la justicia intergeneracional porque si en el presente de lo que se trata es de si existe una legitimidad moral o política por parte de *alguien* para establecer una que, con todos los matices que conocemos — abierta a discusión, revisable, y suficientemente abstracta —, será aplicada de manera universal, en el plano intergeneracional emerge la dificultad añadida de que, por un lado, las dimensiones a escoger no pueden ser discutidas con los no nacidos y, por otro, resulta problemático fijar una lista que incluya las generaciones futuras sin tener en cuenta el factor temporal. ¿Permanecería dicha lista *igual* con el discurrir del tiempo?, ¿qué conflictos podrían aparecer entre las capacidades de los individuos de diferentes generaciones?

Aquí las opciones que surgen a disposición del implementador de la teoría parecen ser dos (luego veremos que en realidad existe una tercera vía): optar por no diseñar una lista de capacidades u optar por el caso contrario, en el cual habría también que ver si la lista de Nussbaum es la más idónea.

La vía caracterizada por ser el sendero contrario al despotismo normativo de la asignación de una lista es aquella que se encuentra muy bien representada por Sen. Según algunos autores (Lessmann y Rauschmayer, 2013b, p. 102)⁹⁵, la opción de Sen significa un paso atrás en relación con aquellos partidarios de las listas, porque no ofrece un caldo de cultivo para la discusión pública como lo haría por ejemplo la propuesta de Nussbaum. No solo es imposible debatir acerca de las capacidades relevantes con las próximas generaciones sino que, además, Sen no ofrece ni siquiera un mapa sobre el que podamos articular tal pensamiento y discusión para una justicia que se expande de las generaciones presentes a las futuras. En este sentido, las listas ofrecen al menos algo a lo que *agarrarse*.

Parece existir la necesidad de decidir qué capacidades son las más relevantes si deseamos cumplir con nuestro objetivo. Poner en práctica el enfoque conlleva el escoger entre dimensiones relevantes, pues el enfoque por naturaleza es multidimensional: el bienestar de una persona puede consistir en muchas cosas (Alkire, 2008; Robeyns, 2003, 2005). Por ello, es innegable que este es uno de los huesos más duros de roer para aquel que se

⁹⁵ Los autores resaltan también la utilidad de analizar las ventajas y desventajas de diferentes listas para el desarrollo sostenible, tarea esta que consideran no ha recibido todavía la atención que se merece.

quiera ocuparse de las capacidades y es, a la vez, un núcleo problemático que se traslada casi de manera idéntica a la justicia intergeneracional.

La especificación de las capacidades relevantes se funda sobre el requisito de tener en cuenta qué capacidades son fundamentales para que las generaciones futuras puedan crear del mismo modo sus capacidades y puedan convertirlas en funcionamientos valiosos. Es más, se vuelve necesario incluso el tratar de discernir el impacto de los funcionamientos actuales para las capacidades futuras. Este requisito emana de la exigencia práctica de la teoría, es decir, de traducir la teoría a la acción, no mañana, sino hoy, y no después, sino ahora.

El primer aspecto interesante a traer a colación es que parece existir un sustrato latente analítico que indica que solo invirtiendo en capacidades se obtiene como producto capacidades y que eso es suficiente para la implementación del enfoque en el contexto de la justicia intergeneracional. Ahora bien, sin una lista de capacidades la mera creación de capacidades comportará sin duda más capacidades también para el futuro (los medios para los fines), pero existe el riesgo de que si no se focaliza de algún modo qué capacidades son las primordiales, primero, no se pueda motivar suficientemente a la acción y, segundo, no se creen y se cuiden las capacidades indispensables para una justicia que se proyecte hacia el futuro. Esta intuición no es extraña a Sen, pues de alguna manera el economista nunca se ha opuesto a la existencia de listas, solo se ha opuesto a ser *él* el que establezca *la* lista. Además, está demostrado que Sen ha discriminado en ocasiones entre diferentes capacidades para afirmar la prioridad de algunas, como mencionábamos con anterioridad. Por ello, a mi parecer, la diferencia entre el tener o no tener una lista radica en si priorizamos el proceso de creación de la misma, es decir, su carácter procedimental o si buscamos concretizar qué es un bien para la vida humana antes del proceso.

Otra cuestión importante concierne al valor de una lista prefijada con respecto a un arco temporal intergeneracional. Una vía para afrontar tal problema consiste en partir de la atención a unas capacidades concretas, indagando así mismo qué capacidades de la lista entrarían en conflicto con la creación de capacidades futuras. En la lista de las capacidades de Nussbaum aparece la capacidad de la “integridad física” que para algunos autores entraría en conflicto con la posibilidad de una justicia intergeneracional (Watene, 2013). Esta capacidad se encuentra definida en estos términos: “[p]oder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la

elección en cuestiones reproductivas” (Nussbaum, 2012, p. 53). Es cierto que a raíz del significado de esta capacidad, a simple vista existiría un conflicto entre las libertades y el bien-estar de las personas en el presente, y la posibilidad de la existencia de personas en el futuro. Una objeción importante a esta tentación es que Nussbaum no diseñó esta lista pensando en las particularidades de la justicia intergeneracional y en este sentido, esta capacidad no está concebida para tratar el problema de la no existencia como parece apoyar también Watene (2013, p. 31). Ahora bien, esta objeción no desbanca la adecuación de la pregunta en sí. La pregunta continúa siendo legítima y Nussbaum no ofrece ninguna respuesta al respecto. Lo que sí resalta Nussbaum, inspirada quizá en el planteamiento de Sen — que también se encuentra subrayado en el trabajo de Watene — es que debería evitarse el realizar “trade-offs”, es decir “compensaciones”, entre las capacidades pues si esto se volviese necesario significaría que la sociedad está pobremente diseñada: “el respeto por la dignidad humana obliga a que los ciudadanos y las ciudadanas estén situados por encima de un umbral mínimo amplio (y específico) de capacidad en todas y cada una de las diez áreas” (Nussbaum, 2012, p. 56). Introducir una excepción a la regla de aplicación de la lista que entrañe una obligación de las personas a reproducirse, tampoco parece muy acertado si tenemos en cuenta la condición de respeto a la diversidad humana y la condición de que las capacidades y los funcionamientos pertenecen a los individuos. Quizá resulte útil a este nivel, hablar en términos de reglas de prioridad. De la misma manera que Nussbaum y Sen entienden que las capacidades y los funcionamientos pertenecen a los individuos, también podría entenderse que las capacidades presentes tienen una anterioridad ontológica, y por ello también una primacía moral y política con respecto a las capacidades de los agentes futuros. La compensación entre generaciones de las capacidades es sin duda un interrogante a resolver en un pensamiento de la justicia intergeneracional que pretenda partir del enfoque de las capacidades. Lo que resulta claro, de todas maneras, es que estas confusiones florecen de una falta de debate acerca del tema de la responsabilidad imbricada con la justicia intergeneracional y las capacidades y, en consecuencia, de la ausencia de una apropiada conceptualización y demarcación de los derechos, obligaciones y deberes del presente para una justicia que se extienda hasta el futuro.

El enfoque de las capacidades en ningún momento constriñe a las personas a adoptar una determinada modalidad de vida sino que más bien anima a que cada uno viva de acuerdo con su propia concepción del bien. Este anhelo por lograr lo que consideramos

es un bien para nosotros podría significar, así mismo, que existe una tensión entre mis deseos actuales y las limitaciones que tengo que imponerme para trabajar en virtud de la responsabilidad *ex-ante*. Watene cree que “[s]i podemos de alguna manera asegurar, en alguna medida, las capacidades para todos los seres (ahora y en el futuro), esto sucederá probablemente al coste de ser capaces de perseguir nuestras propias concepciones del bien” (2013, p. 34). Ya que las constricciones morales y políticas son un arma que destruir, en cuanto contrarias al espíritu del marco de las capacidades, la teoría de la responsabilidad que se trazará más adelante asume la importancia de definir lo que son nuestras obligaciones. Como no existe un debate sólido y de envergadura en torno a este aspecto y en relación con el enfoque de las capacidades, de nuevo, existe el riesgo de mezclar categorías y destruir algunos pilares ya bien sentados (Crabtree, 2013; Lessmann y Rauschmayer, 2013b; Peeters et al., 2013, Schultz et al., 2013, Watene, 2013). Las coartaciones a las capacidades de los individuos pueden solo nacer de ellos mismos y resta todavía por aclararse si esto supone en realidad un muro contra la conversión de las capacidades en funcionamientos o apunta de igual manera a la esencia de las capacidades, la libertad.

2.5.2. La *metacapacidad* del medio ambiente

En el desafío de trazar una ética intergeneracional de las capacidades, el medio ambiente quizá debería ocupar un espacio privilegiado desde un punto de vista normativo. En las obras de Sen y de Nussbaum, y de la mayoría de los exponentes del enfoque de las capacidades, el estudio dedicado a entender las relaciones entre los individuos y la naturaleza es prácticamente mínimo.⁹⁶ Solo recientemente algunos autores se han interesado por el concepto de naturaleza desde la perspectiva del desarrollo sostenible, reafirmando su valor instrumental para las capacidades.⁹⁷ En estos textos, se justifica un tratamiento separado y minucioso del concepto en su vínculo con las capacidades porque se entiende que la esfera ecológica es fuente de *posibilidad*; en el momento en que no se

⁹⁶ En algunas listas de capacidades se incluyen elementos pertenecientes al medio ambiente como inherentes a las capacidades humanas. Para Alkire, por ejemplo, la naturaleza aparece como una categoría más de funcionamientos en la evaluación de tres proyectos microeconómicos interpretándose esta por su “belleza” (2002, p. 282). Para Nussbaum la naturaleza aparece solo en términos de la relación entre especies. En la descripción de la capacidad “otras especies” se puede leer: “[p]oder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural” (2012, 54). Otros autores que se han ocupado también del valor de la naturaleza para las capacidades son Jonathan Wolff y Avner de-Shalit (2007).

⁹⁷ Recomendamos al lector interesado en profundizar más este tema, el número 14 (1) de la revista “Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development” dedicado al tema del desarrollo sostenible y las capacidades (2013).

pueda contar con los recursos medioambientales más básicos, las capacidades y los funcionamientos no podrán ser preservados. Esta hipótesis es absolutamente plausible, también cuando en lugar de situarnos en lo específico en el tema de la sostenibilidad, hablamos de una idea de justicia entre generaciones. El medio ambiente es un sistema vital que se encuentra íntimamente relacionado con la realidad humana, en la medida en que — aún a riesgo de resultar banal — somos parte de él. La degeneración del mismo no puede sino comportar consecuencias lamentables para una justicia intergeneracional fundada en las capacidades.

En esta dirección, Lessmann y Rauschmayer proponen centrarnos en el sistema natural y sus interrelaciones con los humanos y “fijarnos en el *cuidado* de la naturaleza” por una serie de razones (2013b, pp. 105-107). Entienden que podemos formular hipótesis con un grado de certidumbre alto sobre el medio ambiente y los factores de conversión por el nexo biológico existente entre los individuos y el sistema. La eficacia de los sistemas naturales en la provisión de lo que es necesario para las personas es probadamente superior a aquella de los sistemas artificiales creados. Además, es mucho más complejo predecir el comportamiento de la relación entre sistemas artificiales y humanos (y elucidar la evolución sistémica de sus productos y servicios) que indagar el desarrollo futuro de la ligazón entre lo humano y lo natural.

Este tipo de argumento que pone el énfasis en la necesidad de reconocer el valor del medio ambiente para las capacidades resulta, en mi opinión, bastante sólido. Aún así, nos encontramos en desacuerdo con los autores cuando afirman que el peso moral que recae muchas veces en el individuo — consistente en emprender acciones teniendo en cuenta a las personas del futuro — pueda ser aligerado trasladando la atención a los sistemas naturales.⁹⁸ Desde nuestra óptica, esa traslación no resuelve la carga de la que hablamos, o al menos, parece invitar más a la confusión que resolver el problema motivacional inherente a los nudos teóricos, a veces inextricables, de la justicia intergeneracional. De todas maneras, esta puede ser una buena estrategia para el inicio de la deliberación, porque el sistema natural es muchas veces anterior a los sistemas artificiales y como tal, es un buen punto de partida para trazar una teoría complementaria al enfoque de las capacidades para la justicia intergeneracional.

⁹⁸ La otra forma de mitigación consistirá, para estos autores, en la introducción del punto de vista de las instituciones colectivas.

Una ilustración de lo que queremos decir se encuentra en el exiguo examen que Sen realiza del desarrollo sostenible y el papel de las capacidades (20120, pp. 278-282).⁹⁹ Sen vincula la creación de libertades a la sostenibilidad del medio ambiente porque considera que las primeras son esenciales para lo segundo o, lo que es lo mismo, que el establecer la calidad de vida de las personas como objetivo ético-político nos ayuda a realizar el ejercicio de la sostenibilidad. Para ello, no obstante, Sen advierte de que el medio ambiente no debería concebirse como un “estado de naturaleza” separado del mundo humano, sino más bien su valoración tiene como punto de partida las “oportunidades que ofrece”. El sistema natural no es una realidad virgen o neutra en la que el ser humano se desenvuelve arrebatándole su inocencia sino que es el producto de la imbricación originaria entre el hombre y la naturaleza. En este sentido, por ejemplo, la acción y el control humanos del entorno natural han permitido erradicar enfermedades de tanta envergadura como la viruela.

Es frecuente encontrarse en los debates y en la literatura acerca del tema del medio ambiente, una martilleante insistencia en la huella destructiva del hombre. Ante esto, Sen advierte de que la relación con la naturaleza puede transformarse de mera preservación pasiva a contribución afirmativa. Sen ejemplifica este carácter constructivo de la acción humana de la siguiente manera: “el incremento de la educación y del empleo de las mujeres puede ayudar a reducir las tasas de fertilidad, lo cual a largo plazo puede reducir la presión sobre el calentamiento global y la creciente destrucción de los ambientes naturales” (2010, p. 279). En breve, promover las capacidades tiene como consecuencia la posibilidad de la acción constructiva, preservadora y positiva sobre el medio ambiente, por lo que para entender adecuadamente el desarrollo, hay que considerarlo como “un proceso de devolución de poder a la ciudadanía” (*Idem*).¹⁰⁰ Este modo de entender la libertad sostenible pone de relieve el papel sustancial que tiene la agencia del individuo para valorar y escoger yendo más allá del círculo estrecho de su interés propio. Las personas no actúan movidas solamente por un beneficio en términos de bien-estar, sino que también cumplen con objetivos que van más allá de su propio “yo”. Esta distinción es importante

⁹⁹ Breve nota merece la concepción de Rawls acerca de las cuestiones relativas a la degeneración del medioambiente. El filósofo considera que este problema se resuelve gracias a un esquema de impuestos y subsidios de manera que el gobierno se encargue de hacer pagar a los contaminadores el coste que provoca esta externalidad negativa en el uso de los bienes públicos (Holland, 2008b).

¹⁰⁰ En algunos enfoques ecológicos que forman parte de aquellos que defienden el *status quo*, el énfasis en la necesidad de “más democracia” es nulo. La ampliación de derechos y participación política democrática en áreas clave para el bien-estar no tiene algún relieve y no merece la pena ser mencionada (Hopwood, Mellor y O’Brien, 2005).

pues nos permite fundar un concepto de responsabilidad para la justicia intergeneracional en la agencia del individuo y en las aspiraciones del individuo a actuar de acuerdo con sus valores más allá del egoísmo. Es una distinción basilar que sitúa el enfoque de Sen a una distancia teórica importante de concepciones de la sostenibilidad como la de Solow o la del informe Brundtland como veremos con más detenimiento en el anexo 2 de esta tesis. No es lo mismo sostener las capacidades que las necesidades o los niveles de vida. No es lo mismo ser pacientes que agentes del cambio.

2.5.3. El individuo y los sistemas

Entre los grandes olvidos del marco de las capacidades para la justicia intergeneracional se encuentra la dinámica estructural entre el colectivo y el individuo, y el individuo y las instituciones. Nuevamente, las principales aportaciones en este terreno se circunscriben al ámbito del desarrollo sostenible y las capacidades.¹⁰¹

Lessmann y Rauschmayer sugieren que para saber si un desarrollo es sostenible habría que estudiar el impacto a nivel de sistema de los funcionamientos efectivamente realizados de las personas que viven en el presente: “[I]os sistemas son los portadores de los cambios entre generaciones actuales y futuras que no se solapan” (2013, 98). Se trata pues de predecir qué cambios sufriría el mundo, sea natural (medio ambiente), sea artificial (aquello creado por el hombre), para hacernos una idea de los efectos que las decisiones del presente tendrán para las capacidades de las generaciones futuras. Por ello, si se pretende tomar como punto de partida el enfoque de las capacidades, se vuelve necesario integrar una imagen más “dinámica” y “multidimensional” que exprese cómo interactúan los individuos y los sistemas. [Véase la figura 2. El modelo de cuatro fases del desarrollo sostenible basado en el enfoque de las capacidades, p. 389-390] La propuesta de estos autores, que entroncaría con las tesis de Pelenc et al. (2013) es que, en las cuestiones de sostenibilidad, la agencia colectiva tiene un papel fundamental. Para hacer una elección hoy que incluya el respeto por las capacidades futuras, uno debería poder predecir todas las consecuencias, o al menos las más importantes, que su acción va a comportar para la sociedad e incluir en el pronóstico dichos cálculos. Como bien dicen Lessmann y Rauschmayer en la obra apenas citada más arriba, en el mundo globalizado en el que vivimos hoy es difícil predecir las dimensiones del impacto de nuestras acciones para el

¹⁰¹ Las contribuciones más destacadas en este sentido son Pelenc et al. (2013), Lessmann y Rauschmayer (2013b) y desde un punto de vista general, sin entrar en el tema del desarrollo sostenible, Deneulin (2006).

desarrollo sostenible: “con frecuencia, es factualmente imposible realizar juicios sobre la cualidad normativa de las decisiones de uno con respecto al desarrollo sostenible” (2013, 105). Para paliar esta carga cognitivo-moral, una alternativa sería concebir el desarrollo sostenible como una tarea principalmente de las instituciones teniendo en cuenta el valor de la agencia colectiva. Amin Grunwald (2010) sostiene la misma tesis cuando afirma que esta incertidumbre epistémica puede llegar a ser incluso contraproducente en la realidad microindividual y por tanto lo más eficaz es reforzar la labor de las entidades colectivas.

En otro orden de cosas, Melissa Leach et al. (2010, p. 5) señalan que la multidimensionalidad inherente al desarrollo sostenible y la multiculturalidad, muchas veces conducen a abandonar los desafíos de la normatividad para perpetuar las características de los sistemas en el tiempo. A la vez, son propiamente los factores multiculturales los que pueden ser una oportunidad para el debate sobre la sostenibilidad y su implementación. Las ventajas del enfoque de las capacidades se hacen todavía más patentes en este sentido, pues se trata de empoderar a las personas, de hacer valer su cualidad de agentes (Lessmann y Rauschmayer, 2013, p. 105). Sin lugar a dudas, y a partir de lo que se desprende del análisis relativo al desarrollo sostenible, el tema de la estructura sistémica para la creación y expansión de las capacidades a nivel intergeneracional es, como por otro lado también afirmaban Ricoeur y Deneulin, de absoluta relevancia. Las vidas de los individuos no pueden ser concebidas separadamente de su contexto económico, social y político, de la historia de su comunidad o sociedad, de su relación con las instituciones. Reconociendo la necesidad de explorar este terreno con cierta urgencia para acometer la labor de pensar la justicia intergeneracional, en esta tesis no podemos más que conformarnos con las breves notas que hemos ido destilando en las líneas precedentes. Supone, eso sí, un desafío y un terreno a explorar para todo aquel que quiera consagrarse al estudio de las potencialidades del enfoque de las capacidades en su sentido intergeneracional.

CAPÍTULO 3. LA ESPECIFICACIÓN DE LAS CAPACIDADES INTERGENERACIONALES

El pasaje de la teoría a la práctica a partir del marco teórico de las capacidades entraña dificultades notorias que debemos sin duda analizar. En las tareas de evaluación y de diseño de las listas de capacidades se vuelve necesario especificar el enfoque y seleccionar las capacidades y/o funcionamientos relevantes. En este capítulo se esbozan algunas reflexiones acerca de esta problemática que ha sido abordada de manera recurrente en los trabajos de los exponentes del enfoque. Primero, se trata de mostrar la ligazón entre la renta y las capacidades para argumentar concluyentemente que el fin del desarrollo y de la justicia entendida como la corrección de las injusticias, no debería limitarse al análisis y aumento del ingreso. Después, nos adentramos en los laberintos analíticos de la tarea de la selección de las capacidades para mostrar que lo decisivo es el proceso de elaboración de la lista y la discusión pública en torno al *peso* relativo de las capacidades y los funcionamientos. Al hilo de la exposición, se hace evidente que el foco de información primario para la especificación en términos intergeneracionales es el de las capacidades y no el de los funcionamientos. Además estudiamos algunos problemas que acompañan el proceso de concretización como es el conflicto entre capacidades.

3.1. Introducción

Las propuestas de Sen y Nussbaum, como pioneros del enfoque de las capacidades, sin duda nacieron bajo la influencia del liberalismo político de Rawls, que abogaba porque los principios de la justicia fueran principios que personas con diferentes concepciones del bien pudieran aceptar. Rawls decía explícitamente que su teoría no se refería a una “doctrina filosófica comprehensiva” (“comprehensive philosophical doctrine”) (1971, p. 24, pp. 446-452, 1993, p. 10), idea que encontraremos más tarde tanto en Nussbaum (2012, p. 116) como en Sen (2002, p.10).

El enfoque de las capacidades, como venimos anunciando, necesita todavía ser ulteriormente especificado, por lo que esto se convierte también en un requisito ineludible para el tema de la justicia intergeneracional. En especial, gracias a esta especificación, se hará posible el forjar conceptos apropiados y determinar cuáles son los principios o reglas que deberían guiar el pensamiento y la práctica de la justicia intergeneracional. Para acometer tal empresa, un buen inicio es seleccionar las capacidades que tienen una importancia sustantiva para la justicia intergeneracional. Pero, ¿por qué habría de interesarnos seleccionar las capacidades?, ¿por qué no dejar el enfoque tan abierto e incompleto como lo hemos presentado?

La selección de las capacidades es uno de los puntos más controvertidos de esta teoría parcial. Muchos autores, como veíamos en el capítulo precedente, consideran que el enfoque de las capacidades en la versión de Sen es completamente inoperativo y que, además, en los textos del autor no se halla ningún intento de determinación en esta dirección. A mi juicio, aunque Sen no someta a examen las capacidades para anunciar cuáles son las más sustantivas, el economista nunca ha negado la importancia de especificar más la teoría ni de centrarse en unas capacidades desde una vertiente práctica. Esto no significa que las preguntas estén contestadas, es decir, podemos todavía seguir dudando de si dicha labor es productiva en vistas al objetivo de esta tesis.

En este punto de la investigación y a la luz de lo expresado, vamos a ofrecer tres razones por las que nos parece que para la justicia intergeneracional esta tarea es especialmente valiosa. La primera de ellas tiene que ver con la característica más saliente del marco que es su potencialidad evaluativa. Seleccionar las capacidades relevantes para la justicia intergeneracional nos permite ir evaluando las acciones emprendidas para tal fin. La evaluación es un proceso de revisión en forma de bucle que no tiene lugar en un tiempo infinito *futuro* sino en cualquier momento del presente. La segunda, tiene que ver con la

peculiaridad del momento en el que nos hallamos, como anunciaba Jonas, los efectos de nuestras acciones en el futuro han adquirido unas dimensiones antes nunca vistas. En relación con este aspecto, la selección y el diseño eventual de una lista de capacidades también tiene la ventaja de servir como elemento motivador a la discusión razonada entre los actores (que en este caso somos *todas*, dado que no podemos entablar una conversación con las personas del futuro). La selección de las capacidades, por tanto, mientras contribuye a la conceptualización de una teoría de la justicia intergeneracional, coadyuva también a la posibilidad de su traducción en la *praxis*. O, en otras palabras, la selección de las capacidades relevantes nos sirve para acortar la distancia entre la teoría y la práctica; es decir, entre la lista y las posibles acciones sostenibles en el sentido ya señalado.

En lo que a nuestro trabajo se refiere, no creemos que nuestra tarea radique en efectuar un estudio empírico, por ejemplo, usando el método de Alkire en el examen de microproyectos de desarrollo desde el enfoque de las capacidades (2002) o de Wolff y de-Shalit (2007), los cuales desgranar conclusiones muy relevantes para la justicia social en las sociedades occidentales avanzadas a partir de entrevistas de trabajo de campo. Más bien, y partiendo de la premisa de que en los tiempos en los que nos encontramos la acción pronta y transformativa es urgente, se vuelve necesario el someter a prueba el lado práctico de cualquier teoría que tenga que ver con la justicia intergeneracional. La concreción que se origina de una selección de las capacidades cruciales para la construcción de una teoría de la justicia intergeneracional se asoma pues como un alto necesario en el camino y por ello, vamos a elucidar qué metodología es la más adecuada para este fin. Debido a las características de la teoría, se desprende que uno de estos estadios de investigación concierne a la discriminación entre capacidades y funcionamientos, y la fijación de una de estas dos realidades como objeto de evaluación. Antes de llevar a cabo tal discriminación seguramente resulta apropiado identificar las capacidades fundamentales para el tema de la justicia entre generaciones. Por último, cabrá preguntarse si las capacidades o los funcionamientos deberían ser agregados y si esto debería suceder a nivel intrapersonal o interpersonal. Estos tres estadios son los que se encuentran por ejemplo, en el excelente análisis que Robeyns lleva a cabo acerca de la desigualdad de género en países industrializados occidentales, aunque muchos de los aspectos analizados puedan ser comunes a países no desarrollados (2003, p. 67). Después de estos preliminares, podemos ya preguntarnos, ahora sí, qué tipo de especificación requiere el tratamiento teórico de la justicia intergeneracional.

3.2. Renta y capacidades

El enfoque de las capacidades como espacio para la evaluación de las ventajas individuales y los estados de injusticia, al poseer un carácter bastante versátil, nos permite realizar comparaciones interpersonales desde diferentes enclaves. La cuestión, que tiene que ver con el cómo evaluar las ventajas individuales, es distinta de aquella que se refiere a cómo juzgar las políticas públicas, es decir, una tiene que ver con el fundamento y otra con la *funcionalidad* del marco teórico. Esto no significa que cuando se vaya a implementar la teoría no se pueda recurrir a otros parámetros que no sean las capacidades, de hecho, muchas veces, las capacidades y los funcionamientos son difíciles de medir y por esta razón, reducirlos a una regla puede comportar una pérdida de sentido antes que un beneficio.

En el nivel fundacional, que es el que nos interesa aquí con el objetivo de examinar la relación entre la teoría y la práctica, Sen menciona tres métodos valiosos para comparar las ventajas individuales: “el enfoque directo”, “el enfoque suplementario” y el “enfoque indirecto (1999a, pp. 81-85).¹⁰² El primero consiste en parangonar y estudiar los vectores de funcionamientos y/o las capacidades. El procedimiento puede adoptar tres formas distintas: un ordenamiento total, un ordenamiento parcial y una comparación entre capacidades determinadas. A raíz de lo que hemos examinado en el apartado dedicado a la *incompletitud*, sabemos que una comparación exhaustiva es el resultado de jerarquizar todos los vectores “vis-à-vis” entre ellos, a partir del criterio escogido (la desigualdad, la pobreza, la equidad, etc.). El cuasiordenamiento, también lo hemos visto, es menos exigente que el ordenamiento completo y consiste en comparar algunos vectores sin que se tenga, por necesidad, que construir una evaluación completa, esto es, algunos vectores quizá no puedan ser comparados entre sí. El tercer tipo de comparación se distingue de los anteriores en que el foco de atención está centrado en capacidades concretas sin que exista el requisito de completitud. Por ejemplo, quizá estamos interesados en establecer un parangón entre parámetros tales como el analfabetismo, la longevidad, el número de ordenadores, etc. Para obtener resultados útiles, a veces tenemos que pasar de comparaciones aisladas de capacidades concretas a una jerarquización de conjuntos de capacidades. Para ello, habrá seguramente que *pesar* (“weight”) las capacidades y

¹⁰² Estos enfoques se discuten también en el anexo de la obra ampliada *La desigualdad económica* (2001) de Sen, en concreto en el punto A.7.5. intitulado “Evaluación directa e intensidad ordinal”, pp. 244-249.

ordenarlas completamente o parcialmente. Como muy acertadamente señala Sen, no debemos dejarnos llevar por la idea errónea de que los cuasiordenamientos (es decir, los ordenamientos parciales) no nos proporcionan información relevante. En la evaluación, de hecho, podemos alcanzar conclusiones significativas a partir de comparaciones parciales de capacidades concretas (1999a, p. 82). En esta dirección, en el capítulo 2 revisitamos la noción de *incompletitud* y mostramos los beneficios de usar los ordenamientos incompletos para el análisis de las capacidades. En efecto, la comparación total muchas veces es irrealizable y desalentadora.

La característica notoria de las otras dos perspectivas es que ambas usan el parámetro del ingreso. Centrándonos en el enfoque denominado “suplementario”, de lo que se trata es de completar el análisis que parte del espacio del ingreso — es decir, comparaciones interpersonales en términos de ingreso — con elementos relativos a las capacidades de manera bastante informal. Con respecto a la implementación, a menudo es eficaz usar este tipo de estrategia para incluir un foco informacional más amplio. Estas consideraciones, conectadas con el espacio de las capacidades, pueden consistir en comparar directamente los funcionamientos o en usar otras variables que tienen una incidencia en las capacidades. Por ejemplo, para suplementar el análisis basado en el ingreso pueden usarse parámetros tales como la educación tecnológica de las mujeres, el acceso a agua potable o los servicios sanitarios disponibles. Estas ampliaciones de información pueden servir para entender mejor la desigualdad y la pobreza, porque van más allá de la angosta explicación basada en el nexo causa-efecto a partir de la renta.

Antes de describir el tercero de estos enfoques, vamos a permitirnos ensartar en este punto de la investigación una breve digresión para que se entienda el título y objetivo de este apartado. El ingreso o, en líneas generales, la renta, es una medida precisa y fácilmente evaluable que constituye la quintaesencia de los análisis económicos. El nivel de la renta, como ya sabemos, influye poderosamente en el nivel de bien-estar de las personas; la renta ayuda a que estas puedan tener un mayor acceso a los servicios sanitarios y que estos sean de calidad, les permite satisfacer sus necesidades más elementales y, muchas veces, que puedan tener voz y voto en las cuestiones sociales y políticas. El tema de la renta es fundamental a la hora de medir la desigualdad de género pues, como regla general, las mujeres disfrutan de una renta inferior a los hombres y, en consecuencia, de una coartación de la realización plena y autónoma de sus capacidades. La renta, como medio para las capacidades, es una herramienta valiosa, pero, y aquí cabe introducir un

pero, como hemos venido defendiendo a lo largo de las páginas anteriores, esta no puede posicionarse como el fin del desarrollo y de las políticas públicas, pues las personas no convierten de la misma manera los recursos en modos de vivir valiosos. No se trata pues de dotar a todas las personas con el mismo ingreso — aunque no se pueda negar la relevancia del igualitarismo de la renta —, sino de proporcionar los medios para que las personas puedan usar los ingresos en el logro de una vida que consideran valiosa. Una interesante ilustración de esto podría ser la siguiente: una mujer que se llama Alma, tiene un nivel alto de ingreso, trabaja en una empresa donde no se hacen discriminaciones salariales de género y ocupa un puesto directivo de relieve. En términos de renta — comparaciones interpersonales del ingreso — podemos afirmar sin equivocarnos que Alma está muy bien posicionada y que esto le ayuda no solo a que sus necesidades básicas estén ampliamente satisfechas, sino también a poder disfrutar de otros ámbitos de la vida que considera significativos. El ambiente laboral en el que Alma pasa casi la mayor parte del día no es, sin embargo, tan de “género neutro” como pudiera parecer a simple vista. Que su renta — en términos de salario — se sitúe en un nivel alto, en comparación con aquella de otras mujeres del mismo país, o con respecto al salario que reciben otras mujeres que ocupan el mismo cargo en otras empresas, no la libera del acoso que sufre frecuentemente por parte de un compañero de trabajo. Los conjuntos de capacidades de Alma, en consecuencia, no son del todo satisfactorios desde el punto de su bien-estar personal, pues se le está impidiendo la realización de la capacidad primordial de la integridad física — siguiendo la lista de las capacidades de Nussbaum (2012) — o la de la integridad corporal y la seguridad, aparte de la capacidad de ser respetada y tratada con dignidad — siguiendo la lista de Robeyns (2003). Lo que este ejemplo nos revela es que la corrección de las injusticias no pasa solamente por un igualitarismo económico. Antes bien, para avanzar en este sentido, es necesario adoptar una aproximación adecuada en torno a cómo las personas transforman los recursos en capacidades (los “factores de conversión” que veíamos en el segundo capítulo de esta tesis), incluyendo también elementos relativos al contexto socio-histórico en el que los individuos se encuentran. En relación con nuestro objeto de estudio, si este tipo de injusticias no se remedian, corremos el riesgo de perpetuarlas en el tiempo y de dejarlas como herencia a las generaciones venideras. Hay que romper este círculo vicioso para poder hablar propiamente de bien-estar y de justicia intra- e intergeneracional.

A la luz de este diagnóstico, la pobreza debería entenderse no cómo un concepto que tiene que ver exclusivamente con los ingresos — aunque este tipo de pobreza merece

un reconocimiento exclusivo para poder hablar de bien-estar —, sino de manera más profunda, como una pobreza en términos de capacidades y funcionamientos. De hecho, en la obra citada con anterioridad, *Development as Freedom*, Sen muestra como la pobreza es la falla o privación de capacidades.¹⁰³ Vamos a rescatar un ejemplo usado por Sen para mostrar de una manera más esclarecedora el significado de esta hipótesis (1999c, p. 124).¹⁰⁴ María tiene un problema de riñón y un ingreso alto, y Laura no tiene problemas de salud pero su ingreso es más modesto. María por su enfermedad tiene que vivir ligada a una máquina de diálisis que resulta muy cara (también tiene, aunque Sen no especifica por qué, una vida más pobre que Laura). Laura, es cierto, no cuenta con muchos recursos económicos, pero tampoco se encuentra en una situación de dependencia como la que sufre María. En este contexto, es acertado preguntarse quién de las dos personas es más pobre. Fijémonos bien en que no es un problema terminológico — que tenga que ver con la palabra pobreza — sino más bien, un problema profundo que implica una determinada concepción del bien-estar y de las libertades. Los ingresos y las mercancías sirven para mejorar el bien-estar, pero son solo una base material para la consecución del mismo. Lo que hacemos con ellos se ve sensiblemente afectado por una serie de circunstancias que explican la heterogeneidad del universo humano. Como mínimo se pueden establecer cinco causas de variación entre nuestros ingresos y las ventajas que obtenemos a partir de ellos (Sen, 1999a, pp. 70-71). Por un lado, una fuente de variación sería la diversidad personal, esto es, las necesidades de las personas están íntimamente relacionadas con sus características físicas, psíquicas, su raza, edad y/o género. Para paliar estas variaciones en concepto de ventajas individuales, podría pensarse en “compensar” a las personas para que sus condiciones de vida mejoren, pero, aún así, a veces algunas de estas desventajas no pueden ser totalmente “corregidas”. A estas diversidades se le suman las heterogeneidades relativas al medio ambiente o a las circunstancias climáticas. La polución, la presencia de enfermedades tales como el sida, sequías o inundaciones en la región en la que se habita, son algunos ejemplos de circunstancias que tienen una fuerte incidencia en la vida de las personas. Ahora bien, las variaciones conectadas con el lugar geográfico y el clima no lo son todo, también habría que tener en cuenta las circunstancias que conciernen al clima social. Los servicios públicos de un país, la seguridad, las relaciones comunitarias y un largo etcétera, son elementos que influyen en la calidad de vida de los individuos. También

¹⁰³ Cfr. el capítulo 4 de la obra mencionada que tiene por título “Poverty as Capability Deprivation”.

¹⁰⁴ Sen se refiere a las personas como “1” y “2”. Nosotras hemos preferido, con el objetivo de agilizar la lectura, sustituir esos símbolos matemáticos por nombres propios.

resultaría adecuado incluir las variaciones inter-sociales o, como Sen las llama, las diferencias en las “perspectivas relacionales” conectadas con las normas, costumbres y pautas de comportamiento de las diferentes comunidades. Un ejemplo sería la capacidad de “aparecer en público sin avergonzarse” de la que habló Adam Smith en el 1776 en su obra *La riqueza de las naciones* (2000) y a la que hemos hecho referencia en el capítulo 2 de este trabajo. Para concluir, una fuente de variación importante es aquella que tiene que ver con la distribución intrafamiliar, crucial para estudiar las desigualdades de género.

Una vez hemos esclarecido las consecuencias de basarse exclusivamente en el criterio de la renta podemos volver a los métodos descritos por Sen y concluir de manera anticipada que el tercer enfoque se reduce, de hecho, a eso por lo que no parece ser el método más idóneo cuando de lo que se trata es de evaluar en el espacio de las capacidades. En el “enfoque indirecto” el ingreso aparece adecuadamente “ajustado”, es decir, el espacio de información continúa siendo el mismo pero también se integran en el análisis otros factores que influyen en las capacidades. Por ejemplo, usando la ilustración de Sen, el nivel de ingreso familiar podría ser corregido a la baja teniendo en cuenta el analfabetismo o al alza según los niveles de educación, para que puedan equipararse en términos de logro de capacidades (1999a, 83). Siendo este tipo de análisis bastante útil, pues el parámetro del ingreso es bastante concreto, su aplicación para el estudio de las capacidades y los funcionamientos solo nos proporciona resultados muy limitados. Efectivamente, obtener conclusiones en términos de capacidades y funcionamientos a partir de otras variables indirectas, no parece ser un buen método si nuestro objetivo es la justicia definida como *oportunidades reales*. Un escollo para nada baladí consiste en cómo pasar del análisis de dichas variables a hipótesis en el espacio de las capacidades. Este traspaso conlleva que toda la problemática analítica inherente al enfoque de las capacidades no solo no vaya a ser ahorrada porque el foco se traslade a la renta, sino que además, se multiplique. Otra cuestión de relieve es que lo que se puede deducir de un análisis sobre la desigualdad de la renta, o del ingreso para ser más precisos, no implica que la solución reste necesariamente en un aumento de la misma. Como hemos argumentado en diferentes ocasiones, las mercancías y los ingresos son solo medios para las capacidades y, a este tenor, lo verdaderamente crucial es cómo transforman las personas esos medios en libertades. Para acabar, la última de las razones por las que este método no ayuda a avanzar en la teoría de la justicia tiene que ver con la relación entre las magnitudes reales y los valores. Una variación de la renta en términos absolutos, puede

significar *muy poco* desde un punto de vista económico, pero *mucho* en el campo de los valores y de la vida real de las personas.

Las lagunas que se presentan si nos centramos únicamente en el análisis de las ventajas individuales a partir del criterio de la renta dentro de la esfera intrageneracional, son sin duda un buen comienzo para la investigación en este sentido de la justicia intergeneracional. El método del análisis indirecto no parece arrojar mucha luz sino, antes bien, complicar en ocasiones la evaluación ética cuando de lo que se trata es de ampliar y crear capacidades. Frente a esta opción, el enfoque directo y el enfoque mixto parecen encarar los problemas de justicia intra- e intergeneracional sin ambages. Por poner algunos ejemplos, la desigualdad de género y cómo esta se transmite entre generaciones sería un buen objeto de estudio dentro del enfoque mixto, pues se complementan análisis de la renta con análisis de vectores de funcionamientos y/o capacidades. Cuando lo que nos interesa es estudiar unos funcionamientos en concreto, o los vectores de capacidad durante un tiempo determinado y entre generaciones, el enfoque directo parece ser bastante apropiado.

Para el bien-estar humano, el aumento de la renta como objetivo, no es, ni de lejos, una meta que se deba alcanzar. Tal y como observábamos, habría que apuntar a lo que es verdaderamente esencial en la vida de las personas. Por fortuna, cabe traer a colación que esta tendencia economicista está lentamente cambiando. Solo hay que pensar en la fuerza y el consenso social que reúnen movimientos como aquel del decrecimiento. Más no es siempre más, a veces, es menos.

A modo de compendio, conviene pues descartar sin reservas, también para la dimensión intergeneracional de la justicia, la premisa que postula que la justicia intergeneracional puede basarse en una evaluación y en una igualdad *exclusivas* — esto es, ignorando las capacidades y otros elementos sustantivos para la calidad de vida — de la renta. Por una sencilla razón, que hemos intentado poner de relieve en estas líneas, si el enfoque indirecto centrado en la renta — que como bien dice Sen, ni siquiera aligera la labor de la comparación — no es adecuado para la comparación intrageneracional de las ventajas individuales, tampoco lo va a ser para una justicia orientada hacia el futuro.

3.3. Seleccionar capacidades

En este apartado para facilitar la empresa de especificar el enfoque y explotar su vertiente práctica, vamos a examinar cómo podemos seleccionar capacidades que tengan una validez más allá del encuadre intrageneracional.

En un nivel abstracto de la teoría, algunos autores consideran que todas las capacidades tienen el mismo núcleo significativo por lo que sería casi imposible dilucidar un principio que rigiera la selección (Vallentyne, 2005). La mayoría, sin embargo, reconocen que hay que considerar el contexto y que el problema a resolver nos dicta su carácter y la amplitud. Dado que el enfoque de las capacidades es un marco altamente interdisciplinar, el nivel de especificación puede variar en relación al ámbito de estudio, situándonos en la parte ideal o la no ideal de la teoría. Por ejemplo, no es lo mismo que se trate de una investigación en el terreno de las ciencias sociales o de una indagación filosófica, del análisis de la justicia para las mujeres o de establecer los principios generales de la justicia social. Eso sí, si nos preocupa la puesta en práctica de la selección, a partir de una lista de capacidades, habrá que discernir su rango de amplitud, pues una lista muy vasta podría dificultar su implementación política. A partir de esta consideración, se entiende el nivel de concreción de las listas de Alkire (2002) o Robeyns (2003) y el nivel de abstracción que alberga, por ejemplo, la de Nussbaum (2012). La demarcación pues, es importante, porque en algunos temas todas las capacidades (o los funcionamientos) no son igualmente relevantes. A modo de ilustración, pensemos en la capacidad de la movilidad. El poder elegir entre ir en bicicleta o ir en transporte público y teniendo en cuenta la ciudad en la que nos hallamos, quizá no suponga una diferencia sustantiva para muchas personas — sin entrar en este punto en consideraciones de tipo económico. Ahora bien, si recordamos que mayoritariamente son las mujeres las que cuidan de los hijos y las personas mayores, entonces el tener la oportunidad de ir en transporte público significa para ellas, que el transporte debería estar habilitado de tal modo que se pudiera viajar con los infantes o con personas de movilidad reducida. En los casos en que esta condición no se cumple se produce una profunda desigualdad de género, como bien apunta Robeyns (2003, p. 82). No solo en ocasiones las mujeres no pueden elegir entre el cuidado de los hijos y el trabajo remunerado sino que, además, a estas circunstancias se le añaden una serie de barreras que limitan sus libertades.¹⁰⁵

Los autores que optan por realizar una selección de capacidades, lo hacen siendo bien conscientes de la dificultad que entraña el pasar de la parte ideal a la no ideal, en cuanto hay que lidiar con cuestiones de factibilidad, de información o de recolección de

¹⁰⁵ En el estudio de la desigualdad de género defiende también Robeyns que la “autonomía del tiempo” debería ser mayormente considerada pues la realidad es que esta capacidad pasa desapercibida por completo en las investigaciones de la calidad de vida (2003, pp. 82-83).

datos empíricos.¹⁰⁶ No obstante, a este respecto, también resulta útil reconocer que las listas de las que disponemos en la actualidad, ya tengan un marcado acento empírico o un carácter más teórico, coinciden casi todas en unas dimensiones que podríamos llamar *elementales*. Existe, por así decirlo, una concurrencia fundamental a la hora de seleccionar las capacidades que tienen que ver con unos ciertos aspectos del mundo humano: la vida, la salud mental y física, el trabajo, la educación y/o el conocimiento, las relaciones sociales (familia/amistad/afiliación), el juego y/o las actividades relacionadas con el tiempo libre (Robeyns, 2003, 75-76).¹⁰⁷ [Véase lista de Robeyns, p. 387]. Por ello, podemos intuir que las capacidades que pueden ser seleccionadas en tanto que cruciales en el pensamiento de la justicia intergeneracional no van a ser radicalmente distintas de las que aparecen en estas listas como coincidentes. Esta hipótesis, no obstante, puede dar lugar a cuestionarnos si existe una diferencia entre la selección de las capacidades intrageneracionales y aquellas intergeneracionales. Es decir, teniendo en cuenta las diferentes propuestas del enfoque que hemos visto hasta ahora, habría que preguntarse cuál es la distancia entre una especificación en la esfera de la justicia intrageneracional y una selección de capacidades para una justicia válida entre diferentes generaciones. A grandes rasgos, parece que la justicia intergeneracional contiene características *sui generis* y requisitos que son difíciles de captar y cumplir con la mera extensión en el tiempo de una, todavía disputada analíticamente, lista ecuménica. Aunque la justicia intergeneracional no es un tema absolutamente nuevo queda, no obstante, mucho trabajo por hacer en la determinación de sus características singulares, sus condiciones y en general, de las cuestiones normativas más apremiantes y vinculantes implicadas en esta dimensión. Habría que decidir, por ejemplo, el peso que se le otorga a la capacidad que aparece en Nussbaum (2012, pp. 54-55) como “otras especies”, en la que se incluye la relación de las personas con los animales no humanos, las plantas y el mundo natural o lo que denomina “control sobre el propio entorno”. En esta capacidad se reflejan los derechos a tener propiedades, a trabajar en condiciones dignas o a poder participar en la toma de decisiones políticas de los gobiernos.

¹⁰⁶ Aparte de las listas ya mencionadas, la lista de Alkire y Black (1997), por ejemplo, se trata de incluir las razones más elementales que las personas tienen para actuar, razones que se convierten en capacidades. La metodología consiste en la comparación de diferentes listas — en particular de la lista de Nussbaum (1995) y la de Germain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis (1987) —, para deducir los elementos que se desprenden como irreductibles a otros. Desde otro ángulo, Elizabeth Anderson (1999) pone el acento en los requisitos necesarios para tener la capacidad de ser un ciudadano, con lo cual, la selección de las capacidades se limita al ámbito de lo político.

¹⁰⁷ Estas dimensiones se encuentran también recogidas, si bien adoptando una expresión diversa, en la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

Además, no habría que obviar el peso que tienen los sistemas y el contexto socio-histórico que acompaña a la realidad humana cuando emprendamos la labor de seleccionar las capacidades relevantes con el fin de avanzar en la justicia entre generaciones.

Otro importante aspecto del problema a discutir, es si sería más idóneo crear una lista única con una validez temporal indefinida o más bien partir de la multiplicidad de listas que podrían confeccionarse en el presente y que tendrían objetivos diversos según las injusticias que se quisieran corregir. Así, el núcleo de la cuestión radicaría en entender el avance de la justicia como un proceso paulatino, que se retroalimenta y que tiene como punto de partida la especificación en diferentes ámbitos y con relación a diferentes problemas actuales de las capacidades.

3.4. La importancia del proceso

A raíz de lo expuesto anteriormente, nos encontramos en posición de afirmar que las opciones que tenemos para la justicia intergeneracional en lo relativo a la concreción de las capacidades son básicamente tres. La primera opción consiste en partir de una lista ya dada, la segunda, en elaborar una lista *ex profeso* y la última, en dejar la labor del diseño de las listas en manos de las diferentes personas, pues podríamos considerar que no somos ni autoridad moral ni política para emprender tal empresa. Debido al carácter del tema del que nos ocupamos en esta tesis, el interrogante de si utilizamos la lista de Nussbaum u otras listas se resolverá con la conclusión de que ninguna de estas listas prefijadas cumple con las exigencias de aquella concepción de la justicia intergeneracional por la que apostamos en este trabajo.

Para analizar la pertinencia de la primera vía, una de las listas que aparecería en su calidad de buena candidata es la de Nussbaum. Las razones que se pudieran blandir para adoptar tal lista en el plano de la justicia entre generaciones tiene que ver con que esta es por naturaleza bastante abstracta, no se dirige a un área específica de la realidad humana ni se construye desde una descripción empírica de un problema a solventar. Pasando revista a esta lista emerge, como se puso de relieve en el capítulo anterior que la capacidad de la “integridad física” de la lista de Nussbaum (2012, p. 53) puede significar un conflicto entre la realización de la capacidad — en el sentido del derecho a tener oportunidades en las cuestiones reproductivas — y la posibilidad de la existencia de futuros individuos. En lo tocante a esta problemática, cabe señalar que en el momento en que se decida que esta capacidad no puede formar parte de una lista de capacidades intergeneracional por su

carácter conflictual entonces no puede existir lista alguna que asegure la capacidad de disponer de oportunidades para la reproducción o la no reproducción (dependiendo de lo que la persona considere de valor). Por lo que la validez de una lista en el tiempo se ve absolutamente impedida en el momento en que se elimina esta capacidad, a mi parecer, sustantiva. Voy a detenerme brevemente en lo que parece ser más un *pseudoproblema* insondable que una deficiencia que ponga a riesgo la creación de cualquier lista.

Desde mi perspectiva, la capacidad expresada en el derecho a tener oportunidades en las cuestiones reproductivas — ya sea en su realización positiva: el tener hijos, como en la negativa: el no tenerlos — es una capacidad que debe asegurarse y solo entra en el ámbito de decisión de los individuos, en su singularidad, el realizar dicha capacidad de una manera u otra. Con lo cual, el pensamiento sobre la justicia intergeneracional no debería encontrarse frustrado por la hipótesis — que personalmente encuentro absurda — de que las personas decidan no tener hijos/as. Esta capacidad así, no entraña un riesgo *real* para la justicia intergeneracional. Desde otro ángulo, la justicia intergeneracional no consiste en limitar las libertades de las personas que viven hoy, sino justamente en ampliarlas. En el caso en que exista un conflicto entre capacidades presentes y futuras, las presentes deben prevalecer siempre y de cualquier modo, pues solo el individuo puede realizar sus capacidades o no, limitarlas o no, ninguna instancia exterior debería imponer constricciones a ese derecho. Es importante que no se pierda de vista en todo el análisis esta regla de prioridad que da forma a esta tesis. La conclusión, en otros términos, es que si se pretende entender la capacidad ligada a las cuestiones reproductivas como un dilema de no-existencia y por tanto, como un riesgo vinculado a la posibilidad misma del ser de otras personas y capacidades, entonces, es imposible que esta capacidad pueda ser potenciada y protegida. La idea de justicia social que defendemos pasa por el respeto a esta capacidad, que es fundamental para la justicia de género como lo es, en sentido amplio, para la justicia intergeneracional. Concebir la capacidad de la “integridad física” de la lista de Nussbaum como una disyuntiva entre la realización de la capacidad y la existencia de futuras personas no parece ser pues un incentivo suficiente para rechazar la utilización de dicha lista. A esta conclusión cabe, sin embargo, añadirle que una aclaración filosófica acerca de las implicaciones del respeto a esta capacidad para las generaciones futuras por parte de la filósofa, sería de gran auxilio para afrontar el debate contemporáneo.

A la luz de lo expresado, considero que todavía se pueden indicar dos características específicas del tratamiento de la justicia de Nussbaum — pues de los límites

generales del enfoque ya hemos hablado en el capítulo anterior — que revelan la invalidez de dicha perspectiva para nuestros fines. Las dificultades consisten en la *prescriptividad* de la lista y la *institucionalización* de la justicia. La característica más importante que define el procedimiento de Nussbaum a diferencia de otros como el de Sen, Alkire o Robeyns, es que este es normativo en cuanto la lista es “una lista ... de cosas-que-hacer” como apunta certeramente Alkire (2002, p. 54).¹⁰⁸ La línea de demarcación entre la autonomía del individuo y la prescripción es muy sutil, con todos los matices que podamos incluir acerca de la flexibilidad y apertura de dicha lista, tal y como hace Nussbaum. Es decir, de lo que adolece el planteamiento de la filósofa es de falta de fundamentación en el proceso mismo. El proceso, desde mi punto de vista y en sintonía con el espíritu del enfoque de Amartya Sen, es tan capital como el resultado. El carácter procedimental del enfoque de las capacidades se funda en la confianza en las habilidades discursivas y el razonamiento público, así como en la autonomía y agencia de los individuos. La lista de Nussbaum parece intimidar estos dones humanos y por ello corre el riesgo de relegar en un segundo plano la empoderación de los agentes. Tanta importancia tiene el destino como el recorrido.

La siguiente limitación puede ser más controvertida según las aspiraciones que tengamos en nuestro proyecto de justicia social intergeneracional. La teoría de Nussbaum es una teoría política como hemos anunciado en diversas ocasiones en el sentido de que la justificación de la creación de la lista implica su realización política. Las normas y leyes gubernamentales deben ser garantes del respeto y creación de las capacidades. La traducción de la lista en medidas políticas reales es lo que dota de sentido a la lista y al proyecto en sí. Esta posición permite a Nussbaum distanciarse de cualquier adoctrinamiento moral para trasladar la responsabilidad a las instituciones, a lo que las instituciones deberían de hacer, fiel a las enseñanzas de su maestro Rawls. A su vez, Sen nos ha recordado que la justicia no tiene que ver solo con las instituciones sino también con los individuos, es una creación conjunta que se engendra de los esfuerzos de ambos (2010). A este tenor, puede sostenerse que la justicia tiene que ver con las acciones de las personas y con las acciones de los colectivos. En especial, tan significativas son las medidas individuales que puedan realizarse para colaborar intergeneracionalmente en la

¹⁰⁸ Ingrid Robeyns también se hace eco del análisis de Alkire para subrayar el carácter procedimental insoslayable del enfoque de las capacidades y muy lúcidamente evidenciar cómo lo importante es el proceso en sí (2003, pp. 68-70). Como ella, también creo que lo que rechaza Sen es adoptar *una* lista *definitiva* privilegiando la especificación contextual en la cual para cada problema o aplicación se cree una lista.

corrección de las injusticias, como las institucionales, aunque estas últimas puedan tener un peso mayor porque el impacto de sus acciones es también de mayor envergadura. Las acciones institucionales, en cuanto representan teóricamente la voluntad del pueblo, concentran además una responsabilidad mayor. El poder que les es adjudicado — sin entrar aquí ahora en la polémica de si el pueblo se lo ha otorgado legítimamente o si el gobierno lo ha “robado” —, les sitúa en una situación privilegiada para llevar a cabo acciones y dictar normas y leyes en vistas al interés de todas. Que nos centremos en una esfera u otra (la privada o la pública), no significa que debamos olvidar que, para construir una justicia intergeneracional sólida, la construcción depende de la interrelación entre los individuos y las colectividades.

La lista de Nussbaum, que en un principio aparecía como respetable aspirante, ha presentado, en resumen, algunas limitaciones para el estudio de la justicia entre generaciones. Estos y otros intentos de selección de capacidades y funcionamientos son excelentes aportaciones a la ardua tarea de especificación del enfoque con destacables resultados prácticos y contribución a la operacionalización y conceptualización de la teoría. Aún y así, estos trabajos se hallan delimitados por la aspiración a satisfacer las necesidades de un problema en un contexto determinado que no es el de la justicia intergeneracional. Por poner solo algunos ejemplos, no se detienen en el papel de la naturaleza para la creación y preservación de las capacidades ni en la estructura sistémica. Tampoco abordan la cuestión de la complementación con un concepto de responsabilidad y un mapa de los derechos y obligaciones entre generaciones.¹⁰⁹

La segunda de las alternativas que tenemos es la de proponer una lista que tenga origen en la individuación de las capacidades o funcionamientos esenciales para la justicia intergeneracional. A raíz de la argumentación desglosada en relación con la adopción de una lista prefijada no resulta sorprendente que la conclusión a la hora de elegir esta alternativa tome similares cauces y por ello esta tesis se encuentre cercana a la versión de Sen, y no a la de Nussbaum. Es decir, teniendo en cuenta ahora la vertiente más

¹⁰⁹ Si todavía quisiéramos darle otra vuelta a la cuestión de la utilización de una lista predefinida, podríamos preguntarnos si *añadiéndosele* algo se compensarían sus limitaciones. La suplementación requeriría, en primer lugar, rehacer la lista de nuevo en vistas a conservar la lógica y las características de la justicia entre generaciones y por ello se haría evidente que lo más adecuado es realizar una lista *ex profeso*. En segundo lugar, en esta tesis apostamos por la importancia del proceso en sí de la creación de la lista. Para acabar, ofrecer una oportunidad a otras listas que no se desarrollan dentro del enfoque de las capacidades, no supone una ventaja, pues el espíritu del enfoque no se conservaría, se perdería pues el esqueleto de la idea de la justicia intergeneracional que aquí nos interesa.

procedimental del asunto, la creación de la lista exige, sea un soporte académico y empírico amplio, en el cual se atiende a diferentes opiniones e investigaciones relacionadas con el tema, sea a una discusión de opiniones y valores con los expertos y las afectadas. En este momento en el que nos encontramos, de contribución a una idea de la justicia intergeneracional, la autoridad moral y política no puede recaer en la autora de estas líneas, porque se pretende respetar las directrices marcadas por Sen en cuanto a volcar la atención en la agencia de los individuos y en empoderar a las personas. En consecuencia, lo más sensato en este momento parece ser el tomar la tercera vía de las tres anunciadas anteriormente: el no adoptar ninguna lista ni presentar una *ex profeso*. Esto no significa que se obvие la relevancia del papel que tiene la lista para el avance de la justicia, sino más bien que los actores de la justicia, trabajando de consuno, deben contar con la oportunidad de hacerlo ellos mismos.

En esta dirección, aún respetando el principio del proceso de creación, pueden ofrecerse algunas líneas directivas que ayuden a coronar con éxito tal cometido. Robeyns, por ejemplo, insistiendo en el proceso de creación acaba proponiendo una lista para evaluar la desigualdad de género en los países occidentales desarrollados a partir de cinco criterios bien definidos (2003, pp. 70-71): la formulación explícita, la justificación metodológica, la sensibilidad al contexto, diferentes niveles de generalidad y, por último, el criterio de exhaustividad y no reducción. Para nuestros propósitos, estos criterios bien pueden servir de guía y por ello vamos a dar paso a una breve descripción de los mismos.

El primer criterio, la formulación explícita, reclama que la lista sea, valga la redundancia, lo más *explícita* posible, que pueda ser revisada y debatida, algo que advierte Robeyns, resulta obvio para los filósofos, pero muchas veces se encuentra condenado al olvido en los terrenos de la economía del bienestar. El segundo, consiste en que el método utilizado para la creación de la lista sea lo más claro posible. La metodología puesta en práctica se justifica a partir de su potencialidad para ser examinada y explicada y no debe servir como anclaje para el análisis hermético y excluyente. El tercer requisito observa que la lista deba ser sensible al contexto en el que se encuentra, al problema en el que se enmarca, condición que hemos venido poniendo de relieve repetidamente en esta tesis recogiendo la visión pluralista del enfoque de las capacidades. Una forma de acrecentar la sensibilidad de la lista es usando el “lenguaje del debate”; si nos movemos en el nivel filosófico, la lista tendrá una abstracción mayor que si nos situamos en el nivel político o económico. El cuarto criterio aconseja elaborar la lista en dos fases si el objetivo es el de la

implementación. En la primera fase, la lista puede ser “ideal”, lo que significa que no tiene por qué tener en cuenta la factibilidad en el ámbito político y económico, ni tampoco debe contar con restricciones relativas a medidas y datos. En el segundo estadio, la lista puede atender a las constricciones anteriores, vulnerables al paso del tiempo. Robeyns considera que la distinción entre la lista “ideal” y el “segundo-mejor” (“second-best”) tiene la utilidad de evitar prejuicios y predisposiciones que podrían perpetuarse con el tiempo. Como certeramente apunta, evitar este tipo de peligros es particularmente apremiante para la desigualdad de género. Por último, la lista debería estar compuesta por los elementos esenciales y no por aquellos que se remiten en último lugar a otros más fundamentales.

Habiendo esbozado la gramática de los requisitos aconsejables para el proceso de selección, parece oportuno concluir con la última de nuestras opciones con respecto al diseño de una lista que tenga como idea regulativa la justicia intergeneracional. La última alternativa no necesita mucha aclaración; si decidimos no proponer ninguna lista, aún remarcando la conveniencia de su uso — como se venía potenciando en las páginas precedentes —, se pondrá en primer plano el *quién* (realiza tal tarea) a parte del *para quién* (se diseña la lista).

3.5. Libertades para libertades

En este estadio del trabajo se vuelve necesario no solo decidir la autoría de una lista sino también determinar si la piedra angular van a ser los funcionamientos o las capacidades. Imaginemos que una mujer realiza su capacidad ligada a la educación y el conocimiento a través de funcionamientos tales como yendo a la escuela regularmente desde que era una niña para aprender a leer y escribir, y completar así su proceso de alfabetización. La cuestión recae en intentar resolver si debería asegurarse que entre diversas generaciones las mujeres tengan la *oportunidad real* de alfabetizarse o, su contraparte, si deberían promoverse los funcionamientos de la capacidad; la realización de algo así como yendo a la escuela cada día, teniendo el material necesario y el profesorado adecuado.

Si la elección de las capacidades no responde a un criterio único y está marcada por un halo de polémica, no lo está menos el decidir si fijar el foco de nuestra atención en las capacidades o en los funcionamientos. En la esfera de la justicia social intrageneracional, las actitudes respecto a esta cuestión son variadas, y dependen en la mayoría de los casos de la teoría y de sus aspiraciones, es decir, si permanece en el ámbito teórico normativo o si tiene un interés más operativo. El foco de información puede consistir entonces en lo que

efectivamente hacen y son las personas (los funcionamientos son logrados, “achieved”) o en sus *oportunidades reales*. Ambas fuentes son válidas pero ofrecen información diferente. Sen ha insistido de manera reiterada en que el criterio de evaluación y el objeto de la justicia no pueden sino ser las capacidades y que solo a través de las capacidades se logran expandir las capacidades. Pero también ha reconocido el valor que tienen los funcionamientos, pues los logros de las personas reflejan parcialmente sus capacidades. La lectura debe ser, no obstante y en el caso en que nos decantemos por los funcionamientos, integrada, pues el objeto de la justicia siguen siendo las capacidades (Sen, 1996, p. 64). Recordemos a este respecto que los funcionamientos no son un criterio primero de justicia, no son un espacio de evaluación separado de las capacidades, sino que se refieren a las capacidades, su significado se deriva de la definición que aportan a estas. Pero para que quede todavía más claro, se pueden alegar dos razones que son un corolario de la exposición que ya se ha hecho del enfoque de las capacidades en la versión de Sen. Para empezar, podemos estar interesados no solo en medir y valorar el bien-estar sino también en evaluar la libertad para alcanzar ese bien-estar, es decir, existe una distinción de calibre entre la “obtención de bien-estar” y la “libertad para el bien-estar”, distinción esta que no todos los autores del enfoque de las capacidades comparten (Sen, 1996, pp. 64-65).¹¹⁰ La “libertad para el bien-estar” es “la libertad de disfrutar de los varios bien-estares posibles asociados con los diferentes *n-tuples* funcionales que están en el conjunto de capacidad”.¹¹¹ O dicho en palabras llanas, la “libertad para el bien-estar” es la libertad asociada a la posibilidad de elegir entre diferentes bien-estares factibles, que pueden ser elegidos o no por la persona, pero que acotan el rango de libertad de la que dispone. En otro sentido, la libertad tiene, además, bajo el prisma de Sen, un valor substantivo, intrínseco, separado del bien-estar reflejado en los logros alcanzados y que puede interpretarse en la medida en que las libertades contribuyen en sí mismas al bien-estar, pues la posibilidad de elegir, de decidir entre diferentes opciones, y no solo el resultado de esa elección, es una aportación valiosa e insustituible al bien-estar. Rescatando el famoso ejemplo de Sen, una persona que

¹¹⁰ Nussbaum propone abandonar la distinción entre “libertad de bienestar” y “libertad de agencia” porque no suma nada al enfoque (2012, apéndice B). Alkire, desde otra perspectiva, habla de los cuatro espacios en los que se puede valorar la ventaja individual: “el logro de bien-estar” [“well-being achievement”], la “libertad de bien-estar”, [“well-being freedom”], el “logro de agencia” [“agency achievement”] y la “libertad de agencia”, [“agency freedom”], y asevera que todos tienen la misma importancia para evaluar el bien-estar (2002, 129).

¹¹¹ Debido a que Sen está usando en esta cita una terminología matemática, parece oportuno indicar que *tupla* significa una lista ordenada de elementos, mientras que *n-tupla* es una secuencia (o lista ordenada) de *n* elementos siendo *n* un número natural (entero no negativo) (Sen, 1996, p. 65).

ayuna teniendo los recursos suficientes para estar bien nutrida tiene los mismos funcionamientos que otra persona muy pobre que forzosamente no puede comer. Pero, si parangonamos ambos casos, sería erróneo considerar que gozan del mismo tipo de bienestar (Sen, 1996, p. 66; 1999a, p. 76). La lectura que haría un welfarista de una situación como esta sería que la persona escoge su “mejor” opción, si bien es evidente para nosotras que las acciones de las personas están influidas por una gama muy amplia de razones que no responden a los dictados simples de la economía de la utilidad. Esto se encuentra relacionado entonces con la posibilidad de tener oportunidades que no se escogen, tiene sentido si el *proceso* que genera los resultados tiene un valor en sí mismo. Algunos funcionamientos pueden entenderse incluso como la posibilidad de elegir, esto es, “*escoger* puede verse en sí mismo como un funcionamiento valioso” (Sen, 1999a, p. 76).¹¹² De hecho, el escoger ayunar cuando se tienen otras opciones es lo que hace que el ayunar sea valioso. En algunas de sus obras, Sen ha introducido el término “funcionamientos refinados” con el objetivo de recoger las oportunidades factibles que se tienen y que “van contra los hechos”, es decir, para conservar la relación entre los funcionamientos logrados y la libertad de escoger (1996, p. 76).

La primacía de las capacidades es, en consecuencia, clara, pero también es importante no verse sometidos a una rigidez teórica que impida el ejercicio de la evaluación. Para culminar con éxito este ejercicio, a veces es necesario recurrir a los funcionamientos, que son una buena guía para medir la calidad de vida y para trabajar en la implementación de un modelo teórico. Los funcionamientos, como defiende Robeyns, pueden ser importantes en una escala macro — en la indagación filosófica de los principios y las normas — antes que en una escala micro (2006, p. 354). Volviendo al ejemplo del ayuno, seguramente algo podemos decir de una sociedad en la que un número considerable de personas no realiza adecuadamente el funcionamiento de “estar bien nutridas”, siempre que no sean casos vinculados a prácticas religiosas como el Ramadán en las poblaciones musulmanas. En la esfera microindividual, la persona puede decidir, en virtud de sus razones, privarse de la comida o no, pero es bastante difícil entender cómo un pueblo entero o una masa ingente de personas se privarían de algo que significa la vida o la muerte. Estos casos nos ofrecen una información para nada desdeñable del tipo de vida que llevan las personas.

¹¹² El énfasis es mío.

Hay que aceptar, del mismo modo, que a veces los funcionamientos son la única fuente de información que tenemos acerca de las libertades, aunque esta relación no esté del todo exenta de problemática. Normalmente, los estudios empíricos lo que aportan son datos sobre funcionamientos, pudiéndose cuestionar lo que estos funcionamientos revelan acerca de las capacidades. A este argumento parecen sumarse los autores Wolff y de-Shalit en su obra *Disadvantage* (2007). Los autores esgrimen diferentes razones por las que consideran que es mejor en el estudio de la *desventaja* el hacer uso de los funcionamientos (Wolff y de-Shalit, 2013).¹¹³ Sin detenernos demasiado en su argumentación, resulta interesante sacar a colación que los autores consideran que a veces, la oportunidad es tan remota que es difícil que se pueda considerar como capacidad por lo que puede afirmarse que las personas tienen una capacidad solo en la medida en que la realizan. También apelan a la difícil separación epistémica entre capacidades y funcionamientos, argumentando que algunos funcionamientos son capacidades para otros funcionamientos (por ejemplo, la alfabetización y la lectura). En otro orden de cosas, pero de nuevo a nivel epistemológico, los funcionamientos pueden ser observados, mientras que las capacidades no, por lo que el análisis centrado en lo que las personas efectivamente hacen y son es más factible que aquel focalizado en las oportunidades reales. La última de las razones que aportan nos interesa especialmente y a este tenor, nos vamos a detener brevemente en ella.

Los autores se plantean, en el caso en que una persona cuente con una capacidad lograda, ¿qué es lo que esta persona tiene? A esta interrogación encuentran tres posibles respuestas. La primera, desde nuestro punto de vista coincidiría con una posible respuesta de Sen: han alcanzado el funcionamiento (“achieved functioning”). La segunda es que han tenido la “elección” (“choice”) de realizar el funcionamiento o no realizarlo (yo diría más bien, de realizar la capacidad o no realizarla, para no confundir más los términos), es decir, han tenido la libertad de lograrlo o no (“freedom **whether** to achieve”). Y en tercer lugar, han logrado el funcionamiento “*a su manera*” (*in their own way*), es decir, han tenido la libertad de elegir cómo lograrlo (o “freedom **how** to achieve”). El argumento se cierra con la conclusión de que el aspecto central de las capacidades es “ser capaz de tener el control sobre el modo en el cual el funcionamiento es logrado: para lograr cosas cada uno a su

¹¹³ En lo tocante a nuestra situación, no compartimos las razones que estos autores presentan a favor de su estudio focalizado en los funcionamientos. Consideramos de la misma manera que hace Nussbaum que no está muy claro si el estudio se centra en definitiva en los funcionamientos o en las capacidades (o incluso en ambos) (2012, 64). La lista con la que realizan el estudio empírico y conducen entrevistas es la lista de las capacidades de Nussbaum más cuatro categorías añadidas. Esto ya nos hace cuestionarnos si el estudio es sobre las capacidades o los funcionamientos, pues no parecen realizar una especificación de las capacidades de dicha lista.

manera” y no el que las capacidades se realicen efectivamente. El razonamiento es muy sutil pues apela a los condicionamientos externos e internos por los que los individuos, aún teniendo las capacidades, no llegan a transformarlas en funcionamientos.¹¹⁴ El ejemplo que usan es la media de la esperanza de vida de los hombres que habitan en un distrito de Glasgow. Esta media no supera los 54 años de vida por problemas relacionados con el uso de drogas, alta tasa de violencia, alcoholismo y una dieta alimentaria pobre. A raíz de esta tasa alta de mortalidad masculina, se preguntan por qué algunos hombres del mismo distrito sí llegan a disfrutar de una vida más larga y de una mayor calidad de vida concluyendo que “[l]a libertad para lograr o no la salud corporal raramente parece valiosa en sí misma” (Wolff y de-Shalit, 2013, p. 163). En el ensayo es evidente que los autores favorecen la idea de que los gobiernos sean los responsables de asegurar los funcionamientos de los individuos. A esto se puede no obstante, y aparte de lo ya aventurado, objetar que muchas veces los gobiernos son parte del problema, es decir, que son los organismos los que perpetúan las injusticias.

Algunas observaciones pueden hacerse en relación con el análisis de Wolff y de-Shalit. Empíricamente, la distinción entre capacidades y funcionamientos es importante, y también lo es epistemológicamente, pero, a mi modo de ver, este análisis de Wolff y de-Shalit no ayuda en gran manera a clarificar esta disparidad analítica. En mi opinión, en las capacidades se encuentra recogida ya la libertad para que cada una logre el funcionamiento a su manera, pues la libertad es libertad en sí y por tanto, sin límites o constricciones. Sería alarmante que se hiciera hincapié en que las personas tengan la libertad para ser y hacer aquello que consideran de valor ser y hacer, y a la vez se les dijera *cómo*.

Para no perder el hilo argumentativo de este apartado recordemos que lo que aquí está en juego es decidir si el foco de información va a centrarse en los funcionamientos o en las capacidades. Con el ánimo de mostrar que el acento tiene que ponerse en las capacidades, en especial para el tema que nos ocupa, la justicia intergeneracional, volvamos a la capacidad de la “salud corporal” (“bodily health”) en la concepción de la justicia de Nussbaum (2012) o de la “vida y salud corporal” (“life and physical health”) si usamos la terminología de Robeyns (2013). La primera intuición que podemos tener es que es una capacidad cardinal que deseamos perdure en el tiempo. No solo en el presente las personas tienen que tener las oportunidades de poder contar con una buena salud y

¹¹⁴ La problemática se origina probablemente por la concepción que Nussbaum tiene de las capacidades, en cuanto para la filósofa estas incluyen las habilidades *internas* adquiridas e innatas. Por lo que, para la filósofa norteamericana, los factores de conversión están contenidos en el concepto de capacidad.

mantenerla sino que es algo que, sin género de duda, también queremos que sea preservado para el futuro. Siguiendo la explicación de Wolff y de-Shalit, si el objetivo de nuestras políticas tuviera que ser los funcionamientos, entonces, para el caso de los hombres del distrito de Glasgow, deberían incrementarse las políticas de prevención de consumo de drogas y alcohol, a través de la reeducación o la inserción laboral, por poner solo un par de ejemplos, pero también habría que incrementar el control sobre ese estrato de población a riesgo para evitar la violencia y el consumo. En este sentido, es difícil sentenciar que los individuos han logrado las capacidades *a su manera* cuando es más fácil encontrar razones por las que las libertades no se han puesto en práctica.

El enfoque de las capacidades no es una teoría que diga cómo deben conducir su vida los individuos, que les dirija en una dirección u otra según los planes que alguien tiene para ellos, según una determinada concepción de vida. El enfoque de las capacidades tiene que limitarse a insistir en la creación, expansión y preservación de las capacidades. Si el individuo quiere realizarlas más o menos, no es *competencia* de la teoría. Esta consideración normativa, que en este trabajo se traduce en la insistencia del dotar a los actores con el poder para cambiar sus vidas, en hacerlos protagonistas de sus vidas, en situar a los individuos *como agentes*, es una filtración de lo que se ha llamado en filosofía política “luck-egalitarianism” como ha puesto de relieve muy bien Robeyns. En sus palabras, “cada persona debería tener la misma oportunidad (capacidad), pero los individuos deberían considerarse responsables de sus propias elecciones” a lo que denomina, “principio de sensibilidad a la responsabilidad” (“responsibility-sensitivity principle”) (2006, p. 353). Exploremos el ejemplo anterior llevándolo al arco temporal que incluye la justicia intergeneracional. Los funcionamientos — en este caso más bien “corrosivos” —, lo que realmente hacen las personas en términos de salud, tienen el carácter de ser absolutamente contingentes y variables con el tiempo.¹¹⁵ Fijarnos en los funcionamientos para la salud corporal en términos de justicia intergeneracional puede significar perpetuar una serie de modos de hacer, de políticas y en un sentido amplio, del *status quo*. Asegurarse de que los individuos lleven un tipo de vida, que se eviten los ejemplos de los hombres de Glasgow, significa concretizar la teoría en unas determinadas

¹¹⁵ Entre las valiosas aportaciones de Wolff y de-Shalit en su libro *Disadvantage*, se encuentra la aclaración y acuñación de nuevos términos sin duda de gran utilidad para el enfoque de las capacidades. A parte de los “funcionamientos seguros” (“secure functionings”) a los que hemos hecho alusión anteriormente, hablan también de “desventaja corrosiva” (“corrosive disadvantage”). La desventaja corrosiva aparece cuando un funcionamiento tiene efectos corrosivos en otras áreas. También acuñan la expresión “funcionamientos fértiles” (“fertile functionings”) para referirse a cómo algunos logros tienen efectos positivos en otras áreas, es decir, cómo posibilitan otros funcionamientos.

políticas que no tienen por qué ser deseables a largo plazo, pues nuestra relación con el universo es cambiante, las innovaciones en todos los sentidos son imprevisibles y las nuevas formas que las personas pueden tener para relacionarse con el mundo pueden ser divergentes.

En resumen, los funcionamientos nos ofrecen una buena información siempre que se conciben en el marco de las capacidades. Para la justicia intergeneracional, como se ha visto, trasladar el objeto de las capacidades a los funcionamientos significaría perpetuar una determinada concepción de la vida y probablemente caer en lo que a Sen le gusta llamar “parroquialismo”. En lugar de eso, la confianza debe ponerse en la agencia para que los individuos decidan qué y cómo quieren vivir y qué y cómo quieren dejar el mundo a los que todavía no han nacido. Formalmente, de lo expuesto anteriormente se deduce que sea más correcto centrarnos en las capacidades como espacio de evaluación y como finalidad de la justicia intergeneracional. Si la capacidad es la “libertad para” se vuelve necesario que en la dualidad capacidades - funcionamientos se escoja la parte del bien-estar que tiene que ver con la libertad, esto es, la capacidad, a la hora de formular un marco para el problema de la justicia para las generaciones venideras por muy difícil que sea la medición de las mismas. Dado que los funcionamientos son siempre *realizados* (“achieved”) de lo que se trata es de tener la posibilidad y no únicamente la realización fáctica de las libertades.

3.6.- Ponderar las capacidades presentes y futuras

Una ética del futuro, o más bien, una teoría de la justicia que se extienda hasta las próximas generaciones comporta, como también lo hace una justicia del presente, el avanzar hacia un estado “mejor” en el criterio que se persigue. El barómetro de la justicia en esta tesis es aquel de las capacidades y, por ello, avanzar en la justicia, no solo hoy sino de una forma sostenible, significa por un lado extender las capacidades individuales y, por otro, formular conclusiones a partir de la evaluación del bien-estar en diferentes periodos de la vida de un individuo o entre individuos pero en un mismo periodo de tiempo. En esto, la ética es similar a las ciencias sociales, pues para decir que en algo (en un criterio o parámetro) estamos “mejor” tenemos que ser capaces de comparar diferentes estadios de lo mismo, o de aquello que *conduce* a lo mismo. Cuando el criterio son las capacidades, entonces se trata de resolver la cuestión de si se está avanzando en términos de capacidades a nivel personal e institucional o si se está retrocediendo. En este trabajo, además, se tiene

en cuenta que ese avance se considera como tal si tiene una perduración en el tiempo, consistente, y en el espacio. El contexto es la única variable de la cual depende nuestra teoría, pues no existe teoría de la justicia o ética en términos generales, que pueda ser correcta y a la vez insensible a los hechos o las circunstancias.

Para facilitar la tarea de dicha evaluación en el espacio de las capacidades (o los funcionamientos en el caso en que estos sean nuestra fuente de información) se hace uso de las comparaciones entre los individuos o las comparaciones intrapersonales. De la misma manera, para comparar el estándar de vida de una persona, su calidad de vida en el transcurrir del tiempo, o en una franja de tiempo (antes o después de la introducción de un cambio que se considera relevante en términos de capacidades o funcionamientos), la agregación de las capacidades es una herramienta necesaria.

El tema de la agregación y el peso relativo de las capacidades, praxis que ayuda a la construcción y especificación de la teoría de la justicia, aún siendo de notable relevancia no puede ser más que esbozada en este trabajo. Esto es así porque sería incongruente pasar a investigar minuciosamente, con lente de relojero, los pesos de unas capacidades en especial y su ordenación, en un volumen en el cual se ha rechazado la tiranía de la imposición de una lista de capacidades o la determinación nominal de un grupo de capacidades fundamentales haciéndonos eco del pensar firme de Sen quien expresamente rehúsa la defensa de “una pre-determinada lista canónica de capacidades, escogida por los teóricos sin ninguna discusión social general o razonamiento público” (2005b, p. 158).

Es importante enfatizar la conexión entre el razonamiento público y la elección y ponderación de las capacidades para la evaluación social. Conviene también llamar la atención sobre el carácter absurdo del argumento según el cual el enfoque de la capacidad sería utilizable – y «operacional» - sólo si procede de un conjunto de valores relativos «dados» sobre las distintas actividades en una lista fija de capacidades relevantes. La búsqueda de valores relativos dados o predeterminados no sólo carece de fundamentación conceptual sino que también descuida el hecho de que las valoraciones y los valores relativos pueden recibir la influencia razonable de nuestro propio escrutinio continuado y de la discusión pública. Sería difícil articular este entendimiento con el uso inflexible de algunos valores relativos predeterminados en una forma no contingente (Sen, 2010, pp. 272-273).

No obstante, este es un tema que una teoría de la justicia intergeneracional tiene que afrontar, tarde o temprano si tiene una aspiración *práctica*, es decir, si su finalidad última es la implementación. En este sentido, cabe introducir una breve advertencia. La cuestión radica primero en pensar si se deben agregar las capacidades y luego en ver cómo se

pueden establecer los pesos relativos. No siempre el ejercicio consiste en ponderar, pues a veces puede entenderse que existen capacidades que deberían ser antes que otras — por ejemplo, la capacidad de estar bien alimentado — pues sin esas, las demás no tendrían ningún valor.

Al nivel de la agregación, para empezar, como bien indica Robeyns, habría que decidir si la agregación de las capacidades se va a llevar a cabo a nivel intrapersonal o interpersonal y en segundo lugar, habría que concordar el cómo (2006, pp. 356-357). Cuando el trabajo requiera los dos tipos de análisis, entonces será fundamental establecer también qué va antes y qué va después, es decir, si se debería primero agregar en la dimensión intrapersonal para pasar a la interpersonal o deberíamos mejor hacerlo en la dirección opuesta, pues el orden determina también los resultados. Siguiendo de nuevo a Robeyns, en síntesis, en la literatura de las capacidades podemos encontrar básicamente tres formas prevalentes en el ejercicio de la ponderación. La primera consiste en pesar diferentes variables de un funcionamiento. La segunda se centra en pesar diferentes funcionamientos en un nivel individual para realizar una evaluación a partir de un criterio de bien-estar. La última tiene que ver con fijar unos *pesos* en la comparación interpersonal, por ejemplo, para estudiar el índice de pobreza sería conveniente asignar un valor cero a todos los individuos que se sitúan por encima de la llamada línea de pobreza.¹¹⁶

Además, las comparaciones en términos de capacidades o “ventajas personales” tienen que lidiar con entidades de naturaleza heterogénea. Las causas de esta heterogeneidad son diferentes y vamos a intentar compendiarlas en algunas frases. Primero, no solo los funcionamientos son diferentes sino que algunos tienen más valor que otros. Segundo, en cualquier teoría ética es preciso determinar los pesos de los diferentes valores que la forman o, en otras palabras, sería conveniente precisar el peso de las capacidades en relación a otros valores tan importantes como la equidad, la verdad o la responsabilidad, pero también en relación con las reglas o los procesos. Tercero, en el dominio de las capacidades también habría que ver qué lugar ocupan los funcionamientos (los logros) y qué lugar ocupan las capacidades (las libertades). Estas tres causas de heterogeneidad con las que lidia la comparación en el espacio de las capacidades, señaladas por Sen, son un buen punto de inicio para llevar a cabo la evaluación y no una

¹¹⁶ Remito al lector a la publicación de Robeyns (2006) si está interesado en una lectura más detallada de la aplicación de los diferentes métodos de ponderación a partir del enfoque de las capacidades. El Índice de Desarrollo Humano, si bien haya recibido algunas críticas por su posible arbitrariedad, por ejemplo, sería un ejercicio del primer tipo.

debilidad analítica (Sen, 1999a, pp. 76-77). En realidad, concentrarse en algo más homogéneo como podría ser la renta per cápita no haría más que eludir el problema de la heterogeneidad constitutiva del ser humano y de todo aquello que tiene que ver con él. La ventaja del enfoque de las capacidades es precisamente el intentar respetar esa pluralidad y no el acometer una rebaja simplista como se hace recurrentemente en la metodología de la economía clásica.

De lo dicho hasta aquí en el terreno de la justicia entre coetáneos pueden inferirse algunas conclusiones importantes para el tema de la justicia intergeneracional. Sin pretensión de indicar cuáles son las capacidades más relevantes, tarea esta que debe recaer en algún tipo de procedimiento de decisión social seguramente alimentado por el pensamiento y el debate filosófico y político, me dispongo a ofrecer algunas directrices que sirvan de ayuda para el proceso de selección y ponderación de las capacidades intergeneracionales. Vamos a detenernos, así, en algunas cuestiones acerca de la ponderación de las capacidades, para luego dar paso a la recomendación de lo que considero son dos reglas de prioridad para la justicia intergeneracional.

Si se me permite la redundancia, la misma palabra intergeneracional, *inter-* “entre varios” ya nos indica algo acerca del espacio en el que se debería situar el ejercicio de la ponderación. Al haber justificado ya la necesidad de centrarnos en las capacidades para el tema que nos ocupa, lo que sigue quedando abierto es cómo realizar la ponderación y la comparación, si es que esto último tuviera algún sentido en un espacio de capacidades entre diversas generaciones. Pueden ofrecerse algunas indicaciones en este sentido. En la agregación y la ponderación de las capacidades relevantes para la justicia intergeneracional, el *inter-* tiene que ser una guía. El bien-estar de un individuo puede ser muy importante para el estudio del bien-estar a nivel micro en relación a un parámetro, como, por ejemplo, la salud corporal y/o mental. El investigador puede sacar conclusiones acerca de si una persona está llevando su vida mejor o peor en términos de esa capacidad analizando diferentes momentos de la vida de la misma. Sin embargo, a la hora de estudiar cómo las personas llevan sus vidas *en conjunto* seguramente es más útil centrarse en la comparaciones interpersonales antes que en las intrapersonales, pues así se recaba la información más relevante para entender qué se quiere dejar a las generaciones futuras o, con más precisión, qué se debe expandir, preservar y crear. Para estudiar las diferencias entre grupos o colectivos, por ejemplo, este tipo de análisis es primordial como han puesto

de relieve diferentes autores.¹¹⁷ Para la justicia intergeneracional es crucial mantener el foco de atención en la primacía de las capacidades individuales y en lo que las personas pueden realmente llegar a hacer y ser como individuos, pero, sin duda, el análisis debe extrapolarse al conjunto que podemos llamar humanidad para poder realizar una abstracción que nos facilite pensar que es lo más fundamental para la justicia entre diversas generaciones. Por ello, considero que el análisis debería empezar por la esfera de la comparación interpersonal de manera que se pueda extender el análisis a las capacidades de las personas en un periodo de tiempo amplio. En este punto, podrían apuntarse dos críticas o dos objeciones a lo propuesto que intentaré refutar.

Sentirse de alguna manera con alguna obligación (a determinar de qué tipo) o imperativo moral hacia toda la humanidad, y no solo hacia los que se encuentran más cercanos, es algo recurrente en la literatura de la justicia global (aquella que en sus albores se llamaba justicia internacional o transnacional), de lo que ya hemos hablado en el capítulo uno de esta tesis. La humanidad como un todo global (esto es, en el espacio) es una realidad difícil de captar, pero la humanidad como un todo *espaciotemporal* lo es todavía más. A esto se suma la vaguedad, el carácter difuso que puede implicar el pensar un tiempo *atemporal*, como podría ser el de la justicia intergeneracional, en el que no hay barreras ni muros temporales que marquen la frontera, si no los introducimos nosotros mismos. Se han propuesto distintos modos de aligerar este peso cognitivo y moral para posibilitar el paso analítico que va de la justicia global intrageneracional a la justicia intergeneracional. Nuestro punto de partida a este respecto es que una teoría que no tenga un planteamiento correcto acerca de la justicia global difícilmente va a ofrecernos buenos resultados en términos de justicia intergeneracional. Como dice Merle:

[I]los deberes morales hacia un orden transcendente, o un *telos*, son reemplazados por principios de justicia entre generaciones. Y en el contexto de un mundo globalizado con crecientes interdependencias, la justicia intergeneracional necesariamente es una justicia global (2013, p. 703).

Una tentación sería pensar que son dos teorías de naturaleza distinta y que, consecuentemente, pueden resolverse separadamente no teniendo un vínculo de necesidad entre sí. Desde mi óptica, la justicia intergeneracional pasa primero por la justicia intrageneracional y teorías clásicas como las del contrato social no son aptas para la justicia global, como ha sido demostrado ya por otros autores (p. ej. Nussbaum, 2007).

¹¹⁷ Por ejemplo, Ingrid Robeyns en el artículo relativo a la desigualdad de género que hemos venido comentando reiteradamente (2003) y la obra también citada con anterioridad de Wolff y de-Shalit (2007).

El enfoque de las capacidades parece ser una mejor alternativa a estas teorías — como pondremos de manifiesto también en el capítulo cuatro de este trabajo —, por las ventajas que ya conocemos (el énfasis en las libertades, el rechazo a la imposición de un criterio de buena vida, el respeto al pluralismo y a la diversidad humana) y, por ello, es también el candidato más idóneo para avanzar en términos de justicia intergeneracional. Le falta a este marco sólido una definición de los derechos y obligaciones, un reparto de las responsabilidades para algo tan inasible como el futuro de la humanidad. La segunda objeción que podría ser planteada es que, si la evaluación conlleva una comparación, cabría preguntarse cómo pueden compararse dos cosas cuando de una de ellas no sabemos nada, cuando una constituye una incógnita. Esta objeción tiene también que ver, a primera vista, con la temporalidad *atemporal* de la que hablábamos hace un momento, pues, cuando se trata de la justicia intrageneracional, es fácil ver los resultados en términos de funcionamientos, es fácil (con todas las comillas necesarias) realizar comparaciones a nivel individual y a nivel colectivo. Una posible contra-objeción sería que la justicia intergeneracional bien podría ser entendida como una justicia “a plazos” como diría Rohbeck (2011). Con esto no se pretende sostener que no deban tenerse en cuenta los efectos a largo plazo de las acciones, sino, más bien, que en su parte no ideal, la teoría se pone en práctica una y otra vez contando con la evaluación de algo que le es presente o algo que es predecible y factible. Es preciso matizar que no es lo mismo formular hipótesis en torno a qué se quiere dejar a la próxima generación con lo que se quiere dejar a una generación muy remota. Esto es, integrar las generaciones muy remotas puede agravar las complicaciones que la teoría tiene por la falta de solapamiento entre las generaciones. Aún así, como se mostrará en el siguiente capítulo, la responsabilidad entendida como los deberes que tenemos solo hacia las generaciones cercanas plantea problemas de otra índole. Esto es, nuestras acciones a largo plazo pueden tener unos efectos de relieve que no se presentan a corto plazo. Esta consideración guía muchas de las propuestas ético-políticas en sentido ecológico que aparecen en el panorama actual. El impacto de la emisión de los gases de efecto invernadero va a ser notablemente superior si se tiene en cuenta un futuro distante que si nos limitamos a estudiar sus consecuencias en el día de hoy. Cuando se decide invertir en energías renovables se está considerando el agotamiento de los recursos y los niveles de contaminación que no solo tienen una incidencia en la vida de las personas hoy, sino que la tendrán con mayor peso en muchos años. Estas reflexiones

nos ayudan a entender la complejidad a la hora de vérselas con el diseño de un mapa estratégico para la justicia intergeneracional y para la ponderación de las capacidades.

Otro importante aspecto para la ponderación de las capacidades es el establecimiento de unas reglas de prioridad que nos ayuden a lidiar en los casos en que diferentes capacidades entren en conflicto. Vamos a explorar un par de ellas para ver su relevancia en la dimensión de la justicia intergeneracional. La primera tiene que ver con el medioambiente, que en el trabajo de Lessmann y Rauschmayer (2013b) aparece como el modo de aliviar epistemológica y moralmente el peso de la responsabilidad de una justicia proyectada hacia el futuro en el individuo. Sería sensato, como sin duda creemos, concebir la capacidad relacionada con la naturaleza como digna de tener una posición privilegiada en cuanto la degeneración de los recursos medioambientales conlleva la destrucción de la posibilidad ontológica de las capacidades. ¿Qué queremos decir con esto?

Resulta probado, gracias a la disponibilidad que tenemos hoy en día de datos empíricos e instrumentos de interpretación, que el efecto invernadero no solo está produciendo catástrofes naturales sino que también está comportando una reestructuración del concepto de sociedad que tenemos. Sin caer en un *tragicismo* desesperado, resulta obvio que si las condiciones naturales y sociales comprometen la estabilidad del modo de vida de poblaciones enteras — pensemos por ejemplo en los movimientos migratorios causados por el cambio climático —, muchas de las capacidades en las que nos podemos concentrar no son solo un lujo sino que serían absolutamente irrealizables. Esto no apuntaría a que el medio ambiente o mejor dicho, la capacidad relacionada con el medio ambiente, es la más importante de todas, en absoluto, pues otras capacidades pueden ser también insustituibles para la justicia intergeneracional. Pero sí apunta a que la conservación y la relación de contribución positiva al medio ambiente — de la que hablaba Sen en el apartado dedicado a la naturaleza como una *metacapacidad* — es prioritaria para que pueda incluso pensarse una justicia intergeneracional. Por tanto, las implicaciones de esta aseveración no son que deban concentrarse las fuerzas en exclusiva en las capacidades relacionadas con el medio ambiente y con otras especies, pues la tarea consiste en *pesar* el valor de las capacidades, a punto, y establecer una jerarquía normativa. Para ilustrar el dilema al que nos enfrentamos detengámonos ahora un momento en la capacidad que Robeyns (2003) ha denominado “empoderamiento político” (“political empowerment”). Esta capacidad no es para nada banal y menos lo es cuando se trata de empoderar a las mujeres y de respetar sus derechos. Un mundo en el cual las personas puedan disfrutar de

un medio ambiente de una manera segura, placentera y sostenible es sin duda un mundo a preservar, pero si en él las libertades políticas están coartadas, el escenario es completamente diferente y seguramente aberrante. Las exigencias de justicia social serán así difícilmente escuchadas, solo las personas que posean poder, económico o político podrán tomar decisiones ignorando el bien común, oprimiendo a las minorías y cometiendo todo tipo de excesos. El acceso a la arena política y pública, la representación de la voz de las mujeres, ya sea en los consejos ejecutivos de las empresas como en los órganos ejecutivos y parlamentarios gubernamentales, es sin resquicio de duda, absolutamente prioritario. El mismo análisis podría seguirse considerando otras capacidades como la educación o el tener la posibilidad de acceso a un alojamiento digno. Por ello, es tan complicado, pero sin duda también alentador, el empezar desde hoy a establecer puentes entre la justicia intrageneracional y la intergeneracional y el confiar en la agencia de las personas para que puedan perseguir sus objetivos a largo plazo.

El segundo criterio normativo de prioridad consiste en que en la tensión existente entre las obligaciones y las libertades del presente y las que se tienen con el futuro, debe resolverse siempre a favor del respeto a las capacidades individuales entre contemporáneos como también hemos apuntado con anterioridad. Estas frases entrañan diferentes nudos de reflexión que merecería la pena deshilvanar. El primero: es frecuente hallar en la literatura dedicada al enfoque de las capacidades referencias al dilema que puede aparecer entre capacidades que son susceptibles de entrar en conflicto. Algunos autores sostienen que todas las capacidades tienen el mismo estatus y que por ello no debería de realizarse una compensación (“trade-off”) entre capacidades. Es una sociedad pobre desde el punto de vista de la justicia, aquella en la cual los individuos se encuentran forzados a elegir entre capacidades que entran en conflicto y en la cual no se encuentran aseguradas todas las capacidades que la sociedad considera fundamentales. Nussbaum, por ejemplo, ha dejado claro en diferentes ocasiones que todas las capacidades de su lista son indispensables y suponen un umbral mínimo que los gobiernos deben asegurar a sus ciudadanos (Nussbaum, 2012, 53). Las elecciones trágicas existen, pues, en la práctica, el paisaje ideal de la concordia entre la realización de todas las capacidades no es más que un mero sueño ético. A este tenor se podría aventurar que nada se puede hacer o, mejor, establecer, *a priori* en estas situaciones, sino más bien que la elección restaría en manos de los individuos y de la posibilidad de llegar a un acuerdo a través del razonamiento público. Lo que sí podemos avanzar es que cuando existe una tensión entre capacidades individuales

presentes y capacidades futuras, las capacidades presentes tienen siempre que crearse y respetarse primero ayudándose de la acción conjunta de gobiernos e instituciones en la promoción de las mismas. O, en otras palabras, las libertades de los contemporáneos son prioritarias a las libertades de las generaciones no-nacidas, *en el caso en que* estas nacieran. Viéndolo desde otra perspectiva, la idea de responsabilidad que manejamos en esta tesis, y que será explicada más tarde, no constriñe la libertad individual con vistas al bien-estar de futuros individuos, pues hacer esto supondría poner trabas al espíritu del enfoque de las capacidades, en el cual la libertad personal tiene una primacía absoluta.

En este recorrido, de la libertad individual contemporánea a las libertades individuales venideras, debe prestarse atención a la compatibilidad entre bien-estar y existencia de futuros individuos y persecución de una concepción del bien. Este dilema ahonda sus raíces en el pensamiento moderno acerca de la libertad y la responsabilidad. La idea de libertad que impregna el pensamiento contemporáneo se traduce en una *libertad de hacer* y/o una *libertad de querer* fundadas en la condición de la autonomía, la autodeterminación y el poder sobre la naturaleza. Vista así la libertad, como el poder que consagra a los individuos a hacer más o menos lo que desean dentro de la ley, ésta se puede oponer a las libertades de los otros y extinguir la idea del deber moral o, al menos, plantear unos confines entre la libertad actual y la obligación vinculada a la conservación del mundo y a la preservación de la especie. Más extraña y lejana parece hoy la idea de que uno tiene un deber porque tiene una libertad constitutiva, es decir, que la libertad es la condición *sine qua non* del deber, la posibilidad del imperativo moral como diría Kant. Recordemos que la idea de la libertad kantiana estaba ligada a la idea de que el hombre es parte del mundo inteligible pero que se reconoce también como parte del mundo sensible en el cual tiene lugar el deber, pues si fuéramos solo inteligibilidad reinaría siempre eternamente la armonía entre las acciones y la ley. La dignidad del hombre kantiano como ser racional se explica por el respeto a la ley que el hombre se da a sí mismo, que únicamente puede tener lugar con la existencia de la libertad.

Para acabar, solo mencionar que en determinadas ocasiones puede suceder que las capacidades se agoten y no estén disponibles para diferentes personas al mismo tiempo, como bien subrayan Basu y López-Calva (2011). Este es un tema interesante que toca de lleno a la cuestión de género. Por poner solo un par de ejemplos y también para mostrar la importancia que los recursos económicos tienen para las capacidades, en muchos países occidentales las madres tienen que renunciar a un trabajo a tiempo completo, o a un trabajo

“más satisfactorio” pero menos flexible, porque tienen que cuidar de sus hijos. En muchas familias se vive el dilema diario de tener que escoger entre trabajar o cuidar de los hijos, pues en la mayoría de los casos ambas opciones no son compatibles. La decisión consiste en realizar la capacidad de tener un trabajo remunerado o la de dedicarse al cuidado no remunerado de los hijos.¹¹⁸ Cuando una no cuenta con ayuda que proviene de la familia o de un círculo cercano debe recurrir a servicios externos que suponen un gasto considerable. No es inusual encontrarse con que muchas mujeres, en estos casos y en relación al coste y beneficio que esto entraña, renuncien a trabajar, pues lo que pueden ganar trabajando no les compensa el pago que tienen que efectuar por estos servicios externos. Esto está también intrínsecamente relacionado con la brecha salarial de género que azota a todos los países del mundo, pues cuando no se trata del período de lactancia en el cual la madre tiene que pasar mucho tiempo con los/as hijos/as a los ojos de algunas personas, parece legítimo el defender que las mujeres sean las que renuncien al trabajo asalariado antes que los hombres, pues existe el prejuicio de que el trabajo de la mujeres es “menos importante” o, simplemente, está peor pagado. Un segundo ejemplo sería la educación de las niñas en los países más pobres, donde los padres tienen que decidir entre quién mandar a la escuela cuando carecen de recursos económicos para pagar la educación de todos los hijos (sin entrar ahora en cuestiones de tradición, religión y cultura). Otras veces no se trata de una elección de género, pues la familia necesita más ingresos para sobrevivir y la única manera es poner a trabajar a toda la prole. No cabe duda de que las sociedades en que se dan este tipo de conflictos están pobremente diseñadas, dado que no se llevan a cabo las medidas políticas y económicas necesarias para que las personas puedan disfrutar plenamente de sus capacidades.

Deben de ser valoradas, por tanto, y lo dejo aquí solo como un apunte o un signo de interrogación, si el cumplimiento de algunas de las capacidades en el presente es un signo de agotamiento de capacidades para el futuro. Debería valorarse la *transacción* entre capacidades, entre aquellas que siendo realizadas hoy no estarían disponibles en el futuro. Si esto sucede, entonces, cabe también y con igual relevancia cuestionarse en qué nivel tendría lugar este agotamiento. Además, el análisis podría ir también en la dirección de precisar si las capacidades que tienen un efecto en cuanto condición de posibilidad de otras capacidades —capacidades “fértils” si así preferimos llamarlas usando la terminología

¹¹⁸ Estas dos capacidades; la del trabajo doméstico y el cuidado de “no mercado” así como la capacidad de tener un trabajo remunerado se encuentran recogidas en la lista de capacidades de género de Robeyns (2003).

pero transformándola para nuestro fin, de los funcionamientos “fértil” de Wolff y de-Shalit (2007)— pueden expandirse entre diferentes generaciones o si existen desventajas “corrosivas” —de nuevo en el lenguaje de Wolff y de-Shalit, pero atravesando la frontera de los funcionamientos a las capacidades— intergeneracionales.

3.7. La sostenibilidad de las capacidades

Otro aspecto fundamental para una teoría de las capacidades intergeneracional tiene que ver con lo que Wolff y de-Shalit han llamado en su análisis de la desventaja la *seguridad* de los funcionamientos. Como avanzábamos en las páginas anteriores, los autores ponen en práctica el enfoque de las capacidades a partir del análisis de la desventaja ligada a los funcionamientos. Es decir, su objeto de evaluación son los funcionamientos y no las capacidades por lo que, en el uso que hacemos en estas líneas de su análisis, debería entenderse el viraje cometido para volver a lo que consideramos debería ser el criterio último de análisis que son las capacidades.¹¹⁹ Uno de los méritos de esta obra, coincidiríamos en este punto con Nussbaum (2012, pp. 172-173), se debe a la exploración que se realiza a partir de la desventaja vista como un fallo de la capacidad, pues con frecuencia los estudios parten de la premisa que cuestiona qué debería hacerse para crear capacidades y pocas veces, dan el salto para entender que las desventajas pueden ser causadas por un fallo en la capacidad. Para los autores, se debería más bien a un fallo en la *seguridad* de la capacidad y a la dificultad intrínseca pero insoslayable que tiene la evaluación multidimensional y dinámica de las realidades humanas. Citando a Wolff y de-Shalit,

el enfoque de las capacidades no capta un aspecto de la desventaja generalizado y significante: que a menudo la gente se encuentra en desventaja porque están expuestos a riesgos que no hubieran tomado si hubieran tenido la opción, o que se encuentran forzados a asumir riesgos de una manera u otra mayores que aquellos a los cuales hubieran estado expuestos o hubieran asumido (2007, p. 66).¹²⁰

Resulta apropiado retomar, para que se pueda exponer mejor el argumento, un ejemplo de Amartya Sen que aparece en varias de sus obras, porque, como él mismo reconoce, esta

¹¹⁹ Wolff y de-Shalit explican las razones que les impulsaron a trasladar el foco de atención de las capacidades a los funcionamientos en la obra ya citada (2007, pp. 63-65).

¹²⁰ Remito al lector a la obra citada para ver qué entienden en particular los autores por “riesgo”. Lamentablemente por cuestiones de espacio, no podemos detenernos en una clarificación exhaustiva del término, por lo que aquí lo vamos a utilizar en un sentido amplio. Un apunte si es de relevancia: cuando se encuentran “forzados” como los autores admiten, es porque no existe otra alternativa factible que les haga evitar el riesgo.

experiencia de la niñez que vamos a relatar a continuación, fue tristemente “devastadora” y marcó innegablemente su vida. De lo que se desprende de sus afirmaciones es fácil sostener que esta vivencia se convirtió en una de las buenas razones que le impulsaron a que su trabajo fuera una construcción de puentes entre la ética y la economía acentuando la imbricación originaria de ambas (Sen, 1999a, p. 8). La virtud del ejemplo es que nos hace reflexionar acerca de cómo sin la libertad económica las personas muchas veces se encuentran desamparadas y desprovistas de otros tipos de libertades. Cuando ocurrieron los hechos, Sen tenía unos diez años más o menos y vivía con su familia en un barrio hindú de Dhaka lo que en la actualidad es la capital de Bangladesh. Por aquel entonces, Dhaka era epicentro de luchas, convulsiones sociales y religiosas entre musulmanes e hindúes que llevaron más tarde a la separación territorial y a la independencia de lo que hoy se conoce como India y Pakistán. Un día en que Sen estaba jugando en el jardín, apareció un hombre sangrando que pedía ayuda. Había sido apuñalado en la espalda por el hecho de ser musulmán. Su nombre era Kader Mia y trabajaba en una casa vecina. Kader Mia le contó a la familia mientras iban camino al hospital que aún sabiendo que estaba poniendo a riesgo su vida, cosa que su mujer también le había advertido y por lo cual temía, había decidido ir a trabajar en una zona que sabía era altamente peligrosa porque su familia no tenía nada que comer. La historia tiene como se intuye, un final fatal. Esta vivencia nos puede ayudar a pensar acerca de la *seguridad* de los funcionamientos y las capacidades. Desde el punto de vista de Wolff y de-Shalit, lo que está en juego es la seguridad de los funcionamientos, es decir, hay funcionamientos logrados que se encuentran en riesgo. En la vida de Kader Mia, argumentan, lo que faltaba era la seguridad del funcionamiento de estar bien nutrido, que repercute en otros funcionamientos como el trabajo y la salud física y mental. Aparte de la observación de los autores, me gustaría añadir algunas reflexiones de importante calado analítico. Una de las opciones que serían plausibles (que no necesariamente factibles) para evitar la tragedia es que el gobierno dotara de una renta básica a todos los ciudadanos de lo que hoy es Bangladesh. Esta renta básica es suficiente (confiemos en que se han realizado los exámenes oportunos) para cubrir algo así como las necesidades básicas. ¿Hubiera supuesto esto un cambio en el nivel de bien-estar de Kader Mia? Sin lugar a dudas sí, incluso hubiera significado el ahorro de una vida. Ahora imaginemos que con la renta básica el gobierno proporciona una serie de reglas y normas acerca de, exacta y precisamente, cómo se debe usar esa renta básica ¿mejoraría esto la vida de Kader? Pues, la verdad es que, como en el supuesto anterior, significaría también que, por obligación

institucional, la vida de Kader estaría a salvo, pero no podemos sentenciar que su bienestar en general fuera el óptimo. Lo que nos interesa mostrar, en definitiva, es que, dotando a las personas de recursos económicos, independientemente de la estrategia usada, no se dota a las personas de libertades y no se asegura que estas sean y hagan lo que consideran valioso. En el ejemplo de Kader Mia, lo que se estaría asegurando es que este tenga otras oportunidades reales que puede o no aprovechar, pero que sin duda amplían su nivel de bienestar. En última instancia, de lo que se trata en el ejemplo, es de garantizar que Kader Mia tenga las capacidades de la nutrición, del trabajo asalariado, de la salud física y mental, entre otras. No de que las realice o no.

Otra ilustración a este tenor se refiere al ejemplo práctico ligado a la capacidad de tener una vivienda. Creemos que las instituciones gubernamentales tienen que poner en marcha las herramientas necesarias para que todas las personas tengan acceso a una vivienda que sea digna. Esta capacidad es en última instancia el reflejo de lo que cada persona es capaz de ser y hacer, por lo que no podríamos tomar el atajo de ignorar los factores de conversión a la hora de garantizar dicho acceso. Podríamos decir que hoy en día un elemento fundamental en una vivienda es el uso de la energía eléctrica. Lo es tanto, que en algunos países de Europa se estudian medidas para que las personas que se consideran pobres puedan usar la energía eléctrica, aunque sus economías sean tan limitadas que no puedan pagarla. El acceso a la energía eléctrica se considera un bien básico que no debería faltar a nadie. Durante el Shabat, en la cultura judía, existen una serie de prohibiciones. Una de ellas es el encendido, apagado y utilización de la electricidad. Esto implica que los judíos que respetan el Shabat no usan ningún tipo de aparato electrónico y no pueden encender ni apagar la luz. Este es un ejemplo similar a aquel que nos encontramos en Sen relacionado con el ayuno y en el cual se pone en evidencia que lo trascendental para el bienestar de las personas son las capacidades y no los funcionamientos.¹²¹ El significado de estas acciones recae en el renegar de una alternativa factible diferente y por tanto, en hacer uso de la libertad que esto entraña. Notemos que los funcionamientos en estos casos son los mismos que aquellos que tendría una persona que efectivamente no tiene acceso a la electricidad. Sin embargo, existe una diferencia sustantiva que radica en tener o no la oportunidad de hacerlo, es decir, el

¹²¹ En este ejemplo habría que incluir corolarios importantes. El primero es el carácter fundamental que tiene la electricidad en los países desarrollados el cual, podría debatirse, no es de la misma índole en algunos países no desarrollados. En segundo lugar, la tradición del Shabat es compleja y no todos los fieles la siguen de la misma manera. Está por ejemplo permitido, instalar un mecanismo que encienda y apague la luz automáticamente.

“conjunto de capacidades” son distintos. Así, cuando una persona decide ayunar esta acción cobra sentido precisamente porque se renuncia a la posibilidad de estar bien alimentado.

En síntesis y de nuevo, el trabajo de los teóricos del enfoque de las capacidades no consiste seguramente en decir a las personas qué tienen que hacer y en asegurarse de que las personas lo hagan efectivamente, sino que su labor consiste en estudiar las posibilidades y los requisitos para que se puedan ampliar las capacidades, así como intentar desentrañar los nudos problemáticos inherentes al enfoque.

CAPÍTULO 4. DEL SENTIDO DE UNA ÉTICA DEL FUTURO

El objetivo de este capítulo es exponer las contribuciones más notables que las diferentes líneas de pensamiento ético contemporáneas han realizado al tema de las obligaciones y los derechos intergeneracionales. En un primer momento, se trata de examinar las debilidades y potencialidades que la teoría del contrato social presenta. Tomamos como punto de partida el contractualismo rawlsiano para pasar revista a otras propuestas como son aquella de David Gauthier y Rahul Kumar. En un segundo momento, nos detenemos en la fundamentación de la preocupación intergeneracional enraizada en los vínculos sociales y la pertenencia a una comunidad que aparece en autores como Avner de-Shalit y Janna Thompson. Como punto de inflexión en relación con estas teorías exploramos la ética del futuro de Hans Jonas que supone un viraje sustancial a la hora de entender las obligaciones intergeneracionales pues la ética acaba encontrando arraigo en la metafísica. Para terminar, exponemos de manera novedosa la concepción de la justicia intergeneracional de Paul Ricoeur que inspirada en Jonas combina a la perfección el deontologismo de corte kantiano con el teleologismo aristotélico.

4.1. Introducción

Antes de adentrarnos de lleno en la cuestión relativa al modo en que sería útil reforzar, o espesar, tomando la expresión de Deneulin (2006), la teoría de las capacidades de Sen para

reinterpretarla a la luz de un principio de responsabilidad que tenga en cuenta las generaciones futuras, resulta parada obligatoria evocar con carácter esquemático algunas de las principales propuestas filosóficas que se han ocupado de las obligaciones intergeneracionales. Muchas de estas se remontan, algo que no debería generar sorpresa, a los clásicos, recurso este que los grandes pensadores del siglo XXI también han utilizado (Ricoeur o Sen sin ir más lejos). No aspiramos a trazar una gramática comprensiva de todas las teorías que se han ocupado de las obligaciones en su dimensión intergeneracional, pues existen trabajos muy bien armados en este sentido que ofrecen, sea una panorámica general, sea un estudio minucioso de las características de unas tradiciones u otras. Nos centramos más bien en aquellas que explícitamente nos ayudan a poner en perspectiva nuestro enfoque mostrando las ventajas del mismo en relación con otras teorías paradigmáticas — en vistas al objetivo de dotar a una idea de la justicia intergeneracional con un concepto de responsabilidad.¹²² Una hipótesis importante que se ha adoptado siguiendo el hilo expositivo de este trabajo, es que consideramos que una teoría que en la justicia entre contemporáneos se ha mostrado como un débil rival en comparación con el enfoque de las capacidades para el tratamiento de la justicia social, difícilmente va a ser una teoría que explique de manera más acertada los problemas inherentes al pensamiento de una ética orientada hacia el futuro. A raíz de esto, parece adecuado centrarse básicamente en el contractualismo de Rawls y en aquellas teorías específicas que tienen por objeto la justicia intergeneracional no como epifenómeno, sino como único modo de pensar una ética (como sería la ética de la responsabilidad de Jonas y en cierto modo de Ricoeur). Recojo así mismo el espíritu de otros grandes pensadores y en estas concibo que la aproximación acuñada en esta tesis para el tratamiento de la justicia entre generaciones no es el único modo de acometer tal tarea, ni se presenta como la única solución posible para el pensamiento de la justicia intergeneracional.

¹²² En la literatura actual de la justicia intergeneracional se sigue dándole vueltas a lo que propuso a la sazón el gran filósofo liberal John Rawls. Dado que el enfoque de las capacidades se inspira parcialmente pero de un modo absolutamente decisivo, en sus obras, sería una incongruencia obviarle a estas alturas. Incluso el último Ricoeur, como se verá, el del “hombre capaz” que aparece a partir del 1990, se entretuvo en más de una ocasión en observar las razones de la filosofía rawlsiana y en preguntarse qué podría venir después de él. No es un mal síntoma, para nuestro trabajo, el que otros autores hayan encontrado nudos de conexión entre estos grandes pensadores; pensemos por ejemplo en la obra de Molly Harkirat Mann, *Ricoeur, Rawls and Capability Justice: Civic Phronēsis and Equality* (2012).

4.2. La filosofía del contrato ante el reto de la justicia intergeneracional

En este estadio de la investigación se trata de abordar frontalmente la posición de los enfoques basados en el contrato social en relación con la justicia intergeneracional. Vamos a empezar como es debido compendiando la salida de la encrucijada intergeneracional que propone Rawls en su obra para, en un segundo momento, indicar las inconveniencias que desde nuestro punto de vista están ligadas a la doctrina del contractualismo. Una dificultad tienen en común las teorías contractaristas y la de Rawls, y es que la justicia es la solución a la búsqueda del beneficio, de la ventaja mutua.¹²³ Entendida así la justicia intrageneracional la conclusión más evidente es que no existen unas obligaciones hacia los no nacidos, dado que no existe *interacción* entre la existencia y la no existencia. Algunos modelos de contractualismo contemporáneos pretenden esquivar esta conclusión desalentadora introduciendo, no obstante, otras debilidades en el esquema intergeneracional como se hará evidente en las páginas siguientes.¹²⁴

El contrato social es una herramienta que sirve para mostrar los resultados de la cooperación colectiva en un escenario caracterizado por restricciones importantes de información. Se pretende así justificar una idea de justicia que cualquier ser humano racional compartiría y respetaría, una vez se le ha despojado de sus condicionamientos sociales y sus habilidades adquiridas y genéticas. Este artefacto no aparece en los textos de los filósofos como un castillo en el aire, sino que más bien se encuadra en una teoría ética y política que va más allá, y sostiene el contrato imaginario. Esta tradición es tan rica y tan estimulante para el pensamiento de la justicia que necesitaría más de un apartado por sí sola, a este tenor nos hemos limitado a indagar las dificultades que un contrato social presentaría para la esfera de la justicia entre generaciones.

De la justicia como equidad de Rawls sabemos ya algo; anteriormente nos hemos detenido a dilucidar los problemas que esta teoría suponía para el pensamiento de la

¹²³ Stephen M. Gardiner (2009, p. 79), entre otros autores, afirma que existen en la contemporaneidad dos tipos de teorías: la “contractarian theory” y la “contractualist theory”. La primera se remonta a Hobbes y se basa en el interés propio. Un exponente por antonomasia de esta línea sería David Gauthier. La segunda se remonta a Kant y parte del presupuesto de que nuestra racionalidad requiere el respeto hacia el otro que justifica los principios morales y políticos. Algunos de sus exponentes más destacados sería John Rawls y Thomas Scanlon. En español, usamos los términos “contractarismo” y “contractualismo” para hacer referencia a ambas tendencias.

¹²⁴ Uno de los textos más emblemáticos del contractualismo contemporáneo que pretende ir más allá de Rawls y paliar las deficiencias que su concepción de la justicia presenta para la esfera intergeneracional, es aquel de Gauthier, *Morals by Agreement* (1986). Otras lecturas interesantes que tratan de la propuesta de Gauthier y de las perspectivas contractualistas contemporáneas son: Gustaf Arhennius (1999) “Mutual Advantage contractarianism and future generations”, Brian Barry (1989) *Theories of Justice*, Axel Gosseries (2001) “What Do We Owe the Next Generation(s)?”, Gregory S. Kavka (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory* y Tim Mulgan (2002) “Reproducing the Contractarian State”.

justicia global, a partir de la comparación de sus límites y potencialidades con aquellos que presenta el enfoque de las capacidades. Hemos situado la crítica desde el debate de Rawls y Sen en torno a los medios y los fines de la justicia social y hemos presentado las objeciones más relevantes que Nussbaum ha proferido repetidamente a su maestro.¹²⁵ Cuando pasamos del plano intrageneracional al intergeneracional la idea rectora rawlsiana, centrada en los bienes y el acuerdo, se tensa llegando a saltar. En el caso que sostengamos que tenemos obligaciones hacia las generaciones futuras, algo que venimos defendiendo en esta tesis, una pregunta capital sería cómo son estas obligaciones y dónde se originan. Si adoptáramos el punto de vista rawlsiano, no tendríamos más remedio que forzar la maquinaria para incluir a las próximas generaciones en el contrato o no tendríamos más remedio que incluir algún tipo de preocupación moral en los fundadores hacia las generaciones futuras.

Existen tres momentos importantes en el pensamiento de la justicia intergeneracional del filósofo norteamericano. En el primer Rawls, el de la *Teoría de la Justicia*, la justicia intergeneracional tiene cabida gracias a la postulación de dos principios que aparecen por separado y que bien pensados, acaban colapsando en el plano intergeneracional como se hará patente más tarde. No es una tabula rasa aquella donde se edifican las obligaciones intergeneracionales, pues se construyen contando con la certeza de que el establecimiento de los dos principios de justicia (el principio de la diferencia y el principio de la igualdad) y la posición original serán condición de posibilidad de una estructura social y política perdurable.¹²⁶ En esta estructura de justicia se inserta el principio del ahorro justo (“just savings”), una premisa que ha sido tan controvertida como popular desde que apareciera en la opera magna de Rawls. Es útil concebir que la aplicación del ahorro justo envuelve dos fases para determinar el horizonte suficientarista de la idea de justicia de una generación en relación con la siguiente. Los individuos del presente tienen razones para ahorrar lo necesario para que las generaciones futuras puedan contar con el umbral mínimo de justicia que se define como la estructura básica de la

¹²⁵ Recapitulando, Martha Nussbaum no solo considera altamente apropiada la crítica central de Sen a Rawls de que las personas no transforman de la misma manera los recursos en libertades (en términos de capacidades) por los factores de conversión, sino que también explora los límites de la teoría de la justicia de Rawls para tres problemas que considera irresueltos: la justicia global, la justicia para los animales no humanos y la justicia para las personas diversamente hábiles. Esta última crítica la encontramos, como hemos apuntado precedentemente en esta tesis, en su interesante obra *Las fronteras de la justicia* (2007).

¹²⁶ Rawls se ocupa, en lo específico, del tema de las generaciones futuras en sus obras *A Theory of Justice* (1971, pp. 284-310), *Political Liberalism* (1993, p. 274) y *Justice as Fairness: A Restatement* (2001, secciones 49.2 y 49.3).

sociedad. Esta fase se conoce como el estadio de acumulación que da paso al estado estable. Una vez se han creado las instituciones justas los individuos solo tienen que preocuparse por dejar los medios pertinentes para que estas se mantengan en el tiempo y las siguientes generaciones puedan vivir bajo las condiciones de la justicia. Rawls lo plantea del siguiente modo:

cada generación debe no solo preservar las ganancias de la cultura y la civilización, y mantener intactas aquellas instituciones justas que han sido establecidas, sino también reservar en cada periodo de tiempo una cantidad apropiada de acumulación de capital real” (Rawls, 1971, p. 285).¹²⁷

El movimiento teórico que realiza Rawls a continuación es curioso y altamente problemático. El filósofo pasa a transferir el peso de la obligación a la generación anterior o, lo que es lo mismo, las partes sometidas a las condiciones del velo de ignorancia deberían escoger la cantidad de ahorros teniendo en cuenta lo que desean que las generaciones anteriores a la suya le hubieran dejado (1971, p. 274). Sería válido algo así como un *imperativo categórico intergeneracional*, en el que la obligación hacia las generaciones futuras emanaría de la fórmula: *haz por las generaciones futuras aquello que te hubiera gustado que las generaciones anteriores hubieran hecho por ti* (Mulgan, 2006, p. 43).

Resumiendo, se trata de ahorrar lo que consideramos que las generaciones pasadas nos debieran haber dejado independientemente de lo que estas hayan ahorrado efectivamente, pero sin que esto suponga un ahorro indefinido. La medida es necesaria hasta que se cuente con las instituciones justas que velarán por los intereses de todas en el futuro. A partir de ahí, los esfuerzos deben dirigirse a mantener dichas instituciones, lo que requerirá una inversión de capital que los agentes de la posición original están dispuestos a fijar en el acuerdo y que, parece ser, todos los individuos racionales van a aceptar en condiciones ideales. Esta forma de entender qué debemos a las próximas generaciones, es polémica porque si nos quitamos el velo de ignorancia podemos, bien corroborar que la generación anterior ha ahorrado a nuestro favor o bien que no lo ha hecho, pues ha preferido maximizar su propio consumo.¹²⁸ Una teoría de la justicia se desenvuelve en el

¹²⁷ Este capital puede adoptar diferentes formas, es decir, Rawls no entiende que estemos hablando de inversiones netas financieras o de una acumulación monetaria adecuada, sino que son inversiones en el campo de la educación, de la salud, en maquinaria, por poner solo algunos ejemplos.

¹²⁸ Una también podría preguntarse cuánto se debería ahorrar en el caso en que existiera un conflicto entre el ahorro justo y las condiciones económicas de la persona. Para esto no existe una respuesta uniforme, pues la cantidad depende de la situación económica de cada persona (Rawls, 1971, p. 287).

territorio no ideal por lo que la premisa del cumplimiento estricto de la parte ideal de la doctrina de Rawls se encuentra en apuros. ¿Cómo afecta que las generaciones precedentes a la nuestra no hayan hecho lo que les tocaba, no han cumplido con su parte justa? Y ¿cómo deberíamos considerar la posibilidad de la ruptura del cumplimiento por parte de los futuros individuos?

Existen aspectos interesantes que me voy a permitir sacar a colación en este punto del trabajo. El principio del ahorro no debería concebirse como un principio de la diferencia extendido de un modelo intrageneracional a un nivel intergeneracional. Más bien, ambos principios mantienen una relación equívoca en el texto ya que el primero tiene una aplicación diacrónica y el segundo concierne a la distribución sincrónica (Paden, 1997, p. 30). El principio del ahorro justo no está pidiendo que las generaciones hagan sacrificios que vayan en contra de su propio bien-estar por el bien de la generación posterior pues siempre está en vigor la norma que dice que existe una primacía “de lo justo sobre lo bueno” (Rawls, 1971, pp. 3-4, 28-30). Lo justo significa que no podemos usar a nadie como un medio ni en el plano de la justicia presente ni en el futuro. Cada generación tiene sus propias exigencias y ninguna de ellas debe ser antepuesta a otra.¹²⁹ Lo que sí parece requerir la acumulación de capital es que se ahorre de tal manera que las instituciones sean sostenibles temporalmente y esto conduciría a un descenso en el consumo que no sería necesario de no existir la obligación entre generaciones.

La hipótesis de que el principio de ahorro justo es o debería ser un principio de la diferencia intergeneracional, como por ejemplo sostiene Jane English (1977), Kenneth Arrow (1973), David Richards (1971) y Robert Solow (1974) puede ser refutada alegando que de no existir la distancia entre ambos principios se dictaminaría que todas las desigualdades a nivel económico y social intergeneracional debieran ser corregidas favoreciendo la ventaja máxima de los menos aventajados intergeneracionalmente.¹³⁰

¹²⁹ En concreto Rawls dice que “[e]l significado del último estadio de la sociedad [el estadio en el cual se ha alcanzado la justicia y se mantiene indefinidamente, cual es el objeto por el cual se requiere el ahorro] no debería, sin embargo, ser malinterpretado. Mientras todas las generaciones tienen que cumplir con su parte para lograr el estado justo de cosas más allá del cual no se requiere más ahorro neto, este estado no debería ser entendido como que él solo da significado y propósito al proceso entero. Al contrario, todas las generaciones tienen sus propios objetivos. Estos no se subordinan unos a otros más que los individuos están ...[el ahorro justo] gobernados por la misma concepción [general] de justicia que regula la cooperación entre contemporáneos. Ninguna generación tiene unas demandas de mayor peso que las que puedan tener el resto”. (1971, p. 289). También afirma que la justicia no demanda “grandes sacrificios de las generaciones más pobres en aras de mayores ventajas para las posteriores que están [por tanto, mucho] mejor” (1971, p. 287).

¹³⁰ Robert Solow (1974) y Kenneth Arrow (1973), al extender el principio de la diferencia, sacan a la luz que en una economía pobre, estancada, no existiría acumulación neta de capital. La primera generación se preocupa más por su consumo que por el de la generación siguiente. Si la economía es más rica, Arrow

Coincido con Paden en que

tal principio requeriría que los menos aventajados intergeneracionalmente estuvieran localizados — dondequiera que se encuentren en el tiempo — y que un programa de ‘impuestos y ahorro’ fuera instituido de manera que pudieran recibir — en tanto que la flecha del tiempo lo permitiera — el beneficio máximo de cualquier desigualdad intra- o intergeneracional (1997, p. 36).

En realidad, el principio del ahorro justo tiene una función de restricción del “principio lexicográfico maximin” (1971, pp. 288-289).¹³¹ Rawls rechaza que este principio pueda ser aplicado intergeneracionalmente aunque, si bien es cierto, como apunta Paden, esta afirmación la haga de una manera algo confusa: “el principio de la diferencia no se aplica al problema de los ahorros. No hay forma de que las generaciones posteriores puedan mejorar la situación de los menos aventajados de la primera generación. El principio es inaplicable y parecería implicar si acaso, que en última instancia no habría ahorro” (1971, p. 291).

Para que quede claro, esta acumulación de capital y este mantenimiento de las instituciones de la justicia no son un imperativo distributivo en el sentido rawlsiano. El principio de la justicia distributiva no tiene cabida cuando se trata de exigir la parte justa, como señala el mismo Rawls (1999b, p. 254) en cuanto se pone en jaque la compensación retrospectiva de las generaciones pasadas (Thompson, 2009b, p. 11)¹³² muy al pesar de lo que algunos autores parecen convenir.¹³³ Si el principio de la diferencia y la acumulación de capital, fueran en definitiva lo mismo, pero solo incluyeran un matiz temporal, no se entiende por qué Rawls, se esforzaría en delinear un nuevo principio *ex profeso*.¹³⁴

mostró que se repiten ciclos económicos en los que a veces existe acumulación y otras no, intergeneracionalmente. Esto significa que a largo plazo, la economía también se estanca y no da lugar a una acumulación de capital neto intergeneracional. Estas conclusiones van, como señala Dasgupta (1994) contra cualquier concepción que se pueda tener de la justicia. Dasgupta propone entender la justicia intergeneracional como una secuencia de tasas de ahorros entre generaciones, que alcanzarían el equilibrio de Nash.

¹³¹ Explícitamente, Rawls dice que el principio del ahorro justo “construye el principio de la diferencia”.

¹³² Thompson hace bien en matizar que la idea de que la parte justa debería ser igualada — el peso y los beneficios en su parte justa en cada generación debería ser igualada a la parte justa en riqueza — se podría concebir como un intercambio de recursos de manera intergeneracional. La generación presente, suponiendo que las generaciones más próximas serán más ricas, podría tomar prestado del futuro. Este es un tema de absoluta actualidad; piénsese en el debate acerca de que las generaciones más jóvenes tengan que pagar por los “excesos” de las generaciones pasadas. Lo crucial a este respecto es, como bien indica Thompson, preguntarse si estas redistribuciones de riqueza son justas y por qué (2009b, pp. 11-12).

¹³³ Por ejemplo, Partha Dasgupta (1984, pp. 325-344).

¹³⁴ Para rematar, el filósofo confirma que “[l]as desigualdades sociales y económicas tienen que ser corregidas de modo que sean [...] para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de ahorro justo” (1971, p. 302). A la conclusión de que el principio del ahorro justo no es el principio de la diferencia extendida, parece llegar también Paden (1996, 1997).

El recurso al ahorro justo es en Rawls un modo de proponer una alternativa al utilitarismo también en el plano intergeneracional, pero, por los motivos apenas mencionados, su recurso a la acumulación de capital se transforma más bien en un colador por donde se escapan los motivos intergeneracionales, además de las condiciones mismas de la acumulación de capital. Pues ¿puede una obligación intergeneracional enraizarse en una acumulación de capital? A todas luces resulta algo insostenible, sea en la práctica como en la teoría. La polémica con la propuesta de Rawls está bien servida.

Hay tres aspectos en los que me gustaría centrarme ahora. Primero: si el objetivo es que las generaciones futuras estén mejor, esto puede conducir a la desmotivación de la generación presente en cuanto estaría peor que la siguiente (Mulgan, 2006). Brian Barry propone de manera muy lúcida que si nos centramos en el ratio de ahorro, para que las generaciones futuras estén mejor, tenemos que crear un capital adicional que esperemos nuestros descendientes pasen a sus descendientes, y así sucesivamente. Es decir tenemos la esperanza, nunca la certeza, de que todas las generaciones sucesivas actuarán del mismo modo, dejando paulatinamente una cantidad mayor. ¿No es esto problemático cuando no existe un vínculo de peso entre generaciones? La obligación se reduciría a un problema entre una generación y la siguiente, entre nosotros y nuestros descendientes. La única manera de dejar más a las generaciones remotas es empezar dejando más a nuestros descendientes pero esto no implica que las próximas generaciones cumplirán con esta obligación. Por último, dice Barry, si ponemos como prioridad la regla que observa que tenemos un deber en mejorar la vida de nuestros sucesores, esta regla queda por encima de aquella de evitar hacer el daño entre contemporáneos, que debería ser antes y siempre que cualquier otra obligación (Barry, 1977, p. 292).

Un filósofo del calibre de Rawls no está tan ciego como para no darse cuenta que necesita un vínculo indiscutible de parentesco entre los fundadores y el resto de individuos que poblarán la sociedad para que lo que se pueda exigir y lo que se deba dejar tenga alguna fuerza. Esta ligazón la encuentra en la preocupación que las personas tienen por sus descendientes y que pasa a constituir el segundo momento importante para la justicia intergeneracional. Ahora somos “cabezas de familia” con un “deseo de fomentar el bienestar de nuestros descendientes más cercanos” (Rawls, 1971, p.128). En principio, esta urdimbre para encontrar un soporte a la motivación intergeneracional no debería causar demasiado estupor. Si repasamos en líneas generales el espacio temporal de las obligaciones en las tesis de varios autores, veremos que centrarse en los sentimientos que

se tienen por los hijos es el giro más popular. Se encuentra por ejemplo en Solow (1992), en Van Parijs (1998), en Thompson (2009b) y, como no, también como origen primario de la responsabilidad en Jonas (1995).

En Rawls el primer principio, el de igual libertad, es un principio que no solo salvaguarda a su parecer, los intereses de los contemporáneos sino también de las generaciones futuras. “Ya que tienen un deseo de obtener libertades similares para sus descendientes, y estas libertades están aseguradas también por el principio de igual libertad, *no existe un conflicto de intereses entre generaciones*” (1999b, p. 183).¹³⁵ Rawls argumenta que las generaciones futuras, de hecho, no tendrían razón para objetar en contra de este principio. Solo tendrían razón para quejarse si otras concepciones (cita aquella del utilitarismo y el perfeccionismo) fueran más correctas o “atractivas” y sus predecesores, no habiendo considerado a las generaciones futuras, las hubieran rechazado. La pauta de la elección parte del cálculo de los fundadores, de los padres, quienes escogiendo una justicia basada en los bienes primarios, porque se *preocupan* por sus hijos, asumen que estos querrán también que sus libertades estén aseguradas. Este *preocuparse*, este cuidado de los padres por sus hijos, para evitar la trampa de paternalismo que retumba en los oídos de los liberales, está justificado en el hecho de que “debemos escoger para los otros aquello que nosotros tenemos razones para creer que ellos escogerían si se encontraran en la edad de la razón y decidieran racionalmente” (1999b, p. 183). Cuando uno firma un contrato y es ignorante acerca de sus descendientes, la mejor elección, no paternalista, cree Rawls, es la de los bienes primarios. Es la vía para custodiar los derechos de los que vendrán, su igual libertad, que desde la posición original se concibe como aquello que valorarán como un bien. ¿No se encuentra, a pesar del intento de desbancar al paternalismo en estas frases algún tipo de contradicción con las circunstancias iniciales del contrato? ¿De dónde tiene origen esta *preocupación*, este cuidado?¹³⁶

Para empezar, el principio de ahorro que vimos en las líneas anteriores, entraría en colisión con la tesis motivacional, pues se decía que lo que había que salvaguardar eran las

¹³⁵ La cursiva es mía.

¹³⁶ Para continuar con la polémica, Clayton Hubin (1976, p. 81) propone que la falta de interés por las generaciones futuras puede ser encarrilada si los fundadores del contrato optan por asumir que las personas en la sociedad tienen un interés intergeneracional, si optan por esta predisposición psicológica. Barry (1978, p. 238) respondiendo a Rawls y Hubin, se opone a que una teoría de la justicia intergeneracional esté basada en un sentimiento, en un estado mental, pues el ámbito de la justicia estaría ligado al ámbito del cuidado, cuando este sentimiento no prevalezca, no se podrá asegurar que reine la justicia. Thompson opina que las obligaciones de los padres y madres no son solo un sentimiento sino que tienen en realidad, una obligación por cuidar del bien-estar de sus descendientes (hijos y nietos) para que estos ganen en autonomía, cuenten con un bien-estar presente y futuro y sean libres (2009b, p. 20).

instituciones justas (Paden, 1997, p. 39). Además los contratantes saben que son de la misma generación pero no de cual. Esto genera, volviendo a Barry, un problema de dilema del prisionero del tipo generación-*n* (1977, p. 292): “si las generaciones previas han ahorrado o no; no hay nada que las partes [en la posición original] puedan hacer para influir en esto”. Rawls para escapar a este callejón sin salida, acude a una *asunción motivacional*, a la “buena voluntad” que se extiende al menos durante dos generaciones. En efecto, no es necesario que nos imaginemos a los fundadores como cabezas de familia, subraya Barry, lo “que es esencial es que cada persona en la posición original debiera cuidar del bien-estar de algunos de la siguiente generación, si se presume que su cuidado es por diferentes individuos en cada caso.¹³⁷ Además para cada persona de la generación siguiente, hay alguien que se preocupa por él en la generación presente. Así los intereses de todos están protegidos y, dado el “velo de ignorancia”, el argumento al completo está atado” (1977, pp. 128-129).¹³⁸

Los inconvenientes más apremiantes que surgen de esta visión son: el primero, el más intuitivo, es que si los contratantes son padres de familia no hay nada que nos asegure que no se generará un acuerdo viciado, en el que estos pondrán los medios necesarios para beneficiar a sus familias.¹³⁹ El segundo es que la obligación no se extiende a generaciones posteriores, remotas. Una solución, apelando únicamente al sentimiento, nos induce a proclamar que si tenemos una preocupación por nuestros nietos y nietas, estos los tendrán por los suyos y así sucesivamente, que podemos fundar una obligación a partir de un sentimiento extendido. Pero una perspectiva fundada en el sentimiento no parece ser suficiente, y se acercaría “asintóticamente a cero” (Barry, 1977, p. 279-280). La última objeción proviene de la debilidad de los motivos para la preocupación intergeneracional que le sirve a Rawls, in extremis, para abordar tal problema. Resulta algo controvertido el modo en que se justifican estas obligaciones dada la premisa de que si no se tiene ningún especial deseo de bienestar entre contemporáneos, es dudoso que se pueda tener cuando

¹³⁷ Traducimos la palabra inglesa “care” por cuidado antes que por preocupación pues entendemos que la preocupación en sí misma no conduce necesariamente a la acción y no tiene una imbricación con la responsabilidad. El término en inglés “care” puede traducirse de ambas maneras, pero solo aquella que implica cuidado es la que se revierte, desde nuestra óptica, en la responsabilidad.

¹³⁸ Aquí Barry lo que está planteando es que gracias al velo de ignorancia, la presuposición de que hay alguien de la generación posterior por la que velaremos en términos de su bien-estar, no es efectivamente necesaria (1977, pp. 278-279).

¹³⁹ Algunos autores que se han ocupado en lo específico de la justificación de la justicia intergeneracional en el esquema rawlsiano basada en la idea de que los fundadores del contrato son padres de familia, aparte de los ya citados, son: Roger Paden (1997) “Rawls’s Just Savings Principle and the Sense of Justice”, Brian Barry (1977) “Justice Between Generations”, Jane English (1977) “Justice Between Generations” y D. Clayton Hubin (1976) “Justice and Future Generations”.

nos referimos a nuestros descendientes. Los individuos que se encuentran en la posición original son individuos “egoístas” que buscan preservar sus intereses a través de la cooperación, no lo olvidemos. Por tanto, cabe cuestionar el por qué de la relajación de este presupuesto cuando entra en juego la cuestión de la justicia intergeneracional. Esta existe, en definitiva, simplemente porque se recurre a un sentimiento de cuidado hacia los descendientes. Con el fin de resolver el problema que surge de este presupuesto de simpatía introducido por Rawls únicamente con el propósito de justificar una justicia entre generaciones, diferentes autores han intentado reformular el modelo de Rawls. Principalmente se ofrecen dos alternativas para vencer este límite.

Un modo de ofrecer una solución provechosa a esta disyuntiva, según autores como Barry (1977, p. 280) y Richards (1983, p. 134), es ir en contra de la hipótesis de que todos los individuos de la posición original son contemporáneos y *lo saben*, para proponer algo así como un *meeting*, un encuentro, donde están representados los miembros de todas las generaciones sin saber a cuál generación pertenecen. Los obstáculos que debiera afrontar esta manera de entender el contrato intergeneracional, cree Barry, no son particulares de la teoría misma, sino que estos mismos problemas emergerían para el individuo en relación con el tema de las obligaciones intergeneracionales dentro de los límites de cualquier marco teórico (ya sea en el encuadre del individualismo procesual del contrato rawlsiano por así decir, ya sea a raíz del mandato moral del imperativo kantiano). Otro modo de ver el problema es que los contratantes en la posición original pertenecen a la misma generación pero no saben con exactitud en qué punto de la sucesión intergeneracional se encontrarán, es decir, si representarán la primera generación, la siguiente u otra más remota — según Thompson esta podría ser la propuesta de Rawls (2009b, p. 21).

Acerca de la primera de las opciones descritas, tanto Thompson (2009b, p. 22) como Ball (1985) insisten en que concibiendo el contrato intergeneracional de este modo existe el peligro de lo que ellos llaman una “justicia trans-histórica” que involucra a todas las generaciones por completo. Thompson afirma concretamente que: “una teoría de la justicia intergeneracional no debería concebirse como algo que todas las generaciones, siempre que existan, tendrán razones para aceptar”, más bien “es una teoría sobre lo que nosotros pensamos desde nuestra perspectiva, que todas las generaciones *deberían* aceptar — y esto es una cuestión diferente”.¹⁴⁰ Esta visión entroncaría además con la idea de Scanlon de que nuestros deberes hacia los demás están justificados a raíz del

¹⁴⁰ El énfasis es mío.

reconocimiento de la exigencia que los demás nos pueden hacer como portadores (“entitled”) de derechos apelando a los principios que nadie rechazaría razonablemente (1998, p. 4).

En el planteamiento original, aún así, se partía del presupuesto de que los individuos en la posición original *saben* que son contemporáneos. Dado que esto plantea problemas — el velo de ignorancia no puede asegurar que estos no tomarán decisiones perjudiciales para las generaciones venideras —, la única plataforma flotante a la que una puede agarrarse es que los contratantes sean vistos desde la perspectiva de “padres de familia”.¹⁴¹ Estos representantes de familia en el contrato suscribirán el principio de “just savings” algo en sí paradójico porque las características de los fundadores eran inicialmente aquellas de ser egoístas racionales, iguales y libres.¹⁴² En ningún momento previo de la teoría se ha recurrido a un sentimiento “social” en el que se puedan arraigar los nuevos supuestos. Este súbito interés por el bienestar de los seres cercanos es una circunstancia que aparece totalmente *ad hoc* pues la relación de cuidado era completamente vacía cuando no se trataba de justificar la justicia entre generaciones.¹⁴³

Se puede entender, aunque si el recurso a un escenario imaginario no resulte el modo más eficaz para pensar la justicia intergeneracional, que la preservación de las libertades futuras nazca con cierta fluidez del mismo principio de la igual libertad, lo que veíamos con anterioridad. A mi parecer, este no es el punto crítico de la teoría de Rawls. Más bien el elemento conflictivo radica en lo que Sen ha venido poniendo en discusión en su interpretación de Rawls todos estos años, esto es, que el filósofo norteamericano sigue basando la justicia en los medios antes que en los fines. La misma crítica puede formularse contra aquellas concepciones de la justicia intergeneracional que sitúan el foco de atención en el consumo sostenible o en los recursos, antes que en lo que debiera ser el fin de la justicia, las libertades — de nuevo, entendidas como capacidades. En este sentido cabría preguntarse si conduce la justicia procedimental rawlsiana a la preservación y el cuidado responsable del mundo o si, en otras palabras, es suficiente este tipo de justicia para que se de el paso de la justicia intrageneracional a la justicia intergeneracional, algo sobre lo que albergamos serias dudas.

¹⁴¹ Thompson añade que podrían ignorar no solo los intereses de las generaciones futuras sino también aquellos de las pasadas (2009b, p. 19).

¹⁴² Rawls toma prestadas de la filosofía de David Hume la descripción de las circunstancias de la justicia. Véase a este respecto Nussbaum, *Las fronteras de la justicia* (2007).

¹⁴³ Diferentes autores se han ocupado de esta controversia, por nombrar solo algunos: Krushil Watene (2013), Tim Mulgan (2006), Janna Thompson (2009b), Jane English (1977) y D. Clayton Hubin (1976).

El Rawls tardío, el del *Political Liberalism* (1993), en lo que sería su tercer momento dedicado a la justicia intergeneracional, abandona la idea de que los firmantes del pacto imaginario sean padres de familia, contemporáneos, con sentimientos *de bondad y cuidado* válidos durante un plazo máximo de dos generaciones para vestirlos ahora con los ropajes propios de miembros de una generación en una sociedad intergeneracional. Rawls se da cuenta de que en un escenario ideal como aquel descrito en *A Theory of Justice* no necesita de una motivación *especial*, extraña a la lógica de la teoría, que fije un sentido de la justicia intergeneracional. Para evitar distracciones y conflictos de intereses, el velo de ignorancia vuelve a ser el máximo garante del formato procesual de la justicia, del cual no pueden más que desprenderse principios justos en condiciones ideales; una sociedad justa, donde cada uno cumple con lo que le toca, con su parte (“fair share”). El acuerdo se desenvuelve de manera similar, siempre hipotética, a cuando se trataba de la justicia entre contemporáneos. Siguen los fundadores del contrato estando desprovistos de una concepción del bien y continúan siendo gobernados por el interés, por el beneficio que la cooperación proporciona. Dado que las asunciones en la lógica hipotética del contrato velan porque los resultados sean *de justicia*, cada generación asumirá sin reservas que el resto, en condiciones ideales, cumplirá y estará de acuerdo con los mismos principios. La motivaciones familiares abren paso así a motivaciones políticas, en cuanto las obligaciones no se circunscriben a la relación de parentesco sino que implican a los sucesores en su condición de miembros políticos. Porque las personas tienen un sentido moral — “los seres humanos tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas moralmente libres e iguales” (Rawls, 1999b, p. 462) — las obligaciones se entienden bajo el prisma de hacer la parte justa para que las generaciones futuras disfruten de su derecho a vivir en una sociedad justa.¹⁴⁴ El sentido de la justicia — que los fundadores del contrato poseen a raíz de las condiciones de justicia de la posición original — es, según Roger Paden, el único requisito para que se cumpla el principio de la justicia intergeneracional (1997, p. 44).

¹⁴⁴ En las condiciones ideales en las que tiene lugar el contrato, se estipula que todos cumplirán con el requisito de hacer lo que les toca, es decir cumplir con la “parte justa” (“fair share”). Ahora bien, este supuesto es bastante polémico cuando nos trasladamos de las condiciones ideales a las no ideales donde realmente tienen lugar los conflictos de intereses y las correcciones de las injusticias. En efecto, la cuestión más relevante para la teoría política es qué deberíamos de hacer cuando los demás no cumplen con lo que deberían de hacer, no hacen su “parte justa”. Sin adentrarnos aquí a examinar todas las vertientes del problema del no cumplimiento o cumplimiento parcial, por ejemplo, David Miller (2011, p. 233) ha señalado que, a grandes líneas, existen tres posibles respuestas: “haz exactamente lo que te toca y no más”, “haz más de que lo que te toca” o “haz menos de lo que te toca”. Si bien el debate se encuentra todavía en su estadio más prematuro, parece que la literatura se encuentra de acuerdo en señalar que ninguna de estas tres soluciones es completamente satisfactoria por sí sola y que será nuestra intuición la que nos guiará en cada caso.

Efectivamente, no es necesario otro motivo *ajeno* a la lógica del contrato para explicar tal principio dado que los deberes que se puedan tener respecto a las generaciones futuras son los mismos que aquellos que se puedan tener respecto a cualquier ser humano; estos tienen derecho a vivir en una sociedad donde gobiernan instituciones justas. Paden realiza una lectura de Rawls en la que, como a la sazón afirmara Marx — que algunos de sus intérpretes y seguidores eran *plus Marxiste* que él mismo — acaba siendo más rawlsiano que Rawls, es decir, si bien Rawls intenta ofrecer un motivo sólido para la posibilidad de la justicia entre generaciones, Paden cree que esta justicia ya está contenida en el “sentido de la justicia” propio del modelo.

Una observación acertada en esta dirección, es aquella que entiende que esta lectura de Rawls acaba colapsando frontalmente con el problema de la no identidad en su segunda aplicación (Thompson, 2009b, p. 25) — problema que hemos presentado en el primer capítulo de esta tesis. De nuevo, en condiciones no ideales podemos, de hecho, escoger un tipo de políticas que hagan imposible que se viva a resguardo de instituciones justas en las próximas generaciones. Estas medidas políticas, que se consideran perjudiciales como premisa para mostrar el problema, son además la causa de la existencia de ciertas personas que no hubieran nacido si no se hubieran puesto en práctica. ¿Cómo podrían quejarse estas personas de nuestros actos y elecciones políticas si su mera existencia — suponiendo que sea una vida que valga la pena vivir — depende de ellas?¹⁴⁵ Nada nos asegura que las personas de la primera generación no se vayan a desentender de sus obligaciones hacia sus sucesores escogiendo políticas conducentes a desestabilizar y coartar el mantenimiento de las instituciones de justicia, actuando de manera que se despojen de sus obligaciones asegurándose de que, en última instancia, no tendrán sucesores. Se podría refutar que en la medida en que se ha estipulado que en la posición original los contratantes son miembros de diferentes generaciones, sería una falacia suponer que van a acordar cualquier principio que permita el deterioro de las instituciones justas o cualquier otro principio que vaya en contra del bienestar de los sucesores. El problema es, que si las condiciones del contrato han dictado que los fundadores sean miembros políticos de diferentes generaciones y estos tienen la libertad de establecer y mantener las instituciones justas, entonces no se puede

¹⁴⁵ Thompson sigue argumentando que la intención de Rawls es fundar una justicia intergeneracional entre personas que cooperan por lo que nuestros sucesores son aquellos con los que cooperamos para preservar la sociedad justa (2009b, p. 25).

considerar que son miembros de una generación con privaciones (Thompson, 2009b, pp. 25-26).¹⁴⁶

Barry plantea también sus peros a la asunción de Rawls; el mundo real y sus circunstancias contingentes pueden poner en peligro estas bases de relación entre generaciones; si los fundadores del contrato no tienen tal sentido de la justicia, no hay nada que les haga tenerlo (1979, pp. 71-72). Imaginemos que nos despertamos un día, o que somos capaces de quitarnos el velo de ignorancia y constatar con estupor que nuestros predecesores no han cumplido con lo que consideramos era la parte justa. Entonces o nos han hecho un daño (pues no han respetado los principios que gobiernan las relaciones entre generaciones), o las relaciones de cooperación entre generaciones son una absoluta quimera. Pero, como bien indica Thompson, por ejemplo, si pensamos en el cambio climático, quizá las generaciones anteriores sí que tenían una preocupación intergeneracional, pero no conocían la envergadura real de las consecuencias de sus acciones o el daño que estaban infringiendo, carecían de información a este respecto (2009b, p. 24).

Con la finalidad de que se entienda bien el criticismo vamos a indicar a modo de resumen (e incluso añadir), cuáles son algunas de las dificultades irresueltas de la concepción de la justicia intergeneracional rawlsiana. Nos vamos a centrar en cinco puntos que mostrarían en líneas generales cuál sería nuestra interpretación de la concepción rawlsiana de la justicia intergeneracional y cuales serían sus límites.

En primer lugar, la piedra angular del contractualismo de Rawls sigue siendo el beneficio mutuo y esto supone un problema de envergadura insoslayable para aquella justicia que se prolongue en el tiempo. Una salida razonable que encuentra el autor es recurrir al afecto que sienten en términos reales los padres por sus hijos, vínculo sentimental que puede, de hecho, ser entendido de una manera amplia como una preocupación por el futuro de la humanidad sin que necesariamente uno o una tenga que tener un hijo o sienta especial cariño hacia los niños, como también apunta Barry.¹⁴⁷ A mi modo de ver, no resulta especialmente peligrosa o poco eficaz la hipótesis de que las obligaciones intergeneracionales se basen en un sentimiento. Con lo que es difícil contar es con que, por necesidad, este sentimiento vaya a asegurar la transmisión de la justicia.

¹⁴⁶ Acertadamente subraya Thompson que el Rawls temprano evitaba este escollo en el momento en que basaba la justicia intergeneracional en el sentimiento paternal (2009b, pp. 24-26).

¹⁴⁷ En el contrato rawlsiano “lo que se requiere por justicia es que estemos preparados para hacer aquello que exigiríamos a los otros si no supiéramos los detalles de su situación o de la nuestra” (Barry, 1977, p. 276).

Siendo un buen recurso no parece que sea suficiente; ¿qué hay de las personas que no desean tener hijos?, ¿qué hay de los que no tienen un afecto especial hacia los niños? Y aún así, y si todas las personas se sintieran naturalmente preocupadas por sus descendientes, nada nos asegura que podamos contar con esta explicación de una manera sempiterna.

Esta justificación de la justicia intergeneracional rawlsiana nos interesa especialmente en cuanto muestra el empeño continuo de Rawls de basar la justicia en la protección de los bienes primarios. Como hemos venido reivindicando en esta tesis por boca de Sen, los bienes son una herramienta para avanzar en la justicia pero las capacidades deberían ser, en último término, su criterio. La propuesta de Rawls, bajo el prisma del ahorro justo a lo que a fin de cuentas apunta es a un tipo de justicia económica que olvida el valor intrínseco de la libertad.

El segundo aspecto bastante problemático de la teoría rawlsiana es que la validez de las obligaciones se prorroga únicamente hasta dos generaciones. A mi parecer, este requisito temporal es bastante modesto, porque no tiene en cuenta los efectos a largo plazo de las actividades humanas. Empezar por las generaciones más próximas, es cierto, favorece el pensamiento de la justicia intergeneracional; la incertidumbre parece más liviana cuando se trata de pensar los efectos de nuestras acciones a corto plazo y no de calcular sus posibles repercusiones a nivel planetario en un arco temporal de 10.000 años. Pero, si consideramos que las consecuencias del actuar humano tienen un rango temporal que nunca antes habían tenido — pensemos por ejemplo en los residuos radioactivos o en la degradación de la capa de ozono —, esta razón parece ser insuficiente como motivo para la acción responsable en vistas a un futuro distante.¹⁴⁸

Si abandonamos la hipótesis de los sentimientos benevolentes entre las generaciones que se solapan, encontrar un anclaje sólido para la justicia intergeneracional parece ser una tarea bastante infructífera. Barry sugiere, muy lúcidamente, que aún no sabiendo cuales serán los deseos de nuestros descendientes más lejanos podemos suponer certeramente que estos no van a incluir “cáncer de piel, erosión del suelo o inundación de las áreas más bajas como resultado del derretimiento de los casquetes polares” (1977, p. 274). Es una cuestión de poder, señala el autor, del poder que tenemos en relación con las generaciones futuras. Ese poder nos lleva a considerar, de manera especial, y en esto nos

¹⁴⁸ Esta objeción es ampliamente compartida, por ejemplo, entre autores como Jonas o Ricoeur pasando por Thompson y Barry, entre otros.

gustaría insistir en que “en igualdad de circunstancias [*ceteris paribus*], los intereses de las generaciones futuras no pueden ser dañados si les dejamos más opciones que menos” (Barry, 1977, p. 275).

Un rasgo importante de la concepción de la justicia intergeneracional que defendemos en esta tesis entronca con la noción de Ricoeur de la estructura colectiva socio-histórica que da forma a las acciones del hombre capaz. Nos vamos aquí a detener solo brevemente en este asunto para ocuparnos de él con más detalle en el capítulo dedicado a la responsabilidad intergeneracional a la luz de la ética fundamental de Ricoeur. El filósofo de la hermenéutica del hombre capaz (“l’homme capable”), apuesta por una ética que se construye en un *vivir bien* juntos, gracias y dentro de los límites de unas estructuras que sirven de fundamento para la agencia socio-histórica (Deneulin, 2006, p. 42). Desde Ricoeur puede dotarse de sentido y redimensionarse la idea de Thompson que pone el acento en que las personas por naturaleza poseen una tendencia a preocuparse por el pasado y el futuro que se encuentra encarnada en lo que nuestras instituciones han hecho o pueden hacer y que permite exigir a éstas que respondan a cuestiones de justicia y de responsabilidad. Contamos con un entramado socio-político que se extiende desde atrás hacia delante. Así lo que se pone de manifiesto, lo que supondría un tercer nudo problemático, es que efectivamente existe una convivencia entre diferentes generaciones, unos intereses y preocupaciones que permean el pasado y el futuro que no encuentran lugar en una justicia intergeneracional “sincrónica” como es la de Rawls. Por poner un ejemplo relacionado con la memoria histórica. Si “[I]a justicia intergeneracional, en sentido amplio, trata de la naturaleza y la justificación de estas obligaciones y derechos (“entitlements”) y cómo los beneficios y cargas que estos implican deberían ser distribuidos entre las generaciones de una sociedad” (Thompson, 2009b, p. 3), desde la perspectiva del contrato rawlsiano, ¿cómo se pueden exigir obligaciones a nuestras instituciones españolas por los crímenes cometidos durante el franquismo? En síntesis, es evidente, que por un lado, entre generaciones coexistentes despuntan problemas intergeneracionales y por otro, que nuestro presente está contaminado con hechos y relaciones que se amplían hacia el pasado y hacia el futuro. Este límite no es propio únicamente de las teorías del contrato en cuanto sincrónicas sino que, pasando revista al enfoque mismo de las capacidades, este tampoco parece ofrecer solución. Pensemos por un momento, que buscamos reparación por las violaciones de los derechos humanos ocurridas durante el franquismo, por el robo de más de 30.000 niños y por los 143.353 desaparecidos que todavía yacen en fosas a lo largo de

todo el territorio español. Desde el enfoque de las capacidades, podría decirse que en aquellos años hasta la transición se negaron los derechos de muchas personas a que se respetaran sus capacidades centrales. Todavía hoy muchos familiares de desaparecidos o madres de bebés robados no cuentan en plenitud con capacidades tales como aquella que Nussbaum denomina “emociones” y /o “control sobre el propio entorno” (2012, p. 54). ¿Podríamos apuntar a una violación de las capacidades centrales y exigir un reparo? Si la respuesta es sí, algo que parecería plausible, habría también que contestar a la siguiente pregunta: ¿a quién? En la teoría del florecimiento y la dignidad humanas de Nussbaum, la reclamación debería dirigirse a los gobiernos de los países pues las constituciones actúan como garantes de la preservación y creación de capacidades. En Sen la dirección no se encuentra en absoluto tan explícita si bien sabemos que el autor ha sostenido a lo largo de sus obras que las personas y las instituciones son los actores de la justicia. De lo que adolece el enfoque de las capacidades y esa carencia es la que nos hemos permitido explorar en esta investigación, es de una noción de responsabilidad que sirva de llave de paso para establecer un puente entre la justicia intrageneracional y la justicia intergeneracional.

Pero volviendo al tema que nos ocupa en este apartado que es aquel de la relación entre el contractualismo y la justicia intergeneracional podríamos afirmar que las teorías liberales gozan de un buen estatus en la filosofía contemporánea sin duda merecido. No hay más que atender al pánico que suscita en la literatura el que una doctrina sea tachada de “antiliberal” como sinónimo de “antidemocrático” crítica esta que ha sido dirigida en diversas ocasiones, por ejemplo, contra el enfoque de Nussbaum.¹⁴⁹ Judith Shklar definía el liberalismo como

una doctrina política, no una filosofía de la vida como aquellas que han sido proporcionadas tradicionalmente por las varias formas de religión revelada y otras *Weltanschauungen* comprensivas. El liberalismo tiene únicamente un fin fundamental: asegurar las condiciones políticas que son necesarias para el ejercicio de la libertad personal [...] Todo adulto debería ser capaz [“able” no “capable”] de tomar decisiones efectivas sin miedo o favor en tantos aspectos de su vida como fuera compatible con la misma libertad del resto de los adultos. Esta creencia es el significado original y únicamente defendible del liberalismo (2004, p. 149).

Como bien intuía Shklar el liberalismo tiene por objeto las libertades personales de la misma manera que el enfoque de las capacidades — y esto no es pura coincidencia — tiene

¹⁴⁹ Contra esta acusación la autora se ha defendido desde nuestro punto de vista satisfactoriamente en diversas ocasiones, véase por ejemplo, *Sex and Social Justice* (1999, p. 151).

por objeto las capacidades individuales. La responsabilidad y las obligaciones intergeneracionales nacen de esas libertades pero también pueden entrar en conflicto con ellas. El problema de las teorías liberales (en las que se enmarcan muchas de las teorías contractualistas contemporáneas y el enfoque de las capacidades en su expresión más general) tiene que ver con su concepción de la persona. A parte de haber reducido las relaciones de justicia a la justicia entre contemporáneos — aspecto este que Thompson señala y con el que nos encontraríamos perfectamente de acuerdo (2009a, p. 27) — los intereses de los individuos se conciben en este encuadre como aquellos que ocupan el espacio de sus vidas. De lo primero, los derechos humanos son un buen ejemplo. Estos derechos están fundados en la idea de lo que es un ser humano; de sus necesidades, de sus deseos, de su dignidad pero no pueden ser aplicados a los no nacidos en cuanto estos carecen (todavía) de estas propiedades humanas. Pero, además, el liberalismo otorga poco valor a aquellos intereses que trascienden la vida del individuo; cuando se preocupan por el cambio climático, por la calidad de vida que tendrán sus descendientes, por las injusticias que ha cometido el estado en su nombre.¹⁵⁰ Ricoeur es un buen punto de apoyo para trazar algunas reflexiones que sirvan de ayuda al enfoque de las capacidades (y accesoriamente, al contractualismo y contractarismo) en particular gracias a su análisis de la narratividad socio-histórica como será examinado más adelante.

Por tanto, no es solo que los intereses de los individuos se circunscriban al sí mismo, durante su vida, sino que se prolongan a modo de elástico hacia el pasado y el futuro. Otra reflexión interesante que cabría hacer a este tenor radica en cuestionar el tipo de justificación que va ligada a los intereses como condición de posibilidad de las obligaciones intergeneracionales. Del mismo modo en que se refutaba una justicia entre generaciones basada en un sentimiento, por su caducidad, se podría impugnar la validez de los intereses personales como piedra de toque de los deberes. Como se verá en el capítulo quinto de este trabajo, no consideramos un mal punto de partida el asentar el significado moral de las obligaciones intergeneracionales en los intereses de las personas que viven en el presente. Albergamos únicamente algún recelo de si esta hipótesis es suficiente cuando se trata de acciones con efectos a muy largo plazo en el tiempo. Quizá este tipo de

¹⁵⁰ Esta señalación implica, sea a las teorías de corte contractualista, sea a la versión de Sen del enfoque de las capacidades — en menor medida al de Nussbaum en cuanto incluye la noción de proyecto de vida en su propuesta *universalista*. En Sen podemos interpretar que la responsabilidad aparece de la libertad que emana de la realización o no de las capacidades y no de un vínculo a priori como también parece sostener Pelenc (et al., 2013, p. 87). Por ello, a fin de cuentas, desde su perspectiva no existe una ligazón entre la obligación y la agencia individual, al menos, de manera clara.

fundamentación funciona mejor en un esquema de deberes históricos antes que en uno de responsabilidad hacia el futuro. Pues sí, ansiamos que nuestras obras, nuestros proyectos, ideas, nuestro legado se transmita, pero esto no va de la mano con la necesidad de asegurar la vida en el planeta en un futuro distante. Todavía más si consideramos que Thompson, quien esgrime como fundamento que los intereses de la personas trascienden sus vidas, lo que denomina “lifetime-transcending interest”, acaba sumándose a la línea que entiende que lo más efectivo es partir del altruismo que sentimos hacia nuestros descendientes directos. Es decir, desde mi óptica, este entramado fundacional no alcanza hasta asegurar unos mínimos de justicia que se prolongan hacia el futuro. Los motivos “indirectos” como dirá Birnbacher, pueden coadyuvar a mantener unos esfuerzos por el tipo de vida que puedan vivir pero ¿es esta cadena de simpatía la que puede traer paz al hombre destructivo y asegurar que, por ejemplo, el océano no va a seguir llenándose de islas de plástico y que las generaciones futuras van a contar con suficientes recursos naturales y con el placer, el provecho y el consumo de mares y océanos?

Además y este es el cuarto aspecto crucial, hay que plantearse si habría que incluir alguna consideración acerca del bien que fuera más allá de los aspectos procedimentales puros de la teoría liberal de Rawls — o de la concepción de las capacidades como conjuntos *vacíos* en la de Sen. Para una justicia intergeneracional quizá es preciso contar con algo más que unos principios de justicia que fundan unos compromisos políticos. La teoría liberal puede estar necesitando algo que se halla “en las raíces de una sociedad buena” como dice van Erp (2013, p. 799). Esta crítica, en realidad, reconoce el mismo autor, podría no intimidar a los filósofos del liberalismo político en cuanto se consiente la convivencia de diferentes doctrinas comprensivas religiosas o culturales en la sociedad que no ponen en peligro la teoría de la justicia. Aún así, van Erp está suficientemente atento, y esta es el matiz que nos gustaría introducir en este punto, de que cuando nos ocupamos de una justicia intergeneracional que va más allá de la relación de justicia entre generaciones cercanas, lo que se encuentra en las raíces de una sociedad buena tiene todavía más pertinencia.

El último punto que nos gustaría revisar es que, si la teoría de la justicia rawlsiana no resuelve satisfactoriamente el problema de la justicia global, es imposible que proporcione una buena alternativa para la justicia intergeneracional —y esto a mi modo de ver rebata cualquier iniciativa que se pudiera presentar con el afán de salvar al

contractualismo de Rawls de todas las objeciones anteriores.¹⁵¹ No vamos a detenernos a esculpir minuciosamente este argumento porque consideramos que se ha tratado de manera satisfactoria ya en el primer capítulo de esta tesis.

Como decíamos, antes de explorar estos cinco límites, el igualitarismo liberal del autor de la *Theory of Justice* es un contrato basado en la ventaja mutua, en la reciprocidad, en el beneficio mutuo de personas. Hay una parte de la población que se queda indudablemente fuera del marco de reciprocidad estipulado: los niños, los animales no humanos, las personas diversamente hábiles y también, los no nacidos. Encuentro particularmente acertada la observación de Mulgan (2006, p. 41). Es curioso, dice, que los contratantes tengan un sentimiento altruista hacia sus descendientes, pero que no les importe lo que le pasa al vecino de al lado. Aún y así, en comparación con el contractarismo, el contractualismo de Rawls parece al menos estar arraigado en cuestiones fundamentales para la vida de los seres humanos, influido por la filosofía kantiana, como es considerar a las personas como fines y no solo como medios. El velo de ignorancia es, de hecho, el que permite que exista una imparcialidad en el momento del contrato y que ninguna persona pueda ser considerada solo como un medio. Comparto plenamente la idea de Nussbaum cuando afirma que es poco verosímil

que se pueda derivar la justicia de un punto de partida que no la incluya en alguna forma, y pienso que el punto de partida puramente prudencial nos llevará probablemente en una dirección distinta de la que tomaríamos si nos centráramos desde el principio en normas éticas (2007, p. 72).

Otras teorías contractualistas tratan de reformular el marco rawlsiano aunque en última instancia, como se verá, no ofrezcan una solución libre de pensar la justicia como un acuerdo de distribución en el cual se participa porque rige el principio del interés. Cuando nos adentramos en el terreno de la justicia intergeneracional, en resumen, no existe cooperación, ni acuerdo con el futuro, ni existe un intercambio de ventaja. Las personas, creo yo, tienen una motivación que va más allá del “sí mismo” en la terminología ricœuriana. Un modo de entender los motivos intergeneracionales es que cuando nos preocupamos por los efectos nocivos que nuestra producción y consumo comporta en

¹⁵¹ Mulgan muestra cómo si se introduce el tema de las generaciones futuras la propuesta de Rawls no se sostiene. Se centra en dos límites: la infancia y la discapacidad. Si se debe asegurar que todos los niños vivirán en condiciones favorables para que desarrollen sus dos poderes morales (es decir, concepción del bien y sentido de la justicia), entonces esta regla será prioritaria y la sociedad diseñada deberá, por fuerza, ser diferente. En el caso de la discapacidad pasa más o menos lo mismo, sin condiciones favorables, sin avances médicos y sociales, los mismos participantes en el contrato en la posición original no estarían quizá allí por lo que las decisiones que tomen en ese punto van a tener en cuenta los avances médicos y la vulnerabilidad de los seres humanos. Esto va a incidir en lo que los contratantes quieren invertir (2006, pp. 44-50).

términos de la degradación del medio ambiente, esta preocupación no tiene inicio en una ventaja que nosotros podamos obtener de las generaciones venideras. Existe un sentimiento que va más allá de mi interés y que pasa por el interés del otro, que desafía esa racionalidad del *homo economicus* como Sen ya en los albores de su pensamiento de la justicia indicaba. Cualquier teoría que pasa por un contrato de cooperación no puede suponer que la preocupación intergeneracional se va a mantener intacta a lo largo de las generaciones porque como hemos visto, o no todas las generaciones se encuentran representadas en la fundación del contrato o si se encuentran, nada nos permite concluir que este sentimiento va a prevalecer. ¿No sería esto introducir un fundamento ajeno a las circunstancias del contrato?

Gauthier pretende solventar el problema asumiendo que el hecho de que las generaciones se solapen hace posible el “negociar” con los no nacidos.¹⁵² El contractarismo del autor de *Morals by Agreement* — si bien intentando resolver algunas de las deficiencias de la teoría de Rawls — presenta a su vez limitaciones específicas; se intenta rizar más el rizo si se me permite la expresión, cuando en último término la fundamentación de la justicia requiere siempre el contrato. El punto de partida es la cláusula estipulada por Nozick y Locke, la “*Lockean proviso*”, la condición lockeana que consiste en un escenario de no cooperación donde no existe distorsión alguna porque todos los agentes respetan los derechos naturales de propiedad de todos. El egoísmo de los agentes se reinterpreta como un “no-tuismo”, esto es, los agentes no se interesan por los otros con los cuales se relacionan sino es a excepción de satisfacer el interés de un tercero (pongamos, en beneficio de un hijo o hija). Este “no-tuismo” evita el que alguien pueda aprovecharse de otro, lo que nos conduce a otro concepto importante para nuestro análisis, que es el de ventaja; concepto clave para reescribir la condición lockeana. Me estoy “aprovechando” (“I take advantage of you”) de ti si:

- i) te dejo peor (“I leave you”) de lo que hubieras estado en mi ausencia.
- ii) acabo mejor (“I leave me”) de lo que hubiera estado en tu ausencia.

La cooperación que se entiende como cooperación entre agentes con intereses reales, es decir, no como resultado de un contrato imaginario como era el de Rawls, se desarrolla de manera que se alcanzará, entre intercambios paretianos, una economía de mercado donde

¹⁵² Algunas críticas interesantes a la propuesta de Gauthier las encontramos en las obras de de-Shalit (1990) y Arhenius (1999).

cada uno buscará el propio interés y no existirá la moral.¹⁵³ Solo es recomendable el uso de la moral en el momento en el que el mercado falle; si el mercado está regulado todo el mundo estará mejor. Una sociedad justa se define como una sociedad en la cual los individuos no reciben menos de lo que hubieran recibido en un mercado completamente libre. Claramente, la cooperación implica que los agentes son maximizadores y que el estado de naturaleza no es más que una excusa para mostrar el comportamiento racional maximizador de los cooperantes.

La filosofía de corte libertario, con inspiración en Thomas Hobbes, de David Gauthier se entiende mejor si, como propone Mulgan, distinguimos tres estadios. Uno sería el “estado de naturaleza” al más puro estilo hobbesiano donde los agentes pueden aprovecharse de los otros, son *depredadores*, sin motivaciones que les lleven a cooperar. El segundo sería aquel de la “posición inicial de negociación” más cercano al universo lockeano de no cooperación pero donde los agentes cumplen con la cláusula lockeana revisitada. Este es el comienzo de la negociación y no el estado de naturaleza porque es aquí donde los agentes se encuentran con la constricción de no aprovecharse del otro tal y como la cláusula lockeana estipula. Y por último la “sociedad civil” que representa la cooperación social guiada por los principios de justicia pactados en la posición inicial de negociación (Mulgan, 2006, p. 26). Esto significa que para que los agentes encuentren una razón de peso para vivir en la sociedad civil, no solo este pasaje debe ser ventajoso en comparación con la vida en el estado de naturaleza sino también ventajoso en comparación con la posición inicial de negociación. La negociación en este punto podría adoptar diferentes formas. La que le parece más razonable a Gauthier, desde mi punto de vista, no es muy atinada pues radica en que los agentes calculan la utilidad que obtendrían bajo un sistema de cooperación que favorezca a todos y a esta utilidad le restan la que obtendrían de la posición inicial de negociación. La utilidad resultante es la utilidad máxima posible para el agente de la cooperación. Cada agente negociará a su favor para obtener el máximo porcentaje de esa utilidad máxima. El equilibrio se alcanza cuando todos los agentes logran una proporción igual de ese beneficio máximo; equilibrio que se ha designado como “la división de la diferencia” o el “minimáximo de la pretensión relativa”.

¹⁵³ En el caso de Rawls, el escenario del contrato es tan hipotético que aquellos que forman parte de tan emblemático evento no son personas reales. El artefacto imaginario sirve para pensar lo que acordarían las personas en circunstancias ideales. El diseño del modelo de justicia establece que cualquier persona racional estaría de acuerdo en reconocer los principios escogidos en la posición original por su marcado carácter procedimental, seguro de vida de la coherencia interna de la doctrina y, por ende, de la justicia.

El comportamiento de los agentes en la negociación cae bajo los más ortodoxos supuestos de la elección racional por esto se entiende normalmente que Gauthier en su revisión de Rawls use las armas de la teoría de la elección racional y de la teoría de juegos. Los agentes quieren maximizar su utilidad. Como la condición de no aprovecharse de los otros gobierna y es imposible fácticamente que un agente pueda aprovecharse de otro que vivirá en un futuro la cuestión de la justicia intergeneracional debería estar más que resuelta.¹⁵⁴ Se puede deducir de los axiomas que usa Gauthier para su teoría de la cooperación que, como apunta correctamente Mulgan: “la generación presente no tiene obligaciones de justicia con respecto a las futuras generaciones” (2006, p 28). ¿Cómo se puede resolver esto para no coartar el pensamiento de la justicia intergeneracional?

La aplicación de la lógica de la racionalidad desemboca en la aniquilación de toda idea de moralidad que pueda hacer que nos preocupemos por nuestros descendientes, meta a la que no pretende llegar Gauthier. Subsanan esta conclusión poco intuitiva requiere cambiar el supuesto de la “indiferencia mutua”. Desde Gauthier, es innegable que nuestro interés concierne también el interés de al menos nuestros hijos e hijas y que queremos dejarles a estos unas condiciones de vida que no sean peores que las nuestras. La idea de sociedad que compartimos incluye a nuestros descendientes más directos en un sentido Burkeniano: un contrato que abarca el pasado, el presente y el futuro (Gauthier, 1986, p. 299).¹⁵⁵ Una generación no es un islote abandonado en el medio de un océano sino que las generaciones se solapan. Nos relacionamos con gente más anciana, y con gente más joven, con niños, con adolescentes. No se puede decir que los intereses y deseos de una generación se encuentren congelados y no se dilaten hasta el pasado y hacia el futuro. En palabras de Gauthier: “[l]a cooperación mutuamente beneficiosa involucra directamente a personas de generaciones diferentes pero que se solapan y esto crea vínculos cooperativos indirectos que se extienden a lo largo de la historia” (1986, p. 299). Este “a lo largo de la historia” debería entenderse correctamente, es decir, Gauthier no está pensando en un

¹⁵⁴ Nótese que según Gauthier, si actúo de manera que dañe a las generaciones futuras, por ejemplo, destruyendo la capa de ozono, no se puede decir que esté obteniendo una ventaja *porque esté* dañando a las generaciones futuras, sino más bien, que este daño sería una consecuencia colateral, fortuita (“incidental” en inglés) no la causa de mi beneficio. De ninguna manera puede decirse que esté vulnerando la condición lockeana. Esta conclusión lógica y racional no obstante parece no satisfacer a Gauthier, que no convencido con la aplicación de la racionalidad a la justicia intergeneracional, apelará después al sentimiento (1986, p. 198).

¹⁵⁵ El autor cita la obra de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (2014). En el análisis preliminar de esta tesis veíamos como Janna Thompson se refería también a la perspectiva intergeneracional de Burke a la que consideraba “diacrónica” como contrapunto de aquella “sincrónica” de Paine y Jefferson que luego se hallará también en Rawls (2009b, pp. 3, 6-8).

futuro muy lejano sino que su referencia es una obligación moral que se sitúa entre generaciones contiguas. Supone que los términos del acuerdo deberían permanecer inalterados y deberían ser transmisibles o, lo que es lo mismo, los miembros de una generación al considerar su cooperación con sus descendientes toman como punto de partida los términos de la cooperación con la generación precedente. A su vez, los descendientes, harán lo mismo, cumpliendo con una transmisión racional cooperativa que evitaría, por ejemplo, que una generación agotara completamente los recursos naturales del planeta.

Desde la premisa de la indiferencia mutua, Gauthier pasa a cuestionarse cómo resolver y encajar un modelo de herencia y de inversión. Su conclusión firme es que su teoría resuelve el problema de una manera absolutamente eficaz. La opción menos realista sería que los individuos tuvieran que negociar acerca de los bienes y privilegios de las otras personas una vez estas han muerto. Cada uno buscaría su máxima utilidad y se llegaría a un acuerdo. Como la asunción de indiferencia es perfectamente válida, nadie tiene interés por dejar nada a nadie sino que intenta mejorar su situación y maximizar su utilidad de la mejor manera posible. Una vez la persona ha muerto, sus posesiones y derechos están disponibles para todos (Gauthier, 1986, p. 300). Si uno además cree que los derechos no pueden heredarse o regalarse, sino que solo pueden intercambiarse bajo las reglas de la cooperación o aquellas del mercado porque expiran con la vida del individuo, no haría más que poner más trabas al asunto e ir contra la opción más plausible.

Que nuestros descendientes obtengan un buen legado, de hecho, es algo que nos importa y por eso, existen razones poderosas que nos motivan a adquirir tierra y otros bienes y a aumentar la productividad.¹⁵⁶ Todo esto se revierte en un aumento del bien-estar del cual no solo disfrutamos nosotros sino que anhelamos dejar a nuestros herederos y herederas. La cláusula lockeana sigue permaneciendo intacta en cuanto el derecho de herencia y de regalo no altera la indiferencia mutua.

Reconozco tu derecho a legar tus posesiones como te plazca a pesar de que no me intereso por ti porque la práctica del legado satisface la condición [lockeana] permitiendo a aquellos que participan en ella beneficiarse sin aprovecharse de sus semejantes (Gauthier, 1986, p. 301).¹⁵⁷

¹⁵⁶ Los límites al legar tienen que ver con estos intereses. Si no encontramos motivos contundentes para invertir nuestro tiempo y esfuerzo en razón del bien-estar no solo nuestro sino también de nuestros descendientes, entonces está claro que la herencia será más pequeña (Gauthier, 1986, p. 302).

¹⁵⁷ Gauthier añade una precisión en este contexto y es que al derecho a la herencia hay que ponerle límites. Estos límites no están definidos a priori pero lo que se debe evitar es que una persona pueda heredar una cantidad de bienes y/o derechos que no podría conseguir de otra manera sin reducir las opciones de los demás o su bien-estar (1986, p. 302).

El filósofo también está convencido de que su enfoque puede encajar una teoría del ahorro justo. Partiendo de la “posición inicial de negociación” y teniendo en cuenta que como se estipulaba anteriormente los individuos cuentan con que no se han agotado los recursos, el mayor beneficio será aquel de la cooperación pues nadie se ha aprovechado de nadie. La elección que escogerán los individuos en la posición inicial de negociación será Pareto eficiente porque es aquella opción que reduce la máxima pretensión posible que pudieran formular cada una de las generaciones. Pero ¿cómo se calcula esta pretensión? La pretensión generacional es el resultado de dividir lo que efectivamente la generación recibe de la cooperación por la diferencia entre lo que hubiera recibido en el sistema que mejor hubiera servido a sus intereses y lo que hubiera conseguido en la posición inicial de negociación (Mulgan, 2006, p. 37).

Todas las generaciones se encuentran, así, en la posición inicial de negociación y cada una de ellas aporta lo mismo al legado intergeneracional. Aquí la pretensión racional tiene un determinante temporal. En la primera generación los beneficios van a ser aquellos de los frutos de la cooperación y de estos se realizará una inversión. La segunda generación recibe de la misma manera los frutos de la cooperación intrageneracional más el surplus de inversión de sus predecesores. La tercera generación recibe, en concordancia, el beneficio de la cooperación de los miembros de su generación más el surplus de la cooperación de las generaciones anteriores. Es decir, cada individuo recibe una cantidad mayor en términos absolutos por el principio minimáximo. Cada uno recibe su “parte justa”, aplicando la terminología rawlsiana pero la productividad de la inversión produce un enriquecimiento ulterior. “La tasa racional de inversión se determina por tanto, aplicando la concesión relativa minimáxima a las pretensiones basadas en la tasa de la acumulación posible” (Gauthier, 1986, p. 304).

El contractualismo de Gauthier se aferra a la tentativa de justificar los principios de justicia a partir de la asunción de la racionalidad explicada como maximización de la utilidad. Las personas son egoístas, reales y no existe ningún atisbo de altruismo o de empatía entre ellas. Solo se permite un espacio para la preocupación por el otro (el beneficio de otra persona, los hijos) que parte de uno mismo.¹⁵⁸ Mas esta perspectiva no

¹⁵⁸ La acción colectiva en Gauthier retoma la estructura del dilema del prisionero que Rawls ya indicó, aparecía en el estado de naturaleza hobbesiano (Rawls, 1999b, p. 238). “La condición natural de la humanidad es una condición irracional porque condena a las personas o naciones a resultados no óptimos que, en las situaciones del tipo “Dilema del Prisionero”, puede ser poco más que desastroso” y “en contextos

parece ser el posicionamiento más apropiado tampoco para el problema de la justicia intergeneracional. Hay diferentes aspectos que resultan problemáticos para que la ambición de Gauthier cumpla sus expectativas y en ellos vamos a detenernos para llevar a cabo un examen crítico. Gauthier como otros filósofos que basan sus teorías en el egoísmo racional usa esta herramienta para desvelar lo que personas racionales escogerían en un escenario muy básico, con muy pocas premisas, donde se evita cualquier intromisión que pueda pervertir la elección racional eficiente. Es fácil criticar este tipo de teorías atacando el supuesto del egoísmo, y no niego que deba hacerse, pero también es importante tener en cuenta que la finalidad es aquella de investigar qué principios de justicia todas las personas acordarían bajo los supuestos de la racionalidad.

El primer escollo no tiene un carácter novedoso; se presenta cuando postulamos que una justicia intergeneracional sostenible puede partir de un sentimiento en un esquema de contrato social (Mulgan, 2006, p. 33). La intuición nos dice que uno de los motivos más fuertes que las personas pueden albergar para preocuparse por sus descendientes es apelar a un sentimiento natural. La problemática inherente a este supuesto cuando se trata de justificar el problema motivacional ha aparecido en el análisis relativo al contractualismo de Rawls. De nuevo, esta hipótesis genera dos tipos de interrogantes. El primero consiste en la cuestión de si podemos suponer, es decir, dar por descontado de una manera cierta — recordemos que nos debe servir como base para que exista una preocupación por las próximas generaciones — que este sentimiento se prolongará necesariamente a lo largo de todas las generaciones. Pero esta intuición quizá no nos brinda el vínculo de suficiencia que andamos buscando. Gauthier prefiere dejar la cuestión en suspenso pues sostiene que, reconociendo el carácter problemático de la afectividad entre individuos libres en una sociedad liberal, no podríamos asumir en relación a las generaciones futuras, que efectivamente se va a cumplir con los requisitos de la justicia intergeneracional, pero tampoco podemos demostrar lo contrario (1986, p. 349).

En segundo lugar, nos planteamos si podemos determinar la extensión en la que esta se prolonga. La respuesta más inmediata sería pensar que contamos con la certeza de que involucra en exclusiva a los descendientes más cercanos, como sugieren Rawls y Gauthier, pero también Solow (1992) y Van Parijs (1998) como citábamos, o Gosseries (2001). Ahora bien, si esto fuera así ¿no nos encontraríamos de nuevo con el problema de

estructurados por el Dilema del prisionero [...] vamos a encontrar un lugar para la moralidad como un conjunto de restricciones para la consecución de la utilidad máxima que cada persona racional debe reconocer” (Gauthier, 1986, pp. 82-83, 103-104).

los efectos a largo plazo de nuestras acciones que era sintomático de las debilidades de la filosofía rawlsiana en el esquema intergeneracional? A raíz de las tesis de Gauthier y para ilustrar esta dificultad la literatura específica ha recurrido al ejemplo de la bomba del tiempo.¹⁵⁹ Imaginemos que activamos una bomba que estallará en 100 años provocando un desastre no para la generación siguiente a la nuestra sino para las posteriores. Las implicaciones de esta conjetura son varias. Por ejemplo, la generación siguiente a la nuestra tendrá que invertir en medios para desactivar la bomba o compensar a las generaciones que le sigue. Si nos preocupamos por la generación siguiente esto significa que nos preocupamos por sus cargas y sus intereses y por tanto, también, de algún modo, por las generaciones más lejanas. Teniendo en cuenta esta hipótesis, no puede decirse *in sensu strictu* que la generación presente sea responsable porque la siguiente no ha cumplido con sus obligaciones intergeneracionales. Pero, si las condiciones de la justicia dictan que cada generación deje lo necesario para que la siguiente pueda cumplir con sus obligaciones entonces, la generación presente es responsable también.

Este argumento parece sin lugar a dudas una buena tentativa para extender la justicia intergeneracional más allá del “modelo de las generaciones vecinas” como bien indica Gosseries.¹⁶⁰ Se basa en una preocupación por las generaciones futuras de manera *indirecta*, es decir, aunque la obligación se sitúe entre generaciones que se solapan, en última instancia, esta permea más allá de la responsabilidad que se pueda tener por los hijos y las hijas. Sin embargo, se alcanza este resultado a través de un razonamiento poco

¹⁵⁹De este argumento se han ocupado también Avner de-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations* (1995), Richard Routley y Val Routley, “Nuclear Energy and Obligations to the Future” (1977) y Frances Woolley, “Intergenerational Altruism and the Irrelevance of Redistribution in Rawls' Original Position” (1989).

¹⁶⁰A este problema lo denomina Axel Gosseries el “argumento de la cremallera” (2001, pp. 296-297). Mulgan se detiene a examinar si la bomba del tiempo cazaría con la perspectiva de Gauthier desde otros ángulos. En sus palabras, si la segunda generación (G2) no pudiera desarmar la bomba entonces no hay una responsabilidad hacia la generación subsiguiente (G3). Si G2 tuviera el poder de desarmarla entonces podría amenazar a G3 con no hacerlo. Esta amenaza y su decisión final de no desactivar la bomba, en el caso en que así fuera, no significa que G2 se esté aprovechando de G3 tal y como lo ha estipulado Gauthier dado que no dejaría a G3 peor que en la ausencia de G2. Así G2 parece poder usar su poder de negociación y de amenaza contra G3 libremente para obtener más beneficios. Ya que no se da una negociación entre G1 y G3, no importa que G3 esté peor de lo que hubiera estado en ausencia de G1. A largo plazo lo que resulta es que G2 se encuentra aventajado porque adquiere mayor poder de negociación. Dado que G2 no va a sufrir los daños de la bomba, G1 no puede hacer el mismo movimiento de amenaza y poder de negociación. G1 podría advertir que no va a crear la bomba pero si así decidiera, en realidad, no estaría dejando peor a G2. G1 se encuentra con total libertad de programar o no la bomba. Vinculado con el problema de la no identidad, si las vidas de G3 merecen la pena de ser vividas, entonces, ni el hecho de crear la bomba ni el de desactivarla pueden dañar a G3 o aprovecharse de G3 en los términos de Gauthier (Mulgan, 2006, p. 31). Se puede extender este razonamiento a cualquier acción que tenga un efecto a largo plazo cuajando a la perfección con el problema de la no identidad. En definitiva, lo que nos interesa resaltar para nuestro análisis es que, a pesar de los esfuerzos el contrato social parece pecar de lo que evitaba como punto de inicio, esto es, que las partes contratantes se sitúen en niveles diferentes en las relaciones de poder.

valioso. Es como si justificamos la justicia intergeneracional a través de un camino que se sustenta en razones que no son correctas. ¿Por qué? Mulgan usa un sencillo modelo para mostrar la paradoja y la invalidez del argumento de la bomba. Una manera de verlo sería que la generación presente (G1) tiene las herramientas para crear un peligro, una amenaza para la tercera generación (G3) que no es detectable por la generación siguiente (G2), por lo que esta desconoce la existencia de esta amenaza. G2 en este escenario no tiene ninguna obligación en reparar o poner los medios necesarios para aniquilar tal amenaza pues la ignora. En concordancia, la bomba no tiene ningún efecto para la segunda generación y esta tampoco podría ejercer su poder de negociación con G3 puesto que ambas desconocen que exista tal amenaza. Como la amenaza tampoco tiene ninguna consecuencia para G2, no la afecta de ninguna manera. Por lo que la primera generación no se encuentra moralmente obligada a no construir la bomba (Mulgan, 2006, p. 32).

El supuesto de la cadena de cooperación no parece ser muy sólido cuando se examinan todas sus implicaciones. De todas maneras, y sin detenernos en la lógica del argumento de la bomba, lo que nos interesa en este estadio del trabajo, es poner de relieve que el contrato no encuentra forma de incluir las generaciones distantes, ni en Gauthier, ni en Rawls, ni en otras formas de contractualismo. Mulgan, por ejemplo, critica que Gauthier utilice el término cooperación cuando en su doctrina no es más que un artilugio de retórica intergeneracional (2006, p. 38). Gardiner también ha prestado atención al hecho de que la cooperación implique una interacción, un “dar y recibir” no plausible para una justicia intergeneracional ya que es difícil imaginar como las generaciones del futuro van a proporcionar bienes o derechos al pasado y presente y todavía más derogar en retrospectiva “frutos del trabajo común”. Intentemos refutar esta hipótesis alegando que efectivamente, las generaciones *interactúan*. Las generaciones futuras podrían por ejemplo luchar a razón de la memoria histórica, cumplir con los deseos o ideales de las generaciones anteriores, mientras las presentes realizan inversiones a largo plazo; universidades, hospitales, infraestructuras. Esta extensión aún así, no tiene en cuenta las consecuencias de la actividad humana y la intervención tecnocientífica en el medio, que pueden dispararse hacia el futuro lejano. Tampoco nos asegura que las generaciones presentes no pondrán por encima sus intereses cuando estos entren en conflicto con aquellos de las personas del futuro. No podemos refutar que las personas tengan preocupaciones intergeneracionales, pero esto no significa que supongan razones tan fuertes como para abandonar el parroquialismo propio de cada generación y descuidar estatus, comodidad o placer que la

adquisición y disfrute de algunos bienes materiales puede brindar (Gardiner, 2009, pp. 81-84).

Primero, como hemos visto, desde Rawls, los representantes de las diferentes generaciones aparecen como unas entidades asépticas, vacías, que solo pretenden negociar cuando, en realidad, lo más apremiante son las circunstancias de las personas, los intereses de las diversas generaciones, lo que en la vida real se encontrarán aquellos que vivirán dentro de muchos años. Es importante prestar atención también a las consecuencias, de hecho, las consecuencias son uno de los elementos más importantes para el pensamiento de la justicia intergeneracional, como bien advertía Jonas.

De nuevo, como sucedía en el constructo teórico de Rawls, en Gauthier también se trata de basar la justicia intergeneracional en la distribución, con el aditamento de que este último apuesta por la maximización de la utilidad como instrumento que asegura una justicia intergeneracional, es decir, vuelve a las andadas del utilitarismo de las preferencias que tanto hemos criticado en esta tesis. Abanderando la distribución de los recursos la justicia acaba olvidándose de que lo fundamental son los fines y no solo los medios. ¿Es suficiente basarse en los medios?

Es difícil desde nuestro punto de vista concentrarse en una justicia que solo atienda a los recursos. Primero porque estos cambian con el tiempo. Nuestro modo de producir, nuestros avances tecnológicos, lo que hacemos con ellos, todo tiene un carácter temporal. Es además discutible que el sistema capitalista de producción en el que tanto confía Gauthier, pueda siquiera ser sostenible y servir para una justicia intergeneracional en los mismos términos en que se encuentra desarrollado hasta este momento. Segundo, los medios no aportan, solos, el bien-estar de una persona. No vemos, por ejemplo, cómo puede beneficiar a nuestros herederos que les transmitamos una sociedad donde las personas, sí, posean todos los bienes materiales necesarios para cubrir sus necesidades elementales e incluso bienes relativos al ocio o de lujo, pero no cuenten con las libertades necesarias para llevar el tipo de vida que quieren vivir.¹⁶¹

¹⁶¹ Mulgan, retomando a Dasgupta, critica a Gauthier que se olvide de las necesidades más básicas de las personas (2006, pp. 33-36). Gauthier da por sentado que las necesidades de los contratantes están cubiertas cuando no existe ningún supuesto que lo pueda asegurar. Personas con diferentes necesidades tienen un poder de negociación diferente. Esto es un hecho que no puede ser simplemente pasado por alto. Para que se pueda llegar a la conclusión gauthieriana, los agentes tienen que poder contar con que sus necesidades básicas van a estar cubiertas en la sociedad civil como lo estarían en la posición inicial de negociación y además que estarán todavía mejor. A este supuesto lo llama Mulgan la “asunción optimista”. Cuando incluimos las generaciones futuras el escenario se complica. Nada nos asegura que los fundadores puedan asegurar el poder cubrir las necesidades básicas de sus hijos e hijas aunque las suyas estén ampliamente cubiertas. Además, si trasladamos la hipótesis de las circunstancias del contrato a un punto de inicio algo más realista, nos daremos

Como ya vimos con Rawls la acumulación de capital no parece situarnos en una posición de ventaja para el pensamiento de la justicia intergeneracional. ¿Podemos contar con que indiscutiblemente las personas por ese sentimiento que les une con sus descendientes, van a dejarles más cantidad de ahorro de lo que ellos mismos pudieran disfrutar? Las circunstancias de la justicia del escenario prescrito por Gauthier no dejan de contener un elemento idealizado insoslayable. Es dudoso, no obstante, que se pueda alcanzar siquiera el resultado que con tanta convicción nos presenta. En Rawls, las circunstancias de la justicia no nos permitía mucho margen de maniobra; estando bien atados los cabos del proceso justo, los resultados no podían más que ser de justicia. Pero, como vimos, la idealización está lejos de ofrecer una solución acorde con la vida real de las personas; ¿cómo pueden formar parte de un contrato fundado en la ventaja mutua aquellas personas que no son autónomas sino dependientes — que por otro lado, somos, la mayor parte de nuestra vida, todos y todas? ¿Y qué sucede con los animales no humanos? ¿Y con aquellas personas que tienen una posición ya de partida de desventaja severa? El mismo Gauthier vacila acerca de si el contractarismo puede ofrecer una solución al problema de la justicia para las personas diversamente hábiles.¹⁶²

Hablar en términos eufemísticos de permitirles vivir una vida productiva, cuando los servicios que eso requiere exceden cualquier posible producción por su parte, esconde una cuestión que, comprensiblemente, nadie quiere afrontar [...] Estas personas no pueden participar en la clase de relaciones morales que cabe fundar en una teoría contractualista (Gauthier, 1986, p. 18 y nota 30).

Nussbaum como es recurrente sitúa muy bien la cuestión cuando dice que una vez se introducen premisas que están más cargadas moralmente no podemos dar por descontado que el resultado será igual que si partimos del egoísmo. Es más adecuado pensar la

cuenta de que, primero, aquellas personas que tienen descendientes se encontrarán en una posición diferente en la negociación de los que no los tienen. Estos últimos, sin duda, se aprovecharán del interés de los padres y madres poniéndoles en una peor situación para la negociación. También hay que tener en cuenta el factor de riesgo; quizá como madre adoptaría ciertas actitudes que pondrían más en riesgo mi bien-estar que el de mis hijos. Incluso es más fácil que prediga las consecuencias de mis acciones en mi vida personal que en la de mis descendientes. Se cuela, así, además, una hipótesis que fue desterrada en su momento por Rawls, que es que los contratantes parecen conocer sus habilidades o talentos. Es interesante recalcar, como la crítica de Mulgan y Dasgupta, parece reconducirnos a lo señalado por Sen y Ricoeur, a la fragilidad del ser humano y sus relaciones con el poder o a la condición de dependencia que como seres humanos nos distingue, señalada por Nussbaum (2007). Las relaciones asimétricas de poder en el esquema del contrato social han sido objeto de investigación también de otros autores como Gardiner (2009, p. 96).

¹⁶² Las teorías del contrato social presentan una limitación en relación con los problemas de las personas diversamente hábiles porque dejan fuera de las circunstancias de la justicia el supuesto de que las personas puedan tener necesidades diferentes. En realidad, después del contrato, integrar a estas personas supone un coste más alto que lo que, desde un punto de vista egoísta, puede obtenerse económicamente en términos de productividad y beneficio (Nussbaum, 2007).

cooperación social de una manera más comprensiva y no solo como el salvoconducto para el beneficio propio material como se encuentra en Hobbes y Gauthier (Nussbaum, 2007, p. 71). Este inciso, creemos, es fundamental para la justicia intergeneracional.

Además, en Gauthier, existe el supuesto de que una generación con mayor poder de negociación en relación con las siguientes obtiene un beneficio máximo menor que estas o, en otras palabras, existe una relación inversa entre el poder de negociar de una generación y su máximo beneficio posible (Mulgan, 2006, p. 37). Pero, y aquí viene la contradicción de la teoría, las teorías del contrato se basan en que los contratantes se embarcan en la creación del contrato porque pueden negociar y obtener un beneficio, es decir, aquellos que tienen mayor poder de negociación deberían conseguir más. Gauthier le da la vuelta a la regla de prioridad gracias a la cual las generaciones presentes no deberían estar peor que las generaciones futuras produciendo un resultado poco verosímil.¹⁶³

Una dificultad especial para las teorías acumulativas, por ejemplo, como aquella de Rawls que tiene por idea regulativa la acumulación de capital, es aquella que concierne a la existencia de los miembros de las próximas generaciones, también llamado el problema de la no identidad que ha ido reapareciendo reiteradamente a lo largo de estas páginas. Si la justicia consiste en repartir un pastel sería conveniente saber entre cuántas generaciones hay que dividirlo y cómo de grandes deberían ser las porciones. A esto se suma que aquello que decidan los miembros de una generación es decisivo para que su generación sea o no la última que habite en este planeta.¹⁶⁴ El problema de la no identidad se

¹⁶³ Los exponentes del contractarismo podrían encontrar otras soluciones para encajar el problema motivacional intergeneracional diversas a las apuntadas por Gauthier. Siguiendo a Mulgan parecen existir tres soluciones básicas: o que las obligaciones se estipulen en la negociación inicial o cambiar las motivaciones de los participantes o modificar las características de la negociación (2006, p. 28). La propuesta de Gauthier pasa por una mezcla de las dos últimas mientras que Mulgan se detiene también en la primera para poner sobre la mesa los diferentes modos en que la generación presente podría respetar la condición lockeana y, sin embargo, no tener obligaciones hacia las generaciones futuras.

¹⁶⁴ Una objeción interesante es aquella planteada por David A. J. Richards en su obra *A Theory of Reasons for Action*, (1971, pp. 81 y 134). La lectura de Richards del contrato rawlsiano pone sobre la mesa la tensión entre los principios de justicia y el aumento de población. En efecto, adoptar un principio que limitara el crecimiento de la población en la posición original para que los que vivieran, vivieran mejor, parece entrar en conflicto con los supuestos de la teoría pues los contratantes saben que existirán en algún momento del tiempo. Lo único que les interesa a los fundadores es establecer unos principios que aseguren que su vida será buena. A este tenor, Barry afirma que no se puede partir del presupuesto de que los no nacidos no cuentan sino que este debe ser uno de los puntos de llegada. Pero, todavía más fundamental, parece paradójico que los contratantes estén decidiendo el número de personas que vivirán cuando, de estas mismas elecciones tomadas se determina ya la dimensión del grupo de las personas que se encuentran en la posición original (1977, p. 281).

resolvería si apadrinásemos una idea de lo que significa actuar erróneamente que no se vinculara a una comparación contrafactual.¹⁶⁵

El utilitarismo ofrece una respuesta al problema planteado por Parfit de la chica de catorce años de edad — que aparecía en el primer capítulo de este trabajo — en cuanto la decisión tomada por la chica significa contribuir con menos felicidad al mundo. No se puede alegar, como es lo estipulado frecuentemente en el problema, que independientemente de sus circunstancias la hija no tiene motivos para quejarse — el no poder quejarse proviene de la premisa de que si la madre no hubiera hecho lo que hizo, la hija no hubiera nacido — pues la madre ha actuado de todas maneras erróneamente en el sentido de que no ha maximizado la felicidad general. Rahul Kumar en su artículo “Who Can Be Wronged?” reinterpretando Scanlon reconceptualiza la idea del dañar a los otros como una falla que se origina al no cumplir con las expectativas lícitas de estos en su condición de personas (2003, p. 107).¹⁶⁶ Es importante para la tradición contractualista explicar por qué existen razones para sostener que se ha actuado erróneamente en relación con otras personas sin haber cometido un *daño*. Actuar erróneamente no significa necesariamente haber puesto en una situación peor al otro sino que basta con que

uno se [haya] [...] relacionado con otro sin haber reconocido y tenido en cuenta adecuadamente el valor de esa persona en tanto que capaz de autogobierno racional. Una persona puede ser agraviada así, simplemente en virtud de [...] cómo una está dispuesta a relacionarse racionalmente con ella.

De este razonamiento se desprende que tenemos obligaciones hacia personas, la existencia o no existencia de las cuales es ontológicamente accidental a nuestros actos. Para corroborar si la expectativa se ha satisfecho, no hay que recurrir a imaginar contrafactualmente cómo hubiera estado la persona si no se hubiera fallado al cumplir con

¹⁶⁵ Para ver diferentes propuestas en este sentido recomiendo consultar la obra de Thompson citada con anterioridad, en especial el capítulo 2 (2009b) así como la obra de Edward A. Page (2006, capítulo 6). Acerca de la comparabilidad es importante precisar que según Parfit esta no puede ser exacta sino que más bien, la comparación va a pecar siempre de imprecisión o parcialidad. En ella, el término “worse off” (peor) puede referirse a diferentes variables como podrían ser el nivel de felicidad, el nivel de bien-estar o el estándar de vida. Parfit prefiere hablar de la “calidad de vida” por ser la categoría más amplia y también hace uso de la frase “life worth living” (“una vida valiosa de vivir” o “una vida que merece la pena vivir”) sin proporcionar razones más allá de la comparación misma acerca de qué significado tienen estas palabras. La otra cara de la moneda es una vida que comparada con otra tiene menor calidad y por ello se le denomina “less worth living”, “menos valiosa de vivir” o que “merece menos la pena de ser vivida” (Parfit, 1984, p. 358).

¹⁶⁶ Explícitamente dice Kumar que: “[a]ctuar erróneamente en relación con otro [...] requiere que el infractor haya violado, sin excusa adecuada o justificación, ciertas expectativas legítimas a las que tenía derecho la persona afectada en virtud de su valor como persona y que esperaba hubieran sido respetadas”. Kumar parte de la conocida obra de Scanlon *What We Owe To Each Other* (1998, p. 4) donde como sabemos, no existe ni el velo de ignorancia ni la idea de ventaja mutua.

la expectativa. Pero, en este orden de ideas, cabría preguntarse de dónde se originan las expectativas. Para Kumar, las expectativas legítimas aparecen vinculadas al estatus que la persona adquiere o a la posición que ocupa en las interrelaciones humanas. Imaginemos por ejemplo, las obligaciones de los responsables del cuidado y del crecimiento de una niña. En teoría, su obligación en esta relación les prescribe evitar cualquier daño grave o discapacidad a la pequeña siempre que esté en sus manos (2003, p. 116). El cómo vino a la existencia la niña es una cuestión totalmente insustancial. La obligación se aplica hacia una persona que corresponde a ese tipo, es decir al “ser hija de”, que por el mero hecho de encajar en esa instancia, tiene unos derechos (“entitlements”). Si la cuidadora falla en el cumplimiento de su obligación respecto a la niña, quienquiera que esta sea, entonces puede decirse que esta ha violado sus derechos y por ello, y en este sentido, se puede afirmar que la hija ha sido agraviada (“*wronged*” que no “*harmed*”).

En lo que Kumar está interesado, en última instancia, es que de la relación de cuidadora e hija se siga que la primera tiene obligaciones de proteger y fomentar el bienestar de la segunda y que esta ponga además todos los medios necesarios para que la niña en sus primeros estadios de desarrollo pueda desarrollar su capacidad para autogobernarse racionalmente. Un breve inciso es que el principio del “cuidado debido” no es contradictorio con que la cuidadora decida romper la relación de cuidado, es decir, decida abortar. Antes bien, una podría tener el derecho (“entitled”) a terminar dicha relación pero en el momento en que esta decide continuarla entonces actuaría erróneamente si interfiriera con el desarrollo natural de la hija.¹⁶⁷

A modo de resumen, al hilo de lo que Kumar sostiene, en el problema de la no identidad se trata de haber sido perjudicado, agraviado, porque alguien ha fallado al cumplir con su obligación y no porque la persona esté peor de lo que hubiera estado si hubiera nacido en otro momento, otras condiciones, de otro modo.¹⁶⁸ ¿Resulta esta solución satisfactoria? Se podría argüir como hace Thompson que en realidad, la identidad de la persona depende de las acciones de los progenitores (2009b, pp. 15-16). Esa persona,

¹⁶⁷ En el texto dice expresamente: “lo que la discusión sugiere, no obstante, es que es razonable pensar que habrá constricciones importantes sobre cómo uno se relaciona con su hijo incluso en estadios tempranos del proceso de desarrollo donde el niño tiene solo el potencial para desarrollar la capacidad para el autogobierno racional. Uno podría, no obstante, tener el derecho (“entitled”) a terminar la relación cuidador-dependiente con su propio hijo pero, en tanto que uno permite que la relación continúe, podría ser que uno no tuviera el derecho (“entitled”) a interferir de cierta manera en el desarrollo del niño”. También afirma Kumar que “[n]o se sigue que el aborto de un feto en los casos en que la concepción no haya sido voluntaria esté moralmente prohibida”.

¹⁶⁸ Kumar (2003) defiende que se pueda salvar el problema de la no identidad tomando como punto de partida el contractualismo de Scanlon.

ella no hubiera existido de no haber sido porque los progenitores actuaron precisamente tal y como lo hicieron, por lo que no se puede decir que hayan actuado erróneamente en contra de *ella* pues no existiría si sus actos no hubieran sido exactamente los mismos. De hecho, Thompson propone para paliar esta insatisfacción, que el constatar que los derechos de una persona se han violado porque las personas responsables no han cumplido con su responsabilidad, sus obligaciones, es suficiente para comparar contrafactualmente la situación si el perjuicio fruto de la irresponsabilidad no hubiera existido. La responsabilidad se desgrana de las relaciones que tienen las personas esto es, en definitiva: “el problema de la no identidad se evita porque una persona futura será capaz de exigir un derecho (“entitlement”) en virtud de su relación con aquellas que tienen la obligación que emerge de esta misma relación”. ¿Nos aboca esta solicitud a ser portadores de obligaciones en relación con todas las generaciones futuras? La autora responde sumándose a la línea popular de otros pensadores que considera más eficaz concentrar las obligaciones solo entre generaciones próximas, lo que serían relaciones entre descendientes y sucesores. No excluye que se pueda dar un paso más allá e incluir a la humanidad entera pero, antes de eso, habría que definir las obligaciones y derechos entre miembros de una sociedad política a partir de sus relaciones y para ello, en un principio, lo más útil es centrarse en la justicia entre generaciones contiguas (2009b, pp. 17-18).¹⁶⁹

También Barry, entre otros, dice la suya a este tenor. Resulta problemático sostener que para los no-nacidos es un *bien* existir pues los no-nacidos carecen de consciencia. Por otro lado, no se debería simpatizar con la postura que defiende que solo son importantes aquellas personas existentes o lo que es lo mismo, los estados presentes conscientes (1977, p. 278). Este punto puede ser ulteriormente clarificado, a mi parecer, a partir de ciertas cuestiones que como bien señala Parfit tienen que ver con la sobrepoblación.¹⁷⁰ Por ejemplo, valdría la pena preguntarse si en el caso en que la existencia de una persona, con una vida “worth living” (“una vida que merece la pena ser vivida”) fuera consecuencia de nuestros actos, si este acto *beneficiaría* a la persona (1984, p. 487).¹⁷¹ Los que optarían por

¹⁶⁹ Thompson prefiere considerar las relaciones entre descendientes y sucesores, entre generaciones próximas, porque su punto de partida es una sociedad en la cual los vínculos entre personas constituyen la base de la justicia. Es más fácil, según la filósofa, empezar fundando las obligaciones intergeneracionales en estas relaciones e intereses comunitarios que añadir cualquier motivación externa.

¹⁷⁰ Al final del capítulo Brian Barry reconoce que ignoraba el trabajo de Parfit acerca de la población y que constata satisfecho que alcanzan similares conclusiones.

¹⁷¹ Resulta pertinente advertir que el significado de beneficio aquí no es aquel proveniente de la ciencia económica sino que se usa en un sentido amplio con la acepción de que beneficiar es “hacer un bien”.

responder que no, alegarían seguramente que la no existencia no puede ser ni mejor ni peor que la existencia misma.

La conclusión de Barry es, por un lado, *ceteris paribus*, si en un tiempo futuro concreto la población pudiera ser de más millones de personas antes que de menos, en sí, esto no parece suponer ventaja alguna aunque si los que nacieran seguramente no tendrían motivos para quejarse de su existencia. Por otro lado, si de lo que se trata es de pensar que la existencia humana en la tierra puede aún prolongarse de 500 años a 500.000, parece *monstruoso* ofrecer razones por las que se evitaría que otras generaciones futuras pudieran existir (Barry, 1977, p. 282). Las teorías lockenianas, hobbesianas o rousseauianas ofrecen débiles puntos de apoyo para pensar la justicia para las generaciones futuras. Todas aquellas que se centren en los estados de los seres humanos en la actualidad únicamente pueden ofrecer una solución estéril en esta dirección. Si optamos por pensar que aquellos que todavía no existen no cuentan a la hora de firmar el contrato, entonces se puede preferir que la vida humana se acabe, antes de que esta se prolongue en el tiempo incluso si fuera con un nivel de bienestar inferior (Barry, 1977, p. 283). En otro orden de cosas, el utilitarismo maximizador — maximizar la felicidad media de aquellos que realmente viven — parecería caer en la misma trampa que el contractualismo cuando solo aquellos que existen cuentan. El interés de aquellos que viven puede implicar que la población sea de reducidas dimensiones o que el mundo pueda ser completamente destruido después de la muerte de las generaciones presentes usando los recursos de manera abusiva. Fundamental es en la teoría utilitarista que para maximizar la utilidad total, cuanto más gente mejor, es decir, que a fin de cuentas, deberíamos hacer sacrificios para que sea posible la existencia del mayor número de personas en la tierra. Si bien esto no implica que este número deba repartirse o incrementarse en el mayor número de años posibles pues lo fundamental no es el lapso de tiempo sino la cantidad, lo que cada persona más añade a la suma de utilidad.

Así, dice Barry que

ciertamente, si intento analizar la fuente de mi fuerte convicción que asegura que deberíamos estar equivocados al tomar riesgos que impliquen la no continuación de la vida humana, encuentro que esta no se apoya en ningún sentido de daño [“injury”] en relación con los intereses de las personas que no nacerán sino en un sentido de falta de respeto [“impertinence”] cósmica — que estaríamos abusando groseramente de nuestra posición al poner fin a la vida humana y a sus posibilidades. Debo confesar que siento una gran incomodidad intelectual moviéndome fuera de un marco en el cual los principios éticos están relacionados con los intereses humanos pero si estoy en lo cierto entonces, estos son los términos en los cuales tenemos que empezar a pensar [...] Concluyo que aquellos que dicen

que necesitamos una “nueva ética” están en lo cierto [...] Debería como mínimo incluir la idea de que aquellos que están vivos en cualquier momento son custodias antes que propietarios del planeta y deberían pasarlo al menos no peor de como lo encontraron (Barry, 1977, p. 284).

Al igual que Barry consideramos que el contrato no nos permite avanzar en el terreno de la justicia intergeneracional, menos cuando la estrategia se ciñe a implantar la lógica intrageneracional al horizonte intergeneracional. Las razones por las que apuestan por este transvase no se revelan del todo claras. Lo más probable es que la idea de la justicia procedimental, el nacimiento de la sociedad política y de la justicia, se justifique precisamente tomando como punto de partida un modelo reducido donde pueden interferir los menos factores externos e internos posibles. La justicia intergeneracional no solo incluye todos estos factores y muchos otros sino que concierne a un número de individuos mayor, con el agravante de los intereses temporales. Hemos sido testimonio de que este modelo político contractualista se traspasa por parte de algunos autores, al campo abierto de la justicia intergeneracional con los inconvenientes que esto comporta.¹⁷²

4.3. Intereses, identidad y comunidad

Si la hipótesis del contrato parece no jugar a favor de la extensión de la justicia al marco intergeneracional se podría caer en la tentación de pensar que su debilidad es que no explica adecuadamente los vínculos sociales y políticos que definen a la persona y que forman parte del sentido de la vida humana, más allá de la efímera vida presente. Sacar al individuo de su contexto para meterlo en un laboratorio esterilizado de prueba como es la posición original del brillante Rawls, significa renunciar a una motivación poderosa que es necesaria para el pensamiento de la justicia intergeneracional; que la relación de las personas con su comunidad y su nación forja la identidad de las mismas y a raíz de ese vínculo tan primario e identitario puede entenderse la preocupación por la humanidad de los no nacidos.¹⁷³

Avner de-Shalit define la comunidad como “un concepto que representa las relaciones que van más allá de una agregación simple de personas. Con frecuencia describe un cuerpo del cual la gente deriva sus identidades morales y culturales y en el cual encuentra el significado de sus valores”. Alasdair MacIntyre, uno de los máximos

¹⁷² Para profundizar más en el tema acerca de otras salidas posibles al problema intergeneracional desde el contrato social recomendamos la lectura de la obra de Axel Gosseries “Intergenerational Justice” (2003).

¹⁷³ Los exponentes más sobresalientes del comunitarismo en la actualidad son; Charles Taylor (1986), Michael Sandel (1982) y Alasdair MacIntyre (1987).

exponentes comunitaristas contemporáneos considera que los ligámenes de las personas son los generadores de “expectativas y obligaciones legítimas” y los que determinan qué es el bien según las categorías sociales que uno o una ocupe. Los vínculos sociales son los motores de la moralidad (MacIntyre, 1987, pp. 270-273). En palabras de Sandel, somos seres que se auto-interpretan arropados bajo unos lazos histórico-sociales que nos definen, que forman parcialmente nuestra identidad. Somos y nos representamos como “miembros de esta familia, o comunidad o nación o pueblo”, “portadores de esta historia”, “hijos e hijas de aquella revolución”, “ciudadanos de esta república”. En estos lazos estructurales se arraiga la moralidad, nuestro sentido de la justicia, nuestras convicciones (Sandel, 1982, 179).

El comunitarismo concede un lugar privilegiado, narrativo, identitario, a la pertenencia de los seres humanos — como se desprende de las citas anteriores — a una sociedad. Esta convicción merece la pena ser explorada, a mi modo de ver, para un pensamiento de la justicia intergeneracional una vez hemos rechazado el marco del contrato. Paradójicamente, el comunitarismo aún en su acepción más *débil*, solamente en casos muy contados, ha ofrecido un buen terreno de cultivo para ese mismo pensamiento. Aún así, una ampliación importante al enfoque de las capacidades es la de indicar el papel que la socio-historia tiene para el pensamiento normativo de las personas. Nuestro objetivo por tanto consiste en mostrar que la justicia intergeneracional está llamando a la acción colectiva, a la dimensión interrelacional más allá de la individualidad en tanto que la esfera de la acción personal se encuentra imbricada con la esfera de la acción colectiva sin perder el norte de las capacidades individuales. El pensamiento de la justicia intergeneracional supone un reto a las éticas individualistas en cuanto clama la consideración de los efectos de la acción colectiva o de las estructuras sistemáticas socio-históricas, si se quiere, en el sentido ricoeuriano. Esto no supone un alto en el camino del pensar la justicia entre generaciones a partir del marco teórico de las capacidades, ni tan siquiera un amago de zancadilla a los esfuerzos individuales de compromiso con el bien-estar de las generaciones futuras. En aras de avanzar por esta senda, repaso las líneas más generales del pensamiento del comunitarismo analizando sus puntos fuertes y sus puntos débiles y concluyendo que, por sí solo, esta teoría tampoco es suficiente para la corrección de las injusticias intergeneracionales.

Las propuestas comunitaristas en su versión más estándar comparten la idea de que el *self*, el “yo”, se encuentra ineluctablemente incrustado en una comunidad. Por

consiguiente, la moralidad tiene explicación a partir de la pertenencia a esta comunidad; la concepción del bien y de lo justo es común a sus miembros e identifica obligaciones y derechos. La comunidad no se acaba donde se acaba el individuo, sino que tiene una esencia transgeneracional y por ello, algunos autores consideran que es un bastión importante para pensar las obligaciones intergeneracionales.

En líneas generales, podemos pasar el bisturí a la tradición comunitarista para diseccionarla en dos tendencias. De una parte tendríamos el comunitarismo fuerte y de otra el comunitarismo débil según el grado de adaptación y rechazo hacia otras teorías que sitúan al individuo como la piedra de toque del sistema como serían las teorías liberales. Por eso, puede decirse como apunta Marshall, que el comunitarismo débil prioriza a la persona por encima de la comunidad mientras que el comunitarismo fuerte se alinea en la otra dirección. En sus términos, el primero,

hace del individuo el objeto del razonamiento, con el contexto social operando como trasfondo. También representa a la persona que razona como un individuo que se posiciona en relación con su contexto social como si este fuera un trasfondo [...] [el segundo] hace al individuo el objeto de razonamiento tal y como él o ella está constituido por el contexto social. El razonamiento está constituido también por el contexto social. No hay modo de describir los cánones del razonamiento sin hacer referencia a los valores sociales. En [el comunitarismo fuerte] ni las identidades del individuo ni la del razonamiento pueden ser abstraídas del contexto como si fueran figuras que pueden ser despegadas del trasfondo. El [comunitarismo débil] afirma que las identidades de ambos pueden ser desligadas (1993, pp. 106-107).

Alasdair MacIntyre es sin duda uno de los representantes ejemplares de la primera parte de esta disección. El siguiente texto *par excellence* del autor resume muy bien el origen de la moral comunitarista:

Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral (1987, p. 271).

Las obligaciones, y en esto, la responsabilidad, en la filosofía del comunitarismo fuerte tienen sentido al abrigo de la pertenencia al grupo, a la tribu, al clan. Es una responsabilidad ligada a la identidad y el compromiso en su dimensión colectiva.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Véase Allen E. Buchanan (1989) y Will Kymlicka (2002, capítulo 6).

Aparecen así dos principios convergentes. El primero se basa en que la comunidad hace al “yo”. Y porque hace al “yo” — segundo principio — este tiene unas obligaciones y una moralidad concreta que comparte con los otros también en un sentido intergeneracional. El comunitarismo fuerte entiende que los intereses de las personas presentes son idénticos a aquellos de las personas que ya murieron e idénticos a aquellos de los que están por venir siempre que exista esta trabazón social que los acomuna, porque los valores que conforman su identidad son iguales (Marshall, 1993).

El comunitarismo débil como el de Janna Thompson, Avner de-Shalit, Yael Tamir o David Miller, intenta reconciliar el liberalismo, esto es la libertad del individuo y sus derechos, con la pertenencia a una comunidad. La moral, las obligaciones y derechos siguen girando en torno al concepto de la identidad comunitaria pero, esta vez, como bien señala, Miller, contamos con la libertad fundamental de elegir qué aspectos queremos conservar de nuestra identidad y qué aspectos queremos transformar o erradicar, en concordancia con nuestra idea de lo que son los derechos y la justicia (1997, p. 79). Por ejemplo, la versión de Avner de-Shalit se centra en las relaciones culturales que forman la comunidad y que van más allá de las económicas, contractuales o jurídicas. El debate acerca de los valores en esa interacción comunitaria es el punto de referencia común insoslayable, el “componente vital” de la comunidad. Descubrimos que

los miembros de una comunidad experimentan las mismas experiencias políticas, sociales y culturales; [...] interpretan el significado de los eventos y reflexionan acerca de la relevancia de sus valores respecto a estos eventos (de-Shalit, 1992, p. 112).

La identidad de la comunidad es producto del acto reflexivo de las personas que pertenecen a ella, de su participación en el debate común acerca de qué es el bien que no tiene por qué alcanzar un consenso ni en el presente ni en el futuro. Las obligaciones y demás reglas morales son parte de este debate, son material de discusión porque en última instancia lo primordial es que la persona tenga razones para adherirse a un concepto de bien que le resulta valioso (de-Shalit, 1995).

Si bien esta versión del comunitarismo es prometedora lo que se vuelve necesario es ver desde esta perspectiva cómo se resuelve la falta de interacción sincrónica con los no nacidos. De-Shalit cree que las personas poseen intereses que se alargan más allá del tiempo que transcurren en la tierra, más allá del breve tiempo de sus vidas. Desean que florezca lo que consideran es un bien. Pero, como somos seres perecederos nuestro único

vehículo para transmitir y contribuir a esa concepción del bien es a través de nuestra imaginación y nuestra habilidad creativa; el trabajo, el pensamiento y las ideas (de-Shalit, 1995, pp. 34-40). Esta herencia continuará a ser objeto de reflexión y creatividad en las generaciones futuras por ello, existe una obligación hacia ellas. Las comunidades futuras participarán en ese debate basilar acerca del bien y en eso consisten nuestras obligaciones porque en último término, lo que se manifiesta es una comunidad transgeneracional.¹⁷⁵

Una comunidad se compone aquellos que se identifican con su bien, o con su proyecto de definir el bien, el cual persiguen a través de sus interacciones. Estos miembros tienen un interés en perpetuar este proyecto transmitiendo sus ideas las personas que esperan les sucederán. Por tanto, tienen razón para aceptar una obligación en mantener las condiciones que harán posible este proyecto, y en consecuencia su comunidad, para que pueda perpetuarse.

La comunidad es la clave de bóveda para la justicia intergeneracional en el pensamiento comunitarista de de-Shalit en cuanto consiste en compartir una noción de bien — partiendo de la premisa de que se desea ese bien tanto para uno como para los demás — o trabajar en esa dirección de manera que se pueda construir un legado para las generaciones futuras.¹⁷⁶ Porque deseo que los que vendrán puedan formar parte de la creación y reflexión acerca del bien, un bien que es compartido, me preocupo por la conservación.

Después de todo, cuando decidimos conservar, digamos, el Bosque de Dean en Inglaterra, es porque pensamos que los bosques son buenos, que actividades tales como pasear entre los árboles son buenas para las personas y que podrían incluso ser más importantes que cien nuevos puestos de trabajo que se pudieran crear para construir una fábrica de coches Toyota en ese lugar (de-Shalit, 1992, p. 109).

Las obligaciones intergeneracionales están justificadas a raíz de una relación intergeneracional que se anuncia válida porque se refiere a la comprensión y al compartir de un mismo bien. La alteridad se propaga hasta los no nacidos en cuanto les reconocemos su capacidad para el bien que consideramos mutua en tanto que seres humanos racionales capaces de moralidad. En el presente cooperamos con los otros que reconocemos y nos reconocen formando parte de esa red histórico-social que gira en torno a una concepción de

¹⁷⁵ Jeff McMahan (1997) prefiere recurrir a los lazos comunitarios que se establecen dentro de una nación. Dado que el discurso encerrado dentro de las fronteras de las naciones para la justicia global parece ya estar más que superado no voy a prestarle especial atención a esta tesis. Una buena lectura para entender cómo el pensamiento de la justicia ha pasado de encerrarse dentro de los límites de la nación a comprenderse globalmente es la obra de Nancy Fraser *Scales of Justice* (2010).

¹⁷⁶ De-Shalit dice que la comunidad va más allá de los límites espaciales y temporales del individuo porque comprende “aspectos espirituales de la vida, de la identidad propia de las relaciones políticas, sociales y culturales” (1992, pp. 112-113).

bien. Con el futuro se da una “interacción” porque formarán parte de nuestra comunidad en un continuum que no cesa si no es por la acción humana.¹⁷⁷

Pero ¿qué sucede en este escenario con el problema de la no identidad? Thompson apunta, con mucho acierto, que las obligaciones no están supeditadas a si serán, a cómo serán y en qué número serán los individuos que vivirán en el futuro. No dependen ni siquiera de lo que nosotros hagamos para que sean. No tiene que ver con que las próximas generaciones puedan conformarse en que hubieran estado peor si hubiésemos actuado de otro modo contrario a lo que era nuestro deber. Por tanto, *ex hypothesi*, el problema de la no identidad no plantea obstáculos para la justicia intergeneracional en la versión comunitarista de de-Shalit ni, como veremos a continuación, en la de Thompson.

A la luz de este diagnóstico cabría plantearse por qué no emplazarnos directamente en el seno del comunitarismo más flexible que reúne las ventajas del liberalismo y el comunitarismo para avanzar en el tema de la justicia entre generaciones. La identidad socio-histórica y el reconocimiento de que somos seres humanos que forman parte de un proyecto común son directrices que se encuentran muy bien recogidas en las propuestas de estos autores. No obstante esta corriente filosófica plantea también serios problemas para el tema que aquí nos ocupa. Más tarde, una vez hayamos revisitado la concepción de la justicia transgeneracional de Janna Thompson, presentaré mis críticas al comunitarismo partiendo del presupuesto de que se puede defender el carácter histórico-social de la identidad de los individuos a la vez que su libertad sin tener que reducir la justicia intergeneracional a un entramado de vínculos sociales que son su misma condición de posibilidad.

Pero sin perdernos en lo que vendrá, volvamos a centrarnos en lo que concierne estrictamente a las tesis de de-Shalit. Se podría objetar que lo que se encuentra entre bambalinas es una idea rectora que clama que compartimos una moralidad no solo en el teatro de la multiculturalidad con nuestra maleta cargada de identidades varias sino que la compartimos también con individuos que todavía no han nacido. Si efectivamente partimos de la idea de que lo que nos acomuna con el otro es una concepción del bien, y que esta misma habilidad es la que nos permite legitimar los deberes intergeneracionales, entonces parecería que se está preconizando un universalismo moral o, dicho de otra manera, las obligaciones intergeneracionales encontrarían arraigo en una cierta forma de moralidad.

¹⁷⁷ Desde otro ángulo, Barry defiende que una generación es un *continuum*, un proceso concreto de reemplazo de la población (1977, p. 268).

Esto es precisamente lo que alega Thompson para criticar al filósofo israelita, que “un punto de vista de la obligación que depende de cómo la gente percibe sus intereses morales y sus relaciones con el otro no nos proporciona una base firme acerca de los deberes en una sociedad transgeneracional” (2009a, pp. 31-32).¹⁷⁸ En nuestra opinión, adoptando una interpretación algo laxa, el filósofo no ha defendido explícitamente una determinación canónica del bien sino que se ha basado en lo que considera es una tendencia natural que el ser humano tiene y que le permite encontrar la unidad con el otro.

El que nuestros intereses se prolonguen más allá de nuestras efímeras vidas conforma también la idea maestra de la versión comunitarista de la justicia intergeneracional de Janna Thompson que a mi parecer, se perfila como una de las más prometedoras del panorama actual dentro de esta línea de pensamiento.¹⁷⁹ La singularidad del enfoque del Thompson radica en lo que denomina “lifetime-transcending interests”, intereses que trascienden la vida del individuo los cuales no se proyectan únicamente hacia el futuro sino, y de manera también decisiva, hacia el pasado.¹⁸⁰

Los individuos tienen ideas sobre el bien que están vinculadas a sus esperanzas por sus descendientes y su respeto por sus antepasados. Tienen puntos de vista acerca de cómo las personas deberían tratarles y respetarles después de su muerte. Tienen proyectos y objetos de valor que quieren legar a sus sucesores. Se preocupan acerca de la herencia de la comunidad y qué le sucede a esta. Se sienten orgullosos o avergonzados en relación con los eventos de su historia (Thompson, 2009a, p.33).

La noción de interés en este enfoque adquiere el significado de “un objeto valioso, una actividad o estado de cosas entorno al cual se agrupa un conjunto interrelacionado de deseos, creencias, esperanzas, predilecciones, motivaciones, actitudes e intenciones”. En su acepción intergeneracional significa que estos objetos, eventos o estados de cosas

¹⁷⁸ La autora señala que los comunitaristas débiles como los liberales no han logrado explicar de dónde emergen los deberes intergeneracionales porque “las razones de la cooperación intergeneracional que proveen a partir de valores comunes o gratitud no parecen suficientes para basar las relaciones de obligaciones y derechos en una comunidad transgeneracional” (2009a, p. 32).

¹⁷⁹ La autora misma se define como comunitarista en tanto que considera las obligaciones intergeneracionales como aquellas que emanan de un cierto tipo de relaciones y estas ideas están fundadas en una idea del “yo”. Como el resto de comunitaristas débiles, Thompson intenta unir el comunitarismo con el liberalismo. Los “intereses que trascienden la vida de una” son individuales en el sentido de que cada individuo tiene los suyos propios que no siempre coinciden con los de los demás. Pero, y aquí surgen los tintes comunitaristas, estos intereses vertebran la comunidad política lo que les permite pensar en términos de obligaciones morales hacia las personas ya fallecidas y hacia los que todavía no han nacido. Véase por ejemplo, “Identity and Obligation in a Transgenerational Polity” (2009a, pp. 28, 47) o *Intergenerational justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity* (2009b, p. 5).

¹⁸⁰ En lo referente a los deberes que tenemos hacia las personas que ya han muerto un volumen recomendable es el de Thompson; *Taking Responsibility for the Past. Reparation and Historical Injustice* (2002). También pueden consultarse las obras acerca de la justicia histórica de Lukas Meyer (2004, 2005) y la de Axel Gosseries (2004).

proviene del pasado de la persona o bien se dilatan hasta comprender el futuro. Nos preocupa qué pasará con aquello que hemos creado, con nuestras formas de expresión creativa, nos importa qué ideologías serán transmitidas a nuestras hijas y nietas, qué sucederá con nuestra sociedad, con nuestros cuerpos una vez hemos muerto. Porque nos preocupa lo que trasciende y cómo trasciende tomamos cartas en el asunto. Escribimos nuestro testamento, ahorramos para que nuestras hijas puedan contar con un buen nivel de vida o al menos no tengan que pagar nuestra sepultura, nos embarcamos en proyectos solidarios y de cooperación con los que están más cerca y con los que están más lejos, nos convertimos en activistas verdes, políticos y sociales.¹⁸¹ Muchas veces no somos conscientes de nuestros intereses. Si me preocupo por el interés de mis nietos, de sus oportunidades laborales por ejemplo y sus capacidades para estar bien educados, entonces, podría no articular perfectamente que mi preocupación se remonta a que exista un sistema educativo sólido, que contribuya a que mis nietos sean unos seres libres y autónomos y que sin duda, este sistema estaría mejor enmarcado en una democracia participativa. Thompson se ocupa tanto de los intereses que las personas manifiestan como de aquellos “objetivos”, esto es, de las condiciones y estados de hecho que permiten que se puedan cumplir los primeros. La idea central de Thompson, es que los intereses que perviven más allá de la existencia

juegan un papel importante en la vida y las aspiraciones de los individuos y son la base de prácticas que permiten a los ciudadanos y miembros de las comunidades formular demandas morales con respecto a sus sucesores y que, a la vez, otorgan obligaciones a estos individuos en relación a sus predecesores (Thompson, 2009b, p. 5).

Las obligaciones enraizadas en estos intereses, brevemente, se expresan como lo que “debería hacerse por los predecesores y los sucesores” que consiste básicamente en “mantener las instituciones y las prácticas” que se han heredado y, por consiguiente, en poner los medios necesarios para que los que vienen después las hereden y puedan mantenerlas a la vez que transmitir las (Thompson, 2009a, pp. 32-33).

Una idea de este tipo, sin embargo, parece girar entorno a su mismo eje — algo así como sostener que, porque tenemos intereses nos interesa la vida que podrán llevar los no nacidos — por lo que cabría explicar el por qué estos intereses son el gozne para pensar la

¹⁸¹ Thompson reconoce que su idea de interés es más amplia que la de de-Shalit ya que abarca también la proyección hacia eventos, objetos o estados de hechos que tuvieron lugar antes de que la persona naciera (2009a, p. 34).

justicia intergeneracional y no centrarnos solo en dónde se originan. Lo que parece ser una falacia pero que en realidad no lo es, se disuelve si somos capaces de explicar que estos tienen una prevalencia, que tienen un papel significativo en la vida de las personas. Es esencial demostrar esta validez porque a menudo se han tachado en el debate intergeneracional de insuficientes o irracionales; ¿por qué preocuparnos del mundo cuando ya hayamos muerto? ¿Por qué preocuparnos de lo que ha sucedido antes de que nosotros naciéramos? (Thompson, 2009a, p. 35-36). De entre las muchas razones con las que se podría argumentar a favor de la justificación para la idea de la justicia intergeneracional — en una sociedad política transgeneracional — del papel insustituible de los intereses, la autora se concentra en principalmente en dos aspectos; que estos intereses son *la sal de la vida*, es decir que confieren sentido a las acciones y pensamientos del individuo y que son imprescindibles para la hoja de ruta, son esenciales para un “plan racional de vida”. Lo primero al amparo de otra terminología, puede encontrarse en las obras de otros grandes filósofos como Charles Taylor o Ernest Partridge. Para este último una vida con significado es aquella que incluye una auto-trascendencia que conduce a una especie de altruismo (1981, p. 204). Taylor cree que el sentido de la vida de los individuos consiste en la búsqueda de los trascendentales, lo universal; Dios, la justicia, el conocimiento. Esta búsqueda no solo les permite conectar con el otro sino también perseguir un objetivo que va más allá de sus propias vidas (1989, p. 62 y ss.).

En otro orden de cosas, cabría preguntarse cuál es el posicionamiento del enfoque de las capacidades en relación con los intereses de las personas, antes de detenernos en la segunda razón que encuentra Thompson para basar su concepción de la justicia intergeneracional en los intereses, con el fin de explorar si existe algún nexo en común. El marco teórico de las capacidades en su extensión contemporánea ha venido centrándose entre diferentes ámbitos en cuestiones de desarrollo (desigualdades de género, derechos de los niños y los animales, derechos de las personas diversamente hábiles) y más recientemente también en las cuestiones de la sostenibilidad. En el concepto de desarrollo que el enfoque promueve implícitamente subyace la idea de que las acciones de los individuos magnificadas con el uso de la tecnología deberían permitir un desarrollo en términos de capacidades para que no solo puedan disfrutarlas los que viven en el presente sino también los que vendrán. Las capacidades son individuales pero esto no significa, como bien han venido indicando Nussbaum y Sen, que los seres humanos no posean un interés acerca del bien-estar del otro que sobrepase los límites de la pura individualidad y

del propio bien-estar, sí, aunque el viaje siga redireccionándonos a la libertad personal, a diferencia de la noción de justicia de Ricoeur.¹⁸²

El segundo aspecto que justifica el papel central de los intereses transgeneracionales es que son una condición para que el individuo desarrolle su propia autonomía, para que viva como decíamos, acorde a su “plan racional de vida”. Thompson concibe a las personas como “segundas personas”, es decir, en una relación de alteridad que no sobrepasa la frontera de los intereses comunes.¹⁸³ Esta consciencia de la relación con el otro, de que las creencias, los deseos, actitudes, están formados porque somos parte integrante de una familia, una sociedad, un grupo, es fundamental en la construcción del agente como un ser autónomo. Es la brújula para el diseño de un plan de vida. Los intereses aparecen así como aquello que se prorroga hacia el pasado y hacia el futuro que consiste en legar lo que hemos heredado y que emana de nuestra concepción de lo que es un bien. Algunos de nuestros actos están orientados a lo que esperamos que las generaciones futuras harán en relación con nosotros o con nuestro legado. Es así cuando nos entusiasmos con la idea de que nuestra obra creativa tenga un valor más allá del tiempo que ocupamos en la tierra. Esperamos que nuestros sucesores cumplan con nuestros deseos una vez que hemos muerto, en particular, si hemos decidido donar nuestros órganos o si queremos ser incinerados. Nos preocupamos por acumular bienes que puedan ser heredados y nos preocupamos por saber cómo serán heredados. Muchas de nuestras acciones, de hecho, parten de un supuesto acerca de cómo deberían actuar nuestros descendientes cuando hayamos muerto sin que esto signifique que los mismos deban actuar exactamente como nosotros deseábamos. Quizá nos gustaría que nuestros hijos conservaran las tierras que heredamos de nuestros abuelos y sin embargo, estos encontrarán razones para venderlas. Por esto, es importante pensar qué tipo de obligaciones tenemos con nuestros antepasados dado que es difícil que se puedan establecer imposiciones de ningún tipo a las personas libres que vivirán cuando ya no estemos si no es estrictamente en cuestiones tales como, por ejemplo, qué nos gustaría que hicieran con

¹⁸² Cabe sacar a colación la obra emblemática de Nussbaum acerca de las emociones y el papel que tienen en la racionalidad, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001) y la lucha de Sen por derrocar la idea monolítica del interés propio incrustada en los presupuestos de la economía clásica que encontramos, por ejemplo, en su artículo “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory” (1977).

¹⁸³ En particular, Thompson rescata la noción de segundas personas de Annette Baier (1985, p. 85): “las personas son esencialmente sucesores, herederos de otras personas que formaron y cuidaron de ellas y su personalidad se revela sea en sus relaciones con los otros como en su respuesta a su propia génesis reconocida”.

nuestro cuerpo, si preferimos que nos sepulten o si queremos donarlo a la ciencia. El filósofo Nicolai Hartman escribía en su *Ética* que:

es inherente a la naturaleza de todo esfuerzo que busca un valioso objetivo, ir más allá de la vida y empresa del individuo, hacia un futuro que no podrá disfrutar. No es solo el destino sino también el orgullo de una mente creativa así como inseparable de su tarea, que su trabajo le sobreviva y por tanto se transmita hacia otros, en la vida de los cuales no tendrá parte alguna (1932).

Estamos entonces en posición de afirmar que la línea más *débil* de comunitarismo, por ejemplo, que se encuentra en las tesis de Thompson o de-Shalit nos sitúa en una posición mejor en aras de avanzar en el problema de la justicia intergeneracional que aquella que se desprendía de la filosofía de Rawls. Desde las tesis comunitaristas se explica el por qué tenemos unas obligaciones hacia los no nacidos, por qué es lícito hablar de unos intereses intergeneracionales, sin que tenga que terciar una instancia externa a la lógica de los principios de la justicia intrageneracional, ni forzar la máquina incluyendo variables *ad hoc* tales como el sentimiento. Aún así, desde mi óptica, el comunitarismo debe afrontar tres problemas irresueltos para la justicia intergeneracional.

El primero es que esta tradición filosófica no solo tiene que pensar su relación con la tradición más liberal sino que debe también explicar cómo estos intereses se expanden de tal modo que sobrepasan la comunidad y el presente. Si entre coetáneos, los comunitaristas ya tienen dificultades por precisar qué quiere decir una comunidad y por respetar los derechos de las personas para escoger libremente qué tipo de vida quieren llevar, cuando hay que vérselas con los problemas específicos de la justicia intergeneracional esta debilidad se hace más aguda. Las relaciones humanas han sufrido una tremenda transformación con la globalización; estas se enriquecen, se expanden, se multiplican. Defender una justicia basada en los vínculos que un individuo tiene con una particular comunidad resulta a todas luces peligroso y cada vez más difícil de justificar en especial porque las personas no forman parte solo de un redil en el que se establecen normas y de donde emergen valores, sino que estamos hecho de numerosas identidades vulnerables sujetas a revisión. La identidad no es un bloque monolítico intocable, la identidad son identidades, son un mapa de tentáculos que se mueven en diferentes direcciones, a veces buscando destinos opuestos.

El comunitarismo débil a este tenor, respondería basándose en la libertad del individuo para decidir las normas que quiere seguir y por ello podría salvar esta dificultad

aún apostando por los intereses comunitarios.¹⁸⁴ La problemática inherente a esta visión, desde nuestra lectura, es que los intereses pueden quedarse *cortos* a la hora de motivar a la acción cuando se trata de una justicia que tiene como umbral un futuro muy distante. Parece que el esquema motivacional propuesto por Thompson funciona muy bien cuando se trata de generaciones contiguas o cercanas pero quizá alcanza su límite cuando hay que emprender acciones que tengan por objetivo preservar las condiciones de vida de la tierra, cuando los efectos de estas acciones no van a poder ser vividos por las personas (quizá ni siquiera imaginados).

Además, y este es un segundo problema a resolver en el modelo comunitarista, dicha tradición — al menos en su vertiente más *fuerte* — no ha sabido todavía sumarse a la lucha feminista de una manera satisfactoria. El feminismo pide que las mujeres en tanto que individuos reciban igual respeto y preocupación que la que reciben los varones. El concepto de comunidad entra en colisión cuando se trata de abanderar el bien-estar y los derechos de las mujeres. La moralidad y el concepto de justicia arraigado a la pertenencia de un grupo hace lícito el control por parte de los varones de las mujeres y la imposición de reglas que van en contra de sus libertades. El comunitarismo no ha sabido hasta el momento ofrecer un concepto de comunidad que vaya de la mano con la lucha feminista lo cual significa que todavía no ha proporcionado una teoría política nítida positiva y no ha ofrecido una respuesta en los casos en que las exigencias de una comunidad entran en conflicto con los intereses de las mujeres (Okin, 1998). Para nuestros fines, si el comunitarismo encuentra dificultades a nivel intrageneracional, principalmente en lo que concierne a los derechos de las mujeres, difícilmente va a aproximarse a la justicia intergeneracional sin cambiar un ápice del origen de la moralidad y del sentido de la justicia. El liberalismo, al menos, el tipo de liberalismo que abrazan Martha Nussbaum y

¹⁸⁴ Por ejemplo, Thompson defiende que tenemos deberes no solo hacia las personas de nuestra comunidad sino hacia todas aquellas que pudieran vivir. Lo mismo sucede con la justicia global. Thompson dice que los filósofos y teóricos políticos que unen liberalismo y comunitarismo defienden que las personas puedan tener intereses transgeneracionales con otras comunidades de cooperación por ejemplo, evitando actos que les pudieran dañar o cooperando para cuidar del planeta. Dado que no conocemos cuáles van a ser las concepciones del bien del futuro, Thompson parte de la presunción de que los individuos serán “parecidos a nosotros” y por tanto, que podemos compartir un bien — es lo que llama una “cadena de relaciones interminable”. Desde su perspectiva, la mayor ventaja de los comunitaristas es que estos entienden las relaciones entre generaciones como centrales para las obligaciones morales, algo completamente compatible con el liberalismo, con la idea de que las personas puedan vivir según su concepción de buena vida. “Mi enfoque de las obligaciones transgeneracionales no demanda que los miembros de una nación o de otras comunidades tengan un deber en mantener tradiciones o en continuar con los proyectos de sus predecesores pero sí insiste en el respeto hacia los esfuerzos realizados por las generaciones pasadas; requiere que cumplamos con sus demandas legítimas morales. El comunitarismo entendido de esta manera, subraya y justifica la convicción compartida por muchos ciudadanos: que pertenecen a una comunidad histórica de obligaciones” (2009a, p. 48).

Amartya Sen, con sus distancias, no olvida que la autonomía y la imparcialidad tiene que ver con ese “a view from somewhere”, con el espectador imparcial que tanto retoma Sen. Esta vista desde algún lugar, aunque pueda resultar paradójico, es un hacerse cargo desde donde uno se aproxima al problema, es decir desde su contexto determinado, para a la vez, evitar el parroquialismo.

El tercer aspecto relevante para un pensamiento de la justicia intergeneracional como el que estamos delineando en este trabajo, tiene que ver con la función de las instituciones. La labor que consiste en corregir las injusticias para la justicia intergeneracional exige que nos centremos en el trabajo sea de las personas como de las instituciones y que incluyamos en el análisis las relaciones sistémicas determinantes cuando se trata de cuestiones de sostenibilidad. Como avanzábamos en el segundo capítulo de esta tesis, la justicia entre generaciones requiere que le otorguemos un peso todavía más importante a las acciones de colectivos e instituciones porque su poder para cambiar, para emprender medidas aptas a avanzar en la justicia en los términos que creemos esenciales, es mayor que aquel que se concentra únicamente en la esfera individual.

4.4.- La ética de la responsabilidad de Jonas o el miedo a vivir con el mayor de los males

A lo largo de estas líneas pretendemos mostrar los rasgos más característicos de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas acompañando nuestra lectura con algunas de las reflexiones que en su día le dedicó también Paul Ricoeur. Las pocas y fragmentarias ideas que puedan formar algunas tesis sobre la justicia intergeneracional en Ricoeur están sin duda influidas por lo que denomina ética de la biología del filósofo alemán. Consideramos, de igual modo que interpretara Ricoeur a la sazón, que la parte más resbaladiza de esa ética de la biología es aquella que concierne a su fundamentación. La necesidad del ser se desprende de que en todos los casos es siempre mejor el ser a la nada o también, que “nosotros no tenemos derecho a elegir y ni siquiera a arriesgar el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual”, tesis difícil de sostener teóricamente si no se acude a la religión — como por otro lado reconoce Jonas casi al inicio de su obra, tomándola como un axioma que después encontrará justificación (1995, p. 40).¹⁸⁵ Proponemos esta metodología porque es un modo de alumbrar el nudo gordiano de las razones para una

¹⁸⁵ Jonas también afirmará acerca del suicidio que “hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio no” (1995, p. 80).

ética del futuro a la vez que motiva el florecimiento de algunos de los conceptos más importantes de la concepción de la responsabilidad intergeneracional de Ricoeur, útiles como veremos en el apartado siguiente para complementar el enfoque de las capacidades de Sen.¹⁸⁶ Teniendo en cuenta que esta tesis no versa de manera única sobre la filosofía de Jonas omitiremos las partes de su pensamiento que no tienen que ver con la justicia intergeneracional para centrarnos casi exclusivamente en el principio de responsabilidad.¹⁸⁷

La responsabilidad es de hecho la piedra de toque de la célebre obra de Jonas *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1995), volumen que apenas publicado alcanzó fama mundial.¹⁸⁸ La responsabilidad como concepto no se aparta radicalmente de su uso más ordinario. La particularidad eso sí, es que renegando de cualquier amplificación hacia el pasado se proyecta obstinadamente hacia el futuro. Se debe incluir el futuro, es una ética del futuro que no sitúa el momento de la acción en el mañana sino en el ahora. Sea en su especie como en su alcance esta responsabilidad nada tiene que ver con lo anterior ni con las éticas anteriores ni con la experiencia del pasado. El poder destructor del hombre sobre el hombre y la naturaleza que se hace efectivo en el uso de la técnica moderna — si bien también posea un potencial para el pronóstico, para el conocimiento de las consecuencias — no encuentra en las categorías éticas tradicionales lugar para ser pensado y empujar a la práctica de la acción. Esta desafía

¹⁸⁶ Las exposiciones más claras de la lectura ricoeuriana de la filosofía de Jonas se encuentran en un artículo publicado en el 1991 en la revista *Le messenger européen* y después recogido en sus *Lectures 2* titulado “Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas” (1992) y en la entrevista del 1993 “L’éthique, le politique, l’écologie. Entretien avec Paul Ricoeur” para *Ecologie Politique*. Ambas no han sido todavía traducidas al español. También puede consultarse la obra *Sí mismo como otro* (1996) en especial el noveno estudio.

¹⁸⁷ Esta filosofía de la biología es la clave de bóveda de su pensamiento que puede desgajarse, como el mismo Jonas hará en aquella conferencia impartida en Heidelberg en 1986 a modo de autobiografía intelectual, en tres momentos decisivos. El primero corresponde a los tiempos de su tesis escrita en Magburgo bajo la influencia de Martin Heidegger y la dirección de Rudolf Bultmann dedicada a la gnosis. El segundo Jonas es aquel que quiere saber el significado de nuestro arraigo en la vida. Se trata de superar el dualismo entre la materia y el espíritu que promocionaba radicalizado el idealismo alemán y el materialismo positivista. El gran reto es integrar de nuevo al hombre en el “fenómeno de la vida”, vida concebida como un organismo que gracias a la libertad puede trascender la misma materia (Ricoeur, 1992, pp. 307-309). Para Ricoeur lo más interesante de esta filosofía de la biología es sin duda la responsabilidad que aparece ante lo frágil, que aleja a Jonas del evolucionismo optimista de Teilhard y del probabilismo de Monod (Ricoeur, 1992, p. 310). No me voy a detener más en esta segunda etapa pues es el tercer Jonas, aquel de la responsabilidad, el que más interesa al filósofo francés y, en vistas al objetivo de esta tesis, a nosotros también (Ricoeur, 1993, p. 2). Para concluir señalar que Ricoeur entiende que la contribución de la filosofía de la biología de Jonas puede resumirse en tres puntos: con la idea de metabolismo se supera la oposición entre cuerpo y alma; la libertad está contenida en la vida, que a su vez tiene una dimensión de auto-organización. En segundo lugar el peligro de la vida se hace creciente cuando aumenta la “polarización” entre el sí y el mundo y para acabar, la vida es testimonio de ella misma, de su transcendencia (Ricoeur, 1992, pp. 308- 309).

¹⁸⁸ Jonas se había retirado ya de la docencia para acometer al fin la labor de unir a través de la moral sus anteriores investigaciones.

al pensamiento ético tradicional en cinco aspectos esenciales.¹⁸⁹ En primer lugar sus efectos son ambivalentes. El uso que hacemos de la técnica a gran escala conlleva que en la aspiración a producir efectos buenos puedan aparecer también otros que sean malos y que superen los anteriores. Los procesos técnicos además han adquirido un estatus de reproductibilidad automática en el cual no existe un alto para la reflexión o para la detención de la maquinaria tecnológica. Por otro lado, como decíamos, la habilidad técnica se enmarca en un contexto a gran escala donde se ha superado la medida humana de las cosas. En este escenario, la destrucción no es solo imaginable sino también factible y en consecuencia es más útil para la acción situarse en el peor de los escenarios posibles. Por último, aparece el guiño a la metafísica, un imperativo categórico de la existencia de la humanidad que tiene como función el guiarnos a la hora de entender qué riesgos son asumibles y qué riesgos son ilícitos.

Para Jonas existe una quiebra ontológica que propicia el que nos adentremos en los laberintos de una nueva ética a partir de la llamada de socorro que proviene del mundo. El peligro que se avecina es el desencadenante de este nuevo pensamiento que pone en relación al hombre con su *humanidad* y, en consecuencia, también con la necesidad de su conservación. Esta nueva ética surge de una “heurística del temor”¹⁹⁰: “solo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros” (1995, p. 16). Tal “heurística del temor” clama no solo la creación de una nueva ética sino también el que esta gire en torno a la idea de respeto abandonando impasiblemente las ruinas de lo que queda de las éticas de la prudencia.

Para acometer tal empresa, contra la corriente prevalente antimetafísica de la filosofía del siglo XIX, la ética debe ir más allá de las relaciones interpersonales del presente ahondando, cree Jonas, en la metafísica porque es allí donde se cimientan cuestiones tales como por qué debe haber seres humanos y por qué la existencia es siempre prioritaria a la no existencia. El deber por la existencia futura se recoge en el concepto de responsabilidad que transforma el imperativo categórico kantiano a través de un principio de responsabilidad que quiere “preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad

¹⁸⁹ Sigo para el esbozo de esta taxonomía de los aspectos en los que la técnica moderna desafía a la ética tradicional, el análisis de María José Guerra reinterpretándolo, pues nos resulta en este sentido altamente esclarecedor (2007, pp. 113-114).

¹⁹⁰ Jonas usa la expresión “Heuristik der Furcht” que puede ser traducido al español, a mi parecer, sea como “heurística del temor” sea como “heurística del miedo”. Seguimos la traducción más consensuada que se halla por ejemplo en la edición de Herder traducida por Javier M^a Fernández Retenaga (1995).

del mundo y de su esencia frente a los abusos del poder” (1995, p. 17). El imperativo que tiene en cuenta la dimensión nueva de los actos del ser humano y por tanto, también de los agentes, adquiere la forma: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” — su contrafigura negativa sería: “[o]bra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de la vida”. O, en otras palabras: “[n]o pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” — en su acepción positiva: “[i]ncluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (Jonas, 1995, p. 40).

Un aspecto importante a tener en cuenta es que la esfera de legitimización del imperativo es la de la política pública antes que la del comportamiento individual porque en relación con este último no existe la dimensión causal en la que es aplicable. Es una diferencia fundamental con el conocido imperativo kantiano donde el individuo debería actuar regido por el peso de la norma que advierte acerca de qué sucedería si la máxima de su actuar se convirtiera en ley universal. En efecto, el imperativo de la responsabilidad orientado hacia el futuro no busca la coherencia lógica o concordancia del “acto consigo mismo” sino la concordancia entre las consecuencias y la continuidad de la vida humana en el futuro. La universalidad del imperativo no es la mera trasposición del “yo” individual al “todo” hipotético como en Kant sino que las acciones del “todo” (colectivo) tienen una universalidad en cuanto se respete su eficacia; “se «totalizan» a sí mismas en el progreso de su impulso y no pueden sino desembocar en la configuración del estado universal de las cosas”. Esto permite en el cálculo moral incluir un horizonte “*temporal*”; el imperativo se refiere a “un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad” (Jonas, 1995, p. 41). Es cierto como afirma María José Guerra que la responsabilidad a la que está apelando Jonas parece estar combinando sea el enfoque del deontologismo como el del teleologismo clásico — y en estas su ética haría posible lo mismo que la de Ricoeur, es decir, abandonar los extremos hegemónicos para reunir las ventajas de ambas éticas. En concreto, en lo que respecta a su aplicación parece demandar que se formulen anticipadamente nuevos principios de la moralidad para evitar la catástrofe pero también, — atendiendo a las circunstancias actuales — algo así como una “casuística de la imaginación” consecuencialista que pudiera dar lugar sea a los nuevos principios como a la esfera de su aplicación (Guerra, 2007, p. 113).

Jonas recurre a la “heurística del temor” porque ante el peligro de destrucción del hombre por el hombre, con sus armas tecnológicas, el conocimiento no es fuente de motivación suficiente para el ser humano. Lo cual se percibe en las éticas actuales que provienen y se dirigen a resolver problemas que no tienen ni la magnitud ni la urgencia que tiene la temida extinción de la humanidad (Jonas, 1979, p. 65).¹⁹¹ Las éticas clásicas son incapaces, concluye Jonas, de afrontar la amenaza que supone la tecnología a nivel cósmico en la medida en que comparten tres supuestos que resultan ser inválidos:

- 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre.
- 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano.
- 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado (1995, p. 23).

En realidad, como bien indica Richard Bernstein, Jonas aunque proclamando esta ruptura con las éticas tradicionales nunca efectivamente deja de recurrir a ellas (1994, pp. 849-850). Por ejemplo, aunque critique la ética kantiana por estar inundada de *antropocentrismo* sus tesis sobre la humanidad se apoyan en el concepto de dignidad que encontramos en el filósofo de Königsberg. Las razones por las que Jonas quiere deshacerse de las éticas del pasado para fundar una nueva ética tienen que ver con el contexto en el que el autor se encontraba. Jonas quiere evitar que se piense que la distancia entre las nuevas formas de la tecnología y aquellas del pasado sea solo de grado (evitando también que se crea que introduciendo pequeñas modificaciones en la ética, esta pueda adaptarse fácilmente a la realidad en la que se encuentra). A diferencia de esto, debe considerarse que existe una urgencia y que hay diferencias esenciales entre el ahora y lo acontecido hasta el momento. Esta nueva ética debe afrontar lo que es radicalmente nuevo partiendo de lo que todavía es válido de las éticas tradicionales.

Retomando el discurso jonasiano, esta nueva ética demanda un modelo de responsabilidad que no puede hallar anclaje en una estructura de deberes basada en la reciprocidad — supuesto por excelencia, por ejemplo, de la justicia contractualista como ya vimos en el segundo apartado de este capítulo. El arquetipo más bien, va a adoptar una forma “vertical” inspirándose en aquella responsabilidad paradigmática que emerge de la

¹⁹¹ Van Erp se cuestiona hasta qué punto es legítimo apuntar a esa “heurística del temor” para fundar principios morales sólidos. Basar la ética del futuro en emociones no parece ser, según su opinión, la vía más adecuada pues los principios morales tienen una raigambre con la dignidad humana — que es independiente de las ideas morales comprensivas — mientras que las emociones tienden a la heteronomía (2013, pp. 799-800).

relación de los padres con sus hijos y del gobernante con su pueblo. Efectivamente, la responsabilidad es entendida como “el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación»” (Jonas, 1995, p. 357). El método de esta ética también va a consistir en algo distinto a lo anterior pues se dirige a prevenir, a pensar los actos de la acción antes de que estos acontezcan y a actuar sirviéndonos de la idea de una destrucción que es factible y no solo pensable. El filósofo estaba convencido de que podemos vivir sin el bien supremo pero no podemos vivir con el mayor de los males.

En este punto de la exposición vamos a dar paso al análisis ricoeuriano de la filosofía de la responsabilidad de Jonas pues allí se pondrán en evidencia muchos otros rasgos de esta ética de la biología que resultan interesantes para el tema de esta tesis. La lectura que Ricoeur realiza de la ética de la responsabilidad de Jonas se ciñe casi exclusivamente a la cuestión de la fundamentación. Ricoeur en algunos aspectos no se aleja en demasía de lo que está defendiendo el autor de *El principio de responsabilidad* si no fuera porque su pensamiento no se encuentra muy cercano a la fundamentación ontológica que reviste la concepción de Jonas. En Ricoeur la responsabilidad llama en último término a la prudencia (*prudentia*), al poner en uso la sabiduría práctica. Ricoeur acentúa en especial la remisión de la filosofía de Jonas al concepto de vida pero, advierte, siendo lo que se podría denominar una filosofía de la biología esta pretende zafarse desesperadamente de cualquier identificación con lo que se llamaban filosofías de la vida o “*Lebensphilosophie*”; filosofía “románticas” que apelaban al sentimiento personal de la vida, a esa intimidad del sentirse vivo, criticado concienzudamente por filósofos como Husserl o Heidegger (Ricoeur, 1993).

De esta filosofía de la biología Ricoeur destaca dos ideas claves y originales para el pensamiento de una ética que se proyecte hacia el futuro. La primera idea fundamental tiene que ver con el anhelo del ser humano de “resistir a la muerte”. Este vencer a la muerte, este anhelo por sobrevivir, ha sido el gran olvidado de las ciencias biológicas que centradas en el estudio de las especies desde Darwin han ignorado el papel sustantivo que tiene la fragilidad y la muerte. En estas consideraciones ricoeurianas se deja entrever la importancia que para la reflexión tiene la vulnerabilidad o fragilidad, que a la vez es inicio del reclamo ontológico y ético en la filosofía de Jonas. La perspectiva de la responsabilidad intergeneracional en Paul Ricoeur se vincula a la obligación que emerge de la fragilidad en una relación de poder y por ello se encuentra absolutamente próxima a la

idea de la “heurística del temor”. Ahora bien, a diferencia de esta, el hombre aquí es *capaz* de responsabilidad desde un punto de vista antropológico, es *capaz* de una responsabilidad que debería estar cargada de la virtud de la prudencia como veremos en el siguiente apartado de este trabajo.

Nos preocupa enormemente la muerte, como diría Heidegger, somos seres hechos para la muerte y en este sentido los avances tecnocientíficos buscan detener, amortiguar este destino común.¹⁹² La tecnociencia por un lado, nos hace cada vez más resistentes a la muerte. Llevamos a cabo experimentos genéticos, ensayamos con éxito la clonación y tenemos las herramientas para alterar y seleccionar embriones. Se entra en batalla continua contra la muerte, retrasando el envejecimiento, reforzando el sistema inmunitario. Por otro lado, no se pueden menospreciar los aspectos positivos ligados por ejemplo a la erradicación de enfermedades tales como la viruela, a la identificación prematura de enfermedades y al aumento de la calidad de vida con repercusiones importantes en la población de edad más avanzada. Este rostro jánico de la tecnología nos arma de poder pero también nos separa de nuestra naturaleza más inocente y originaria. La vida es un llano “pre-moral” que se considera a sí misma como buena. La cuestión leibniziana por antonomasia: “por qué *es* algo y no más bien nada” viene interpretada de manera que salga a la luz por qué vale la pena que haya algo en vez de nada (Jonas, 1995, p. 93). Lo que es más que la nada, es la vida. Así tajantemente, como afirmación autosuficiente a la vez ontológica y ética (Ricoeur, 1992, p. 311). Pero, se pregunta Ricoeur, dónde aparece el ligamen entre el valor del ser y la responsabilidad humana, cómo puede desprenderse de la vida unos principios éticos que obligan a actuar de una determinada manera. Pues parece que la solución es “autorreferencial”: “la afirmación que lo que vale tiene un derecho a ser, no es otra cosa que lo inverso de la afirmación de que el ser vale en el sentido de que es preferible a la nada” (Ricoeur, 1992, p. 311). En la naturaleza existe la tendencia a luchar por la conservación. ¿Qué sucede cuando hablamos de la vida, del ser, en la esfera humana? La vida cuando se trata del hombre ya no es un proceso natural caracterizado por

¹⁹² La tecnociencia para Ricoeur no es más que la punta del iceberg sobre la cual se centran todas las atenciones. Es un “atajo” en una larga cadena causal. La solución no es a la técnica, más técnica, limitándonos a ver al hombre únicamente en su rostro de *homo faber* ni tampoco, como entienden algunos que critican a Jonas, que se debe hacer todo aquello que se pueda hacer sin tener en cuenta que la capacidad de hacer es “la única medida de la ética”. Lo urgente es volver a equilibrar la relación hombre y naturaleza. Somos parte de la naturaleza pero también hay que reconocer nuestra singularidad. Tampoco hay que caer en una fácil asimilación de la ciencia a la tecnología; los científicos no pueden ser considerados responsables del uso técnico que hagan de sus descubrimientos, los científicos se quedan dentro del ámbito del laboratorio y de la conceptualización.

un desarrollo genético sin más, sino que se ha convertido en un “querer vivir” y un “querer sobrevivir” (Ricoeur, 1993). El lugar de lo verdaderamente animal, esa finalidad de todo organismo de sobrevivir gracias a su auto-organización interna, ha caído bajo el dominio de lo cultural o lo simbólico, el hombre es un *proyecto* en el sentido kantiano, no un proceso genético automático huero, es un “proyecto histórico”. En él esta lucha se ha hecho consciente y porque puede llegar a destruirla, se convierte en un deber. La axiología se dobla a la ontología. De esta manera, la responsabilidad nace como sentimiento previo a la formalización del imperativo categórico que asegura una continuidad de la vida — nos afecta en el ánimo de la forma más elemental, al nivel de la *Stimmung*. Quien tiene más poder — algo que comparte también Ricoeur — tiene más responsabilidad. “Somos responsables de la perpetuación de la responsabilidad en sí misma” (Ricoeur, 1992, p. 314). Este es el vínculo indisoluble entre el ser y el deber ser.

La responsabilidad pasa así a ser el objeto de la ética, esta ocupa el lugar de honor de un pensamiento que se proyecta hacia la necesidad de que la vida humana continúe en el futuro — si bien los hombres no seamos responsables en *sensu stricto* de los hombres del futuro, sino en su lugar, de la *idea* de hombre — en la forma de un imperativo nuevo, porque nunca antes se había dado la posibilidad de que la vida acabe con la vida, que el ser humano destruya la vida. La mano del hombre interviene a través de la técnica de manera irreversible en la naturaleza, alterando su equilibrio, por lo que, siendo esta la “base vital” del ser del mismo hombre, lo que se está haciendo en definitivas cuentas es dañando a la humanidad. “En breve, el hombre pone en peligro al hombre en cuanto que *viviente*” (Ricoeur, 1992, p. 305). La supervivencia se convierte en el objetivo de la ética, es decir, y aquí aparece la *ontologización* de la ética, la vida debe una continuación a la vida.

Se pone de manifiesto que el uso clásico de la responsabilidad no alcanza cuando se trata de amparar la vida en el futuro. Ese “rendir cuentas” jurídico-moralmente que da pie a la imputabilidad dice Ricoeur, aquella noción de responsabilidad castiza del derecho penal y civil que se arraiga en la reciprocidad ha tenido razón de ser hasta ahora a tenor de los efectos que nuestras acciones tienen en el instante y en el espacio relativamente próximo al sujeto porque allí este es capaz de ser responsable por el daño ejercido. Desde el momento en que en el imperativo está incluida la vida, a la responsabilidad se le añade algo más que la divorcia del sentido estricto de la imputabilidad. Este gravamen es lo “percedero”, lo vulnerable. Nos hacemos responsables del cuidado de lo frágil, y “¿qué es más percedero que la vida, reconducida a la muerte por la intervención maléfica del hombre?” (Ricoeur,

1992, p. 305). Ahora se trata de rendir cuentas por los resultados nocivos de nuestros actos no tan solo en cuanto probables sino también en cuanto posibles. Esta es la segunda idea que Ricoeur quiere rescatar de las tesis jonasianas, el otorgar “*mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*” (Jonas, 1995, p. 71).

Concuerdo a la perfección con la tesis de Ricoeur de que en algunas ocasiones el discurso crítico contra Jonas se ha solidificado en torno a la idea de la “heurística del temor” sacándola de su contextualidad propedéutica (Ricoeur, 1993).¹⁹³ Pensemos, como también señala el filósofo francés, por ejemplo, en la multiplicación de las bombas nucleares. Hoy en día muchos países cuentan con armas atómicas y el peligro de una guerra nuclear no resulta una idea tan descabellada. Puede decirse que es improbable, sí, pero no es imposible.

Lo que Ricoeur encuentra problemático en el seno de la ética de la responsabilidad jonasiana es, precisamente, que la vida se convierta en fundamento no del ser sino del deber ser. Esto es lo que no cae satisface el vínculo de la suficiencia y debiera ser revisado. Menos es acertada la acusación, emitida por algunos críticos, de que la moral se haya construida en un sentido naturalista. El principio de la responsabilidad no está pensado para imitar el modelo de la regulación y la finalidad natural, no está diseñado para pensar la naturaleza como modelo del comportamiento humano como podría ser alguna interpretación bastante discutible de la moral aristotélica: constreñir la acción con una “medida”, una atemperación idéntica a la que la naturaleza confiere a las actividades de los organismos vivientes. Lo que el principio de responsabilidad demanda es: “preservar la *condición* de existencia de la humanidad, o mejor, la existencia como condición de posibilidad de la humanidad” (Ricoeur, 1992, p. 316). El hombre en tanto que viviente se caracteriza por su fragilidad y a razón de esta fragilidad es que el principio de responsabilidad encuentra su fundamentación. Por tanto, que el hombre pertenezca a la naturaleza, no quiere decir que esta sea el modelo a reproducir para el actuar humano y para el desarrollo de la técnica sino que la conservación forma parte del interés humano como ser vivo y sufriente.

El problema aparece cuando se quiere postular el riesgo de la no existencia como la base para una ética orientada hacia el futuro. ¿Por qué somos responsables de la vida? Jonas se ha expresado en relación con el vínculo de necesidad gobernante entre el

¹⁹³ Ricoeur lo considera una “mirada prospectiva” o un “principio de descubrimiento” totalmente afín a la realidad que estamos viviendo (1993).

imperativo y el ser; el hombre como ser vivo, para su propia existencia debe cuidar de su *hábitat*, de la naturaleza. Lo que el filósofo no ha explicado es que este sea suficiente. La obligación de hecho, apunta Ricoeur, es antes que nada hacia los hombres y luego, hacia la naturaleza. “Nadie puede decir: ¡que el hombre sea! sin decir: ¡que la naturaleza sea! Por esto el sí del ser que la vida pronuncia espontáneamente se ha convertido a nivel humano en el deber-ser, obligación” (Ricoeur, 1992, p. 317). Para que el razonamiento fuera suficiente el fundamento debería situarse en el prerrequisito para la existencia misma y no en el “estatuto auténticamente humano de la vida a preservar” (Ricoeur, 1992, p. 317). No se exige únicamente que existan seres humanos en el futuro sino que existan hombres en cuanto hombres, en cuanto su estatuto de humanidad. El uso pues de la cuestión leibniziana ahornada para responder a la necesidad de preservar la humanidad no resulta pues un movimiento convincente porque no es que de la vida se desprenda la necesidad como a Jonas le gustaría, sino que es gracias a la fragilidad que el hombre tiene una obligación. Si en la filosofía de la biología la vida fuera suficiente, entonces no se necesitaría el giro de la pregunta leibniziana.¹⁹⁴

En otras palabras, el problema de la ética del futuro de Jonas es que esta ética se encuentra doblegada a la ontología. Somos responsables “objetivamente” del ser. Coincido, así, con Javier Muguerza en que

nada peor podría acontecerle [a la ética] [...] que su subordinación a la ontología, tal y como parece acreditarlo la pretensión de Jonas de *fundamentar en el ser todo deber ser*, puesto que el primer «deber» que impondría entonces el principio de la responsabilidad sería el de preservar a toda costa, esto es, *a cualquier precio* la por lo demás deseable *prevalencia del ser sobre la nada* (2007, p. 45).

4.5.- Las capacidades, la fragilidad y la dimensión prospectiva de la justicia en Paul Ricoeur

Paul Ricoeur fue sin lugar a dudas uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Autor absolutamente prolífico, escribió treinta y cinco libros y al menos quinientos artículos de temas a simple vista tan dispares como el psicoanálisis de Freud, la semántica y la metáfora, la narración y la identidad, el reconocimiento, la fragilidad, el mal, la culpa o la utopía. Se entiende bien por qué se convirtió en uno de los filósofos más respetados y

¹⁹⁴ Tres conclusiones en forma de axiomas a modo de “círculo hermenéutico” articula Ricoeur de la ética de Jonas y de su argumentación acerca de la fundamentación del principio de responsabilidad; “la vida dice sí a la vida”, “la idea de humanidad exige ser realizada” y por último, “el ser vale más que el no ser” (1992, p. 318).

fue invitado de honor en debates públicos que versaban sobre temas de lo más apremiantes; con su particular lucidez y profundidad analítica ofrecía razones y puntos de partida para la especulación y la práctica de temas tan variados como la ecología, el poder o la autoridad.¹⁹⁵ En su última etapa, la más interesante para nosotros, Ricoeur tuvo tiempo de dedicarse de lleno al tema de la justicia y de realizar una crítica aguda a la sociedad tecnológica fuertemente inspirado por las tesis catastrofistas de Hans Jonas. La vastedad de su obra y la riqueza de las líneas maestras que la vertebran — nunca olvidó actualizar a los clásicos — merece un respetuoso trabajo imposible de capturar en estas exiguas líneas. Por ello nos vamos a centrar en este estadio de la investigación en la centralidad que la noción de capacidades tuvo para Ricoeur en la época de madurez de su pensamiento. Una de las contribuciones más originales de esta tesis es la reconstrucción de las ideas acerca de la justicia intergeneracional que tienen un origen bastante disperso en la obra de Ricoeur. El diario de a bordo de esta estimulante empresa especulativa nos incentivará a destacar tres momentos cumbres; la justicia, la responsabilidad y la hermenéutica-antropológica de las capacidades.

La antropología filosófica de Ricoeur es una antropología del hombre capaz (“l’homme capable”). Si bien este hombre capaz de responsabilidad no aparecerá como tal en los textos del filósofo francés hasta bien entrados los años 90, se puede ya vislumbrar una tentativa de conceptualizar aquello que denomina, traducido al español, la “capacidad de actuar” en su obra capital para el pensamiento de la ética *Sí mismo como otro*.¹⁹⁶

[L]o que la asignación de responsabilidad en el sentido ético-jurídico parece presuponer es de naturaleza distinta de la designación por sí mismo de un locutor, esto es, un vínculo de naturaleza causal [...] que designa la expresión de poder-hacer o de *capacidad de actuar* [*puissance d’agir*]. Es preciso que de la acción pueda decirse que depende del agente para caer en la reprobación y la alabanza. Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles [...] ha hecho preceder su teoría de las virtudes de un análisis de un acto fundamental, la elección preferencial, en la que se expresa una *capacidad de actuar* más primitiva que el carácter reprobable o loable [...] de la acción producida. Así, se nos remite a un análisis específico de la *capacidad de actuar*, centrado en la eficacia causal de esta *capacidad* (Ricoeur, 2005, pp. 103-104).¹⁹⁷

¹⁹⁵ Como apunte biográfico, Paul Ricoeur fue invocado por la Corte de Justicia de la República francesa para testificar en un caso de sangre contaminada, el 19 de febrero de 1999 (2001, epílogo).

¹⁹⁶ Las obras más destacadas en las que aparece el tratamiento antropológico-hermenéutico del hombre capaz son: *Sí mismo como otro* (1996), *Lo justo* (1999), *Lo justo 2* (2001), *Caminos del reconocimiento* (2005) y sus contribuciones en volúmenes colectivos; “Ethics and Human Capability: A Response” (2002) y “Capabilities and Rights” (2006).

¹⁹⁷ Me he permitido corregir la traducción al español levemente para respetar qué es lo que dice en lo específico Ricoeur. La cursiva es mía.

La tematización del hombre capaz aparece, tal y como se percibe en estas líneas, ligada a la cuestión que abarca lo jurídico y lo político del “¿quién es el sujeto de los derechos?”. Este *quién* para que pueda ser sujeto de derechos tiene que ser sujeto capaz de auto-designación desde el prisma antropológico de Ricoeur por lo que la pregunta en última instancia lo que pretende es encauzar este pensar hacia el qué significa “*ser capaz*”. “*Ser capaz*” se desdibuja como la problemática que urde la filosofía de arriba a abajo y que encuentra su expresión ejemplar en la forma verbal del “yo puedo”.¹⁹⁸

Antes de internarnos en la anatomía fenomenológica del hombre capaz nos gustaría rememorar aquí las tres grandes intenciones filosóficas que escriben la ética de Ricoeur de *Sí mismo como otro* explícitas en su prólogo. El “sí mismo” se contrapone al “yo” en tanto que el papel mediático de la reflexión tiene supremacía a la inmediatez del sujeto. Además resulta menester distinguir dos acepciones semánticas de la identidad: la ipseidad y la mismidad (o identidad-*ipse*, identidad-*idem*).¹⁹⁹ La primera, y esta es la última intención, permite el diálogo de complementariedad entre la ipseidad y la mismidad o del “*si*” y del “*otro distinto del si*”. Esta dialéctica es de crucial importancia porque evita que el *si* ocupe la posición del fundamento; ni es venerado como en las filosofías del *cogito* (Descartes) ni es impugnado como en las anti-*cogito* (Nietzsche). La hermenéutica de Ricoeur supera estos dos extremos cuando encuentra en la “atestación” el vehículo para definir la clase de certeza, como se pondrá de manifiesto más adelante.

Centrémonos ahora en el concepto clave, a saber, el de la capacidad. Si en Sen la capacidad se remite a la esfera individual como el “derecho a ciertas capacidades de obrar” usando ahora las palabras de Ricoeur, en la hermenéutica del sí mismo se concibe como “el poder de hacer que algo suceda” (2005, p. 151). La capacidad forma parte de lo que consideramos es la esfera de la acción humana. Nosotros aseveramos que podemos hacer algo, que podemos ejercitar el poder de hacer algo. Esta aseveración no sería posible sin la ipseidad, la reflexividad del agente. Ahora bien, esta “capacidad para actuar” (*puissance d’agir* en francés o *agency* en inglés) como la llamará en un primer momento para luego

¹⁹⁸ En “Ethics and Human Capability: A Response” transcripción de una ponencia que Ricoeur impartió en octubre de 1999 en la Divinity School de la Universidad de Chicago, el filósofo en primera persona decía: “solo recientemente me he permitido dar un nombre a esta problemática global. Quiero decir, el problema de la capacidad humana, capacidad como la piedra angular de la antropología filosófica o para ponerlo en palabras simples, los términos que pertenecen al lenguaje ordinario, el alcance del tema que se encuentra expresado por el verbo *puedo*” (2002, p. 280).

¹⁹⁹ En inglés los vocablos usados por Ricoeur son “selfhood” y “sameness” cuando no usa los términos originales en latín *ipse* e *idem*. El *idem* aparece traducido al castellano como “mismidad”, lo que sería “*mêmeté*” en francés y “sameness” en inglés.

usar simplemente el término capacidad, no es inmediatamente asequible al sujeto sino, como es usual en la filosofía ricoeuriana, pasará inexcusablemente por la relación del “yo” con el “otro” y con el mundo.²⁰⁰ La capacidad de la responsabilidad nace precisamente de aquí, de ese agente que se reconoce como el motor de las acciones — en la definición *mínima* anterior el “poder” se sitúa como el objeto del auto-reconocimiento (Ricoeur, 2006, p. 18) — pero que solo llega a ser responsable completamente cuando se sucede a forma de bucle, el reconocimiento mutuo que es más que la pura mutualidad, más que un intercambio seco entre el yo y el otro como si fueran simples mercancías (Ricoeur, 2004).

Ricoeur está especialmente interesado en darle la vuelta a la forma pasiva del “reconocer” para dejar traslucir ese “sí mismo en cuanto...otro” que ya aparecía en su *petite éthique*.²⁰¹ Además, porque “reconozco activamente algo, a personas, a mí mismo; pido ser reconocido por los otros” (Ricoeur, 2005, p. 12). El “ser capaz” solo se revela posteriormente en la “larga ruta” hacia el conocimiento de sí mismo — en ese *detour* que atraviesa los mundos de los símbolos, las narraciones, lo imaginario, las prácticas sociales, en una relación sustancial con el otro (Kaplan, 2010, p. 114). La capacidad toca el aspecto existencial, el que implica a las personas como auto-reconocimiento. Los derechos se sitúan en un segundo estadio, que es el del reconocimiento mutuo. Por eso le interesa a Ricoeur especialmente, las *capabilities* senianas porque se encuentran emparejadas con la noción de derecho. La capacidad es en Ricoeur un constituyente del reconocimiento como lo son los derechos.²⁰²

Para embarcarse en una “fenomenología del hombre capaz” Ricoeur acude a los textos griegos en su afán de mostrar que en los poemas épicos y trágicos se esconde, si bien no lo parezca, una idea de auto-reconocimiento como causa de la acción de un ser humano sufriente (“soffraint”) que retrospectivamente se conoce como agente (“agissant”). Los personajes de las obras de Homero se dirigen así mismos como *aition*, lo que implica la noción de causa, y hablan de la forma de su acción como *hekon* “deliberadamente” o *akon* “contra su voluntad”. Estos se auto-designan como *aition* aún en los momentos en

²⁰⁰ La evolución del desarrollo del concepto desde el “capaz de actuar” (“puissance d’agir”) al hombre capaz (l’homme capable”) es de tal complejidad que aquí puede recogerse solo de manera sintetizada. Para un análisis más profundo aconsejamos la lectura de la obra de Eduardo Casarotti *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz* (2007).

²⁰¹ Así es como se refiere Ricoeur a su obra *Sí mismo como otro*, como una pequeña ética, una mínima moralía.

²⁰² En lo específico afirma Ricoeur: “la noción de capacidades (“capabilities”) pertenece a una provincia distintiva del reconocimiento de las personas, aquella del auto-reconocimiento como intentaré mostrar. En relación con el concepto de derechos esta noción se refiere a un estadio superior aquel del reconocimiento mutuo de acuerdo con su connotación jurídica” (2006, p. 17).

que fuerzas externas les han empujado a actuar en contra de su deseo (por ejemplo, cuando un dios les ha despojado del uso de la razón). Las acciones que son las creadoras de lo nuevo les pertenecen aunque la fortuna no esté siempre de su parte. Es el prelude de una teoría de la intención y de la estructura de la acción ligada a la idea de la responsabilidad que todavía se concentra en una sola dirección y que carece del momento fundamental de la “deliberación”.

En este camino hacia el reconocimiento, la *Ética a Nicómaco* representa una parada obligatoria porque describe precisamente esta “decisión” o “deliberación” que faltaba en los personajes de las tragedias y que aparece como un prerrequisito de la responsabilidad vinculada a la fisicidad, a la carne o, lo que es lo mismo; la “elección preferencial” (*prohairesis*) tiene origen en el interior del individuo, tiene una vinculación con lo corpóreo (Ricoeur, 1999, p. 61)²⁰³. La ética aristotélica es fundamental para el pensamiento de Ricoeur, que considera al filósofo griego, el “filósofo de la acción”.²⁰⁴ Se presta una cuidadosa atención a la idea aristotélica de la *prohairesis* pero también a la de *phronesis* (y *phronimos*). La deliberación apunta a la elección sensata que es característica del *phronimos*, del virtuoso, del sabio, del que aplica la doctrina del punto medio. La *phronesis* también llamada prudencia — del latín *prudentia* — tiene la significación de “ese discernimiento, esa mirada en situación de incertidumbre, dirigida a la acción que conviene” que se prefigura como antesala del sí mismo reflexivo (ipseidad) (Ricoeur, 2005, p. 95). El concepto de *phronesis* es basilar a la hora de mediar entre lo particular y la norma, entre las circunstancias reales y la ley, y tiene primacía en el pensamiento de la ética del futuro de Paul Ricoeur.

En las voces *aition*, *a-hekon* y *phronein* se halla la continuidad de contenido entre Aristóteles y los poetas y oradores griegos. Lo que Bernard Williams designaba con los términos “centros de decisión” y seres humanos con la habilidad de “reconocimiento de responsabilidad” aparece tanto en unos como en el otro (Ricoeur, 2005, p. 92). Solo que en la *Ética* de Aristóteles — primera vez que la teoría moral aparece con carácter propio distinto del de la metafísica, la física, el tratado del alma y la política, aún si la moral esté

²⁰³ Ricoeur afirma que: “[d]espués de haber dicho lo que no es — apetito, impulsividad (*thymos*), deseo —, hay que decir lo que es: una especie de propia voluntad especificada por una deliberación anterior. El *pro* de *prohairesis* se vuelve a encontrar en el *pre* de pre-deliberado. Llegamos al corazón de lo que, desde el inicio de esta sección de nuestro trabajo, llamamos con el nombre del reconocimiento de responsabilidad” (2005, p. 96).

²⁰⁴ Nuestro objetivo es sacar aquí a colación la interpretación que Ricoeur hace de Aristóteles y cómo encuentra en la *Ética* el antecedente más primitivo del “reconocimiento de sí mismo” (2005, p. 93).

en íntima relación con ella — es donde el reconocimiento de sí mismo se encarna en una figura primigenia a través de la acción sensata.²⁰⁵

El examen de las estructuras del obrar humano que es lo que interesa específicamente a Ricoeur no se halla en Aristóteles sino es en el libro III después de la disputa acerca de lo que es el bien (y su vínculo con la felicidad) y la práctica de la virtud para el logro de la felicidad (disputa que se dirige entre otros, hacia Platón y sus seguidores). En la ética, la acción humana recibe tratamiento en cuanto se sitúa en el camino para alcanzar el bien supremo que como ya sabemos para Aristóteles, es la felicidad, que no aparece por fortuna ni tampoco gracias a la intervención de alguna instancia sacrosanta sino que nace de nosotros mismos. Es más, la tarea (*ergon*) auténtica del hombre es alcanzar una vida “realizada” (Ricoeur, 2005, p. 126) (1098 a 16). Dicha tarea se ve coadyuvada por las virtudes las cuales orquestan sea el objetivo sea el camino hacia la felicidad.²⁰⁶ Es así como hallamos el momento del reconocimiento en su estadio más primigenio, en las acciones del hombre que tienen como fin la felicidad la cual se origina del obrar humano en cuanto ser humano.²⁰⁷

El movimiento concluyente se halla cuando Aristóteles otorga a la virtud el signo de la “decisión intencional” definiéndola del siguiente modo; “[s]egún lo que hemos dicho, la virtud es un estado habitual que dirige la decisión (*hexis prohairetike*) que consiste en un justo medio relativo a nosotros, cuya norma es la regla moral, es decir, la misma que le daría el hombre prudente (*phronimos*)” (Ricoeur, 2005, p. 95) (1106 b 30).²⁰⁸ Ricoeur se centra en dos aspectos de esta definición. En un primer plano lo fundamental es que el *phronimos* con el atributo del saber del juicio en tanto que representa el justo medio, es el preludeo del reconocimiento de responsabilidad si bien todavía distante de la auto-

²⁰⁵ En la *Ética a Nicómaco* aparecen las distinciones que no preocupan al poeta; el objeto (“todo arte y toda disciplina científica, y del mismo modo toda acción e intención moral, tienden, en opinión de todos, hacia algún bien” (1094 a 1), el método (“es propio del hombre cultivado exigir sólo, en cada materia, el rigor que implica la naturaleza del asunto” (1094 b 23) y el oyente, el juez, “el que es erudito en la materia” (1094 b 27). Este no se concentra en lo teórico sino en la acción (2005, p. 92).

²⁰⁶ El análisis pormenorizado de la virtud se hallará en los capítulos IV y V del libro II de la *Ética a Nicómaco* como bien indica Ricoeur.

²⁰⁷ Algunos pasajes relevantes en este sentido: “si emprendemos nuestra investigación, no es para saber qué es la virtud — pues nuestro estudio carecería de utilidad —, sino para hacernos buenos. Necesitamos, pues, forzosamente, llevar nuestro examen al campo de nuestras acciones y buscar cómo debemos realizarlas” (1103 b 26-30). “La virtud del hombre será también (como la visión hace que el ojo sea bueno) un estado que hace al hombre bueno y que le permite ejecutar bien su propia obra (1106 a 22) (2005, p. 94).

²⁰⁸ “[l]as virtudes son, de alguna manera, decisiones intencionales o, más exactamente, no se dan sin decisión intencional” (*prohairesis*) (1106 a 2) (2002, p. 280).

designación.²⁰⁹ Desde otro ángulo, las acciones sensatas, o la capacidad de preferencias razonables, se ven guiadas por la decisión — *prohairesis* — por lo que remiten al reconocimiento mismo de responsabilidad. La *prohairesis*, también dirá Ricoeur, es el ser capaz de decir que algo tiene más valor que otra cosa y actuar en consecuencia (2001, p. 51). De la preferencia razonable a la virtud hay solo un paso que es el hábito (*habitus*, *hexis*). Y, en torno a ella, a la acción sensata o preferencia razonable — que nos pone en íntima relación con nuestras intenciones y con el carácter (*ethos*) — gravita un concepto absolutamente primordial: la imputabilidad que tendrá su correlato en la obligación moral de Kant.

Resulta interesante notar que la *prohairesis* no se encuentra abordada directamente en la *Ética* aristotélica sino que su significado sale a relucir gracias a su relación con el “buen grado” (*hekon*) y el “contra su voluntad” (*akon*): la acción llevada a cabo por voluntad encuentra el principio en el interior del hombre en el sentido de que este puede realizarla o no. Precisamente, la atención de Ricoeur se encuentra cautivada por lo que podría ser el origen de lo que en su filosofía es el “sí”, esto es, la acción hecha por propia voluntad que se refleja en el vínculo semántico propositivo; *en hauto* (“en el interior del sujeto”) y *eph' hauto* (en manos, en poder del sujeto) (Ricoeur, 2005).²¹⁰

El concepto privilegiado para Aristóteles, y en estas, también para Ricoeur, es como he venido anunciando, aquel de la *prohairesis* (la decisión, la elección preferencial). Cabe añadir en este punto únicamente un par de consideraciones. Para empezar, la deliberación atiene a los medios y no a los fines porque solo puede darse sobre aquello que una puede hacer. Pero, por suerte, tiene como complemento el deseo (*boulesis*) que se dirige a los fines y por ello, se puede hablar de “deseo deliberado” como decisión. Por último, subrayar que la doctrina de la *phronesis*, que es la de la sabiduría práctica, aparece de la mano del virtuoso, del *phronimos* y en el traspaso de las virtudes morales a las intelectuales, esto es, al plano reflexivo, a la sabiduría de la “mediedad”.²¹¹ Dado que

²⁰⁹ En el fragmento puede percibirse la cercanía entre el estado habitual (*hexis*) y la decisión (*prohairesis*), advierte Ricoeur, así como la atribución de la norma al hombre prudente (2005, p. 95)

²¹⁰ “Lo que se designará, en nuestra terminología posterior, como «sí» aparece prefigurado aquí por el *hauto* unido a su doble preposición en la definición aristotélica de la voluntad propia, de lo voluntario: el principio (o la causa) está en el agente y depende de él” (Ricoeur, 2005, p. 96).

²¹¹ Algunos lugares donde aparece el tema de la *phronesis*, prudencia y sabiduría práctica (entiendo que Ricoeur hace un uso indiscriminado de los tres términos en cuanto podemos leer por ejemplo: “[I]a deliberación es aquí el camino seguido por la *phrónesis*, la sabiduría práctica (término que los latinos tradujeron por *prudencia*) y, más precisamente, el camino que sigue el hombre de la *phrónesis* — el *phronimos* — para dirigir su vida” (1996, pp. 179-180) son: *Lo justo* (1999, pp. 34-36, 67, 73-74), *Lo justo 2* (2001, p. 55), *Sí mismo como otro* (1996, pp. 179-186) y *Caminos del reconocimiento* (2005, p. 118). En

como capacidad es “la aptitud para discernir la regla adecuada, el *orthos logos*, en las circunstancias difíciles de la acción” esta se encuentra sometida a prueba especialmente en las éticas aplicadas (Ricoeur, 2001, p. 55). Por eso, Aristóteles definirá la *phronesis* también en consonancia con lo que llama *euboulos*, con el buen deliberador, porque el sabio es aquel que atribuyéndosele la sabiduría práctica es capaz de aplicar el conocimiento universal a lo particular.

Hasta aquí se ha puesto de relieve la influencia filosófica de Aristóteles para la descripción del hombre capaz. Ahora es pertinente señalar que lo que no encontramos en los griegos, y por eso se vuelve necesario dar un paso más allá, es la auto-designación del ser deliberante que no solo reconoce sus acciones como propias sino que puede escoger la elección preferencial. El agente capaz de elección deliberativa todavía no ha puesto en marcha el juicio sobre sí mismo o lo que es lo mismo, la teoría teleológica de la virtud de Aristóteles (como en las tragedias de Homero y Sófocles) resulta *per se* incompleta en cuanto se centra en la forma de la acción y sus características sin colocar al agente como el verdadero objeto de la reflexión. Esta carencia, cree Ricoeur, puede ser subsanada a partir de la teoría trascendental de Kant (y Fichte).

En *Sí mismo como otro*, el objeto de interés era la antinomia kantiana de la causalidad de la libertad y del determinismo de la naturaleza que se trazaba a partir de la relación entre el agente y la acción. La proposición de Ricoeur se articulaba como una unión de la *Tesis* y la *Antítesis* de la tercera antinomia radicada en la idea de la iniciativa. “La iniciativa [...] es una *intervención* del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que *causa*, efectivamente, cambios en el mundo” (Ricoeur, 1996, p. 101). Ahora en *Caminos del reconocimiento* Ricoeur prefiere volver expresamente a la filosofía reflexiva que tiene inicio, sostiene, en la filosofía de Locke y Descartes dado que ese es el verdadero momento en el que despunta la reflexión del sujeto acerca de sí mismo, para fijarse en su referente filosófico por antonomasia, que no es solo Aristóteles sino también Kant. A este tenor, cabe señalar que el diálogo que intercala Ricoeur entre la ética aristotélica y la ética kantiana presente en toda su obra, es un esfuerzo por ir contra la inclinación en la filosofía más común de distinguir y desmembrar la dimensión moral en una teleología de inspiración aristotélica y una deontología puramente kantiana. En

realidad, el autor hace innumerables alusiones de manera perpendicular en su obra al concepto de la *phronesis*, por lo que nos limitamos a citar solo algunos pasajes relevantes.

Ricoeur vemos como se hace posible la conjunción de ese antagonismo que insiste, es un vicio filosófico que es necesario abandonar.²¹²

Dos son los préstamos concedidos por Kant para la reconstrucción del reconocimiento del sí en esta sustanciosa “fenomenología del hombre capaz”. El primero consiste en situar en el centro del pensamiento al “yo” para luego, lo que sería el segundo, desgajarlo en un discurso moral y del derecho por un lado (razón práctica) y en una filosofía teórica por el otro (la razón pura). Se abre el sendero de la práctica, clave con el concepto de autonomía. Pero, Ricoeur no se muestra todavía satisfecho porque lo que falta es una problemática de la acción donde se encuentre la “autodesignación” pues

[e]l «auto» de la autonomía sólo adquiere sentido en esta síntesis *a priori* [el juicio sintético que se encuentra por debajo del concepto de autonomía unido a la ley], sin jamás ser tematizado por sí mismo. Figura, pues, como *ratio essendi* de la ley, mientras que la ley se convierte en la *ratio cognoscendi* del árbitro. Por eso el «auto» de la autonomía no se recalca como sí con motivo de esta correlación (Ricoeur, 2005, p. 102).

La filosofía kantiana queda así, a través de las lentes de Ricoeur, atrapada en el poder de la universalización de las máximas morales que se esconde sin trampa ni cartón en el imperativo categórico. A las máximas morales hay que pasarlas por el tamiz de la universalidad de manera que el todo remite a la *obligación* y allí se queda (Ricoeur, 1996, p. 218). El imperativo categórico es la aportación más destacable de la ética kantiana no solo porque introduce la idea de la *persona* como un fin en sí misma sino porque esta viene compensada con la de la *humanidad* que se encarna en lo fragmentado, que sin ser alteridad reúne la pluralidad de las personas. Bajo el imperativo está “tu persona” y la “persona de otro” (Ricoeur, 1996, pp. 238-239). La segunda formulación del imperativo apunta al “respeto”; en este considerar a toda persona como un fin se está proclamando un respeto a la dignidad y a lo plural propio del universo humano. Pero el conflicto aparece irremediabilmente porque la universalización olvida la historia. La máxima viene sometida al examen de la regla pero en la aplicación de la regla a las situaciones concretas aparece la conflictividad enraizada en la pluralidad humana (Ricoeur, 1996, pp. 286-287).

²¹² Ricoeur hace frecuentes alusiones a la necesidad de abandonar esta oposición que no se encuentra en los textos clásicos. Por ejemplo, véase “Ethics and Human Capability” (Ricoeur, 2002, pp. 283-285) o *Sí mismo como otro* (1996, pp. 174-175). Nussbaum acentúa también esta característica de la ética de Ricoeur, argumentando que la perspectiva de lo *bueno* que encuentra el filósofo en Aristóteles, tender a la buena vida, a una vida realizada, es incompleta sin el carácter deontológico de la ley universal que se halla en Kant, sin la idea del ser humano como un fin en sí mismo, porque la búsqueda del bien no nos asegura la justicia. El poder y la fuerza se inmiscuyen en la vida de los hombres y por ello es necesaria la *obligación* (Nussbaum, 2002, p. 271).

En breve, y usando los términos de Casarotti, la filosofía kantiana le sirve a Ricoeur para mostrar que

la fuente del poder específicamente humano no está en la corporalidad, sino en los contextos éticos y políticos en los cuales emerge la acción humana. Esto es, en definitiva, lo que subyace a la vinculación necesaria entre ley moral y una libertad que efectivamente puede transformar la historia; tarea que, como sabemos, Kant desarrolla en la *Crítica de la razón práctica* [...] Pero este descubrimiento hecho por Kant queda disimulado en una filosofía práctica que absolutiza un solo aspecto de la acción humana: el hecho de la *obligación moral*, concebida como obediencia al imperativo moral con exclusión del deseo (2012, p. 273).

Cómo unir se pregunta Ricoeur estas dos piezas del puzle, la formulación aristotélica de la deliberación que desemboca en la *phronesis* y la reflexividad que solo se halla en la tradición filosófica occidental desde el *cogito* cartesiano y la filosofía de Locke. El punto de encuentro, responde, es la capacidad.

Existen tres momentos analíticos de lo que Ricoeur denomina la “hermenéutica del sí” que ha partido de la tierra del reconocerse a sí mismo para alcanzar el umbral del reconocimiento mutuo. La capacidad desarrollada desde el punto de vista epistémico es lo que se encuentra bajo el término atestación ya en *Sí mismo como otro*. Son las figuras del “creo que puedo” que se distancian de la pura opinión (“doxa”), de ese saber aparcado en el nivel inferior.²¹³ Hemos llegado así a la introducción del concepto de la capacidad, todavía en su sentido epistémico designado como atestación que será crucial para el estudio posterior de la justicia y de la responsabilidad.

La tesis de Ricoeur es que

existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del «reconocimiento de la responsabilidad» atribuido a los agentes de la acción por los griegos [...] al reconocer haber hecho tal acto, los agentes atestiguaban implícitamente que eran culpables de él. La gran diferencia entre los antiguos y nosotros radica en que nosotros llevamos a la fase reflexiva la unión entre atestación y el reconocimiento en el sentido del «tener por verdadero» (Ricoeur, 2005, p. 103).

De hecho, la responsabilidad es la que aúna la atestación y el auto-reconocimiento en un segundo estadio analítico pues si bien existe una cercanía semántica entre ambos conceptos

²¹³ Ricoeur dice explícitamente que: “[l]a creencia propia de la atestación [...] tiene que ver con la confianza; su contrario es la sospecha y no la duda, o la duda como sospecha; no puede ser refutada sino recusada; y sólo puede ser restablecida y reforzada mediante un recurso nuevo a la atestación y, eventualmente, socorrida por algún apoyo ocasional” (2001, p. 65) y también “adopto el término de «atestación» para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades; expresa perfectamente el modo de creencia vinculado a las aserciones del tipo «creo que puedo», para distinguirlo de la creencia dóxica en cuanto forma débil de saber teórico” (2005, p. 103).

que se recoge en la certeza y la afirmación de la convicción del “yo puedo”, la atestación tiene que ver con el *sí* en su testimoniar (“yo creo que puedo”), mientras el reconocimiento va de la mano de la “identificación” y el “*Anerkennung*” hegeliano posteriormente capturado en los escritos de Axel Honneth (Ricoeur, 2005, pp. 103-104; 2006, pp. 21-22).

El segundo momento envuelve a las filosofías de la reflexión porque ellas nos muestran cómo mediante lo objetual se llega al sujeto o, mejor dicho, al *sí mismo* (a la ipseidad en su antítesis a la mismidad, al *soi*) de ese reconocerse. El *quién* de la acción se hace evidente a través del *qué* y el *cómo*. Pero la atestación y el reconocimiento del *sí mismo* se encontraría coartado, inconcluso si no fuera por la dialéctica identidad-alteridad. La imbricación entre la capacidad, en la forma modal del “yo puedo”, y la alteridad es la que nos permitirá entender más adelante la relación fundamental entre el ámbito fenomenológico del hombre capaz y el jurídico de los derechos (Ricoeur, 2006, p. 18). La alteridad no supone ningún reto para la identidad en su sentido de mismidad, pues lo otro es lo que se opone a lo idéntico, es decir, lo distinto, lo diverso es antinómico a aquello que permanece como igual. La vuelta de tuerca aparece en la relación de la alteridad con la ipseidad;

[u]na *alteridad* que no es — o no sólo es — de comparación [...] una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como» quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación — sí mismo semejante a otro — sino de una implicación: *sí mismo en cuanto ... otro* (Ricoeur, 1996, p. xiv).

Para nuestra investigación resulta de sumo interés recorrer, aunque sea de una manera muy esquemática, la jerarquización que Ricoeur elabora de las capacidades porque esta ordenación facilita la mostración del sentido de la justicia y la responsabilidad que se halla en el fuero interno de la hermenéutica del hombre capaz.²¹⁴ El orden es concebido como un progreso posibilitante desde las capacidades más elementales (o factuales) a los derechos (o capacidades normativas) (2006, p. 18).

Comenzamos así con la primera capacidad que es aquella del “poder decir”. Esta capacidad se encontraba ya en los héroes de las tragedias griegas y posteriormente aparecerá formalizada de manera ejemplar en el análisis de la pragmática del discurso de

²¹⁴ En lo que sigue nos vamos a centrar predominantemente en el estudio de Ricoeur titulado “Capabilities and Rights” (2006) pues muestra muy nítidamente esta jerarquización de las capacidades además de apoyarnos en las tesis que aparecen en *Caminos del reconocimiento* (2005).

Austin donde “hablar es hacer cosas con las palabras”.²¹⁵ En esta capacidad la auto-designación se entrelaza con la interlocución, con esa demanda que formulo implícitamente a través del decir, de una oreja que me escuche. A la capacidad del “puedo hablar” le sigue la capacidad del actuar o lo que es lo mismo, la capacidad que tienen los seres humanos para, como veíamos en precedencia, “generar cambios”. Este *quién* que invoca al agente está contenido en la pregunta por la adscripción de la acción de cuna jurídica y reelaborada en la filosofía para introducir el concepto de la agencia. La adscripción a lo que está apuntando es a la apropiación de la acción por parte del agente que se concibe como causa, por lo que el suceder de la acción no es fortuito sino intencional.²¹⁶ Se referiría así la adscripción, a la atribución a un individuo de una “razón para actuar”, de una “acción intencional” en el sentido de Anscombe.²¹⁷ La capacidad para contar y contarse es la consecutiva en esta sucesión analítica que nos hemos atrevido a desmenuzar en este punto de la investigación. El narrar acerca de uno mismo, de eventos y personas hace madurar a la identidad personal convirtiéndola en identidad narrativa a la vez que arma estructuralmente a la memoria sea del individuo que de la colectividad. Lo que introduce para las capacidades y los derechos la identidad narrativa es una constitución temporal o una historia si se prefiere. ¿Cómo podemos imaginarnos un hablante y su interlocutor como materiales asépticos despojados de toda vida histórica? Es imposible. Por ello la narración atribuye a la capacidad el bagaje histórico-cultural que debe acompañarla. Además, y esto nos reconecta con la distinción que aparecía ya en la obra de *Sí mismo como otro*, en la identidad narrativa tiene encuentro la dialéctica entre la identidad-*ipse* y la identidad- *idem*.

Sin mucho espacio para adentrarnos en los laberintos de la identidad narrativa y en el movimiento dialéctico entre la mismidad y la ipseidad cabe resaltar algunas diferencias entre ambos tipos de identidades que se disuelven en la relación del agente con la historia contada. La identidad-*idem* es la que carga al sí mismo, al soi, con una mismidad espacio-temporal. Ricoeur se refiere a este tipo de identidad como una “identidad numérica” o lo que es lo mismo, a que podamos decir que una cosa es ella misma a pesar de sus diferentes apariciones, por ello, la mismidad es lo que Ricoeur también denomina *carácter*, la

²¹⁵ John L. Austin, *How to Do Things With Words* (1962).

²¹⁶ “El término «adscripción» [dice Ricoeur] subraya el carácter específico de la atribución cuando ésta concierne al vínculo entre la acción y el agente, del que se dice también que él la *posee*, que es «suya», que se la *apropia*. La adscripción tiene por mira, en la terminología que es también la de la pragmática del discurso, la capacidad que posee el propio agente en designarse como aquel que hace o ha hecho. Relaciona y une el qué y el cómo con el quién” (2005, p. 109).

²¹⁷ G. E. M. Anscombe, *Intention* (1979).

expresión de la “permanencia en el tiempo” del sujeto: “[e]l carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de disposiciones duradera *en las que* reconocemos a una persona” (1996, pp. xii- xiii, 115; 2005, p. 112). La ipseidad, por el contrario, es mutable en cuanto se forma en la historicidad. Lo que alberga es esta posibilidad única que tiene el agente de inaugurar algo nuevo, de ejercer un cambio (Ricoeur, 1996, pp. xii-xiv). El sí mismo no existiría sin la simbiosis de estos dos tipos de identidad porque cada uno de ellos expresa una causalidad distinta; la mismidad juega en el plano de la causalidad física, cuando la ipseidad lo hace en el de la intencional. Pisamos así un terreno de lo más aporético en el sentido kantiano. En efecto, la antinomia resultante de dos causalidades que son de naturaleza opuesta fueron ya tratadas lúcidamente por Kant, en el que se halla, según Ricoeur, una mención temprana a la imputabilidad, a la idea rectora del pensamiento de la justicia también en su dimensión intergeneracional. Especialmente importante como se verá para nuestro trabajo, es que esta identidad es prerequisite de la imputabilidad — “[e]s esta constitución dialéctica de la identidad personal la que demanda reconocimiento al nivel de las relaciones jurídicas, sociales y políticas” — y por consiguiente, de la responsabilidad (Ricoeur, 2006, p. 19).²¹⁸

Un apunte de marcada relevancia en relación con la diferencia entre el *idem* y el *ipse* aparece con las capacidades de la promesa y la memoria. Estas entran dentro de la dinámica de las demás capacidades pero con características especiales. El que podamos decir “me puedo acordar” o “puedo prometer” depende de su realización en el momento presente; “ahora me acuerdo, ahora prometo”. En la promesa se manifiesta la ipseidad en su carácter prospectivo y, por ello, es determinante. No es simplemente una acción como las que hemos visto hasta ahora, puedo contar, puedo decir, puedo actuar, sino que constituye al sí mismo en cuanto inserta al hombre en un orden simbólico. La promesa se revela como una obligación del agente en su interrelación con la alteridad.²¹⁹ En cambio, la memoria, como acto retrospectivo, nace de la mismidad. Para terminar, la memoria no sería sin un no-poder correlativo, sin el olvido como no sería la promesa sin la traición.²²⁰

²¹⁸ El autor indica que este diálogo se halla en la noción de “unidad narrativa de la vida” de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (1987), (Ricoeur, 1992, ch. 5-7).

²¹⁹ Nos parece acertada la conclusión de Casarotti, a saber, que el papel de la promesa es precisamente el de evitar que la ipseidad se identifique con la mismidad o quede reducida a ella. Cree además que por esto, la promesa tendría una función similar a la que tiene el deber en Kant o la “resolución anticipante” en Heidegger así como al de la “*injonction*” en Lévinas (2012, p. 274, n. 9).

²²⁰ Existe el peligro de que el recordar se convierta en un mero repetir como decía Freud. Esto es particularmente importante cree Ricoeur porque a veces las identidades en lugar de entrar en diálogo, repiten la historia enfrentándose como adversarias a otras identidades a la hora de reclamar reconocimiento. Las memorias aparecen así como compitiendo por el espacio del reconocimiento (2006, p. 20). El tratamiento

Llegamos finalmente a la capacidad clave para el análisis de la justicia intergeneracional que es aquella de la imputabilidad. La dialéctica de la ipseidad y la mismidad no es el único componente de la identidad narrativa sino que, en concomitancia, fluye también el entramado dialógico fundamental entre la identidad y la alteridad que se conecta con la memoria. En esta urdimbre se deja traslucir la fragilidad, otro de los conceptos basilares en la filosofía de Ricoeur pues la memoria es la llave de paso para que una colectividad se refiera a sí misma con ese “nos-otros” que la distingue y la separa ya de los otros donde se evidencia la fragilidad.²²¹ La fragilidad de las identidades en sus vestes personales o colectivas, son cebo seguro de las ambiciones de los poderes que quieren manipularlas y controlarlas. Los instrumentos puestos en práctica son aquellos que consisten en intervenir, variándola, la configuración de la identidad narrativa, pues hay muchos modos de narrar, haciendo que la *ipse* se retrotraiga y quede eclipsada por la *idem*. Las relaciones entre fragilidad, poder y responsabilidad son de sumo interés y las veremos en nuestro análisis más tarde cuando nos ocupemos en lo concreto de la justicia intergeneracional desde la filosofía ricoeuriana.

En este estadio de la investigación vale la pena detenerse en el destino de las preguntas ¿quién se narra y narra a los otros y al mundo?, ¿quién es el agente de la acción? y ¿quién es el que habla? La cumbre donde confluyen las capacidades es en la pregunta “¿quién es capaz de imputación?”.²²² La imputabilidad es la capacidad que nos empuja a traspasar los confines de las capacidades centrales para adentrarnos en la normatividad que acompaña a un sujeto de derecho. Esta “añade [a la adscripción] la habilidad para cargar con las consecuencias de los propios actos particularmente aquellas que se consideran daños infligidos a otro, como víctima”. La imputabilidad adviene como ese “hacerse cargo” que pedía Manuel Cruz, como un saberse por parte del agente, de que es responsable de sus acciones.²²³ Es gracias a la imputabilidad que podemos atravesar la frontera analítica de la descripción antropológica del hombre capaz para hablar del sujeto

exhaustivo de ambas capacidades se encuentra en *Caminos del reconocimiento*, en el segundo estudio, parte tercera, titulado precisamente la memoria y la promesa (2005, pp. 119-141).

²²¹ Ricoeur usa como sinónimos los vocablos vulnerabilidad y fragilidad aunque si bien afirma que prefiere el segundo al primero (2001, p. 71).

²²² Ricoeur considera equivalentes los términos “*Zurechnungsfähigkeit*” (en alemán) y “liability” o “accountability” (en inglés). “Accountability”, dar cuenta, “account” además expresaría una cercanía semántica con el alemán “Rechnung” y el francés “compte” (2006, p. 20). En castellano aparte del término específico imputabilidad, se usa responsabilidad sea para el inglés “accountability” como para el “liability”. En esto contamos con menos herramientas para mostrar los matices semánticos.

²²³ La responsabilidad conlleva la habilidad para soportar el castigo así como para ser sujeto de “compensación” en el caso de ser la víctima de las consecuencias de la acción.

moral y de derechos y coronar, en un segundo momento, las profundidades éticas de la capacidad de responsabilidad, capacidad que se atisbaba semánticamente ya en los griegos si bien en un estadio primitivo. Allí todavía no existía, como indicábamos, la profundidad necesaria para tratar satisfactoriamente las aporías de la causalidad que nos brinda la filosofía kantiana.

En el otro lado de esta frontera nos encontramos con nuevas capacidades en una condición objetiva que abren un abanico de posibles tesis como “auto-designaciones”. De la acción se puede predicar ahora su “bondad” o “corrección” o puede decirse que está “prohibida” o “permitida” según aludamos a la bondad o a los predicados de la obligación, es decir, a la acción le sumamos enunciados ético-morales que antes no tenía. Cuando estos predicados los aplica el sujeto de manera reflexiva hacia sus mismas acciones es cuando se deja atrapar bajo el enunciado “capaz de imputación moral”. La capacidad de la imputabilidad se presenta como la capacidad más fundamental en cuanto reúne todas las anteriores; el modo de auto-asignación al que da lugar compendia todas las formas de “autorreferencia” previas (Ricoeur, 2005, p. 115; 2006, p. 20).

Como es habitual en las investigaciones ricoeurianas — a este le gusta indagar en el vientre semántico de los conceptos más destacables — el significado del término imputabilidad viene aquí a ser solicitado para que se entienda mejor su vínculo con la obligación y con la responsabilidad, nuestra meta última.²²⁴ Imputar aparece en el diccionario francés *Le Robert* como: “*attribuir a alguien una acción reprobable, una falta, y por ende, una acción confrontada y previa a una obligación o una prohibición que esta acción infringe*” (Ricoeur, 1999, p. 51). La obligación viene así invocada como aquello que se ha violado, no se ha respetado: o bien se ha dejado de hacer lo que era obligatorio o bien se ha cometido una acción prohibida. Se da una infracción y a continuación una reprobación por lo que se genera una obligación en el agente a cumplir con la pena impuesta o a retribuir a la víctima apropiadamente. La capacidad de la imputabilidad, que en tanto que capacidad es intangible, inverificable, escapando también a las garras de la refutación para dejarse acoger solo por la atestación, aporta la trabazón entre la regla y el sí mismo que desde Kant podría asimilarse al juicio sintético a *priori*. La fragilidad que acompaña a toda capacidad y aquí, a la imputabilidad, tiene que ver precisamente con esto,

²²⁴ El tercer estudio de *Lo justo* está dedicado precisamente al análisis semántico del concepto de responsabilidad. La intención de Ricoeur es realizar un estudio de “semántica conceptual” al estilo de Koselleck (Ricoeur, 1999, p. 49).

con la vulnerabilidad que nace del conflicto entre la norma y lo histórico, la regla y un sí mismo capaz de pertenecer a un orden simbólico.

No obstante, el matiz semántico que más le interesa a Ricoeur es aquel que toma el rumbo contrario, es decir de la “retribución” a la “atribución” porque en él se revela la familiaridad semántica con la responsabilidad. El *Robert* alude también a otra connotación del imputar que muestra exactamente lo dicho anteriormente.²²⁵ “Imputar una acción a alguien es atribuirle tal acción como su verdadero autor, ponerla — por así decirlo — en su cuenta y convertirlo en responsable de ello” (Ricoeur, 1999, p. 52). A este tenor, podríamos preguntarnos qué significado tiene el verbo imputar en español. Resulta interesante constatar que lo que aparece en la RAE es bastante similar a lo que aparece en los diccionarios franceses, cosa que viniendo de la misma raíz latina, no debiera sorprender sobremanera. El diccionario de la RAE nos recuerda que imputar significa por un lado, “[a]tribuir a alguien la responsabilidad de un hecho reprochable” y por otro “[s]eñalar la aplicación o inversión de una cantidad, sea al entregarla, sea al tomar nota de ella en cuenta”. Pero, insistimos, la segunda parte de la definición es sin duda la que acapara la atención de Ricoeur, porque en ella encontramos el sentido de *atribuir* algo a alguien, una acción a un agente. El mismo *putare* en latín, hace referencia a *cómputo*, a cuenta. Metafóricamente podemos aproximarnos a lo que esto se refiere con la idea de una especie de cuenta en la que aparecerían los más y los menos morales, los créditos y los débitos. Las acciones que caen en el saco de la bondad o rectitud moral van de una parte de la línea divisoria de este cómputo, esta cuenta, mientras aquellas erróneas o malas van del otro. Uno tiene así, quizá a su pesar, una cuenta a sus espaldas de atribuciones de acciones que se ven desde el plano de la eticidad y la moralidad. De aquí también el “rendir cuentas” por ejemplo. La atribución es una especie de anotación en esta cuenta virtual, que nos guste o no, todos tenemos. Por ello, en inglés se habla de *accountability*, de *account*, cuenta y en alemán de *Zurechnungsfähigkeit* o *Schuldfähigkeit* donde se puede percibir la afinidad de la idea de la imputabilidad con la de la responsabilidad.²²⁶ “¿Ser responsable no es, en primera instancia, responder a ... o, expresado en forma de pregunta: ¿quién ha hecho esto?, la cual pide por respuesta la confesión: *ego sum qui fecit*? Ser responsable es, en primer lugar, responder de mis actos, es decir, admitir que caen bajo mi cuenta” (Ricoeur,

²²⁵ *Le Robert* cita la acepción que del 1771 del *Diccionario de Trevoux* (Ricoeur, 1999, p. 49).

²²⁶ En *Lo justo*, Ricoeur también se detiene en el uso teológico del término imputación que dice, se encuentra en el Nuevo Testamento como *logizesthai*, proveniente del *imputare* para encontrar una justificación a la fe. Para ver este y otros matices del término imputar remitimos a la obra de Ricoeur, en especial al estudio III; “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico” (1999).

2001, p. 79). Así se conecta la responsabilidad con la capacidad de la imputabilidad. Esta atribución a un agente de una acción a la cual se le adjudica un juicio moral, que es de naturaleza normalmente negativa, se desprende también de manera paradigmática de la filosofía kantiana como ya apareciera en las doctrinas “iusnaturalistas” (por ejemplo de la mano de Pufendorf) (Ricoeur, 1999, p. 54; 2001, p. 79). En Kant, la noción de imputabilidad refleja el esfuerzo del filósofo por resguardar la vertebración entre la causalidad natural o “cosmológica” y la causalidad por la libertad. La adscripción en el sentido de adjudicar un predicado a una persona como el autor del daño infligido se halla “moralizada, juridizada”. No obstante esta juridización no puede esconder la dimensión aporética que implica esa doble direccionalidad cosmológica y ética que se remite a la antinomia resultante de la oposición entre las dos acepciones antitéticas de la causalidad (Ricoeur, 2005, p. 116).

La responsabilidad aquí lo que nos permite es despojar a la imputabilidad de su encapsulamiento en lo jurídico, ser “capaz de responsabilidad” más allá de la obligación de actuar conforme a la norma y de la obligación una vez se ha actuado o bien infringiendo o no correspondiendo a la norma, de pagar con la pena o con una retribución. A la vez, nos proporciona las herramientas para llegar a la raíz de la responsabilidad y recobrar su sentido originario más allá de la *moralización* actual a la que se ve sometida a través del poner el acento en el otro, en la alteridad. Ricoeur subraya con cierto desconcierto cómo el concepto de responsabilidad está bien sellado en el marco jurídico desde el siglo XIX — sea en el derecho civil como en el penal — mientras que la filosofía parece haberse olvidado hasta tiempos recientes de esta incorporación en sus cavilaciones. A esto se suma la ligereza con la que se usa en otros dominios que, no obstante, siempre de alguna manera se refieren a una obligación, a un deber, a una carga que tenemos, pero que no se deja encorsetar en la retribución jurídica de la pena y el castigo. “[S]omos responsables de todo y de todos” sentencia Ricoeur (1999, pp. 50-51). Estas apreciaciones no podrían ser más idóneas en vistas al fin de nuestro trabajo. La extensión del concepto parece haber empapado también el discurso filosófico moral contemporáneo de manera que se concibe la responsabilidad como lo que otorga la seña de identidad a la moral, su “principio”, como sucede en la filosofía de Jonas y en parte, en aquella de Emmanuel Lévinas. Para ver qué sentido tiene este concepto de responsabilidad y poder reapropiárselo, Ricoeur traza un diseño en el que la responsabilidad se estudia bajo su carácter retrospectivo pero también bajo su acentuada dimensión prospectiva, que es la que más nos interesa en nuestro estudio

y a la que prestaremos especial atención una vez hayamos concluido esta breve introducción a su antropología del hombre capaz.

Pero en este tejido del hombre capaz ¿qué lugar tiene la justicia? ¿qué lugar tiene lo que era para Aristóteles la virtud más completa, aquella que el virtuoso podía aplicar no solo a sí mismo, sino también a los demás? En la obra ricoeuriana la justicia aparece no como una idea sino como un sentido, una disposición que encuentra arraigo en las capacidades. La capacidad y la imputabilidad y así su complementariedad, pueden entenderse como las precondiciones de la justicia y a esta, en resumidas cuentas, como una capacidad moral. Cabe entonces proceder a una reorientación del trabajo realizado en *Sí mismo como otro* identificando la superioridad de lo justo. De nuevo, dado que las tesis acerca de la justicia aparecen de una manera fragmentaria en la filosofía del francés con una destacable complejidad y extensión, nos vamos a centrar en lo que resulta más decisivo para extraer las conclusiones oportunas en relación con lo que interpretamos es la aproximación a la justicia intergeneracional de Ricoeur.

Lo justo como predicado puede ser aplicado a personas, acciones e instituciones. Ahora bien, depende de la dimensión en la que nazca el juicio estos predicados acentúan la perspectiva teleológica; lo justo apuntaría a lo bueno en cuanto el sí mismo se relaciona con el otro, deontológica; en la cual lo justo viene subsumido en lo legal, en la obligación o desde el punto de vista de la sabiduría práctica, donde aparece lo equitativo en el conflicto, en lo trágico de la acción. En *media res*, la lectura de los temas que aparecían en la *petite éthique* vienen con posterioridad a ser interpretados a partir de la metáfora de las coordenadas cartesianas. En *Lo justo* en efecto, se esboza un eje de abscisas y ordenadas en el cual, precisamente, lo justo, vendría a representar el punto de confluencia.²²⁷ Lo que en

²²⁷ La diferencia entre el uso del vocablo *justo* en las obras que, valga la redundancia, tienen por título *Lo justo* y *Lo justo 2* es que en la segunda el adjetivo se entiende sustantivado y, por ende, con una amplitud mayor que aquella que abarcaba el uso del adjetivo neutro de lo justo en el primer trabajo. La fuente de inspiración son los diálogos de Platón donde el *to dikaion* aparece como adjetivo sustantivado. Esto tiene implicaciones en la temática dado que en *Lo justo* se trataba de perfilar la idea de justicia sea en su vertiente de regla moral como aquella institucional. *Lo justo 2* quiere ahondar en la terminología y el significado de lo justo. Aquí se introducen dos correctivos a la obra *Sí mismo como otro* donde la respuesta al “¿qué deseamos fundamentalmente?” nos hace pasar de la ética fundamental a las éticas aplicadas. “De la ética a las éticas pasando por la moral de la obligación, tal me parece que debe ser la nueva fórmula de la «pequeña ética» de *Sí mismo como otro*” afirmará Ricoeur (2001). El filósofo presta atención en ese interés por ahondar en la semántica de lo justo, en la relación entre lo justo y lo verdadero o lo que es lo mismo entre lo bueno y lo verdadero (recordemos que lo bueno se halla en lo justo bajo las condiciones de la justa distancia). En lo justo aparece lo verdadero, mientras que en el sentido contrario (¿cuál es “la verdad de lo justo?”) cuestión de la que ya se ocuparon los pensadores medievales y la filosofía pragmática y analítica cabría preguntarse cuál es la verdad que acompaña al saberse hombre capaz. La imputabilidad en el sentido epistémico nos conduce a la atestación que adquiere la forma de la “justeza” (en el carácter fiduciario) y a la capacidad de la imparcialidad que se halla espléndidamente recogida en la filosofía de Thomas Nagel. La verdad de la moral

Sí mismo como otro era la evolución analítica del sí mismo en su estructura dialógica estaría representado en ese eje de abscisas mientras que el orden jerárquico de los juicios de la moralidad (es decir, lo bueno, lo obligatorio y lo equitativo) correspondería al eje de ordenadas (Ricoeur, 1999, p. 25). Tiene así inicio un recorrido que empieza por la horizontalidad que nos remite a mucho de lo que ya hemos dicho precedentemente. La identidad del sí mismo está constituida en ese diálogo con el otro; esta era la intencionalidad ética que traslucía en *Sí mismo como otro*, “la intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p. 176). Pero, si en la amistad, como lo era en Aristóteles, este “tú” es el “*autre*” — *toi* — en la justicia el “tú” es el cada uno, es la relación con el prójimo, *l’autrui*, en la que median las instituciones. Es el “a cada uno lo suyo”, es la justicia distributiva, lo que creemos debe ser la parte de cada uno, que genera un sentimiento de injusticia cuando no es así. Indiscutible es el papel del juez aquí, del mediador que hace de tercera parte, donde aparece la justicia como aquello que era ya para Rawls, “la primera virtud de las instituciones sociales”. Si nos centramos en el eje vertical, que es el que me resulta más interesante para el objetivo de nuestra tesis, Ricoeur desgrana tres teoremas importantes que pueden servirnos de inspiración para lo que vendrá después.

El primer teorema se remonta de nuevo a la búsqueda de la vida buena, de la felicidad, el fin por excelencia del ser humano, en este vivir-juntos. Queremos vivir bien entre nuestros contemporáneos por eso la justicia es un componente indispensable de la aspiración a la vida buena. Parafraseando a Ricoeur, querer vivir en una sociedad con instituciones justas se encuentra al mismo nivel que querer tener una vida plena o disfrutar y encontrar reciprocidad en la amistad (en ambas se halla el bien como *telos*).²²⁸ En el segundo nivel de predicados de la moralidad aparece la obligación con el significado propio del lenguaje de Ricoeur, la obligación con connotaciones jurídicas, ese no violar la norma en un primer momento y esa obligación a cumplir la pena o compensar por el daño realizado. En este ámbito se encuentra pues la relación entre lo universal y lo histórico, entre la norma y el sí mismo. Partiendo de la premisa de que en la naturaleza del ser humano se halla la posibilidad de dañar al otro y al planeta, a lo bueno se le debe

proviene de las proposiciones antropológicas, del análisis del hombre capaz. “Así lo verdadero no se dice sin lo justo, ni lo justo sin lo verdadero. Quedaría por decir la belleza de lo justo y de lo verdadero y su unión armoniosa en lo que los griegos llamaban *to kalokagathon*, lo bello-y-bueno, horizonte último de lo justo” (2001, p. 22). La segunda corrección concierne a situar en un lugar privilegiado para el análisis de la justicia, la capacidad de la imputabilidad, que consideramos ha sido ya bien subrayada en nuestro trabajo.

²²⁸ Ricoeur recuerda que en el lenguaje de Hannah Arendt el “ser-entre” significaba el deseo de ser ciudadanos porque en esa condición es cuando somos hombres (1999, p. 28).

incorporar lo obligatorio, se le debe sumar un punto de vista deontológico kantiano de la ley universal y de la concepción del ser humano como un fin. Pero, y esto es importante, esta vinculación se lleva a cabo sin perder de vista que lo justo no se desprende nunca de su raíz teleológica.²²⁹ Esta es una característica propia de la ética de lo justo de Ricoeur que merece la pena tener en cuenta para el análisis de la justicia intergeneracional en cuanto normalmente se sitúa a la justicia o en el plano teleológico o en el plano deontológico. Vemos por ejemplo, enfoques que resaltan la humanidad o la vida como aquello que hay que preservar por encima de todo y a cualquier coste y otros enfoques que consideran que la justicia intergeneracional no tiene sentido alguno porque no existen los deberes hacia personas que no son (todavía) agentes racionales. Esta tesis de Ricoeur en la que se une lo justo y lo bueno, viene recogida en el segundo teorema que tiene como punto de mira las aspiraciones de la justicia procedimental y deontológica. El mejor ejemplo de ello es la teoría de la justicia de Rawls.

El sentido de la justicia, elevado al formalismo que requiere la versión contractualista del punto de vista deontológico, no puede ser totalmente independiente de toda referencia al bien, en virtud de la naturaleza del problema presentado por la idea de distribución justa, a saber, tener en consideración la heterogeneidad real de los bienes a distribuir (Ricoeur, 1999, p. 32).

El enfoque deontológico se basa en que la justicia es el fin de la ética que adquiere la forma de la igualdad (*isotés*).²³⁰ Las instituciones son sistemas que tienen como fin la distribución para posibilitar ese vivir-juntos del individuo en la sociedad. La distribución así es a las partes, a la “distinción”. En Rawls se halla muy bien esta concepción de la justicia como dar y recibir la parte justa como la separación entre lo justo y lo bueno para deshacerse de lo segundo a través de una estrategia de ficción sin apelar al bien fundado en lo común y en las instituciones.²³¹ Pero, la opinión de Ricoeur es más bien otra,

²²⁹ El punto de vista deontológico vendría a decir que “[l]o que, en obligación *obliga*, es la reivindicación de *validez universal* adherida a la idea de ley” (1999, p. 30).

²³⁰ “La igualdad es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales” (Ricoeur, 1996, p. 212). La solicitud, dado que no hemos tenido oportunidad de explicarlo todavía, remite a ese vínculo del sí con el otro, que “es un rostro” tal y como lo entendía Emmanuel Lévinas.

²³¹ En el análisis de la justicia desde el punto de vista deontológico se pone en evidencia, según Ricoeur, dos dificultades que Rawls debería resolver en términos distributivos y que son herencia de este legado que la ética hace a la moral, que es lo justo. El primero tiene que ver con la dicotomía “separación” y “cooperación”, es decir, la parte justa puede entenderse como aquello que le toca a uno y que lo separa del otro, por un lado, o a través de la cooperación que la repartición en sí beneficia. Si partimos de la norma, parece claro que se privilegia el “interés desinteresado” o el individualismo antes que cualquier sentido comunitario de la justicia o “endeudamiento mutuo”. El segundo enigma a resolver tiene que ver con que la igualdad, tiene una doble cara, la aritmética (igualdad de las partes) y la proporcional con reminiscencias aristotélicas, donde la igualdad tiene que ver con una igualdad de relaciones que implica cuatro términos (1996, p. 243).

contrapuesta a los deseos del puro procedimentalismo rawlsiano: “[m]i tesis es que esta concepción proporciona a lo más, la formalización de un sentido de la justicia que se presupone continuamente” (Ricoeur, 1996, p. 253). Es decir, la teoría se encuentra apoyada en una presuposición de lo que es la justicia y la injusticia que recorre transversalmente la idea de justicia. Kant precedió en esto a Rawls, en ese afán por desatender cualquier punto de vista teleológico. Pero, de nuevo, en Kant, la idea de la autonomía aparece tímidamente acompañada de un cierto teleologismo. Qué puede decirse, según Ricoeur, sino de lo que aparece como apertura en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “[n]o es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*” (Ak. IV, 393; R.R. Aramayo, 2002, p. 63) o de la idea de que el hombre sea en cuanto ser racional, el fin.

La misma crítica puede hacerse ahora en otros términos. En la realidad lo que nos encontramos son bienes plurales, no homogéneos, que muchas veces se resisten a una medición estándar, a una conmensurabilidad única. Cuando de lo que se trata no es de las reglas de distribución sino de los bienes en sí quizá resultara apropiado considerar el por qué se otorga una primacía a unos bienes antes que a otros. ¿Por qué estos bienes — por ejemplo, los “bienes sociales primeros” rawlsianos — son los buenos cuando ellos mismos son sensibles a evaluaciones heterogéneas? En segundo lugar, estas evaluaciones no pueden hacerse despojándolas de toda dimensión histórica, cultural, contextual que las hacen propias.

No es de extrañar que en este escenario delicado, histórico y complejo sea donde aparezca el conflicto, que acontezca lo que Ricoeur ha denominado lo “trágico de la acción”, irresoluble desde una perspectiva puramente deontológica. Los conflictos no pueden cesar de surgir porque tienen que ver con la naturaleza humana. En un gobierno democrático, el fin no es disolver todo conflicto sino privilegiar el espacio de la discusión. ¿Puede aquí hacerse uso de la *Sittlichkeit* hegeliana — la “moral social concreta” — cuando se trata de afrontar estos conflictos en tanto que es el espacio de las figuras del “espíritu objetivo”?²³² Se podría caer en la tentación de pensar que la tragedia puede resolverse encuadrándola en la esfera de las instituciones. Existe una considerable cercanía entre las tesis de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel y las tesis fundadas en

²³² Recordemos que *Sittlichkeit* tiene por raíz *Sitten*, esto es, los usos y costumbres de una comunidad por lo que en la *Sittlichkeit* encontramos las obligaciones que adquieren los individuos porque pertenecen a una comunidad única, esfera donde la moral puede volverse más completa. Ricoeur la define como la “moral social concreta, que aporta con ella la sabiduría práctica de las costumbres, los hábitos, las creencias compartidas y las instituciones que llevan la marca de la historia” (1999, p. 72).

el hombre capaz. El punto en común es el papel insustituible de las instituciones, algo que acomuna también a estos filósofos con el enfoque de las capacidades. Tanto es así, que solo en esas instituciones que arbitran la justicia pueden desarrollarse las capacidades, los hombres son hombres solo si median las instituciones y por ello, existe una obligación a cooperar y desarrollar las instituciones mismas en cuanto harán posible al hombre como lo que es, hombre capaz. En este sentido, Nussbaum, siguiendo a Ricoeur, acierta en líneas generales al proponer que lo que Hegel parece obviar es que la tragedia es inherente a los seres humanos. Idealmente el sendero que nos abre la *Sittlichkeit*, queriendo en consecuencia situar el mediar en las esferas de justicia, es poderoso, pero la armonía y la unión de los opuestos no es siempre posible, y la posibilidad o menos se constata solo cuando realmente uno se encuentra con ello. Por ejemplo, algunas personas creen que las prácticas religiosas no tienen por qué adecuarse a los mandatos del estado (Nussbaum, 2002, p. 269). La alternativa que propone Ricoeur pasa por la adopción de la “sabiduría práctica” que ya aparecía en *Sí mismo como otro* o lo que es lo mismo, por encaminar la *Sittlichkeit* hegeliana hacia la *phronesis* aristotélica. La equidad es otro modo para designar a esa justicia que emerge de la resolución del conflicto en la aplicación de la regla a lo particular e histórico. Por eso Aristóteles la consideraba como superior a la justicia, cuando la justicia significa la aplicación de la ley. Allí donde falla el legislador está la equidad que se acompaña de la *phronesis*.

El tercer teorema, de hecho, sostiene que

el sentido de la justicia, que guarda su raíz en el deseo de la vida buena y que encuentra su formulación racional más ascética en el formalismo procedimental, no accede a la plenitud concreta más que en el estadio de aplicación de la norma mediante el ejercicio del juicio en situación (Ricoeur, 1999).

La *phronesis* puede sin duda ser un resorte productivo para complementar el enfoque de las capacidades en la versión de Sen, para *espesarlo* (“to thicken”) como diría Deneulin, con la que coincido en este punto (Deneulin, 2006). La complementación parece volverse productiva así mismo, cuando se trata de aplicarla al terreno intergeneracional, o más bien, a la justicia prospectiva.

Antes de adentrarnos en lo que consideramos es nuestra interpretación original de la idea ricoeuriana de la justicia intergeneracional cabría introducir a modo de apostilla un par de observaciones relativas al tema de la antropología del hombre capaz. Acerca del concepto de capacidad se vuelve necesario añadir pues define la noción de una manera más

detallada, que si bien su dimensión ética es la que más nos interesa, Ricoeur prefiere no renunciar a un enclave ontológico de la misma. Así, a la capacidad la llama también *potencialidad*, evocando la *energeia* (actualidad) y la *dunamis* (potencialidad) de la *Metafísica* aristotélica. La acción preferencial interpretada por Ricoeur, que tiene sentido en esta corporeidad, remite sin lugar a dudas a la potencialidad aristotélica.²³³ Pero Ricoeur no permanece en estas sino que también se refiere a los diálogos de Platón, al Teeteto, al Sofista, al Parménides y al Filebo pues allí se halla la estructura jerarquizada del discurso de los trascendentales que toda la filosofía posterior usará. La fundamentación de las capacidades es, a mi parecer, uno de los aspectos más espinosos y de mayor relevancia para el discurso de la responsabilidad desde este marco. La antropología filosófica ricoeuriana de la capacidad no se ha atrevido nunca a renunciar a la ontología como confesará su autor en uno de sus textos en inglés: “[e]n mi opinión, diría que no estoy listo para este sacrificio de la fundamentación ontológica” (2002, p. 82). Y es cierto, la capacidad y la imputabilidad como capacidad no tienen sentido sin un anclaje en el ser porque ese “yo puedo” nace de la auto-reflexión o, en otras palabras, la deliberación en que el agente se reconoce como causa de sus acciones se transforma en auto-designación y reconocimiento de sí mismo como primera etapa de la responsabilidad. Esto a Lévinas le haría poner el grito en el cielo, nada más alejado de su proyecto filosófico. Una ética fundamentada en la ontología es absolutamente lo opuesto a lo que él ambicionaba acometer.²³⁴ En lo tocante a nuestra situación no podemos obviar el análisis que realiza Ricoeur de las capacidades senianas en ese tránsito que acompaña al imputar definido como el reconocer que los actos son de uno mismo, que nos pertenecen, pero saliendo esta vez de los límites individuales para atravesar el umbral ético-jurídico.²³⁵ No puede ser solo que yo reconozca mis actos sino que estos deben ser sensibles a la evaluación político-

²³³ Ricoeur se ve así mismo como un discípulo de la línea filosófica de Leibniz y Spinoza pasando por Schelling y Dilthey y hasta Heidegger, donde hallamos el concepto de cuidado. Esta línea de pensamiento se remonta a la idea de actualidad y potencialidad de Aristóteles recogida en el término capacidad ricoeuriano como base de la antropología filosófica, y que se esparce fenomenológicamente en los campos del lenguaje, la acción, la narración y la imputabilidad (2005, p. 94).

²³⁴ Ricoeur se refiere a Lévinas y duda de que este haya conseguido efectivamente deshacerse de toda ontología, en su lucha contra el pensamiento metafísico de Heidegger. El filósofo francés se santigua proclamando que es mejor dejar el asunto sin resolver en tanto que problema abierto. En una interpretación retrospectiva que Ricoeur hace de su obra identifica puntos en común entre su dedicación a la religión, el concepto de creación en particular, la herencia kantiana de la noción del mal radical de la religión dentro de los límites de la razón y esta necesidad de recurrir a la ontología para fundar la filosofía antropológica (Ricoeur, 2002, p. 284).

²³⁵ El examen de las capacidades senianas por parte de Ricoeur se halla en lo específico en el capítulo IV del segundo estudio de la obra *Caminos del reconocimiento* que tiene por título “Capacidades y prácticas sociales” (2005, pp. 143-156).

social. Este movimiento en el seno del reconocimiento es lo que llama Ricoeur el paso de las capacidades individuales a las sociales o a los derechos, inspirado en Sen. En la antropología de las acciones humanas se trataba de asignar el peso justo a la capacidad de la imputabilidad. Ahora, en el contexto jurídico esta imputabilidad aparece como requisito de los derechos, como un reclamo a la necesidad de ser reconocidos que implica directamente a las instituciones. Así, para Ricoeur, las capacidades desde la perspectiva seniana, las *capabilities*, encuentran maridaje en los derechos (2005, 149). Afirma el filósofo que: “[l]a marca propia de Sen como economista, en esta gran discusión, es la de haber asociado la idea de libertad, por una parte, a la de elección de vida y, por otra, a la de responsabilidad” (2005, p. 151). Fundamental, considera Ricoeur, es en Sen la capacidad de obrar, la *agency*, reflejo de la libertad de realizar, de la libertad en su sentido positivo como espacio de evaluación oponiéndose así al análisis tradicional utilitarista y bienestarista que olvida la capacidad *real* del poder escoger. Lo que aporta sustancialmente la mirada de Sen a las capacidades bajo el prisma de la antropología de Ricoeur es que la atestación ha adquirido ahora la forma de la reivindicación contenida en la idea de la justicia social. El punto de conexión se encuentra en la capacidad de obrar, en el estatuto antropológico del poder de obrar. A la luz de este diagnóstico lo que cabe preguntarse es si la idea de la capacidad tiene un carácter éticamente neutro.

Lo que se cuestiona, en el centro mismo de la atestación, es la oposición entre descripción y prescripción. Las capacidades no se constatan, sino que se atestan. A la idea de atestación permanecen ligadas las de apreciación, de evaluación, como sugiere la idea de «adscripción» que, proveniente del campo del derecho, se ha trasladado al ámbito de la declaración cotidiana. La «adscripción» como categoría práctica trasciende la oposición entre descripción y prescripción que lleva la impronta de la empiricidad de orden teórico (2005, p. 156).²³⁶

En este plano de la agencia es donde aparece el espacio evaluativo que, en opinión de Ricoeur, se encuentra secretamente unido a “la idea de vivir bien”.

Concluidos estos breves apuntes podemos retomar el hilo argumentativo que nos conducía al examen pormenorizado de la dimensión prospectiva de la responsabilidad. Ricoeur nunca parece haberse detenido a sistematizar o incluso explicitar las líneas maestras de un pensamiento acerca de la justicia que pudiera orientarse hacia el futuro. Lo que se puede decir al respecto no puede ser más que fruto de una investigación que ha ido saltando de texto en texto; reinterpretando sus palabras en entrevistas concedidas,

²³⁶ El autor considera además que este derecho a las capacidades se encuentra ya en la idea griega de *arete* en cuanto significa la excelencia de la acción (2005, p. 156).

recuperando sus tesis en la lectura que realiza de la ética de Hans Jonas de la que sí se ocupó de manera exhaustiva. Nuestra hipótesis es que, cuatro ideas, íntimamente relacionadas, orquestan el fragmentario pensamiento de Ricoeur en torno a la justicia prospectiva, las cuales, bajo nuestra óptica, vale la pena recuperar para el pensamiento de la justicia intergeneracional. Estas son: la responsabilidad, la fragilidad (o vulnerabilidad), la *phronesis* y la discusión pública.

En el análisis preliminar nos hemos dedicado a ofrecer una panorámica del lugar que los tres primeros conceptos ocupan en la filosofía de Ricoeur así como a inquirir acerca de la especificidad semántica que acompaña a cada uno de ellos. Algo también se ha mencionado en torno al papel de la discusión pública en los debates contemporáneos consagrados a los efectos nocivos de ciertas intervenciones humanas en la naturaleza, entendida ampliamente e incluyendo también al hombre. Ahora se trata de examinar estos conceptos al amparo de la justicia intergeneracional y ver si surgen directrices que puedan ser útiles para avanzar en este camino. Vamos a comenzar por el concepto de fragilidad que como sabemos, se usa prácticamente de manera sinonímica a aquel de vulnerabilidad, si bien en alguna ocasión el propio autor haya preferido decantarse por privilegiar el uso del primero antes que el del segundo. Usamos ordinariamente el concepto de fragilidad para aludir a la naturaleza perecedera del ser humano. Como organismos vivos que somos nuestros cuerpos no están hechos de materia incorruptible e inmutable. Los seres humanos son débiles, mueren, deben afrontar enfermedades y se encuentran, como bien afirmaba Nussbaum, durante la mayor parte de sus vidas en una situación de dependencia (2007). Esta es la fragilidad que compartimos con la naturaleza cambiante, en cuanto que seres *vivientes* somos seres *sufrientes*. El aspecto novedoso del concepto de fragilidad atañe a que ahora lo frágil aparece como consecuencia de la acción humana. Esto quiere decir, no solo que podamos causar daños a otros seres vivos en el presente, o que explotemos la naturaleza a nuestro antojo negando nuestra propia pertenencia a ella sino que la actividad humana es tan potente que puede llevar a la total destrucción de la vida en el planeta. Es algo que va más allá de nuestra “finitud original” como la llama Ricoeur porque es una fragilidad que generamos a través de nuestra acción. “Allí donde la intervención del hombre crea poder, crea también nuevas formas de fragilidad y, por consiguiente, de responsabilidad” (1997, p. 75). Es incuestionable que las emisiones de dióxido de carbono ligadas al crecimiento industrial y al desarrollo de los países del Norte han propiciado el efecto invernadero. El aumento de la temperatura está produciendo serios problemas;

número creciente de fuegos incontrolados, períodos prolongados de sequía en las regiones más pobres del planeta y aumento de la frecuencia de las tormentas tropicales son algunos de estos efectos ligados al cambio climático. Para nosotros la naturaleza ha estado siempre ahí a nuestro servicio como si fuera un ente incorruptible. En la actualidad sabemos que la huella humana es la responsable del cambio climático, y ahí, como dice Ricoeur, donde veíamos el “destino” ahora vemos la responsabilidad. Trasladémonos al plano económico, de la misma manera el crecimiento desvinculado de un pensamiento ético que cuestione qué es lo verdaderamente importante para el ser humano, qué tipo de criterio debe ser aquel que nos permita hablar de una buena calidad de vida, ha llevado a un modelo de desarrollo en el cual el fin es el puro crecimiento, el aumento de los flujos económicos, de la producción, de la renta. Independientemente de las necesidades más auténticas y humanas, más es siempre más y mejor. Los efectos del crecimiento económico salvaje son conocidos por todos; movimientos de población, deforestación, hambrunas en los países más pobres, explotación de los recursos naturales sin medida y un largo etcétera. Todavía estamos intentando recuperarnos de la última crisis económica global del 2008 como para poder obviar lo que significa en la actualidad el modelo económico que cada vez se vuelve más insostenible.²³⁷ En conclusión, allí donde se extiende la esfera de poder, codo con codo se da la fragilidad y la responsabilidad. En este codo con codo, lo primero que se puede afirmar es que a más poder más responsabilidad. Pero si ahondamos más en la justificación a partir de ecos jonásianos para entender ese vínculo entre la responsabilidad y la fragilidad, constatamos que lo que la responsabilidad tiene del otro lado es “lo frágil”, que según lo dicho, abarca tanto lo vulnerable en su pertenencia a la naturaleza como lo que se encuentra en peligro por el atropello violento de la acción humana. Lo frágil, sostiene Ricoeur, *obliga*, demanda, una responsabilidad de la contraparte. El origen de la responsabilidad en Ricoeur, es pues como lo era en Jonas, la llamada que proviene de lo frágil. Primero es el sentimiento — una *Stimmung* como decíamos — lo frágil nos mueve, nos afecta, nos despierta una compasión. Después tiene lugar la reflexión y el imperativo. Este recurso al sentimiento es pues recuperado en la filosofía de Ricoeur aunque el marco sea distinto. La protesta, el reclamo, la denuncia es lo que activa el pensamiento de la justicia. ¡Qué familiar nos suena ya todo esto! No se trata pues de una idea de justicia sino del sentido de la justicia y de la injusticia.

²³⁷ El filósofo proporciona ejemplos también del ámbito de las ciencias de la vida, de las comunicaciones así como menciona la fragilidad de los sistemas democráticos (1997).

El sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera. Y los hombres poseen una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas (Ricoeur, 1996, p. 207).

Es el grito de la injusticia; ¡esto es injusto!, el que acompaña también a nuestros recuerdos más tempranos, nuestros recuerdos vinculados a la infancia, de los que habla también Ricoeur y Sen (este último a través de un pasaje de la obra de Charles Dickens *Tiempos difíciles*). Es la “indignación” en lo referente, por ejemplo, a promesas rotas, a compensaciones incorrectas, a desigualdades en la distribución donde lo que se está pidiendo es, precisamente, la “justa medida” (Ricoeur, 1999, p. 23). Desde otra vertiente, la obligación que acomuna la regla y el sí mismo tiene una implicación con lo justo en cuanto incluye al otro y, es más, incluye el daño que pueda causarse al otro (Ricoeur, 2001, p. 11). La injusticia es pues el motor de la reflexión acerca de la justicia. Corregir las injusticias era también la pretensión de Sen inspirado por los filósofos de la línea que él llamaba comparativa, tal y como se ponía en evidencia en el capítulo consagrado al enfoque de las capacidades del economista. La injusticia es el objeto de la ética contemporánea por excelencia, también decíamos al inicio de este trabajo, aunque si bien, como se advertía, el sentido de esta aparecía ya de manera singular en los textos de los clásicos (en los diálogos de Platón y en Aristóteles) así como en el de los modernos (por ejemplo, el imperativo kantiano busca desterrar la posibilidad de la injusticia obligando a que las personas se relacionen unas con otras respetando su humanidad y, por tanto, tratándose como fines). Pero sobre todo, la injusticia es la piedra angular del pensamiento ético contemporáneo; la injusticia global, la injusticia hacia los animales, hacia las personas diversamente hábiles. Nuestra propia tradición filosófica de lengua hispana ha virado hacia el pensamiento de la injusticia como mostrábamos en el capítulo uno de esta tesis.

Volviendo a Ricoeur, antes de cualquier constructo jurídico-moral en el que media la reflexión, existe una obligación que arranca de que lo frágil. Pero ¿qué tipo de obligación es esta, se podría objetar? “[C]uando lo frágil es un ser humano, un ser vivo, se nos entrega confiado a nuestros cuidados, se pone bajo nuestra custodia. Cargamos con él” (Ricoeur, 1997, p. 76). *Hacerse cargo* así titulaba una de sus más conocidas obras el filósofo Manuel Cruz (1999) que al igual que Ricoeur entendía que esta carga no supone un fardo, un gravamen, algo oneroso, sino que es, precisamente, lo que hay cuidar y

respetar. Existe más bien una confianza — atención a su contrario que es la sospecha — una “promesa tácita” — con el carácter de promesa que ya conocemos; como la posibilidad de inserción del hombre en lo simbólico, la ipseidad en su desenvolverse hacia el futuro, “algo — *alguien* — se confía a nuestros cuidados” (Ricoeur, 1997, p. 76).

Responsabilidad, del verbo *responder*, en este transcurso en el que aparece en íntima alianza con la fragilidad, puede prefigurarse a simple vista como un tipo de responsabilidad adulterada, que no tiene nada que ver con el tipo de responsabilidad al que estamos acostumbrados. Hablamos de ser responsables cuando lo que está en juego es el reconocer los efectos de nuestros actos dentro de los límites temporales del corto plazo y bajo la perspectiva de ciertas dimensiones modestas — si bien esto sea cada vez más discutible desde un punto de vista de la justicia global. Sin embargo no hay que caer en engaño, esta “nueva” responsabilidad remite siempre a aquella antigua, pues ¿cómo voy a responder a la llamada de lo frágil si no me reconozco como el autor de mis actos? Lo que aparece ahora como radicalmente nuevo es que el objeto ya no es aquel situado en el plano jurídico en que la responsabilidad remitía a los efectos dañinos de nuestras actividades por el daño que se había infligido. Ahora el objeto es lo frágil, en esta nueva dimensión moral, es el otro, los otros, los que son objeto de la responsabilidad, me convocan a hacerme cargo, a este hacerse cargo que viene mediado por la idea de prenda.

Soy responsable de otro *que tengo a mi cargo*. La responsabilidad no se reduce a un juicio emitido sobre la relación entre el autor de la acción y los efectos de él en el mundo; se extiende a la relación entre el autor de la acción y el que la padece, la relación entre el agente y el paciente de la acción. La idea de persona que se tiene a cargo, añadida a la de cosa a la que se tiene bajo cuidado, conduce así a un ensanchamiento que hace de lo vulnerable y frágil, en tanto que cosa sometida a los cuidados del agente, el objeto directo de su responsabilidad (Ricoeur, 1999, pp. 67-68).

¿Qué quiere decir esto, en definitivas cuentas? Pues que, aunque resulte llamativo, se puede ser responsable sin ser culpable — *en el sentido jurídico* — algo de lo que había hablado también Manuel Cruz en la obra citada con anterioridad. A partir de Jonas, cabe decir que la dirección del análisis moral va de las consecuencias al agente y no de la intención de este hacia los efectos como recogería la noción tradicional de imputabilidad. Aparentemente contradictorio, el resultado es que puede haber culpabilidad sin ejecución en el sentido jurídico y en esta nueva acepción de la responsabilidad uno puede ser culpable moralmente sin que se haya dado la intención. Surge así una característica absolutamente relevante para la responsabilidad prospectiva pues no se puede ser culpable

de algo que no se ha hecho pero sí se puede ser responsable de no actuar cuidando y respetando la vulnerabilidad de la vida, omitiendo lo que está a nuestro cargo.²³⁸ “La responsabilidad implica que alguien asuma las *consecuencias* de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y querido; estos acontecimientos son su *obra*, a pesar suyo” (1996, p. 325). A la idea clásica de responsabilidad, aquella de “rendir cuentas”, lo que le ocurre en último término es que se le suman dos atributos de relevancia suprema para el análisis intergeneracional.

Lo primero es que si la responsabilidad como imputabilidad se encerraba en la realidad del individuo; el sí mismo dice “he sido yo el que ha actuado de esta u otra manera” — se reconoce en una relación que tiene origen y fin en sí mismo — la responsabilidad cuando se trata de la fragilidad otorga preferencia a lo otro. Porque es el otro que al ponerse en mis manos me convierte en responsable. Esto no significa, en realidad, nada nuevo o paradójico. La alteridad era necesaria para que el hombre capaz fuera eso, hombre capaz de responsabilidad. Cuando la dirección va en sentido opuesto la llamada de lo frágil pone en acción la promesa, la palabra dada, haciéndome constatar que yo soy eso, autor de mis actos, que me pertenecen. En última instancia es el reconocimiento mutuo lo que hace posible la responsabilidad. “Esta fundamental *similitud humana* es lo que hay que preservar en todos aquellos campos donde el hombre, al hacerse más poderoso que nunca, se ha hecho al mismo tiempo más peligroso para los demás hombres” (Ricoeur, 1997, p. 77). Nace aquí la cuestión del rigor o de la validez de esta prioridad. O mejor, si, malinterpretando a Ricoeur se puede defender que lo otro, en el que se incluye la naturaleza y no solo al hombre, tiene prioridad absoluta por encima de las personas. Este cuidado puede comportar un sacrificio obligado en el cual se privilegia que los que vienen estén mejor de lo que podamos estar ahora, obligándonos a actuar en contra de nuestras propias necesidades a favor del futuro. Ricoeur dice muy claramente y en contra de Jonas, que si bien es importante y sustantiva la relación de responsabilidad con lo frágil, esta tiene significado porque hace referencia al ser humano, solo a partir del hombre se puede ir en contra de la marea utilitarista de explotación salvaje de la naturaleza (1992, p. 317).

²³⁸ En esta extensión al plano moral de lo que ya estaba contenido en el “*derecho* de responsabilidad” cuando el objeto ahora es lo frágil, se percibe de la misma manera que la fuente de esta responsabilidad es común al tema de la intersubjetividad y por tanto, si se quiere, que está fuera del plano de lo moral. Ricoeur acude a Lévinas y en concreto a su idea de que el otro es el origen de la moralidad para mostrar la relación de la responsabilidad con el vivir-juntos (1999, p. 68).

Lo segundo es que la responsabilidad para Ricoeur abarca en el presente la retrospectividad y la prospectividad, esto es, existe la responsabilidad de asumir nuestro pasado aunque nosotros no hayamos intervenido en él, así como nuestro futuro. Respecto a lo acontecido en el pasado, la *deuda* tiene su lugar y relevancia porque el sí mismo se reconoce como aquel que era ayer — y será mañana — aunque lo sucedido no sea fruto directo de su acción. “[R]econocer su propio ser en deuda respecto a quien ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él” (Ricoeur, 1996, p. 326). Es en esta dialéctica de la ipseidad y de la mismidad que tiene sentido la responsabilidad porque el sí mismo adquiere su consistencia, la perduración en ese incesante pasar del tiempo. Pero no nos desviemos de la cuestión. Aquí lo realmente original es que con el traslado de foco de atención del objeto de la responsabilidad también aflora un viraje en relación con dónde se fija el punto de mira. La prioridad, cuando se trata de lo frágil, la tiene ahora el futuro. ¿Por qué? Porque indisociablemente, a medida que aumenta el poder y la fragilidad de modo correlativo, aumenta la responsabilidad orientada hacia el futuro; desde la estabilidad de las instituciones democráticas, a la tierra y a la vida, a la economía, al ser humano.

Una cuestión de merecida importancia cuando se trata el tema de la responsabilidad es hasta dónde se extienden las obligaciones. Para Ricoeur el punto de partida son nuevamente los efectos de las acciones por lo que la pregunta apunta en último término a la cuestión de hasta dónde se extienden tales efectos o hasta dónde *alcanzan* en forma catenaria las consecuencias dañinas de mi actuar, en el que yo soy responsable de mi acción, soy el agente. Una respuesta inmediata sería que si se toma como eje de evaluación el alcance del poder que tienen los seres humanos sobre su entorno, la responsabilidad se dilata hasta donde tienen vigor esos poderes — no solo temporalmente sino también espacialmente. No obstante, aquí habría todavía que introducir los daños, los “perjuicios”. La terna “poderes-perjuicios-responsabilidad” es así el eje central de evaluación. Los daños, que no son solo probables sino también posibles ocupan el mismo área que ocupan nuestros poderes por lo que al fin y al cabo “nuestra capacidad para ocasionar perjuicios y nuestra responsabilidad por los daños se extiende tanto como se extiendan nuestros poderes” (Ricoeur, 1999, p. 69). Vistas así las cosas y teniendo en consideración la ilimitación de los efectos de algunas de las actividades humanas a nivel cósmico — o al menos las dimensiones monstruosas de los efectos en relación con la brevedad de la vida de las personas — se podría deducir que lo que la fragilidad exige es una responsabilidad ilimitada, fácil de sostener teóricamente, altamente problemática cuando se trata de la

práctica. En su última gran obra *Caminos del reconocimiento* Ricoeur perfectamente consciente de la coartación a la libertad que plantea una obligación de este tipo; aparece la desmotivación vinculada al deber hacernos cargo ilimitadamente del otro (¿cómo puedo apropiarme de mi acción, saberla como “mía”, cuando sus consecuencias no tienen un límite?), propone que se recupere la idea de imputabilidad clásica, más bien, que nos inspiremos en ella y en la “individualización de la pena” característica del derecho penal, para corregir el principio de la responsabilidad. La *phronesis* aparece como lo que tercia entre el abandono de la responsabilidad y la responsabilidad omnímoda sin constricciones temporales y espaciales.

Entre la huida ante la responsabilidad y sus consecuencias y la inflación de una responsabilidad infinita, se debe encontrar la justa medida y no permitir que el principio-responsabilidad se desvíe lejos del concepto inicial de imputabilidad y de su obligación de reparar o padecer la pena, dentro de los límites de una relación de proximidad local y temporal entre las circunstancias de la acción y sus eventuales efectos de nocividad (Ricoeur, 2005, p. 118).

Continuando en esta dirección una de las dificultades que emergen en relación con aquella tríada perjuicios – poder – fragilidad, y en comparación con el sentido de imputación tradicional, es que en esta última la reparación es sustantiva. La justicia reparatoria cuando se trata de la esfera jurídica requiere una indemnización, una, reparación, dentro del marco de la reciprocidad entre la víctima y el autor del daño. Pero ¿qué sucede a nivel prospectivo? Hemos visto que una de las condiciones más desafiantes para la justicia intergeneracional es la falta de solapamiento entre las generaciones, problema aún más acuciante y difícil de solventar cuando permanecemos dentro de los límites del contractualismo de corte clásico. La mayoría de los autores como hemos también observado, encuentran que tiene más sentido que anclamos el sentido de la justicia intergeneracional en la preocupación que tenemos por nuestros descendientes antes que anhelar un cuidado que tenga por objeto a la humanidad futura entera. Las razones son dos; la primera es que tenemos una preocupación connatural por el bien-estar de nuestros hijos que pudiera ser trasladada a un nivel más global, abarcando los miembros de las próximas generaciones (normalmente una o dos) y la segunda es que — como resultado de la primera — la proximidad temporal y espacial permite que se establezcan vínculos afectivos, comunitarios, que hacen florecer un interés, un afecto en relación con los otros que nos llevan a tener en cuenta las vidas de las generaciones que conviven con nosotros. ¿Dónde se sitúa aquí Ricoeur? La propuesta del francés es que la responsabilidad debiera

orientarse no solo retrospectivamente hacia los resultados de unos actos que han dañado a alguien sino también prospectivamente a la “prevención de los daños futuros” (Ricoeur, 1999, p. 70). Los responsables para la justicia prospectiva son tanto los individuos como los sistemas, en cuanto en estos segundos se engarzan las actividades de los primeros como si de una colmena de abejas se tratara. Pero, y este matiz es relevante, la “flecha” de la responsabilidad apunta a un sujeto que puede decir “yo, yo soy responsable”, con lo que gracias a la prudencia, debe evitarse el abuso de la “socialización” descarnada de la responsabilidad. De la misma manera se afronta el problema de identificar al sujeto concreto responsable, cuando la acción se disuelve en la interacción con otros agentes, los sistemas, las circunstancias. En consecuencia, a la responsabilidad no se le puede poner la camisa de fuerza de la proximidad ni la reciprocidad pero, de lo que sí debe hacerse uso es de la virtud de la prudencia para encontrar la justa medida de la extensión de la responsabilidad y para ejercer de vigilante en el proceder de los sistemas.²³⁹ Aquí adquiriría toda validez el refrán popular “más vale prevenir que curar”.

En otro orden de cosas, pero siempre en relación al tema del “justo medio” por lo que puede ser considerado el mismo tema pero desde un ángulo diverso, el curso de las acciones y todavía más su impacto está tan circundado de incertidumbre que resulta complicado establecer un horizonte legítimo entre la consecuencia real de los actos y los efectos colaterales.²⁴⁰ A veces el agente encuentra justificación en la mera intención, pretendiendo así ignorar los resultados no esperados, no queridos de su obrar en el mundo. También se podría sucumbir al impulso de pretender que las personas se hagan cargo de todas las consecuencias de sus actos si es que esto fuera identificable de alguna manera. Esta última caracterización de la acción en la que se asumen todas las consecuencias por todo y por todos puede sin género de duda conducir al “fatalismo” de lo que ya se había ocupado Hegel en sus *Principios de Filosofía del Derecho* en torno a la idea de la *Moralität* o “moralidad subjetiva” (Ricoeur, 1999, p. 71). En el conflicto acerca de qué

²³⁹ Para ser fieles a los textos de Ricoeur cabe decir que en *Lo justo*, el autor no evoca la prudencia como la virtud para mediar en el alcance de la responsabilidad sino más bien, el imperativo de Jonas argumentando que a este no le supone ningún problema el establecer un vínculo entre las acciones del agente del presente y las consecuencias en un futuro que puede ser muy lejano gracias al “receso de las generaciones”. Claramente, este principio demanda que haya generaciones después de nosotros — a diferencia de la segunda forma del imperativo kantiano donde prevalece la contemporaneidad — pero a la vez, no pone un límite a la duración (1999, p. 70).

²⁴⁰ Para hablar de los efectos colaterales, Ricoeur cita a Robert Spaemann, en particular su artículo acerca de los efectos secundarios de los medicamentos, “Nebenwirkungen als moralische Problem” (1975). El uso del término se encuentra hoy en día tan extendido y aceptado que no retenemos necesario trazar aquí una semántica del concepto.

puede ser considerado “mío” en la esfera de los efectos, teniendo en cuenta la relación entre la voluntad subjetiva y la necesidad exterior, aparece la idea de la *Sittlichkeit* que para Ricoeur puede constituir un eslabón para resolver la disyuntiva que aquí se presenta. En esto Jonas parece no haber estado a la altura pues, cree Ricoeur, la mera aplicación del imperativo kantiano al futuro no produce los resultados deseados. Lo que se vuelve necesario es, en verdad, la intervención de un mediador, de un árbitro. Esto es, de la sabiduría práctica o de la *phronesis*. La prudencia en voz de los latinos, la *phronesis*, es una capacidad. Es la capacidad gracias a la cual sabemos formular el juicio teniendo en cuenta la contingencia, la virtud intelectual que consiste en aplicar la regla al contexto. Por ello no puede aseverarse que corresponda solo a los universales puesto que es necesario que se disponga de un conocimiento de los particulares en la medida en que es práctica y lo que es propio de la acción son los particulares.²⁴¹

A la luz de este diagnóstico sería interesante situar la justa medida en la perspectiva de la justicia intergeneracional respondiendo a fin de cuentas al objetivo de la tesis. A este respecto, a parte de lo explicitado, son de especial interés el estudio de Séverine Deneulin, “Necessary Thickening” (2006) el cual ha aparecido anteriormente en esta tesis y el texto de Martha Nussbaum “Ricoeur on Tragedy. Teleology, Deontology and *Phronesis*” (2002). Ahora sin embargo se trata de explorar de manera específica algunos cantones problemáticos del concepto desde la interpretación de estas dos autoras.

En la tarea de completar el enfoque de Sen a partir del pensamiento ético de Ricoeur, Deneulin se centra en lo que considera son los tres pilares de la teoría del desarrollo de Sen; el “consecuencialismo de la libertad”, los individuos como sujetos del desarrollo y el “procedimentalismo de la libertad”. Empezando por este último, la autora subraya con mucho acierto que Sen insiste reiteradamente en sus obras en que los seres humanos no deberían ser tratados únicamente como recipientes (de derechos, de libertades) sino prioritariamente en su papel de agentes del cambio. Ser actores de la propia vida quiere decir entre otras cosas, pero de manera fundamental, poder contar con una libertad democrática, ejercer la habilidad de la discusión pública y ser partícipe de la vida de la comunidad. Una de las libertades que las personas más valoran incluso en los casos en que sufren severas privaciones es la de hacer cosas por los demás y no actuar solo persiguiendo el beneficio propio. La libertad democrática, entendida en un sentido amplio y no de

²⁴¹ Aristóteles afirma que: “la sabiduría práctica no concierne solo a los universales. Se requiere también un entendimiento de los particulares, ya que es práctica, y la acción concierne a los particulares” (1141b).

manera angosta — como sería el derecho a votar y a participar en unas elecciones — según Sen, contiene tres elementos valiosos: el primero es que tiene un valor intrínseco para el ser humano y su bien-estar y en este sentido es un componente de las capacidades. En segundo lugar permite asignar pesos y especificar las capacidades pues pone de manifiesto cuáles son los valores y prioridades de las personas. Para acabar, tiene un papel en la formación de los valores mismos permitiendo a la vez que sea posible llegar a un acuerdo entre diferentes razones de justicia y evitar conflictos (Sen, 1999). La conclusión de Deneulin en este sentido, es que el único fundamento que Sen ofrece de la eficacia de la toma de decisiones es que las tomadas públicamente tienen un efecto positivo en las libertades de las personas que se consideran valiosas. En realidad, el análisis de Sen parece no haber ido más allá del consecuencialismo en la concepción de las libertades individuales. ¿Es esto suficiente para transformar las estructuras sociales injustas? (2006, p. 39). La respuesta de Deneulin es que no, que el poder de la libertad política podría no ser suficiente por sí solo para corregir las injusticias. La libertad se encuentra a menudo limitada por estructuras de poder ideológicas y conflictos de intereses que dictan las normas. Un ejemplo clarísimo de esto lo encontramos a raíz de lo acontecido en Grecia a por la crisis económica iniciada en el 2008. El gobierno griego como sabemos ha tenido poco margen de maniobra para poder implementar políticas sociales públicas dirigidas a aliviar los efectos de la crisis en la población viéndose sometido a los dictámenes de las grandes potencias europeas que han coartado la libertad de ejercer el poder y aplicar las leyes propias por parte del mismo gobierno y las libertades de los individuos para llevar el tipo de vida que quieren llevar. Sen, en esta dirección, no es que sea incapaz teóricamente de reconocer los límites de la libertad democrática. Antes bien en una de sus obras conjuntas con Drèze afirma que la existencia de desigualdades no puede ser excusa para el establecimiento de un régimen autoritario que facilitase una base más igualitaria para la libertad política. La única vía para mejorar las condiciones de vida de los más desventajados y expandir las libertades es ampliar el poder político de las personas que se encuentran en situación de desventaja. Los autores proponen dos vías que pueden ser útiles para este fin. La primera es que la capacidad de “afirmación personal” encontraría un impulso en la posibilidad de organizarse en comunidades políticas. Además, el refuerzo de los vínculos de solidaridad entre los más privilegiados y los menos facilitaría la representación política de los que están comparativamente peor, por ejemplo, si los primeros defendieran allí donde tienen más poder político, los derechos de los menos (Sen

y Drèze, 2002, p. 28). El problema, dice Deneulin, es que los autores no explicitan el medio con el cual puede alcanzarse este fin. Nada nos asegura que las élites vayan a ser sensibles a los problemas de aquellos menos privilegiados ni que les vayan a ofrecer un espacio para la discusión o para ejercer sus derechos (un acceso democrático a la educación, por ejemplo). Aquí entra en juego la antropología filosófica del hombre capaz de Ricoeur, según Deneulin, y en particular la razón práctica, la *phronesis*.

En la hermenéutica del filósofo francés se halla también la confianza basilar en la libertad humana para la corrección de las injusticias. Pero, como se ha puesto de relieve, la naturaleza humana está caracterizada por su falibilidad, es decir, la libertad del hombre “asume la responsabilidad acerca del mal” (1986, p. vii). Dentro de los límites del enfoque de las capacidades, Sen nunca se ha pronunciado explícitamente ante la posibilidad de que las elecciones humanas sean vulnerables o, en otras palabras, que se pueda escoger actuar erróneamente. Ricoeur, por el contrario, sitúa el origen de esa falibilidad en la finitud de la libertad humana que da lugar a la fragilidad o vulnerabilidad de las comunidades políticas donde aparece la responsabilidad. La persecución de la buena vida, ese *tender a la «vida buena» con y para el otro en instituciones justas* peligra, en consecuencia, por la fragilidad que resulta de la falibilidad que alberga el ser humano en su fuero interno. Aquí entran en escena categóricamente los principios morales, la centralidad de los mismos:

[p]orque *hay* el mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: «Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal (Ricoeur, 1996, p. 231).

Ricoeur insiste en la importancia de los principios morales sin llegar nunca a especificarlos porque considera que la *phronesis*, es la capacidad que debe tener la última palabra en el debate público. Pero, advierte Deneulin, la *phronesis* como forma particular de la razón práctica, es más que percibir lo adecuado al contexto pues supone un conocimiento de lo que es bueno en la particularidad y la contingencia de la situación. Y, para tener un conocimiento de esta especie una debería antes poseer un conocimiento acerca de lo que es bueno más allá de lo estrictamente coyuntural. A la luz de lo expuesto, Deneulin concluye, a mi parecer de manera acertada, que para el enfoque de las capacidades — en vistas a una concepción del desarrollo que pueda ser satisfactoriamente implementada pero que aquí sirve de punto de partida para una idea de la justicia intergeneracional — la *phronesis*

implica que algún tipo de conocimiento teórico del bien humano es necesario, a saber, algún conocimiento sobre en qué consiste el bien-estar humano pero teniendo

en cuenta que el conocimiento teórico debe responder al contexto socio-histórico en el cual se formula el juicio y se origina la acción en vistas al bien de la comunidad política (2006, p. 41).

Normativamente consistiría más bien en juzgar qué es el bien-estar bajo las circunstancias en que se pretenda realizar tal juicio. Discernir qué es lo que falta en esa vida humana para que cese de funcionar, como diríamos, pobremente. Este es un “requisito de prioridad” que se encontraría latente en la noción de libertad procesual y que consistiría, de nuevo, en que en ese propósito de mejorar el bien-estar de las personas debe priorizarse el bien-estar de los que están peor.

Martha Nussbaum, desde otro ángulo diverso, se basará en la acción trágica para perfilar su crítica a Ricoeur (2002). El fin de su examen del concepto de tragedia en el pensamiento ético del filósofo francés es mostrar que el uso de la *phronesis* en el juicio singular no elimina el problema del conflicto trágico. En efecto, esta capacidad por sí sola puede ser insuficiente para resolver los dilemas que muchas personas deben afrontar cada día pues, en último término, se vuelve necesario que se creen las políticas públicas adecuadas para que las personas cuenten con más opciones en sus vidas y con la creación de sus capacidades. Se debe ir más allá del buen uso de la justa medida para convertir los fines que deseamos en fines amparados por las constituciones. Este argumento concluyente, muy en línea con su enfoque político-liberal, pretende poner de relieve que el papel que las instituciones tienen en la corrección de las injusticia es capital. A mi modo de ver, no obstante, y aún reconociendo la contribución de la autora al poner el énfasis en el carácter institucional de la justicia, no es del todo acertado apuntar que Ricoeur confía ciegamente en el uso de la sabiduría práctica en vistas a resolver la elección trágica sin reconocer la necesidad de la intervención gubernamental. Es más, la noción de responsabilidad ricoeuriana añade una nueva dimensión a lo político que es aquella que tiene que ver con el hacerse cargo de la fragilidad. No solo encontramos en las tesis del filósofo la idea de que en la cuestión del alcance de la responsabilidad prospectiva las instituciones debieran regirse por la capacidad de la *phronesis* sino que este considera de suma importancia democratizar el poder. Esta era la cuarta idea regidora del pensamiento de la justicia intergeneracional de Ricoeur que queríamos acentuar en este apartado de la tesis. En el fondo, ambos autores están defendiendo las mismas posiciones partiendo de terminologías distintas. Hallamos una preocupación porque se privilegie el uso de la razón y del espacio público tal y como aparecía en la idea de la justicia de Sen y de Nussbaum.

Ricoeur retoma la idea de Hannah Arendt de que la democracia es una reconstitución del foro. En el panorama actual, los problemas que emergen de las nuevas dimensiones de la estructura de la acción humana nos revelan que es necesario ampliar el escenario de la discusión pública a nivel internacional incluyendo diferentes intereses y competencias. Las cuestiones ecológicas, por ejemplo, están demandando no solo que sean parte de la agenda de políticos y expertos sino que se amplíe el debate para combatir los grupúsculos, el parroquialismo y los intereses viciados. Todos los niveles de intervención son relevantes, por ello, la cuestión política crucial es la distribución del poder entre el mayor número de individuos posible. Así es como debería entenderse la democracia.

CAPÍTULO 5. MÁS ALLÁ DE SEN. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LA JUSTICIA DEL FUTURO (*Desiderata*)

5.1.- Introducción

En este último capítulo de la tesis nos proponemos delinear, a modo de recapitulación, algunos elementos sobre los que a nuestro juicio valdría la pena reflexionar desde un enfoque de las capacidades inspirado en la versión de Sen que tenga como objetivo orientarse hacia el futuro — adentrándose, pues, en los vericuetos del pensamiento de la justicia en su dimensión prospectiva. Lo que se reúne a continuación son una especie de *desiderata* que pretendemos esculpir siguiendo el esqueleto temático del enfoque de las capacidades seniano, desarrollado en el capítulo dos de este trabajo a excepción de la primera hipótesis que arranca de la fundamentación propia de una obligación moral hacia las próximas generaciones. Es de especial interés que se muestren las conexiones posibles entre un concepto de responsabilidad y una aproximación desde este marco cuando lo que se pretende es ir más allá del objetivo de la evaluación intrageneracional. Para el pensamiento de la justicia intergeneracional es acuciante determinar, en la medida de lo posible, hasta dónde alcanzan las obligaciones y a quién pertenecen estas. La evaluación en exclusiva de los estados de injusticia actuales, parece quedarse bastante “corta” cuando de lo que se trata es de pensar qué debemos a las generaciones futuras y qué queremos conservar, fortalecer, crear. Antes de dar paso a la exposición, sin embargo, quizá resulte apropiado resumir en breves líneas algunas características del enfoque y por qué resulta

conveniente especificarlo con el propósito de incluir un concepto de responsabilidad afín a la esfera intergeneracional de la justicia.

El enfoque de las capacidades nace de la preocupación por fundamentar una normatividad en lo que es crucial para la vida de las personas, con el objetivo de distanciarse de otras teorías que a la sazón concebían el bien-estar estrictamente a partir de criterios basados en los bienes materiales o los recursos. Amartya Sen ha mostrado desde sus primeros trabajos en el campo del desarrollo económico que los recursos deberían ser entendidos como medios para otros fines, porque los factores de conversión, esto es, cómo las personas transforman estos medios en libertades, son diferentes en cada persona. En segundo lugar, el enfoque de las capacidades aúna fuerzas con aquellos intentos teóricos por desbancar al utilitarismo imperante de las lindes de la filosofía moral y política (en sintonía pues con los esfuerzos de otras doctrinas tales como el contractualismo rawlsiano o la teoría de los derechos de Dworkin, pero también con la teoría de las preferencias adaptativas de John Elster). En discrepancia con el utilitarismo de corte más clásico, el enfoque de las capacidades no se asienta en la idea de un estado mental subjetivo como criterio de un concepto de justicia o, para ser más exactos y fieles al pensamiento maduro de Sen, para corregir las injusticias. En realidad, el enfoque de las capacidades busca apuntar a algo más sustantivo, a aquello sin lo cual nos veríamos forzados a admitir que una vida humana no puede ser considerada como tal, que no es, en definitiva, una vida humana digna de ser vivida, usando el lenguaje de Nussbaum. Existen una amplia gama de “*doings*” y de “*beings*” — de formas de ser y de hacer efectivamente realizadas: estar bien alimentado, gozar de una buena salud, sentirse parte de una comunidad histórico-social — que tienen un valor intrínseco independientemente de la percepción subjetiva del individuo. El primer anexo de esta investigación pone de relieve precisamente eso. Allí lo que se defiende es que la percepción subjetiva del bien-estar no es siempre una buena guía para la creación de medidas políticas ni, por tanto, para el cálculo social. Bajo ciertas circunstancias de injusticia, las personas adaptan sus aspiraciones a la realidad en la que se encuentran pudiendo ser entendido este comportamiento desde el hemisferio político como si esta adaptación fuera el deseo *real* de estas personas. Por ejemplo, las mujeres que viven en una sociedad altamente represiva o en un núcleo familiar que no respeta sus libertades, tienden a adaptar sus aspiraciones a lo que efectivamente pueden lograr. Los casos de pobreza extrema son también reveladores en este sentido, pues aparece con los mismos tintes el fenómeno de las preferencias adaptativas.

Si los funcionamientos son estados del ser y del hacer efectivamente realizados, las capacidades son la otra cara de la moneda, son las *oportunidades reales* que tiene la persona para lograr esos funcionamientos. Una de las definiciones más estándar que ofrece Sen para explicar a qué se refiere la capacidad es que esta “[r]epresenta las diversas combinaciones de funcionamientos (estados y acciones) que la persona puede alcanzar. Por ello, la capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la *libertad* del individuo *para* llevar un tipo de vida u otro” (1999c, p. 54)²⁴². De las capacidades y funcionamientos, de sus dificultades y características hemos hablado ya pormenorizadamente al inicio de esta tesis, por lo que vamos a detenernos en ello ahora. Lo que es importante señalar desde nuestra óptica es que, por un lado, como bien dice Deneulin, si hubiera que compendiar en una palabra la teoría de la justicia de Sen — la autora se concentra más bien en las tesis del economista tocantes al tema del desarrollo —, esta sería libertad (2006, p. 27). Hemos llegado a la conclusión, al hilo de la investigación perfilada en estas páginas, de que lo fundamental no es que las capacidades se transformen en funcionamientos, sino que las personas tengan la *libertad para* elegir el tipo de vida que quieren tener. Las capacidades y los funcionamientos constituyen el espacio de información relevante para la evaluación, para la comparación de las ventajas individuales y de los estados de injusticia, y por ello, esta teoría en su fuero interno no alberga ninguna ambición de abrirse espacio entre las teorías de la justicia como una teoría completa — la *incompletitud* del marco implica precisamente la necesidad de aceptar una pluralidad de ideas de justicia con el mismo estatuto de validez.

El problema con el que bregamos filosóficamente en esta tesis es con aquel de la justicia intergeneracional en su acepción prospectiva. Problema de cierta particularidad que lo distancia del pensamiento más clásico de la justicia dirigida hacia el pasado y que insatisfactoriamente puede ser resuelto con la mera extensión temporal de la justicia distributiva. El por qué preocuparnos por las generaciones futuras y en qué sentido preocuparnos, son los ejes centrales de este estudio. Una idea intermitente y clave es que la justicia intergeneracional no puede arrinconarse sin apuntar en alguna dirección hacia el objeto a conservar, a cuidar, a crear. Por eso, el enfoque de las capacidades, si quiere sobrepasar los límites de la justicia intrageneracional, debe comenzar a debatir, entre otras cosas, acerca de una noción de responsabilidad (cuáles son nuestras obligaciones, quienes son los responsables, qué derechos tienen los no nacidos, hasta dónde se extiende la

²⁴² La cursiva es mía.

justicia intergeneracional). Séverine Deneulin llega a esta misma conclusión desde el análisis de la teoría del desarrollo. Al delimitar un espacio para valorar la acción humana, el enfoque de las capacidades está exigiendo un cómo deberían ordenarse las sociedades, cómo atajar la pobreza (la carencia de capacidades), haciendo un llamamiento a la “acción ética” (Deneulin, 2006, p. 28). El mismo Sen reconoce que como teoría “se queda corta a la hora de decir algo más acerca de la equidad (“equity”) o imparcialidad (“fairness”) de los procesos involucrados” (2004, p. 336).

Siendo el enfoque de las capacidades más una propuesta que una teoría, por otro lado es cierto, como bien señala de nuevo Deneulin, que el enfoque de las capacidades ha permitido hacer progresos en el pensamiento acerca del desarrollo, así como en proyectos a pequeña escala en las comunidades. Deneulin considera, opinión que compartimos, que su aplicación práctica, aún con todas las limitaciones que la acompañan, no ha sido para nada desdeñable y ha ayudado a mejorar la vida de muchas personas (piénsese por ejemplo, en el Índice de Desarrollo Humano o en la literatura relativa a medir la desigualdad de género) (2006, p. 28). Es decir, podemos contar con la certeza de que este enfoque ha contribuido al diseño de políticas sociales y, como nos gustaría añadir, ha servido para influir en los valores sociales a partir del ejercicio de la razón práctica, valores que a la vez son el entorno de inspiración, de ideología, de influencia para los responsables políticos.

5.2. Las capacidades y el “vivir bien”

El criterio de la justicia es, como proponíamos desde el inicio de este trabajo, el de las capacidades y los funcionamientos. Desde otro ángulo, la gramática descrita por Ricoeur del hombre capaz, puede ser fuente de inspiración para entender los vínculos entre capacidades individuales y lo que él denomina sociales (las *capabilities* senianas, por decirlo de alguna manera).

Pero en lo que se refiere al criterio y volviendo de nuevo a Sen, nuestra interpretación de su pensamiento nos invoca a concluir que sería falaz entender que en el enfoque de las capacidades existe un rechazo manifiesto a una idea de la justicia que encuentre apoyo en una idea de bien, como muchos intérpretes de Sen han querido vindicar (en el caso de Nussbaum es más plausible que la propuesta se arme con un aristotelismo, entre otras inspiraciones, que le induce a sostener que las capacidades remiten al florecimiento humano y a la dignidad). En los textos del bengalí se hacen continuas referencias a capacidades que no pueden faltar para que podamos continuar hablando de

una vida humana, como tal, verdaderamente humana. No se le puede negar a nadie su capacidad para la educación, su capacidad para alimentarse, para disponer de servicios sanitarios adecuados, de agua limpia, de un techo que le resguarde de los envites de la vida. Las personas son fines en sí mismos y el respeto a su humanidad es lo primero.²⁴³

A este respecto, tomando un ejemplo proveniente de la República Dominicana, Deneulin sentencia que no existe mucha diferencia entre el enfoque de las preferencias y el de las capacidades (una aberración teórica cuando una de las pretensiones del enfoque es precisamente mostrar los límites del utilitarismo de las preferencias). En última instancia, sostiene la autora, las mismas acusaciones podrían forjarse en ambas direcciones: “situar el espacio de evaluación del bien-estar en términos de las capacidades que las personas tienen razón para elegir y valorar no produce un juicio normativo sobre los contenidos de las razones que las personas tienen cuando escogen y valoran ciertas capacidades” (2006, p. 31).²⁴⁴ El enfoque necesita una explicación de por qué la gente valoraría unas capacidades, cuáles son las “buenas razones” que conducen a las personas a otorgar más peso a unas antes que a otras. La apuesta de la autora, a la que nos sumamos, pasa por dar algún contenido a las capacidades más significativas en la dirección de coadyuvar a la creación de políticas públicas adecuadas, a medida humana; si queremos implementar el enfoque de las capacidades se torna de urgencia acompañarlo con una “particular concepción de lo que es bueno para los seres humanos” (2006, p. 32). Deneulin considera que una buena forma de complementar el enfoque de Sen es incorporando algunas reflexiones que parten de la filosofía de Paul Ricoeur. Consideramos de máximo interés esta alternativa y por eso, en varios puntos, se verá nuestra aceptación de la opinión de la filósofa.²⁴⁵

²⁴³ En esta línea acontece algo similar con la idea de la justicia. Su obra *La idea de la justicia*, a pesar de lo que algunos críticos quieren sostener, no aboga por abandonar toda idea de justicia o arrojarse a los brazos de todas. Lo que defiende es que las personas a través del razonamiento público decidan lo que es valioso para sus vidas. Eso es lo bueno y eso es justicia: el que existan los medios necesarios para que las personas sean tratadas como fines, para que se puedan respetar y crear capacidades desde las instituciones y a partir de la labor de las personas.

²⁴⁴ La cursiva es mía. Deneulin se basa en un estudio que se realizó en el país y que mostraba a rasgos generales que la gente valoraba en el siguiente orden las capacidades: la capacidad para tener acceso a la electricidad, capacidad para comprar bienes baratos, capacidad para vivir en un entorno seguro, capacidad para tener trabajo, capacidad para estar educado. Lo alarmante es que los datos estadísticos muestran que la tasa de analfabetismo es muy alta, al igual que la mortalidad maternal y la contaminación. Siguiendo la métrica de las preferencias, cree Deneulin, el estudio revelaría lo mismo. Se podría refutar que en el enfoque de las capacidades el debate público es la piedra de toque para valorar las razones por las que las personas escogerían unas capacidades y no otras, pero, tal y como parece reflejar el estudio, las razones que se construirían a través del debate público no tienen por qué mejorar el bien-estar (en estructuras cargadas de injusticias, los más poderosos pueden intervenir y manipular el proceso democrático).

²⁴⁵ Séverine Deneulin lleva años trabajando en el enfoque de las capacidades y apuntando algunas de sus deficiencias, en especial, en la versión de Sen. Que esta no pueda arreglárselas sin fundarse en alguna noción de bien, siempre dentro de los límites de la teoría del desarrollo, ha sido una de las lanzas que ha venido

Para Ricoeur, como lo era para Aristóteles, la pregunta fundamental de la ética es cómo alcanzar una “vida buena”. Porque la identidad del sí mismo no se forma sin el diálogo con el otro, la intencionalidad ética, decíamos, se entiende como un “tender a la «vida buena» con y para el otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p. 176). Pero a esta idea aristotélica le falta el aditamento de la perspectiva deontológica porque existe la violencia y el poder; falta la universalidad de la ley y el imperativo kantiano que requiere que se trate a todos y cada uno de los seres humanos como fines en sí mismos. La imbricación entre ambas es capital, se ve por ejemplo en la crítica que conjetura contra el procedimentalismo de John Rawls; en la distribución de bienes hay que saber qué distribuimos, una noción de bien que nos permita lidiar con la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes. No es solo cuestión de forma sino también de contenido. Al tener que ver también con el contenido, Ricoeur no estaría de acuerdo en concebir que una vida buena es aquella en la que la pura elección, la libertad de escoger, se constituye como el referente primero y último de toda ética. En este punto, vuelvo a encontrarme de acuerdo con Deneulin, quien sostiene que

las acciones que eliminan la falta de libertades nacen en respuesta a los daños que han sido infligidos en los seres humanos a través de la carencia de ciertos componentes importantes de una buena vida humana. Si el enfoque de la capacidad es una teoría del desarrollo que tiene como fin organizar la vida humana en sociedad con la esperanza de eliminar la carencia de numerosas libertades de la que sufren las personas, entonces parece imposible evitar basarse en alguna idea sobre el *bien* en la sociedad.

Y también: “el enfoque de la capacidad de Sen al desarrollo deberá ser espesada (“thick”) con una visión acerca de qué es lo que falta (“lack”) en las relaciones humanas” (2006, p. 33).

A esta intuición nos gustaría asociarle otra en relación con la justicia intergeneracional. Ricoeur mostró ya muy bien la relación entre lo justo y lo bueno y las

blandiendo ya en “Promoting Human Freedoms under Conditions of Inequalities: a procedural framework” (2005) o en “Development and the Limits of Amartya Sen's The Idea of Justice” (2011). En el intento de perpetrar una confluencia entre Sen y Ricoeur, Deneulin urde con mucho atino lo que llama “*thickening*”, *espesando* a Sen a partir de lo que considera son los tres pilares de su teoría del desarrollo. El primero es el consecuencialismo de la libertad (“freedom consequentialism”) para identificar los fines de la acción transformadora, el segundo son los individuos en cuanto sujetos de la transformación y el último es el procedimentalismo de la libertad (“freedom proceduralism”). Este tejido resultante tiene muchas potencialidades para cargar al enfoque seniano con una idea de responsabilidad desde nuestro punto de vista, pero si se tiene en cuenta que aún se precisa ir un paso más allá y elevar el resultado a la altura de la justicia intergeneracional. Para nosotros es importante no perder el norte, es decir, que lo que andamos buscando es una idea de justicia intergeneracional, no se nos pase por alto, no una teoría del desarrollo simplemente más *espesa*.

dificultades que emanan de intentar fundar una ética solo en un lado u otro del ruedo. En el momento en que el objetivo de la ética es la calidad de vida no solo de las generaciones presentes sino también de las futuras, esta ligazón cobra todavía más relieve. En el análisis que ha dado pie a esta exposición de escuetos *desiderata*, se veía como la singularidad de la actividad humana en el presente conlleva unos efectos a largo plazo de una naturaleza diferente a los efectos a los que estamos acostumbrados. En la actualidad es todavía más acuciante el poner el énfasis en qué se quiere preservar, porque corremos el riesgo de no poder dejar nada. Los efectos de la explotación de los recursos naturales, así como el desgaste en general del planeta (se podría hablar a nivel económico, social, político y no solo medioambiental) pueden ser a corto plazo equilibrados, buscando alternativas, paliando el agotamiento a través de otros recursos. A largo plazo no podremos contar con esto. No sirve como decía Ricoeur, más técnica para la técnica, sirve resituarse al hombre en su dimensión de ser humano que pertenece a la naturaleza — somos seres “sufrientes” en tanto que seres naturales —, pero también teniendo en cuenta el carácter de excepcionalidad que lo envuelve; capaces de formular preguntas, capaces de responsabilidad. El foco de atención debe volver a situarse, inexcusablemente no en el acto sino en el agente.

A nuestro modo de ver, no debería existir un conflicto entre la libertad de escoger la vida que una considera valiosa vivir — que sería el *telos* del enfoque de las capacidades en la versión de Sen y Nussbaum —, con la deliberación acerca de cuáles son los componentes que nos permiten afirmar que una vida es “buena”. Centrarse solo en la libertad, como *libertad para elegir* es sin lugar a dudas un fin político incuestionable, pero cuando se trata de abordar el tema de qué queremos dejar a las generaciones futuras quizá sería también deseable reforzar el debate con algunas cuestiones relativas a los elementos que son buenos intrínsecamente para la vida de los seres humanos.

5.3. Las injusticias o “de lo que carecen nuestras vidas”

En el terreno de la justicia se entra por la puerta de la “denuncia”. “Dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad” decía Adorno (1984, p. 27). La justicia, cree Ricoeur, es lo que falta y la injusticia lo que gobierna. Como ya sucedía en los diálogos de Platón y en la ética aristotélica, lo que pone en marcha el pensamiento es el sentido de la injusticia — el filósofo no se siente cómodo hablando del concepto de la justicia sino del sentido de la justicia. Los seres humanos tienen una perspectiva más lúcida acerca de lo

que falta antes que en el significado exacto de la justicia (Ricoeur, 1996, p. 207). Ricoeur expresa de este modo lo que se ha venido recuperando desde hace algo menos de una década en la filosofía moral, que es, si se nos permite la expresión, hacer justicia a la injusticia. Hemos visto cómo otros autores han insistido en que lo originario es el sentimiento de la injusticia, impulso al pensamiento también filosófico de la justicia. Lo vimos en Judith Shklar, lo vimos en Reyes Mate, en Manuel Cruz, en Luis Villoro, en Amartya Sen, por citar solo algunos grandes filósofos. La iniquidad es también lo que da lugar al imperativo de la disidencia de Javier Muguerza, en íntima conexión de contenido con lo que ha venido defendiendo Amartya Sen: “a diferencia del intento más bien convencional de fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad — lo que el imperativo de marras habría de tratar de «fundamentar» es, simplemente, la posibilidad de «decir que no» ante situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad” (2007, p. 34). Pero también sabemos que el sentido de la injusticia aparecía en los textos clásicos, en las obras de Adam Smith, John Stuart Mill, Mary Wollstonecraft, como defiende Sen en contraposición a esa otra tendencia que se deja la piel buscando el modelo de la justicia perfecta. Dice Ricoeur que este sentido también se encontraba en la segunda formulación del imperativo categórico, como aquello que hay que evitar. La injusticia sigue siendo el objeto del pensamiento de la justicia, o aquello “que falta” sigue alimentando un pensamiento que quiere poner en el centro la vida humana, la vida humana frágil.

Volviendo al punto de encuentro entre Ricoeur y Sen, es interesante observar que ambos relegan en el acuerdo común la valoración de lo que es injusto, y así, de lo que es justo. Cuando nos embarcamos en el análisis teórico lo que falta es necesariamente incierto. Esto es así, nos atreveríamos a afirmar, en ambos autores, porque lo que hace que una vida humana sea *buena* es difícil de aprehender, difícil de fijar. No sabemos bien qué significa alcanzar una “vida humana buena” pero sí sentimos indignación cuando entramos en contacto con una injusticia. Que la certeza de lo que es el bien no se deje atrapar fácilmente por la razón humana no nos debe conducir a la resignación y al fatalismo. Sen ya nos animaba a no dejar aparcada la reflexión cuando hay que bregar reflexivamente con conceptos tan poco nítidos como aquellos de desigualdad o bien-estar. La obsesión que nos domina muchas veces en las ciencias por ejercer esa violencia de la simplificación de ciertos conceptos — algo que se percibe nítidamente en los estudios de economía — para explicar la diversidad humana, puede suponer y ha supuesto, de hecho, un peligro. Sen se

refería a los estudios de la desigualdad y blandía que ciertas simplificaciones y reducciones bien cuestan la vida de las personas. De la misma manera, Ricoeur esgrimía que

considerar la justicia como una virtud es admitir que la justicia contribuye a orientar la acción humana hacia una plenitud, una perfección. El objetivo de la buena vida confiere a la virtud particular de la justicia un carácter teleológico. Vivir bien es su *telos*. Pero la ausencia de un consenso sobre qué constituye el Bien verdadera y absolutamente, involucra que el significado adjunto al predicado bueno esté teñido de una incertidumbre (Ricoeur, 1991, p. 178).²⁴⁶

Sin adentrarnos más en este punto, lo que nos interesa que se ponga especialmente de relieve es que existe un acuerdo fundamental acerca del objeto del pensamiento de la justicia entre filósofos aparentemente tan dispares, al menos en la parte de la corteza más superficial como Amartya Sen y Paul Ricoeur, además de que para el pensamiento de la justicia intergeneracional se sigan labrando reflexiones siguiendo la senda marcada por estos autores. ¿Por dónde empezamos?

A mi modo de ver, una propuesta sería entender que la falta de capacidades es lo que da lugar a la “denuncia”. Hay dos aspectos que nos gustaría, a modo de resumen, sacar a colación aquí. El primero es una constatación casi banal. Las injusticias se transmiten, la falta de capacidades comporta a menudo, la coartación de otras libertades que vienen a ser heredadas. Esto que suena a banalidad es significativo porque, por ejemplo, en el caso de las injusticias que viven las mujeres no hace falta recurrir a muchas estadísticas para concluir que estas se transmiten preponderantemente de madres a hijas. En segundo lugar, muchas capacidades dan lugar a otras capacidades, son productivas, “fértil” como dirían Wolff y de-Shalit (2007) (pensemos por ejemplo en la capacidad de leer y escribir que abre puertas a la comunicación del sujeto con la socio-historia, con la comunidad, con un futuro profesional).²⁴⁷ Los funcionamientos como hemos venido defendiendo, aún siendo moralmente neutros, son estados del ser y del hacer, “haceres” y “seres” que no debieran ser el objeto a promover desde la esfera política porque de lo que se trata es de que las personas puedan escoger qué tipo de vida quieren llevar y por tanto, que la reflexión encaje

²⁴⁶ Incluyo otra cita del autor pues, a mi parecer, no hay quien mejor exprese lo que quiero decir, que el filósofo mismo. En palabras de Ricoeur: “[e]s a partir de una denuncia que penetramos en el dominio de lo justo y lo injusto. El sentido de la injusticia no es solo más impactante, sino también más adecuado que un sentido de la justicia; porque la justicia es a menudo lo que falta y la injusticia lo que reina, y los seres humanos tienen una visión más clara de lo que falta en las relaciones humanas que del modo correcto de organizarlas. Es la injusticia que pone al pensamiento en movimiento”(Ricoeur, 1991, pp. 177-178).

²⁴⁷ En concreto, como apuntábamos en el capítulo tres de esta tesis los autores se refieren a funcionamientos fértiles pues su estudio privilegia el foco de información basado en los funcionamientos antes que en las capacidades.

con sus concepciones comprensivas de la buena vida. Fijarse en unos ciertos funcionamientos antes que en otros constriñe la ética a lo realmente logrado que puede no haber sido en condiciones de libertad. Todavía más, nos resulta difícil entender cómo se puede avanzar en la justicia intergeneracional desde unas ciertas realizaciones efectivas antes que desde las libertades.

5.4. Algunas condiciones de la justicia prospectiva; lo público, las personas y los sistemas

Deneulin emprende, como vimos, el cometido de delinear algunas direcciones que pueden ayudar a adensar el enfoque de Amartya Sen a partir de la hermenéutica de Ricoeur. Que se trate de espesar ya es sintomático, pues muestra la intención de la autora de complementar la versión de las capacidades de Sen partiendo del pronóstico relativo acerca de lo que carece — la teoría del desarrollo seniana es *thin* (delgada) mientras que la de las capacidades de Ricoeur es *thick* (gruesa), esto es, la última contiene una visión ética más sustanciosa en cuanto apunta a la buena vida.²⁴⁸

Las capacidades de los individuos son las verdaderas protagonistas del desarrollo. Constituyendo estas sean los medios que los fines del desarrollo y la justicia, en realidad, las capacidades dependen en gran medida del contexto histórico, cultural y político en el cual se encuentran.²⁴⁹ La libertad individual y la agencia, concluye Deneulin, son un “producto social” bidireccional por antonomasia; se encuentran ampliadas o restringidas por las condiciones sociales, económicas y políticas en las que se encuentra el individuo pero también dan lugar a la expansión y la adecuación de los arreglos sociales (2006, pp. 34-35).²⁵⁰

El enfoque [de las capacidades] ... se preocupa por las oportunidades que la gente tiene para mejorar la calidad de sus vidas. Es esencialmente un enfoque “centrado

²⁴⁸ Séverine Deneulin es una destacada especialista en cuestiones de desarrollo y en el enfoque de las capacidades al cual ha dedicado numerosas obras. El texto al que aquí nos estamos refiriendo fue escrito en el 2006, por tanto, mucho antes de que Amartya Sen publicara *La idea de la justicia* (2010). El foco de atención es en esta dirección, la teoría del desarrollo de Sen y no su idea de justicia en general, si bien Deneulin haya también criticado tal concepción por plantearse como objetivo el prescindir de la parte ideal de la teoría de la justicia. Sintéticamente, se puede señalar que sus críticas se dirigen a la omisión que existe en Sen de cualquier idea de bien.

²⁴⁹ Para reflejar esta condición de la humanidad, Sen introduce el concepto de “capacidades individuales socialmente dependientes” (Sen, 1999a, p. 142).

²⁵⁰ Deneulin parte, para la confrontación del enfoque de Sen con el de Ricoeur, de datos estadísticos y un trabajo de campo en la República Dominicana. En este punto, Deneulin señala que las personas no usan su agencia para transformar las estructuras injustas sino, al parecer, para perpetuar el *status quo* (clientelismo, falta de confianza en el poder, y un largo etcétera). No se transpira el olor de la democracia, vehículo que pudiera servir para promover los fines de las personas y el diálogo entre el gobierno y la población.

en las personas”, que sitúa a la agencia humana (antes a que las organizaciones, los mercados o los gobiernos) en el centro de la escena. El papel crucial de las oportunidades sociales consiste en expandir el ámbito de la agencia humana y la libertad, sea como fines en sí mismas sea como medios para expandir ulteriormente la libertad. La palabra “social” en la expresión “oportunidad social” ... es un recordatorio útil para que no entendamos a los individuos y sus oportunidades en términos aislados. Las opciones que una persona tiene dependen en gran medida de las relaciones con los otros y en lo que el estado y el resto de instituciones hacen. Deberíamos estar particularmente preocupados por aquellas oportunidades que están fuertemente influidas por las circunstancias sociales y las políticas públicas (Sen y Drèze, 2002, p. 6).

Para Deneulin es fundamental incluir en el espacio de evaluación las causas históricas, las circunstancias políticas y sociales en las que la gente vive, pues a pesar de reconocer su importancia en el enfoque de las capacidades de Sen nunca han encontrado un tratamiento *ex profeso* dándose más bien por descontadas. Un modo de complementar la propuesta de Sen sería incluir las “narrativas socio-históricas” que tienen en cuenta la huella de la historia en las acciones del presente. Esta noción está íntimamente imbricada con la de “estructuras del vivir-juntos” de Paul Ricoeur; estructuras de una comunidad particular *histórica*, que condicionan la posibilidad de que los individuos puedan alcanzar una “vida buena” en ligazón con las relaciones interpersonales pero, a la vez, irreducibles a ellas. Desde nuestra óptica, Deneulin está en lo cierto cuando apunta que las nociones de “historia” e “irreducible a relaciones interpersonales” son dos enclaves que faltan en el enfoque de las capacidades de Sen para que este no pueda solo ser más operativo sino también más fructífero en la aproximación a la corrección de las injusticias. La fuente para las libertades no emerge de las vidas individuales sino del *locus* de la comunidad que es más que la adición simple de personas. Por ello y con el ánimo de paliar estas carencias, una buena opción sería tomar como meta última no la agencia individual como viene conceptualizada en el enfoque sino la agencia socio-histórica: “lo que los seres humanos pueden realmente hacer o ser, dadas las estructuras socio-históricas en las cuales viven” que es “la condición de existencia de la agencia individual” (2006, p. 37). Lo que Deneulin sostiene, en última instancia, es que los individuos son, al mismo tiempo, sujetos individuales y colectivos o, dicho de otro modo, que el bien emerge de la acción que es común, sea al colectivo, sea al individuo. Como acertadamente afirmaba Sen: “para hacer esto posible y efectivo [entender plenamente el problema de la sostenibilidad y resolverlo] necesitamos una visión de los seres humanos no como pacientes que tienen unos intereses

que deben ser cuidados, sino como agentes que pueden realizar cosas efectivas — individualmente y colectivamente” (2013, p. 7).

En el plano de la justicia intergeneracional, la agencia socio-histórica resulta ser también decisiva pues las correcciones de las injusticias centradas en las realidades humanas implican también las relaciones entre generaciones. Invertir en capacidades para capacidades, significa avanzar en la justicia creando las condiciones de posibilidad para que las personas puedan llevar una vida que consideran valiosa, corrigiendo las injusticias que pueden ser transmitidas intergeneracionalmente. Con este fin, es absolutamente útil aproximarse al entendimiento acerca de qué es de lo que carecen nuestras vidas, considerando que las capacidades de las personas dependen de las disposiciones sociales, de las instituciones y de su funcionamiento. Al hilo de lo explicitado, proponemos que en la labor de complementar el enfoque seniano con el fin de afrontar los problemas relativos a la justicia intergeneracional se preste atención a tres condiciones que han ido apareciendo a lo largo de los capítulos que forman esta tesis: las instituciones y los individuos como los actores de la justicia intergeneracional, la sabiduría práctica o *phronesis* y el papel insoslayable del razonamiento público.

Si como decíamos, las capacidades de los individuos dependen sustancialmente del contexto en el que se encuentran y por ello habría que incluir la agencia socio-histórica en el análisis de la problemática inherente a la justicia prospectiva, a esta debería añadirse la idea de la fragilidad que acompaña a la naturaleza humana y a su acción, es decir, la posibilidad de que se actúe erróneamente como indicaba Ricoeur. La fragilidad se desprende de la naturaleza humana; somos frágiles y nuestro modo de relacionarnos con el mundo es vulnerable. El cálculo de los resultados de la acción humana en la actualidad, yendo más allá de esa “finitud original” ricoeuriana, debe incluir la fragilidad que creamos con nuestras actividades y que nos exige que la cuidemos. La terna responsabilidad, vulnerabilidad y poder es de elevado interés para el pensamiento de la justicia prospectiva, porque allí donde el ser humano genera poder también abre un espacio para la responsabilidad. Las instituciones, como se ha venido defendiendo desde el enfoque de las capacidades, entran así en este escenario con el mayor peso y responsabilidad posibles.²⁵¹

²⁵¹ Se entiende de esta manera el por qué muchos exponentes del enfoque de las capacidades, preocupados por el tema del desarrollo sostenible hayan querido poner el acento en la dinámica sistémica antes que en la realidad microindividual, como se hacía patente en el apartado dedicado a los individuos y los sistemas del capítulo dos de esta tesis. Se vuelve necesario que los enfoques más individualistas, incluido aquel de las capacidades, tengan en cuenta las relaciones entre las personas y los sistemas y sitúen una parte importante de la responsabilidad prospectiva en el trabajo de las instituciones.

Las éticas individuales no alcanzan a explicar, no solo lo que se está avvicinando sino también lo que estamos viviendo, que es la redimensión del pensamiento acerca de la acción humana o lo que Ricoeur llama la *sagesse pratique* (1996). La ética tiene que salirse del dominio del individuo y de la nación para extenderse a la esfera de lo global y de lo humano. A este tenor, María José Guerra propone ir más allá del individualismo ético para construir un “inter-sujeto” moral intergeneracional:

El juicio moral, para servir a una acción eficaz y responsable, se debe articular intersubjetiva y colectivamente, debe pragmatizarse — fortaleciendo la sociedad civil — y como consecuencia concurrir al terreno de la política energética, cuestionando seguramente nuestras infladas «necesidades» y nuestro estilo de vida, no sólo local, ni nacional, sino global para pretender alguna efectividad, para pretender servir a una responsabilidad que exige la traducción de los juicios morales en acciones y hechos (2007, p. 108).

Hay muchos problemas que no se resuelven con la mera elucubración filosófica sino que son de otro orden: ecológico, económico, político. Por eso Ricoeur hace un llamamiento a ampliar la discusión para que se salga de los límites del conocimiento especializado y se incluyan diferentes perspectivas e intereses. Este es el propio y verdadero sentido de la democracia.²⁵² Se hace evidente que lo que se necesita es una justicia global intergeneracional. Porque las consecuencias son globales y porque el impacto de nuestras acciones es mayor de lo que lo era en los tiempos modernos. Las instituciones son las que tienen mayor responsabilidad porque son las que tienen más poder aunque, como los pensadores de la justicia global han venido indicando, no contemos con un aparato institucional global que responda a estas exigencias, todavía. La política se hace cargo así de lo frágil, que creemos, ha estado siempre ahí, si bien concebido con la cortedad de miras de la relación jurídico-moral de reciprocidad. Es necesario recuperar el espacio de la *praxis*, de las relaciones con los otros, que va más allá del trabajo y la labor, y que tiene una dimensión intrínsecamente humana y política. La responsabilidad por el mundo es colectiva y es política, a través de las lentes del pensamiento de Arendt, porque la ética se atrinchera en la acción individual aislada.²⁵³

²⁵² Según Ricoeur, el modelo para el debate internacional podría ser aquel de los “órganos de consulta” (“cellules de conseil”) o “comités éticos” que reúnen diferentes opiniones y habilidades (1993).

²⁵³ Según Arendt, la existencia de una responsabilidad colectiva está supeditada a que se cumplan dos condiciones: tengo que ser considerado responsable de algo que no he hecho (es lo que distingue la responsabilidad de la culpa individual), y la razón por la cual soy responsable es porque soy miembro de un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver. En el caso que saliera de un grupo, para formar parte de otro, lo único que haría sería trasladar conmigo esa responsabilidad de un sitio a otro (2003).

En otro orden de cosas, en esta ardua tarea que estamos emprendiendo de, como decía Sen, dirigimos hacia “la sostenibilidad de las libertades humanas” antes que a la mera satisfacción de nuestras necesidades inmediatas (2013, p. 6), resultaría útil, para la especificación de los principios morales, retomar la noción de la *phronesis* que aparece en la antropología filosófica de Paul Ricoeur. Esta forma particular de la razón práctica es más que la mera percepción de lo adecuado al contexto pues supone un conocimiento de lo que es bueno en la particularidad y la contingencia de la situación. Al mismo tiempo, por muy bien que podamos ejercitar la *phronesis* en lo trágico de la acción como señalaban Ricoeur y Nussbaum (2002c), continúa siendo fundamental el trabajo de las instituciones en el reconocimiento de los derechos y creación de las capacidades, que guiadas también por esta forma de razón práctica identifican las reglas de prioridad.

5.5. Rasgos de la responsabilidad prospectiva; La naturaleza, el alcance de la responsabilidad y la justicia

Decía Javier Muguerza que

cuando nosotros describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que les llevan a comportarse de tal o cual manera. La atribución de tales relaciones de causa-efecto pudiera resultar en ocasiones discutible, pero lo cierto es que se acostumbra a llevarla a cabo. Y así es como decimos, por ejemplo, que «dadas las circunstancias Fulano no podía actuar de otra manera». Así es como hablamos de Fulano en *tercera persona*. ¿Pero podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio y se refiere a sí mismo en *primera persona*? Bien miradas las cosas, hablar así sería sólo una excusa para eludir *nuestra responsabilidad moral*, la responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga «no pude actuar de otra manera» o «las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice», estaré sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos (1991, pp. 19-20).

Tradicionalmente se le ha otorgado más peso a las acciones que a las omisiones. La dialéctica de la responsabilidad estaba centrada en las consecuencias de la acción, como ya señalara Ricoeur, mientras lo que aparece como radicalmente nuevo en relación con el futuro es que esta responsabilidad no solo parte de lo que hacemos sino también de lo que no hacemos, atributo este de la responsabilidad actual que viene señalado también por María José Guerra (2007, p. 105). Esta nueva mirada a la responsabilidad incluye también

lo que no se hizo o lo que se omite despojándose de aquel marcado sentido jurídico en el que solo después de haberse cometido una acción puede uno ser culpable.

Una conclusión importante de esta investigación, siguiendo las tesis de Ricoeur y Jonas — pero en comparación con este último aquí abandonamos toda fundamentación ontológica —, es que la importancia de una responsabilidad que se orienta hacia el futuro emana del problema de la dimensión de los efectos de la acción humana. El tamaño de este fenómeno es totalmente nuevo y por eso dota al pensamiento de la responsabilidad prospectiva con una caracterización propia diferente a la que estamos acostumbrados en el plano de la justicia histórica. Algunos de los elementos que acompañan este pensamiento son, por ejemplo, y como se ha defendido en los páginas precedentes, otorgar a la naturaleza un papel como metacapacidad, como condición de posibilidad de las capacidades, consideración esta prácticamente ausente en los análisis de los principales exponentes del marco teórico de las capacidades. En segundo lugar, se sigue apostando por la convivencia de diferentes ideas de justicia y en la corrección de las injusticias, preguntándonos, eso sí, qué es lo que queremos conservar, es decir, poniendo de relieve la importancia de dotar de contenido a las capacidades para que la transmisión y creación de las mismas sea factible.

Respecto al alcance de esta responsabilidad, en la estimación de los efectos de la acción rige de nuevo la cuestión del poder que tenemos en relación con las generaciones futuras. Ese poder nos lleva a considerar, de manera especial, que las generaciones futuras no van a sufrir un daño si les dejamos más opciones que menos. La sabiduría práctica, la *phronesis*, puede aparecer como bien invitaba a pensar Paul Ricoeur, como lo que tercia entre el abandono de la responsabilidad y la responsabilidad omnímoda sin constricciones temporales. Mantenemos la sospecha de que la tendencia más reiterada entre las teorías éticas consagradas a las obligaciones intergeneracionales de prolongar estos deberes hasta abarcar a lo sumo dos generaciones a partir de lo que consideran es el sentimiento que naturalmente tenemos por nuestros descendientes, pueda constituir un punto de apoyo motivacional suficiente con respecto al futuro distante. La fundamentación de los deberes intergeneracionales a partir del recurso al sentimiento, no es en sí misma una justificación inválida, antes bien, lo que parece cojear es que este sentimiento se identifique gracias a unas relaciones de parentesco que van a ser totalmente carentes en cuanto traspasemos los umbrales de la justicia para las generaciones distantes. Esta reflexión nos conduce al tema del conflicto entre los intereses y el bien-estar de las generaciones presentes y aquel de las

generaciones futuras. El razonamiento público vuelve a aparecer en este estadio como el espacio donde deben debatirse las reglas de prioridad. Pero, en último lugar, concluimos que la normatividad de las capacidades nos permitiría afirmar que si bien se puede sacrificar el bien-estar de las generaciones presentes a favor del bien-estar de las generaciones futuras este sacrificio no puede aparecer bajo la forma de coacción sino únicamente bajo las vestes de la deliberación individual. Por último, pensar en términos de justicia intergeneracional como hemos estado hilvanando y construyendo en esta tesis, no significa que los que todavía no han nacido deban necesariamente existir.

5.6. Apuntes acerca del método de la justicia orientada hacia el futuro

En la literatura sánscrita que versa sobre cuestiones éticas y filosofía del derecho existe una dicotomía interesante para el tema del que nos estamos ocupando aquí, la distinción entre *niti* y *nyaya* (Sen, 2010, pp. 51-56). La justicia en el sentido *niti* clásico involucra tanto la rectitud de las instituciones como aquella del comportamiento de los individuos. En neto contraste, la vertiente *nyaya* responde a una perspectiva mucho más amplia en la que se involucran sea los procesos como las consecuencias que permiten evaluar las prácticas sociales y, en definitiva, nos permiten afirmar si estamos yendo por un buen camino. La justicia *nyaya* es equivalente a una concepción comprehensiva de la justicia en la que son determinantes sean los procedimientos como los resultados. Por ello, el razonamiento que tiene por objeto solo las consecuencias, también en el plano intergeneracional, es indefectible para concebir de manera apropiada la responsabilidad pero dada la particularidad de los efectos de las acciones a las que nos estamos aproximando — la incertidumbre acerca de las consecuencias de las acciones a largo plazo — este debe invocar también un examen minucioso del cómo se alcanzan los logros que nos proponemos y qué criterio es el que privilegiamos. En este orden de ideas, consideramos que en el ejercicio comparativo, la noción de responsabilidad ligada a la ética orientada hacia el futuro, debe superar el antagonismo clásico entre la ética del deber y la ética de las consecuencias, entre la visión puramente procedimentalista y aquella volcada en los efectos. El enfoque de las capacidades es el mejor ejemplo de que para las cuestiones normativas tan importantes son las consecuencias como el proceso, tan importantes son los medios como los fines.

CONCLUSIONS

The present study was written with the initial intention of trying to find an approach that could be applied to questions concerning intergenerational justice. Our objective was limited essentially to carrying out an analysis of Amartya Sen's capability approach and then, on this basis, formulating a new approach that would take into account the singularity of the concept of prospective responsibility. We took our first step in this direction in a critical study of his idea of justice in which we subjected each and every one of his ideas to careful examination. In addition to the task of undertaking a thorough and systematic examination of the capability approach, we also undertook a thorough review of the literature with a view to identifying the most polemic points in his works and the hypotheses that have been the most productive. Once we had identified the neuralgic points in his approach, we proceeded to examine other theories which, by contrast, were dedicated specifically to studying the roots of the problems associated with an ethic oriented towards the future. Following the exercise of analyzing what the different theories could offer for the main topic of the thesis, I undertook a constructive systematization of some elements that could serve as the beginning of a reflection on a model of prospective intergenerational justice in the proposed theoretical framework.

The result of this process is a text that goes beyond Sen's original approach, expressing it with useful elements taken from other attempts to construct a theory of the circumstances of intergenerational justice and ex-ante responsibility. This task is described with due caution, given the fact that new challenges for the human race emerge almost on a daily basis in the area of prospective justice, depending on the potential future effects of the actions in question. As such, there is still a long way to go in the area of ethics and morality to achieve the aims of the thesis. By the same token, the Capabilities Approach is a relatively new theoretical framework compared to other doctrines of justice and one that requires additional explanatory theories to assist in the creation of public policy measures. This thesis does not claim to be able to cover the full breadth and complexity of the problems associated with intergenerational justice or to offer solutions to all the questions they raise. Nor can it deal with all the nuances and possible applications of the capability approach in the different fields of human activity. Nonetheless, we feel that a collaborative effort in the task of constructing a model of prospective justice is the right approach to take for various reasons. First, the advantages and limitations of Sen's idea of justice are stated clearly, but it should be understood that the efforts made in this regard when examining the literature were focused exclusively on the issue of sustainable development and thus could contribute only incidentally towards the goal of standardizing a concept of responsibility that relates to the future. Second, there is a systematic presentation of the primary obstacles a theory of intergenerational justice would be faced with and possible alternatives for overcoming such obstacles as provided by the most prominent theories in this field. Third, new avenues of reflection are provided that would make it possible to strengthen and move forward with the discussion of prospective justice.

Of all the issues discussed in this study regarding Amartya Sen's conception of justice, we would like to highlight **five** that correspond to **its potentials and limitations** with respect to the objective of this thesis.

a) The principal justification for applying Sen's idea of justice to intergenerational issues has to do with one of its foundational views, which is that in order to correct injustices it is not necessary to have an idea of justice that is *complete*. As stated recurrently throughout this thesis, Sen's theory embraces the possibility of the coexistence of different and impartial reasons with the understanding that the act of setting capabilities

is a *poiesis* and in this sense refers to what John Rawls has called "the exercise of public reason." This point is crucial for a future-oriented ethic in three ways.

Our study shows that it is better to focus on capabilities as a space for assessment and as an object of intergenerational justice than on functionings. Functionings are sets of things we actually "do" ("doings") and "are" ("beings") and, as such, are always *achieved* while capabilities are conceived of as a set of vectors of functionings that reflect our *freedom* to live the kind of life we consider worth living. If capabilities are a reflection of *real opportunities* it becomes necessary to choose the part of well-being in the capabilities/functionings duality that has to do with freedom, that is to say capability, when it comes time to formulate a framework for the subject this thesis deals with. What is at issue is to have the possibility of and not just the factual realization of freedoms, since looking at functionings in terms of intergenerational justice may mean perpetuating a number of ways of doing things, policies, and in a broader sense a dominant *status quo*. As such, we argue that the epistemological uncertainty that accompanies any conception of intergenerational justice requires that capabilities be the space for evaluation. Centering the focus of attention on real opportunities can help us diagnose new forms of inequality arising as a result of the progress being made in science and technology.

On the other hand, taking into consideration the more procedural side of things, the conclusion outlined above shows that in contrast to the views held by some exponents of the Capabilities Approach, particularly Martha Nussbaum's views on political and constitutional liberalism, it is critically important not to adopt a list of capabilities that has been given out in a completed state or to give out such a list *ex professo*. This position does not mean that we should ignore the importance of the role such a list might have for the advancement of justice, but rather that we want to emphasize the inexcusable role that the actors would have. It is about empowering people and assessing their agency in the work they do together with institutions. As such, we believe that in the process of contributing to a theory of intergenerational justice, moral and political authority for creating a list of this kind lies with the deliberative action taken by the agents of change.

Four aspects of Sen's Capabilities Approach are highlighted for their particularly problematic character, making them the target of the **four** most frequent **objections**

expressed by critics. These aspects have been reformulated in this study to include the intergenerational dimension: b) doubts about their operationalization or practical feasibility, c) the lack of importance attributed to the concept of nature, d) the lack of conceptualization of the notion of responsibility and e) the limited attention given to the systems and the socio-historical character of individual agency.

b) An issue we found particularly problematic in Sen's theory is how to distinguish real opportunities that are valuable. What is involved here is not just identifying, but also selecting them, weighing (pondering) them, and then *weighting* (attributing importance to) *them* to establish an axiological ranking before proceeding with implementation. This difficulty would seem difficult to overcome when a list of substantive capabilities is not provided and selection is transferred to the area of public discussion. From our perspective the comments critics keep reiterating about Sen's theses do not represent a risk that would endanger their operationalization. The fact of the matter is that work Sen has done as an economist on famine and poverty together with Jean Drèze makes reference to a series of basic capabilities without which it can hardly be said that human life can be considered worth living. Other works such as those of Sabine Alkire and Ingrid Robeyns have shown explicitly the possibilities of practical application of Sen's approach in the study of gender inequalities and the evaluation of micro-economic projects.

c) So that the Capabilities Approach can be used in an adequate manner for reasoning about the conditions of intergenerational justice it is necessary to proceed with appropriate conceptualization of 'environment' and the links that exist between capabilities and ecosystems. One way to address this challenge is to prioritize the instrumental character that nature has as a source of *potential* for capabilities or *metacapability*. However, we focused our analysis on trying to determine if nature itself, beyond its instrumentalization, houses an intrinsic value and should be respected beyond its use and exploitation for human purposes. This is emerging as a question that needs to be pursued in the future development of the responsibility issue in the Capabilities Approach framework.

d) In a different vein, we feel that there is a remarkable absence in the literature on the Capabilities Approach with regard to issues strictly related to prospective responsibility. The notion of responsibility should occupy a special place in human

relations not only in an intragenerational sense but also at the intergenerational level. An idea of justice anchored in a future-oriented ethic should analyze the relevant rights and obligations in the process of defining capabilities as well as their scope and limits. It needs to be asked *who* the obligations in question are being established *for*, *whose* responsibilities they will be, and *what* their *nature* is.

e) Finally, Sen's conception of justice, so that it can be complemented in response to some of the demands being made for intergenerational justice, should focus its attention more strongly on the relationship that exists between individuals and systems and on the socio-historical structures in which individual agency develops. For Sen it is essential that policy direction be rooted in individual capabilities. However, with a view to energizing conceptualization and making progress in the eradication of intergenerational injustice it would be appropriate to include in the evaluation space the historical, political and social circumstances in which people realize their capabilities and to see as a driver of change not individual agency, as is the case in the Capabilities Approach, but rather *socio-historical agency*.

After completing the research described on these pages and the general outlines of a proposal began to take shape we found that we had achieved a number of concrete results that constituted a contribution to the current state of the debate on intergenerational justice and these results were the subject of detailed and exhaustive treatment in the fifth and final chapter of the thesis.

We drew **five conclusions** from the detailed analysis carried out in the preceding chapters that constitute valuable insights for the beginning of an argument in the direction of ethical practice. Their exposition follows the structure discussed in chapter two of the thesis where we presented Sen's idea of justice from the standpoint of its **criterion**, its **purpose**, as well as its **conditions**, **characteristics**, and **methodology**.

a) We concluded that there is sufficient justification for capabilities-based **normative orientation** over other existing proposals such as those that rely on morality as a product of a contract or an agreement, or on the community as a source of responsibility and sustainability based on consumption or human needs. But we also felt that in the task

of defining obligations towards future generations it is important to add to the basic theoretical framework some explanation as to why people would value certain capabilities or, in other words, what are good reasons that people have for giving more weight to some capabilities than to others. Going beyond an empirical description of capabilities can give greater impetus for the creation of public policies aimed at achieving intergenerational justice.

In our view, there should not be a conflict between the freedom to choose the life we consider worth living (this would be the *telos* of the Capabilities Approach in the versions of Sen and Nussbaum) and deliberation over the question as to what components will enable us to affirm that life is "good". Focusing on freedom, as *freedom to choose*, is without a doubt an unquestionable policy goal, but when it comes to addressing the issue of what we want to leave to future generations it is also desirable to reinforce the debate with questions relating to elements that are intrinsically good for the life of human beings.

In this vein, our interpretation of the works of Amartya Sen is that they do not contain an explicit rejection of the idea of "living well" but that the position on this issue is such that favor is shown for opting to leave the exercise of providing content for capabilities to public discussion.

b) We indicate at this point that the **object** of justice is to correct injustices as stated in the theories put forward by Amartya Sen and Paul Ricoeur. We do not know what it means to achieve a "good human life" but feel strong indignation when we come into contact with injustice. On the basis of an assessment of what is missing in human relationships a concept of justice can originate that extends into the intergenerational sphere to the extent that inequalities are transmitted from one generation to another.

c) We propose that in the task of complementing Sen's Capabilities Approach with regard to the **conditions** of intergenerational justice attention should be given to three elements, one or more of which have been mentioned in previous contexts: public reasoning, practical wisdom or *phronesis*, and the role of justice for people and institutions. In terms of intergenerational justice we hold that a key issue is the distribution of power among as many individuals as possible as it becomes necessary that public reasoning be as

pluralistic and international as possible and that pressing issues not be confined to debate in meetings between experts behind closed doors where the opinion of the average citizen does not have a chance to be heard.

In addition, it would be useful for the specification of moral principles to make use of the notion of *phronesis* that appears in Paul Ricoeur's philosophical anthropology. This particular form of practical reason is more than the mere perception of what is appropriate to the given context, i.e. it presupposes a knowledge of what is good in the specificity and contingency of the situation. At the same time, no matter how well we may be able to apply *phronesis* to analyzing the plots of ancient tragedies, the work of institutions will continue to be of basic importance in the recognition of human rights and the creation of human capabilities which, guided by this form of practical reasoning, will help us to identify further rules of priority importance.

Another interesting aspect to explore in reference to the notion of intergenerational responsibility is the fragility that is characteristic of human nature and human action, i.e. the possibility that we may act erroneously. Returning to Ricoeur, we show that what is novel about the concept of fragility has to do with the fact that it occurs as a consequence of human action, i.e. reprimanding us beyond our original "finiteness" in that it is rooted in the results of our actions. A three-item list consisting of responsibility, vulnerability, and power is of major interest for the theory of prospective justice because wherever humans generate power they also open up a space for responsibility.

d) From all the issues related to this kind of extended responsibility we would like to highlight three **characteristics** that we consider useful for the purpose of developing Sen's Capabilities Approach to include the intergenerational dimension: *what kinds* of obligations are those that would fall into the category of intergenerational regulations, *who* do these obligations come *from*, and *who* are they directed *towards*. We concluded from our research that the importance of responsibility that is oriented towards the future emanates from the problem of the dimension of the effects of human action. The size of this phenomenon is entirely new.

An interesting contribution in this regard is that of Janna Thompson's "weak" communitarianism which we also find, expressed in other ways, in the philosophy of authors like Lukas Meyer, Avner de-Shalit, Brian Barry, and even Hannah Arendt. Thompson argues that people have interests that transcend their lives ("lifetime-transcending interests"); they worry about what will happen to things they have created, they want to convey an ideology and projects they value, they involve themselves in the heritage of their community and are seen as having obligations with regard to actions carried out in the past. Interests of this type are doubtless very intuitive propositions, with some solidity when it comes to establishing intergenerational obligations, but when the obligations are directed towards the distant future these concerns should be backed up by rules that will ensure that priority will be given to taking actions aimed at preserving the planet and the well-being of future generations. There is a suspicion that these interests could have a legitimate power of conviction for taking actions with short-term effects but that it would perhaps not be sufficient to have far-reaching consequences. An estimation of the effects of the actions taken will, in turn, be governed by the power we have in relation to future generations. This power will lead us to give special consideration to the proposition that future generations will be less likely to suffer detriment if we leave them with more rather than fewer options .

We respond to *who* are these obligations *from* by applying the idea that the fundamental task of intergenerational justice concerns both individuals and institutions. We believe, however, that whoever has more power has more responsibility and that the weight of epistemological uncertainty rooted in the idea of the future plays a demotivating role for action on the part of individual agents. For this reason it is easy to argue that the greatest responsibility lies with the institutions, understood as being collectively responsible for actions taken.

As regards *to whom*, practical wisdom could play a role, as Paul Ricoeur suggests, as an option that provides a middle ground between the extremes of an abandonment of responsibility and an all-embracing responsibility without time constraints. We maintain a suspicion that the tendency frequently seen among ethical theories devoted to intergenerational obligations to extend these obligations to include two generations at most, relying on the feelings we naturally have for our descendants, may constitute a

motivational foothold that is sufficiently sturdy with regard to a more distant future. From another angle, that of welfare economics, you come to similar conclusions, namely that there would be a "social discount rate" on the basis of which it could be asserted as true that the more distant the effects of our actions are the less we should worry about them. Epistemic unpredictability is a determining factor for the moral calculus but it seems indefensible that the distance in time could morally justify actions that might cause harm to future generations. One of the prototypical examples of the long-range effects of human action is nuclear waste that remains active for thousands of years and makes us reconsider the meaning of our actions.

On a different note, and as a footnote to the conclusions indicated in the above, we believe that an important thought presented in the thesis is the existence of priority rules that in the normative framework of the Capabilities Approach would allow us to affirm that while you can sacrifice the well-being of present generations for the well-being of future generations, this sacrifice must not occur in the form of coercion. This transfers the decision once again to the scenario of public reasoning. In addition, the existence of present generations has priority in relation to the possible existence of future generations. Thinking in terms of intergenerational justice does not mean that those who are not yet born must necessarily come into existence.

e) The last point of interest is one that concerns the **methodology** proposed by Sen's idea of justice. We believe that in the course of a process of comparison the notion of prospective responsibility linked to a future-oriented ethic should overcome the classic antagonism between the ethics of duty and the ethics of consequences. The Capabilities Approach is the best example of the fact that in judging actions in the normative framework of a set of moral rules the consequences are just as important as the process and the means are just as important as the ends.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Günter. (2004). *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Abel, Günter. (2012). Rethinking Rationality: The Use of Signs and the Rationality of Interpretations. En V. Lektorsky y A. Guseynov (Eds.), *Rationality and its Limits*. Moscow: Proceedings of the International Scientific Conference of the “International Institute of Philosophy” (IIP).
- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Agarwal, Bina. (2008). Engaging with Sen on Gender Relations: Cooperative Conflicts, False Perceptions and Relative Capabilities. *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen* (pp. 157-177). Oxford: Oxford University Press.
- Ainslie, George. (2001). *Breakdown of Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alkire, Sabina. (2002). *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Alkire, Sabina. (2008). Using the capability approach: Prospective and evaluative analyses. En F. Comim, M. Qizilbash y S. Alkire (Eds.), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications* (pp. 26 - 50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Álvarez Gálvez, Iñigo. (2009). *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de J.S.Mill*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Álvarez, J. Francisco. (2001). Una aproximación al espacio de las capacidades potenciales. En Wenceslao J. González y Gustavo Marqués Alfonso Ávila (Eds.), *Ciencia económica y economía de la ciencia: reflexiones filosófico-metodológicas*. Madrid: FCE.
- Álvarez, J Francisco. (2007). Responsabilidad, confianza y modelos humanos. En Roberto R. Aramayo y María José Guerra (Eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid y México: Plaza y Valdés y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Álvarez, J. Francisco. (2008). Bounded Rationality in Social Sciences. En Evandro Agazzi, Javier Echeverría and Amparo Gómez Rodríguez (Eds.), *Epistemology and the Social* (Vol. 96). New York: Rodopi.
- Álvarez, J. Francisco. (2010). La propuesta inmanentista de Amartya Sen para la justicia global. *Isegoría*, 43, 617-630.
- Amorós, Celia. (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, 139-150.
- Amorós, Celia. (2008). El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas Perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 45-61). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Amorós, Celia. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, Celia, y de Miguel Álvarez, Ana (Eds.). (2005). *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.

- Amorós, Celia (dir.). (1992). *Actas del Seminario Feminismo e Ilustración*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Amorós, Celia (dir.). (1995). *10 palabras clave sobre mujer*. Navarra: Verbo Divino.
- Anscombe, G.E.M. (1979). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Aramayo, Roberto R. (1992). *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Tecnos.
- Aramayo, Roberto R. (1999). El dilema kantiano entre antropología y ética. En Roberto R. Aramayo y Faustino Oncina (Eds.), *Ética y Antropología: un dilema kantiano* (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático —1798— y la Metafísica de las costumbres —1797) (pp. 23-41). Granada: Comares.
- Aramayo, Roberto R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF.
- Aramayo, Roberto R., y Ausín, Txetxu (Eds.). (2008). *In(ter)dependencia. Del bienestar a la igualdad*. Madrid y México: Plaza y Valdés y CSIC.
- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. (1963). *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco* (M. Araújo y J. Marías, traductores). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arrhenius, Gustaf. (2009). Egalitarianism and Population Change. En Axel Gosseries y Lukas H. Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice* (pp. 323-346). Oxford, NY: Oxford University Press.
- Arrhenius, Gustaf. (1999). Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 25-35.
- Arrow, Kenneth J. (1951). *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley.
- Arrow, Kenneth J. (1973). Rawls's Principle of Just Savings. *The Swedish Journal of Economics*, 75(4), 323-335.
- Arrow, Kenneth J. (1977). Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice. *American Economic Review*, 67.
- Ausín, Txetxu. (2013). Un enfoque lógico-gradualista para la bioética. *Arbor*, 189 (762)(a053).
- Ausín, Txetxu. (2014). El poder de los miedos, ¡perdón!, de los medios. *Claves de Razón Práctica*, 233, 86 - 95 .
- Austin, John L. (1962). *How to Do Things With Words*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- B. Davis, John. (2012). The idea of public reasoning. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 169 - 172.
- Babbitt, Susan E. (1993). Feminism and Objective Interests? The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation. En Linda Alcoff y Elizabeth Potter (Eds.), *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Baier, Annette (1985). Cartesian Persons. En Annette Baier (Ed.), *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ball, Terence. (1985). The incoherence of intergenerational justice. *Inquiry*, 28, 321-327.

- Barnes, Elizabeth. (2009). Disability and Adaptive Preferences. *Philosophical Perspectives*, 23(1), 1-22.
- Barry, Brian. (1977). Justice Between Generations. *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart* (pp. 268-284). Oxford: Oxford University Press.
- Barry, Brian. (1978). Circumstances of justice and future generations. En Brian Barry y Richard I. Sikora (Eds.), *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Barry, Brian. (1979). Justice as Reciprocity. En E. Kamenka y A. Erh-Soon Tay (Eds.), *Justice*. London: Edward Arnold.
- Barry, Brian. (1989). *Theories of Justice*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- Barry, Brian (1997). Sustainability and Intergenerational Justice. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*(89), 43-64.
- Basu, Kaushik, y Kanbur, Ravi (eds.). (2009). *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen* (Vol. II: Society, Institutions and Development). Oxford: Oxford University Press.
- Basu, Kaushik, y López-Calva, Luis F. (2011). Functionings and Capabilities. En Kenneth J. Arrow, Amartya Sen y Kotaro Suzumura (Eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare* (Vol. II, pp. 153-187). North-Holland: Elsevier.
- Becker, Gary S. (1981). *A Treatise on the Family*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Becker, Gary S. (1996). The Economic Way of Looking at Behavior: The Nobel Lecture. Stanford: Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University.
- Begon, Jessica. (2015). What are Adaptive Preferences? Exclusion and Disability in the Capability Approach. *Journal of Applied Philosophy* (forthcoming). Acceso online en www.academia.edu
- Beitz, Charles. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. (1981). From Hope and Fear Set Free. *Concepts and Categories* (pp. 173-198). Harmondsworth: Penguin.
- Berlin, Isaiah. (2002a). *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*. En Henry Hardy (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. (2002b). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, Richard J. (1994). Rethinking Responsibility. *Social Research*, 61(4), 833-852.
- Birnbacher, Dieter. (2009). What Motivates Us to Care for the (Distant) Future? En Axel Gosseries y Lukas Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice* (pp. 273-300). New York: Oxford University Press.
- Boot, Martijn. (2012). The Aim of a Theory of Justice. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, 7 - 21.
- Brownmiller, Susan. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. London: Secker & Warburg.
- Buchanan, Allen E. (1989). Assessing the Communitarian Liberalism. *Ethics*, 99, 852-882.
- Burke, Edmund. (2014). *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France and the first Letter on a Regicide Peace*. New York: Cambridge University Press.

- Bykvist, Krister. (2009). Preference-formation and Intergenerational Justice. En Axel Gosseries y Lukas Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice* (pp. 301-322). New York: Oxford University Press.
- Calvino, Italo. (1979). *Se una notte d'inverno un viaggiatore*. Torino: Einaudi.
- Campillo, Neus. (1995). *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto*. Valencia: Episteme.
- Casarotti, Eduardo. (2007). *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz*. Córdoba: EDUCC.
- Casarotti, Eduardo. (2012). El hombre capaz: Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur. *Filosofía Unisinos*, 13(2-suplemento), 266-279.
- Christman, John, y Anderson, Joel (eds.). (2005). *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Clark, David Alexander. (2013). Creating Capabilities, Lists and Thresholds: Whose Voices, Intuitions and Value Judgements Count? *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 172-184.
- Cobo, Rosa. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- Condorcet, Marqués de. (1974). *Essai sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). En Paule-Marie Duhet (Ed.), *Las mujeres y la revolución*. Barcelona: Península.
- Conradie, Ina, y Robeyns, Ingrid. (2013). Aspirations and Human Development Interventions. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(4), 559-580.
- Cortina, Adela. (2007). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela, y Pereira, Gustavo. (2009). *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos.
- Cowen, Tyler. (July 1996). What Do We Learn from the Repugnant Conclusion? *Ethics*, 106, 754-775.
- Crabtree, Andrew. (2013). Sustainable Development: Does the Capability Approach have Anything to Offer? Outlining a Legitimate Freedom Approach. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 40-57.
- Crocker, David. (1995). Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2. En Martha Nussbaum y Jonathan Glover (Eds.), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* (pp. 153-199). Oxford: Oxford University Press.
- Crocker, David. (2008). *Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Cruz, Manuel. (1999). *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*. Madrid: Paidós.
- Cruz, Manuel. (2012). Pensamientos Pendientes. Conversación de Ramón del Castillo con Manuel Cruz. En Concha Roldán, Antonio Gómez Ramos y Fina Birulés (Eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz* (pp. 405-455). Barcelona: Herder.
- Cypher, James M., y Dietz, James L. (2009). *The Process of Economic Development* (3ª ed.). London: Routledge.

- Dasgupta, Partha. (1994). Savings and Fertility: Ethical Issues. *Philosophy and Public Affairs*, 23(2), 99-127.
- De George, Richard T. (1981). The environment, rights and future generations. En Ernest Partridge (Ed.), *Responsibilities to Future Generations*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- de Miguel Álvarez, Ana. (1994). *Cómo leer a John Stuart Mill*. Gijón-Madrid: Júcar.
- de Miguel Álvarez, Ana. (2008). La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación. *Isegoría*, 38, 129-137.
- de-Shalit, Avner. (1992). Community and the Rights of Future Generations: a reply to Robert Elliot. *Journal of Applied Philosophy*, 9(1), 105-115.
- de-Shalit, Avner. (1995). *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge.
- Deneulin, Séverine. (2005). Promoting Human Freedoms under Conditions of Inequalities: a procedural framework. *Journal of Human Development*, 6(1), 75-95.
- Deneulin, Séverine. (2006). "Necessary Thickening" : Ricoeur's Ethic of Justice as a Complement to Sen's Capability Approach. En Séverine Deneulin, Mathias Nebel y Nicholas Sagovsky (Eds.), *Transforming Unjust Structures: The Capability Approach* (pp. 27-45). Dordrecht, The Netherlands: Springer.
- Deneulin, Séverine. (2011). Development and the Limits of Amartya Sen's The Idea of Justice. *Third World Quarterly*, 32(4), 787-797.
- Department of the Environment, Transport and the Regions (DETR). (1999). *A Better Quality of Life: a Strategy for Sustainable Development for the United Kingdom*. London: DETR.
- Devereux, Stephen. (2001). Sen's Entitlement Approach: Critiques and Counter-critiques. *Oxford Development Studies*, 29(3), 245-263.
- Devi, Manuja K. (Ed.). (2014). *Gender Issues: Empowerment of Women*. New Delhi: Serials Publications.
- Dobson, Andrew. (2005). Ciudadanía ecológica. *Isegoría*, 32, 46-62.
- Dollar, David, Kleineberg, Tatjana, y Kraay, Aart. (2013). *Growth Still is Good for the Poor*. Washington, DC: World Bank.
- Drydyk, Jay. (2012). A Capability Approach to Justice as a Virtue. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, 23 - 38.
- Dryzek, John S. (1997). *The Politics of the Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.
- Easterly, William. (2001). *The Elusive Quest for Growth: Economists' Adventures and Misadventures in the Tropics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Easterly, William. (2006). *The White Man's Burden: Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*. New York: The Penguin Press.
- Elster, Jon. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon. (1984). *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Elster, Jon. (1994). *Justicia local*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Elster, Jon. (2000). *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Elster, Jon. (2005). En favor de los mecanismos. *Sociológica*, año 19(57), 239-273.
- Engels, Karl Marx & Friedrich. (2005). *Das Kapital - Erster Band (Vol. 23)*. Austria: Karl Dietz Verlag Berlin.
- English, Jane. (1977). Justice between Generations. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 31(2), 91-104.
- Feldman, Fred. (1995). Justice, Desert, and the Repugnant Conclusion. *Utilitas*, 7(02), 189-206.
- Fennell, Shailaja. (2013). Linking Capabilities to Social Justice: Moving towards a Framework for Making Public Policy. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 166-171.
- Festinger, Leon. (1975). *Teoría de la disonancia cognitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Fitoussi, Jean-Paul, & Laurent, Éloi. (2009). *La nuova ecologia politica: Economia e sviluppo umano*. Milano: Feltrinelli.
- Forst, Rainer. (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley, California: University of California Press.
- Fraser, Nancy. (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York, London: Routledge.
- Fraser, Nancy. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3.
- Fraser, Nancy. (2010). *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Friedman, Marilyn. (2003). *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press.
- Friedman, Marilyn. (2005). Autonomy and Male Dominance. En John Christman y Joel Anderson (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. New Essays (pp. 150-173). New York: Cambridge University Press.
- Galeano, Eduardo. (2005). *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.
- García-Bermejo, Juan Carlos. (2009). *Sobre la Economía y sus métodos*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 30.
- Gardiner, Stephen M. (2009). A Contract on Future Generations? En Axel Gosseries y Lukas Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice* (pp. 77-118). New York: Oxford University Press.
- Gauthier, David. (1986). *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Gilbert, Pablo. (2012). Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, 39 - 56.
- Gómez Franco, Irene. (2012). Recognition, Redistribution and Representation: The Dimensions of Global Justice. En Daniel Brauer, Iwan D'Aprile, Lottes Günther y Roldán Concha (Eds.), *New Perspectives in Global History* (pp. 169 - 184). Hannover: Wehrhahn Verlag.

- Gómez Franco, Irene. (2013). Homo Smithianus: Sen's Enlightened Reading of Smith. En Dariusz Dolanski y Anna Janczys (Eds.), *Images of/from Enlightenment* (pp. 85-95). Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Gosseries, Axel P. (2001). What Do We Owe the Next Generation(s)? *Loyola of Los Angeles Law Review*, 35, 293-354.
- Gosseries, Axel P. (2003). Intergenerational Justice. In H. LaFollette (Ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Vol. 459-484). Oxford: Oxford University Press.
- Gosseries, Axel. (2004a). Historical Emissions and Free-riding. *Ethical Perspectives*, 11(1), 36-60.
- Gosseries, Axel. (2004b). *Penser la justice entre les generations. De l'Affaire Perruche a la reforme des retraites*. Paris: Aubier.
- Gosseries, Axel P. (2008). Theories of intergenerational justice: a synopsis. *Institut Veolia Environment*, 1(1), 61-71.
- Gosseries, Axel P., y Meyer, Lukas H. (2009). *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Grunwald, Amin. (2010). Wider die Privatisierung der Nachhaltigkeit. *GAIA - Ecological Perspective for Science and Society*, 19(3), 178-182.
- Guerra, María José. (2007). Responsabilidad “ampliada” y juicio moral. En Roberto R. Aramayo y María José Guerra (Eds.), *Los laberintos de la responsabilidad* (pp. 103-122). Madrid: Plaza y Valdés - CSIC.
- Guerra, María José, y Hernández, Aránzazu. (2005). Mujeres, desarrollo y medio ambiente: Hacia una teoría ecofeminista de la justicia. *Isegoría*, 32, 185-200.
- Guillin, Vincent. (2009). *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality* (Vol. 1). Leiden, The Netherlands: Brill.
- Haac, O. A. (Ed.).(1995). *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. New Brunswick, London: Transaction publishers.
- Habermas, Jürgen. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hampshire, Stuart. (1982). Morality and Convention. En Amartya Sen y Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, Nicolai. (1932). *Ethics*. New York: MacMillan.
- Hegel. (1952). *Phänomenologie des Geistes* (A. V. Miller, traductor.). Oxford: Oxford University Press.
- Hippel, Theodor Gottlieb von. (1792). *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin: in der Vossischen Buchhandlung.
- Hirvilammi, Tuuli, Laakso, Senja, Lettenmeier, Michael, & Lähteenoja, Satu. (2013). Studying Well-being and its Environmental Impacts: A Case Study of Minimum Income Receivers in Finland. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 134-154.
- Holland, Breena. (2008). Justice and the Environment in Nussbaum's “Capabilities Approach”: Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability. *Political Research Quarterly*, 61(2), 319-332.

- Holland, Breena. (2008). Ecology and the limits of justice: Establishing capabilities ceilings in Nussbaum's capabilities approach. *Journal of Human Development*, 9(3), 401-425.
- Honneth, Axel. (1987). Enlightenment and rationality. *The Journal of Philosophy*, 84, 692 - 699.
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Honneth, Axel, y Margalit, Avishai. (2001). Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75.
- Honneth, Nancy Fraser y Axel. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza.
- Hopwood, Bill, Mellor, Mary, y O'Brien, Geoff. (2005). Sustainable development: mapping different approaches. *Sustainable Development*, 13(1), 38-52.
- Hubin, D. Clayton. (1976). Justice and future generations. *Philosophy and Public Affairs*, 6, 70-83.
- Hume, David. (1975). *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (3 ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (1978). *A Treatise of Human Nature* (3 ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Huskey, Rebecca K. (2009). *Paul Ricoeur on Hope: Expecting the Good*. New York: Peter Lang.
- IUCN, UNEP, WWF. (1980). *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*. Gland, Switzerland: IUCN.
- IUCN, UNEP, WWF. (1991). *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living*. Gland, Switzerland: IUCN.
- Jefferson, Thomas. (6 de septiembre de 1789). Letter to James Madison. <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-12-02-0248> acceso el 9 de noviembre de 2015.
- Jefferson, Thomas. (1896). *The Writings of Thomas Jefferson. 1795-1801* (Vol. VII). New York: G.P. Putnam's Sons.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder.
- Jordan, Andrew. (2008). The Governance of Sustainable Development: Taking Stock and Looking Forwards. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 26(1), 17-33.
- Kahn, Leonard (Ed.). (2012). *Mill on Justice*. Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Kahneman, Daniel. (1999). Objective Happiness. En Daniel Kahneman, Ed Diener y Norbert Schwarz (Eds.), *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (pp. 3-25). New York: Russell Sage Foundation.
- Kamm, F. M. (2011). Sen on Justice and Rights: A Review Essay. *Philosophy and Public Affairs*, 39(1), 82 - 104.
- Kant, Immanuel. (1902 y ss.). *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften: Berlin et. alia.

- Kant, Immanuel. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Estudio preliminar, versión castellana, notas, bibliografía, cronología e índices de Roberto R. Aramayo ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1996). *Practical Philosophy*. Guyer, Paul, Wood, Allen W. , & Gregor, Mary J. (eds.). New York: Cambridge University Press.
- Kaplan, David M. (2010). Paul Ricoeur and Development Ethics. En Brian Treanor & Henry Isaac Venema (Eds.), *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press.
- Kaplan, David M. (Ed.). (2008). *Reading Ricoeur*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Karamessini, Maria, & Rubery, Jill (Eds.). (2014). *Women and Austerity: The Economic Crisis and the Future for Gender Equality*. Abingdon: Routledge.
- Kavka, Gregory S. (1982). The paradox of future individuals. *Philosophy and Public Affairs*, 11, 93-122.
- Khader, Serene J. (2009). Adaptive Preferences and Procedural Autonomy. *Journal of Human Development and Capabilities*, 10(2), 169-187.
- Khader, Serene J. (2011). *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*. Oxford: Oxford University Press.
- Khader, Serene J. (2012). Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency? *Journal of Applied Philosophy*, 29(4), 302-317.
- Khader, Serene J. (2013). Identifying Adaptive Preferences in Practice: Lessons from Postcolonial Feminisms. *Journal of Global Ethics*, 9(3), 311-327.
- Khader, Serene J. (forthcoming). Empowerment Through Self-Subordination?: Microcredit and Women's Agency. En Diana Meyers (Ed.), *Poverty, Agency, and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kumar, Rahul. (2003). Who Can Be Wronged? *Philosophy and Public Affairs*, 31(2), 99-118.
- Kumar, Rahul. (2009). Wronging Future People: A Contractualist Proposal. In Axel Gosseries y Lukas Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. (2012). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakshmi, Vijaya B. (2014). Gender Justice and Women Empowerment. En Manuja K. (ed.) Devi (Ed.), *Gender Issues: Empowerment of Women*. New Delhi: Serials Publications.
- Lange, Linda (Ed.). (2002). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Leach, Melissa, Scoones, Ian, y Stirling, Andy. (2010). *Dynamic Sustainabilities: Technology, Environment, Social Justice*. London: Earthscan.
- Lessmann, Ortrud, y Rauschmayer, Felix. (2013a). The Capability Approach and Sustainability. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 1-5.

- Lessmann, Ortrud, & Rauschmayer, Felix. (2013b). Re-conceptualizing Sustainable Development on the Basis of the Capability Approach: A Model and Its Difficulties. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 95-114.
- Locke, Don. (1987). The Parfit Population Problem. *Philosophy*, 62, 131-157.
- Locke, John. (1960). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. (2002). *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- MacIntyre, Alasdair. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Macklin, Ruth. (1981). Can future generations correctly be said to have rights? En Ernest Partridge (Ed.), *Responsibilities to Future Generations*. Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Mann, Molly Harkirat. (2012). *Ricoeur, Rawls, and Capability Justice: Civic Phronēsis and Equality*. New York: Continuum.
- Marramao, Giacomo. (2012). Sé múltiplo e responsabilità collettiva (Irene Gómez Franco, traductora.). En Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (Eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz* (pp. 329 - 338). Barcelona: Herder.
- Marshall, Peter. (1993). Thinking for Tomorrow: reflections on Avner de-Shalit. *Journal of Applied Philosophy*, 10(1), 105-113.
- McMahan, Jeff. (1997). The limits of national partiality. En R. McKim & J. McMahan (Eds.). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Meier, Gerald M., y Stiglitz, Joseph E. (Eds.). (2000). *Frontiers of development economics: the future in perspective*. New York: Oxford University Press.
- Mendus, Susan. (1992). Kant: "An Honest but Narrow-Minded Bourgeois"? En Howard Williams (Ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press.
- Merle, J.-C. (2013). Introductory Remark. En J.-C. Merle (Ed.), *Spheres of Global Justice: Volume 2. Fair Distribution - Global Economic, Social and Intergenerational Justice*. Dordrecht: Springer.
- Meyer, Lukas. (1997). More Than They have a right to: Future People and Our Future-Oriented Projects. En Nick Fotion y Jan C. Heller (Eds.), *Contingent Future Persons: On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future* (pp. 137-156). London: Kluwer Academic Publishers.
- Meyer, Lukas (Ed.). (2004). *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Meyer, Lukas. (2005). *Historische Gerechtigkeit*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Meyer, Lukas H., y Sanklecha, Pranay. (2009). Legitimacy, Justice and Public International Law. Three Perspectives on the Debate. En Lukas H. Meyer (Ed.), *Legitimacy, Justice and Public International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyers, Diana T. (2000). Feminism and Women's Autonomy: the Challenge of Female Genital Cutting. *Metaphilosophy*, 31(5), 469-491.

- Mill, John Stuart. (1988). *The Subjection of Women*. Indianapolis: Hackett.
- Mill, John Stuart. (2010a). El utilitarismo. Madrid: Alianza Editorial.
- Mill, John Stuart. (2010b). *La lógica de las ciencias morales* (J. Francisco Álvarez y Adriana Kiczkowski, traductores). Madrid: Plaza y Valdés.
- Mill, John Stuart. (2011). Sobre la libertad. Madrid: Alianza editorial.
- Miller, David. (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, David. (1997). Nationality: some replies. *Journal of Applied Philosophy*, 14.
- Miller, David. (2011). Taking up the Slack? Responsibility and Justice in Situations of Partial Compliance. En Zofia Stemplowska y Carl Knight (Eds.), *Responsibility and Distributive Justice* (pp. 230-245). Oxford: Oxford University Press.
- Molina Petit, Cristina. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos.
- Muguerza, Javier. (1991). Kant y el sueño de la razón. En Carlos Thiebaut (Ed.), *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Muguerza, Javier. (2007). ¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI. En Roberto R. Aramayo y María José Guerra (Eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid: Plaza y Valdés y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mulgan, Tim. (2002). The Reverse Repugnant Conclusion. *Utilitas*, 14, 360-364.
- Mulgan, Tim. (2006). *Future People: A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*. Oxford: Oxford University Press.
- Muñiz-Fraticelli, Víctor M. (2009). The Problem of a Perpetual Constitution. En Oxford University Press (Ed.), *Intergenerational Justice* (pp. 377-410). Oxford: Gosseries, Axel
- Nagel, Thomas. (1978). *The Possibility of Altruism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nagel, Thomas. (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 113-147.
- Narayan, Uma. (2002). Minds of Their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices, and Other Women. En Louise M. Antony y Charlotte E. Witt (Eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* (pp. 418-432). Boulder, CO: Westview Press.
- Ng, Yew-kwan. (1989). What should we do about Future Generations? Impossibility of Parfit's Theory X. *Economics and Philosophy*, 5, 235-253.
- Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. (1988). *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. (1996). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En Amartya Sen y Martha Nussbaum (Eds.), *La calidad de vida* (pp. 318-351). México, D.F.: Fondo de cultura económica.

- Nussbaum, Martha. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. (2000). *Women and Human Development: the Capabilities Approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. (2002a). Ricoeur on Tragedy. En John Wall, William Schweiker y W. David Hall (Eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York & London: Routledge.
- Nussbaum, Martha. (2002b). Women and the Law of Peoples. *Philosophy, Politics and Economics, 1*, 283 - 306.
- Nussbaum, Martha. (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics, 9*(2-3), 33-59.
- Nussbaum, Martha. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha. (2012). *Crear capacidades*. Madrid: Paidós.
- Nussbaum, Martha, y Glover, Jonathan (Eds.). (1995). *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Okin, Susan Moller. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, Inc.
- Okin, Susan Moller. (1998). Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. *Ethics, 108*(4), 661-684.
- Okin, Susan Moller. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller. (Spring 1998). Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences. *Hypathia, 13*(2), 32-52.
- Orsi, Rocío, y González, Andrés. (2015). *La economía a la intemperie. Quiebra política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Ediciones Deusto, Centro Libros PAPP.
- Ostrom, Elinor. (1990). *Governing the Commons: the Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge NY: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor. (2000). Collective Action and the Evolution of Social Norms. *The Journal of Economic Perspectives, 14*(3), 137-158.
- Ostrom, Elinor (Ed.). (2002). *The Drama of the Commons*. Washington, DC: National Academy Press.
- Ostrom, Elinor. (2009). A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems. *Science, 325*, 419-422.
- Paden, Roger. (1996). Reciprocity and Intergenerational Justice. *Public Affairs Quarterly, 10*(3), 249-266.
- Paden, Roger. (1997). Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice. *Social Theory and Practice, 23*(1), 27-51.
- Page, Edward. (2007). Intergenerational justice of what: Welfare, resources, or capabilities? *Environmental Politics, 16*(3), 455-471.

- Page, Edward A. (2006). *Climate Change, Justice and Future Generations*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Paine, Thomas. (1792). *Rights of man: being an answer to Mr. Burke's attack on the French revolution. By Thomas Paine, Secretary for Foreign Affairs to Congress in the American War, and author of the works intituled "Common sense," and "A letter to the Abbe Raynal*. London: Cengage Gale: reproducción del original por la National Library of Scotland.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Partridge, Ernest. (1981). Why care about the future? En Ernest Partridge (Ed.), *Responsibilities to Future Generations* (pp. 201-219). Buffalo: Prometheus.
- Pasek, Joanna, & Beckermann, Wilfred. (2001). *Justice, Posterity, and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Pateman, Carole. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, Carole, y Shanley, Mary Lyndon. (1991). *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Peeters, Wouter, Dirix, Jo, y Sterckx, Sigrid. (2013). Putting Sustainability into Sustainable Human Development. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 58-76.
- Pelenc, Jérôme, Lompo, Minkieba Kevin, Ballet, Jérôme, y Dubois, Jean-Luc. (2013). Sustainable Human Development and the Capability Approach: Integrating Environment, Responsibility and Collective Agency. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 77-94.
- Pereira, Gustavo. (2007). Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales. *Isegoría*, 36, 143-165.
- Peter, Fabienne. (2012). Sen's Idea of Justice and the locus of normative reasoning. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 165 - 167.
- Pettit, Philip. (2005). Construing Sen on Commitment. *Economics and Philosophy*, 21, 15-32.
- Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas. (Ed.). (2001). *Global Justice*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pogge, Thomas. (2004). Historical Wrongs. The Two Other Domains. En Lukas Meyer (Ed.), *Justice in Time*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Pogge, Thomas. (2010a). A Critique of the Capability Approach. En H. Brighouse y I. Robeyns (Ed.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pogge, Thomas, y Álvarez, David. (2010b). Justicia Global: dos enfoques. *Isegoría*, 43, 573-588.
- Portmore, Douglas W. (1999). Does the Total Principle Have Any Repugnant Implications? *Ratio*, 12(1), 80-98.
- Posada Kubissa, Luisa. (1992). Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant). *Isegoría*, 6, 17-36.

- Prior Olmos, Ángel. (2009). *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puleo, Alicia H. (Ed.). (1993). *Condorcet, De Gouges, De Lambert. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.
- Puleo, Alicia H. (2008a). Introducción. El concepto de género en la Filosofía. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género: Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Puleo, Alicia H. (2008b). Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. *Isegoría*, 38, 39-59.
- Puleo, Alicia H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Putnam, Hilary. (2003). For Ethics and Economics without Dicotomies. *Review of Political Economy*, 15.
- Putnam, Hilary. (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Qizilbash, Mozaffar. (1996). Ethical Development. *World Development*, 24(7 julio), 1209-1221.
- Qizilbash, Mozaffar. (1998). The Concept of Well-Being. *Economics and Philosophy*, 14(01), 51-73.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. (1995). *Teoría de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John. (1999a). *A Theory of Justice (ed. revisada)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. (1999b). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. (2009). *Lezioni di storia della filosofia politica*. Milano: Feltrinelli.
- Rees, William E. (1995). Achieving Sustainability: Reform or Transformation? *Journal of Planning Literature*, 9, 343 - 361.
- Rees, William E. (1998). Understanding Sustainable Development. En Hamm B. y Muttagi P. (Eds.), *Sustainable Development and the Future of Cities* (pp. 19 - 42). London: Intermediate Technology.
- Reyes Mate, Manuel. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Richards, David. (1971). *A Theory of Reasons for Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Richards, David. (1983). Contractarian theory, international justice and energy policy. En D. MacLean y P. Brown (Eds.), *Energy and the Future*. Totowa, NJ.: Rowman & Littlefield.
- Richardson, Henry. (2001). Autonomy's Many Normative Presuppositions. *American Philosophical Quarterly*, 38(3), 287-303.
- Ricoeur, Paul. (1955). *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil.

- Ricoeur, Paul. (1986). *Fallible Man* (Charles A. Kelbley, traductor). New York: Fordham University Press.
- Ricoeur, Paul. (1991). *Lectures 1. Autour du Politique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1992). Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas —1991— *Lectures 2. La contrée des philosophes* (pp. 304-319). Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1993). *Amor y justicia* (Tomás Domingo Moratalla, traductor). Madrid: Caparrós Editores.
- Ricoeur, Paul. (1993). Entretien avec Paul Ricoeur. L'éthique, le politique, l'écologie.[Propos recueillis par Edith et Jean Paul Deléage]. *Ecologie politique. Sciences, Culture, Société*, 7.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, México, D.F.: Siglo veintiuno.
- Ricoeur, Paul. (1997). Poder, fragilidad y responsabilidad. Cuaderno Gris. *Época III*, 2, 75-77.
- Ricoeur, Paul. (1999). *Lo justo* (Agustín Domingo Moratalla, traductor). Madrid: Caparrós Editores.
- Ricoeur, Paul. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (2001). *Lo justo 2* (Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla, traductores). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, Paul. (2002). Ethics and Human Capability: A Response. En John Wall, William Schweiker y W. David Hall (Eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York, London: Routledge.
- Ricoeur, Paul. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Tres estudios (Agustín Neira, traductor.). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, Paul. (2006). Capabilities and Rights. In Séverine Deneulin, Mathias Nebel y Nicholas Sagovsky (Eds.), *Transforming Unjust Structures: The Capability Approach* (pp. 17-26). Dordrecht: Springer, The Netherlands.
- Risse, Mathias. (2012). *On Global Justice*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Robeyns, Ingrid. (2003). Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities. *Feminist Economics*, 9 (2-3), 61-92.
- Robeyns, Ingrid. (2005a). The Capability Approach: a Theoretical Survey. *Journal of Human Development* 6(1), 93-117.
- Robeyns, Ingrid. (2005b). Selecting capabilities for quality of life measurement. *Social Indicators Research*, 74(1), 191-215.
- Robeyns, Ingrid. (2006). The Capability Approach in Practice. *Journal of Political Philosophy*, 14(3), 351-376.
- Robeyns, Ingrid. (2012). Are transcendental theories of justice redundant? *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 159 - 163.
- Rohbeck, Johannes. (2011). Plazos de responsabilidad. *Azafea: Revista de Filosofía*, 13, 93-108.
- Rohbeck, Johannes. (2012). Filosofía de la historia y ética del futuro. En Concha Roldán, Fina Birulés y Antonio Gómez Ramos (Eds.), *Vivir para pensar: ensayos en homenaje a Manuel Cruz* (pp. 151-166). Barcelona: Herder.

- Roldán, Concha. (1995). El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas. En Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Antonio Valdecantos (Eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona: Paidós.
- Roldán, Concha. (1999). La trampa del universalismo en la ética kantiana. *Laguna, número extraordinario*, 363-375.
- Roldán, Concha. (2005). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal.
- Roldán, Concha. (2008). Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 219-237). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Roldán, Concha. (2008). Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y Querelle des femmes. *Arbor*, 184(731), 457-470.
- Roldán, Concha. (2013). Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant. *Ideas y Valores, LXII*(1), 185-203.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1968). *Du contrat social ou Principes du droit politique* (Maurice Cranston, traductor). Harmondsworth: Penguin.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1992). *Del Contrato Social - Discursos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Routley, Richard, y Routley, Val. (1978). Nuclear Energy and Obligations to the Future. *Inquiry*, 21, 133-179.
- Ryberg, J., y Tannsjo, T. (Eds.). (2004). *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Sachs, Jeffrey (2000). *Globalization and Patterns of Economic Development* (Vol. 19). Kiel: Institut für Weltwirtschaft an der Universität Kiel.
- Sagar, Ambuj D., y Najam, Adil. (1999). Shaping Human Development: Which Way Next? *Third World Quarterly*, 20(4), 743-751.
- Saidi Reddy, Koppula. (2014). Women Empowerment through Education in India. En Manuja K. Devi (Ed.), *Gender Issues: Empowerment of Women*. New Delhi: Serials Publications.
- Samuelson, Paul A. (1938). A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour. *Economica*, 5(17), 61-71.
- Sánchez Garrido, Pablo. (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Sandel, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Scanlon, T.M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Ma. y London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scholtes, Fabian. (2010). Whose sustainability? Environmental domination and Sen's capability approach. *Oxford Development Studies*, 38, 289-307.
- Scholtes, Fabian. (2011). Environmental sustainability in a perspective of the Human Development and Capability Approach. *Sustainability and Equity: A better future for all. Background paper for the Human Development Report 2011*.

- Schultz, Emily, Christen, Marius, Voget-Kleschin, Lieske, y Burger, Paul. (2013). A Sustainability-Fitting Interpretation of the Capability Approach: Integrating the Natural Dimension by Employing Feedback Loops. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 115-133.
- Schwartz, Thomas. (1978). Obligations to posterity. En Richard I. Sikora y Brian Barry (Eds.), *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sen, Amartya. (1970). The Impossibility of a Paretian Liberal. *Journal of Political Economy*, 78.
- Sen, Amartya. (1973). Behaviour and the Concept of Preference. *Economica*, 40(159), 241-259.
- Sen, Amartya. (1974). Choice, Orderings and Morality. En S. Körner (Ed.), *Practical Reason*. Oxford: Blackwell.
- Sen, Amartya. (1976). Famines as failures of exchange entitlements. *Economic and Political Weekly*, XI, 1273-1280.
- Sen, Amartya. (1977a). Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 317 - 344.
- Sen, Amartya. (1977b). Starvation and Exchange Entitlements: A General Approach and Its Application to the Great Bengal Famine. *Cambridge Journal of Economics*, I.
- Sen, Amartya. (1980a). *Description as Choice*. Oxford Economic Papers, 32.
- Sen, Amartya. (1980b). Equality of What? En S. McMurrin (Ed.), *Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. (1980c). Plural Utility. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 193 - 215.
- Sen, Amartya. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya. (1982a). Liberty as Control: An Appraisal. *Midwest Studies in Philosophy*, 7, 201 - 221.
- Sen, Amartya. (1982b). Rights and Agency. *Philosophy and Public Affairs*, 11(1), 5 - 29.
- Sen, Amartya. (1983). Poor, Relatively Speaking. *Oxford Economic Papers*, 35(2), 153-169.
- Sen, Amartya. (1984). *Resources, Values and Development*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sen, Amartya. (1985a). *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier Publishers.
- Sen, Amartya. (1985b). The Moral Standing of the Market. *Social Philosophy and Policy*, 2(2), 1 -19.
- Sen, Amartya. (1985c). Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, 82(4), 169-221.
- Sen, Amartya. (1985d). *Women, Technology and Sexual Divisions* (Vol. 6). New York: United Nations.
- Sen, Amartya. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sen, Amartya. (1988a). The Concept of Development. En Hollis Chenery y T. N. Srinivasan (Eds.), *Handbook of Development Economics* (Vol. I, pp. 9-26). Amsterdam: Elsevier Science Publishers.

- Sen, Amartya. (1988b). Freedom of Choice: Concept and Content. *European Economic Review*, 32.
- Sen, Amartya. (1990a). Development as Capability Expansion. En K. Griffin y J. Knight (Eds.), *Human Development and the International Development Strategy for the 1990s*. London: Macmillan.
- Sen, Amartya. (1990b). Gender and Cooperative Conflicts. En I. Tinker (Ed.), *Persistent Inequalities*. New York: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. (1992). *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (1992). Missing women. *British Medical Journal*, 304, 587-588.
- Sen, Amartya. (1993). Internal Consistency of Choice. *Econometrica*, 61, 495-521.
- Sen, Amartya y Anand, Sudhir. (1994). *Sustainable Human Development: Concepts and Priorities* (Vol. 8). New York: UNDP.
- Sen, Amartya, y Drèze, Jean. (1995). *India: Economic Development and Social Opportunity*. Oxford y New Delhi: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. (1996a). Freedom, Capabilities and Public Action: A Response. *Politeia*, 12(43- 44), 107 - 125.
- Sen, Amartya. (1996b). Capacidad y bienestar. En Amartya Sen y Martha Nussbaum (Eds.), *La calidad de vida* (pp. 54-83). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, Amartya, y Nussbaum, Martha (Eds.). (1996c). *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica.
- Sen, Amartya. (1996d). On the Foundations of Welfare Economics: Utility, Capability and Practical Reason. *Ethics, Rationality and Economic Behavior* (pp. 50 - 65). Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. (1997a). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Sen, Amartya. (1997b). Maximization and the Act of Choice. *Econometrica*, 65(4), 745-779.
- Sen, Amartya. (1999a). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. (1999b). Nuevo examen de la desigualdad. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya. (1999c, 5 de diciembre). “Ningún país democrático permite el hambre”, El País. Acceso online:
http://elpais.com/diario/1999/12/05/sociedad/944348409_850215.html
- Sen, Amartya. (1999d). Democracy as Universal Value. *Journal of Democracy*, 10(3), 3-17.
- Sen, Amartya. (2001). *La desigualdad económica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, Amartya, & Drèze, Jean. (2002a). *India: Development and Participation*. Delhi: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. (2002b). Open and Closed Impartiality. *Journal of Philosophy*, 99(9), 445-469.
- Sen, Amartya. (2002c). *Rationality and Freedom*. Harvard MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (2003). Missing women-revisited. *British Medical Journal*, 327, 1297-1298.
- Sen, Amartya. (2004a). Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation. *Feminist Economics*, 10(3), 77-80.

- Sen, Amartya. (2004b). Elements of a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4).
- Sen, Amartya. (2005). *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. New York: Picador.
- Sen, Amartya (2006a). Desarrollo como libertad. Entrevista con Amartya Sen. Cuadernos del CENDES, 23, 123-137.
- Sen, Amartya. (2006b). *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton & Company.
- Sen, Amartya. (2006c). What Do We Want from a Theory of Justice? *Journal of Philosophy*, 103(5), 215-238.
- Sen, Amartya. (2007). *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza Universidad.
- Sen, Amartya. (2009). *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.
- Sen, Amartya. (2010a). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Sen, Amartya, Drèze, Jean, y Fitoussi, Jean-Paul (Eds.). (2010b). *Mismeasuring our lives: why GDP doesn't add up: the report*. New York: New Press Distributed by Perseus Distribution.
- Sen, Amartya. (2011). *Peace and democratic society*. Cambridge, England: Open Books Publishers.
- Sen, Amartya. (2012a). A Reply to Robeyns, Peter and Davis. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 173 - 176.
- Sen, Amartya. (2012b). Values and justice. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 101-108.
- Sen, Amartya. (2013a). The Ends and Means of Sustainability. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 6-20.
- Sen, Amartya, & Drèze, Jean. (2013b). *An Uncertain Glory: the Contradictions of Modern India*. London: Allen Lane.
- Shiva, Vandana. (2000). *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*. Cambridge: Mass.: South End Press.
- Shklar, Judith. (2004). The Liberalism of Fear. En Shaun P. Young (Ed.), *Political Liberalism. Variations on a Theme* (pp. 149-166). Albany, New York: State University of New York.
- Shklar, Judith. (2013). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
- Sikora, Richard I. (1981). Classical Utilitarianism and Parfit's Repugnant Conclusion: A Reply to McMahan. *Ethics*, 92, 128-133.
- Simmons, A. John. (2010). Ideal and Nonideal Theory. *Philosophy and Public Affairs*, 38(1), 5-36.
- Simon, Herbert. (1957). *Models of Man*. New York: Wiley.
- Simon, Herbert. (1979). *Models of Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, Adam. (1978). *La teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Adam. (2000). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Solomon, Robert C. (1995). *A passion for justice: emotions and the origins of the social contract*. Lanham: Rowman y Littlefield.
- Solow, Robert. (1974). Intergenerational Equity and Exhaustible Resources. *Review of Economic Studies*(Symposium Issue), 29-45.
- Solow, Robert. (1992). *An almost practical step toward sustainability: an invited lecture on the occasion of the fortieth anniversary of resources for the future*. Washington, D.C.: Resources and Conservation Center.
- Sommers, Christina Hoff. *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon & Schuster.
- Spaemann, Robert. (1975). Nebenwirkungen als moralisches Problem. *Philosophisches Jahrbuch*, 82(2), 323-336.
- Srinivasan, T. N. (1994). Human Development: A New Paradigm or Reinvention of the Wheel? *The American Economic Review*, 84(2), 238-243.
- Stewart, Frances. (1996). Basic Needs, Capabilities and Human Development. En Avner Offer (Ed.), *In Pursuit of the Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, Frances. (2013). Nussbaum on the Capabilities Approach. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 156-160.
- Stuckenbergh, J. H. W. (1882). *The Life of Immanuel Kant*. London: MacMillan.
- Sugden, Robert. (1993). Welfare, Resources and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen. *Journal of Economic Literature*, 31, 1947-1962.
- Sunstein, Cass R. (2009). *A Constitution of Many Minds: Why the Founding Document Doesn't Mean What It Meant Before*. Princeton: Princeton University Press.
- Tamir, Yoel. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. (1982). The Diversity of Goods. En Amartya Sen y Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *The Sources of the Self*. Cambridge: Mass.: Cambridge University Press.
- Teschl, Miriam, y Comim, Favio. (2005). Adaptive Preferences and Capabilities: Some Preliminary Conceptual Explorations. *Review of Social Economy*, 63(2), 229-247.
- Thompson, Janna. (2002). *Taking Responsibility for the Past. Reparation and Historical Injustice*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, Janna. (2009a). Identity and Obligation in a Transgenerational Polity. En Axel Gosseries y Lukas H. Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice* (pp. 25-49). New York: Oxford University Press.
- Thompson, Janna. (2009b). *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*. New York: Routledge.
- Treanor, Brian, y Venema, Henry Isaac. (2010). *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press.
- UNDP. (1990-2014). Human Development Report. New York: United Nations Development Programme.
- UNESCO. 2015, <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-sustainable-development/sustainable-development/>

- Unterhalter, Elaine. (2013). Educating Capabilities. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 185-188.
- Valcárcel, Amelia. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Valentini, Laura. A paradigm shift in theorizing about justice? A critique of Sen. *Economics and Philosophy*, 27, 297-315.
- Valentini, Laura. (2012). Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*, 7(9), 654 - 664.
- Valentini, Laura. (2011). A paradigm shift in theorizing about justice? A critique of Sen. *Economics and Philosophy*, 27(03), 297 - 315.
- Vallentyne, Peter. (2005). Debate: capabilities versus opportunities for well-being. *The Journal of Political Philosophy*, 13, 359-371.
- Vallentyne, Peter (Ed.). (1991). *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- van Erp, Herman. (2013). The Preservation of Humankind as an Object of Moral Concern. En Jean-Cristophe Merle (Ed.), *Spheres of Global Justice. Vol. 2, Fair Distribution - Global Economic, Social and Intergenerational Justice*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- van Klaveren, Maarten, y Tidjens, Kea. (2012). *Empowering Women in Work in Developing Countries*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Van Parijs, Philippe. (1996). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós.
- Van Parijs, Philippe. (, 1998). The Disfranchisement of the Elderly, and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 27(4), 292-333.
- Vásconez, Marcelo, y Peña, Lorenzo. (1996). ¿Qué es una ontología gradual? *Ágora*, 15(2), 29 - 48
- Walker, Julian, Berekashvili, Nana, y Lomidze, Nino. (2014). Valuing Time: Time Use Survey, the Capability Approach, and Gender Analysis. *Journal of Human Development and Capabilities*, 15(1), 47-59.
- Wall, John, Schweiker, William, y Hall, W. David (Ed.). (2002). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York & London: Routledge.
- Walzer, Michael. (1994). *Thick and Thin*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Watene, Krushil. (2013). Nussbaum's Capability Approach and Future Generations. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 21-39.
- WCED. (1987). *Our Common Future (Brundtland Report)*. Oxford: Oxford University Press.
- Wellman, Carl. (1995). *Real Rights*. New York: Oxford University Press.
- Wieland, Wolfgang. (1989). *Aporien der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Williams, Bernard. (1981). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Howard. (1983). *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

- WMO, (World Meteorological Organization). (2015).
<https://www.wmo.int/media/es/content/las-concentraciones-de-gases-de-efecto-vernadero-vuelven-batir-un-r%C3%A9cord>
- Wolff, Jonathan, & de-Shalit, Avner. (2007). *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolff, Jonathan, & de-Shalit, Avner. (2013). On Fertile Functionings: A Response to Martha Nussbaum. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 161-165.
- Wolgar, Elizabeth H. (1987). *The Grammar of Justice*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Wollstonecraft, Mary. (1995). *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolley, Frances. (1989). *Intergenerational Altruism and the Irrelevance of Redistribution in Rawls' Original Position*. London: London School of Economics.
- Woolley, Frances. (2000). Degrees of connection: A critique of Rawls's theory of mutual disinterest. *Feminist Economics*, 6(2), 1-21.
- Wright, Joanne H. (2004). *Origin Stories in Political Thought. Discourses on Gender, Power and Citizenship*. Toronto: University of Toronto Press.
- Young, Iris Marion. (2000). *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Álvarez Gálvez, Iñigo. (2009). *Utilitarismo y derechos humanos. La propuesta de J.S.Mill*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Jefferson, Thomas. (6 de septiembre de 1789). *Letter to James Madison*. Retrieved from <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-12-02-0248> acceso el 9 de noviembre de 2015.
- Mill, John Stuart. (2010). *La lógica de las ciencias morales* (J. Francisco Álvarez & Adriana Kiczkowski, Trans.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Robeyns, Ingrid. (2003). Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities. *Feminist Economics*, 9 (2-3), 61-92.
- Robeyns, Ingrid. (2006). The Capability Approach in Practice. *Journal of Political Philosophy*, 14(3), 351-376.
- Sen, Amartya. (2007). *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza Universidad.
- Sen, Amartya. (2009). *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.
- Sen, Amartya, & Drèze, Jean. (2002). *India: Development and Participation*. Delhi: Oxford University Press.
- Solow, Robert. (1974). Intergenerational Equity and Exhaustible Resources. *Review of Economic Studies*(Symposium Issue), 29-45.
- UNDP. (1990-2014). *Human Development Report*. New York: United Nations Development Programme.
- UNESCO. 2015, from <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-sustainable-development/sustainable-development/>
- Walker, Julian, Berekashvili, Nana, & Lomidze, Nino. (2014). Valuing Time: Time Use Survey, the Capability Approach, and Gender Analysis. *Journal of Human Development and Capabilities*, 15(1), 47-59.
- Wieland, Wolfgang. (1989). *Aporien der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Klostermann.

WMO, (World Meteorological Organization). (2015). Las concentraciones de gases de efecto invernadero vuelven a batir un récord. <https://http://www.wmo.int/media/es/content/las-concentraciones-de-gases-de-efecto-invernadero-vuelven-batir-un-r%C3%A9cord>

ANEXO 1. LAS PREFERENCIAS ADAPTATIVAS DE LAS MUJERES. UN EJEMPLO PARA LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL

*Las luces solo se curan con más luces.
Madame de Staël*

En este anexo abordamos el problema de las preferencias adaptativas en especial desde una perspectiva de género. El mecanismo de la adaptación de las preferencias supone un desafío para las teorías de la justicia distributivas pues, en líneas generales, el cálculo social interpreta que las elecciones de los individuos reflejan sus preferencias verdaderas. En este sentido, cuando las personas se adaptan al conjunto de opciones que tienen no están mostrando sus deseos *reales* sino que se están transformando sus deseos teniendo en cuenta las condiciones de injusticia en las que viven. Al examen pormenorizado de la problemática inherente al mecanismo le precede un análisis de la situación de las mujeres, en términos de justicia, en la época de la Ilustración, con el objetivo de mostrar que durante muchos siglos las mujeres no han contado con el mismo conjunto de opciones factibles que los varones.

1.1. Introducción

Uno de los encantos de la ciudad de Berlín, a mi parecer, son sus mercadillos. Mercadillos en los cuales la mayoría de las veces se trata de deshacerse de aquello que ya no se necesita, pero que se encuentra todavía en buenas condiciones, por una cantidad de dinero prácticamente irrisoria. Estos mercadillos también abren un espacio para que las artistas locales puedan darse a conocer y entrar en las venas del mercado. De uno de estos mercadillos artesanales, el de Paul-Lincke-Ufer, conservamos todavía la tarjeta de visita de una artista que crea entre otros objetos, pequeños espejos de bolsillo con bonitas ilustraciones. La tarjeta, que es la que nos interesa ahora representa a un niño que se debate entre comerse una manzana o un trozo de pastel. El niño ante tal dilema concluye:

“*Sometimes choice isn’t an option*” [“Algunas veces la elección no es una opción”]. El niño se muestra contento al constatar que puede comerse ambas cosas; la opción de elegir entre ellas es de un plumazo desdeñada. La relación entre las opciones y la elección es sumamente importante, aunque la mayoría de las veces elijamos sin ser muy conscientes de ello. El del niño muestra un caso afortunado en el cual la elección de una alternativa no entra en contradicción con elegir también y a la misma vez, la otra alternativa. Algunas veces no es necesario elegir diríamos.²⁵⁴ Elegir, elección, son un verbo y un sustantivo cargados de sentido para la construcción de teorías económicas que nos remiten al tema de las preferencias de los agentes, si bien, como sucede con muchos de sus presupuestos, estén basados en abstracciones hipotéticas de lo que en realidad sucede. Por ejemplo ¿puede decirse que una persona escoge una opción cuando ésta es la única opción disponible? ¿Puede decirse que “prefiere” esta alternativa? El conflicto que entrañan las preferencias y las elecciones como bien ha puesto de manifiesto Sen (1973, 1977a) en su crítica a las preferencias reveladas es que estas no reflejan siempre los deseos reales de las personas. Las elecciones están contaminadas por una multiplicidad de factores; del altruismo a condicionamientos externos culturales, religiosos, a normas morales autoimpuestas y un largo etcétera.

Volviendo al mercadillo y a la sentencia del niño glotón, lo que nos interesa sacar a colación es que a veces las personas no tienen la opción de elegir. La Ilustración se vuelve así un punto de partida para analizar el fenómeno de las preferencias adaptativas de las mujeres, que es el objeto de estudio de este anexo, con la intención de mostrar que existe una relación íntima entre la falta de opciones y las injusticias que estas sufren. El tema de la elección de alternativas es fundamental para el enfoque de las capacidades, seguramente por su raigambre en la teoría de la elección social tan viva en el pensamiento de Amartya Sen.

Un modo de expresar las capacidades en la teoría incompleta de la justicia de Sen es considerar que estas reflejan las *oportunidades reales* de las que disponen las personas como se ha puesto de manifiesto en el capítulo dos de este trabajo. Las capacidades, como *oportunidades reales* para Sen, son una cuestión de justicia, que debería ser asegurada por los gobiernos a todas sus ciudadanas. Esto es lo mismo que afirmar que deben existir las

²⁵⁴ Usamos la frase con la intención de darle una vuelta analítica. Nos interesa resaltar que a veces no existe la elección porque solo existe una opción antes que lo que refleja la ilustración, es decir, que existe la libertad de escoger entre varias opciones. En el caso del niño, la manzana y el pastel, el pequeño en realidad podría elegir no comer nada, comerse ambas o comerse lo uno o lo otro.

condiciones de justicia para que las personas creen sus capacidades, puedan disfrutar de sus libertades, en el sentido que ya conocemos. Concebir el bien-estar (*well-being*), la igualdad y la justicia a partir del parámetro de las oportunidades *reales* conduce tanto a Sen como a Nussbaum a criticar el bienestarismo por naturaleza, utilitarista, que prestando atención únicamente a la felicidad o la satisfacción de las preferencias desatiende las desventajas individuales. El cálculo utilitarista está interesado en la suma social que no garantiza ni una correcta distribución ni un respeto y promoción de las libertades de los individuos.

A través de la «acomodación» con el propio predicamento de desesperación la vida se hace más o menos soportable para los de abajo, como las minorías oprimidas en las comunidades intolerantes, los sufridos trabajadores en los sistemas industriales explotadores, los precarios aparceros en un mundo de incertidumbre o las deprimidas amas de casa en las culturas profundamente sexistas. La gente desesperadamente pobre puede carecer del coraje para desear cualquier cambio radical y típicamente tiende a ajustar sus deseos y expectativas a lo poco que ve como factible. Se entrenan para disfrutar de las pequeñas misericordias (Sen, 2010, pp. 312-313).

Las oportunidades *reales* y la crítica al bienestarismo económico nos permiten hablar de las preferencias adaptativas. El mecanismo de las preferencias adaptativas se impone como un desafío para cualquier teoría de la justicia en la medida en que es una pieza clave en la transmisión y perpetuación de las desigualdades. En este anexo, en el que nos centramos en la justicia para las mujeres, hemos creído oportuno dedicar algunas páginas a la ligazón estrecha de signo positivo que debería existir entre *oportunidades reales* e igualdad (de género) y así, entre *oportunidades reales* y justicia. La relevancia de tal ligazón se transparenta en la constatación de que las mujeres durante siglos no han tenido *otra opción*, esto es, han tenido que *adaptarse* al espacio relativamente limitado de alternativas factibles.²⁵⁵

En la literatura reciente relativa al fenómeno de las preferencias adaptativas, fenómeno por otro lado en su sentido amplio que cuenta con denominación moderna, pero que es absolutamente tan antiguo como la existencia del ser humano en la tierra y al que se

²⁵⁵ Una podría también preguntarse si, en el caso en que existiera la igualdad plena, podría decirse que también contamos con lo que Sen denomina *oportunidades reales*, es decir, si estas dependen de la igualdad. El concepto de libertad sustantiva, es decir, el disponer de *oportunidades reales*, desde la óptica de Sen, significa que las personas puedan ser o hacer aquello que consideran de valor ser y hacer. Es evidente que esto entraña algo más que la pura igualdad en términos de justicia, entraña que se ofrezcan las oportunidades para que las personas lleven la vida que consideran de valor vivir. Pero también es cierto que, en comparación con las libertades de los varones, las mujeres siguen disfrutando de menores libertades y en consecuencia, estamos situados todavía un escalón (o muchos) más abajo.

dedicaron ya los filósofos de la modernidad como John Stuart Mill o Mary Wollstonecraft, se gira en torno al problema de si estas suponen una pérdida o no de autonomía. Los análisis temen caer, sea en un paternalismo enmascarado, sea en una legitimización del *status quo* a la hora de pensar en las políticas económicas y sociales pertinentes para aliviarlo. Nuestra visión del problema es, como se verá, diferente a la de Elster, encontrándose en sintonía con el enfoque de Sen. Pero, y aquí radica la singularidad de nuestra lectura, lo que tratamos de resaltar es la importancia del conjunto de alternativas factibles del que disponen las mujeres, es decir, entendemos que la adaptación de los deseos es producto de las circunstancias de injusticia que limitan las posibilidades de creación de capacidades de las mujeres. Las preferencias adaptativas que tienen espacio en esta tesis son aquellas que aparecen por la reducción (en el caso en que el conjunto de opciones factibles era, en la vida de la persona, anteriormente mayor) o la limitación (si el conjunto ha sido siempre invariablemente el mismo a lo largo de la vida de la persona en comparación con el conjunto de alternativas factibles de los varones) de las alternativas *reales* de las que las mujeres disponen. Al fenómeno psicológico objeto de interés de la psicología y la economía le sumamos por ende, la relevancia de subrayar que el mecanismo como válvula de escape siempre existirá, por lo que se trata de convertirlo en punto de mira de la justicia social para que la agenda política se ocupe de las oportunidades reales que tienen las mujeres. Como diría Simone de Beauvoir, las mujeres carecen de su *propio proyecto* como seres humanos porque para poder serlo les tiene que ser dado “un ámbito de posibilidades de elección”, esto es, “si no se me concede más que una posibilidad, no hay elección, no hay libertad” (Puleo, 2008, p. 29).²⁵⁶ Esta hipótesis tiene unas repercusiones políticas, pero primariamente éticas — en cuanto la ética debería fundamentar la política — muy profundas; a saber, lo que se considera una alianza por parte de las mujeres con sus opresores, lo que se concluye a menudo desde una posición externa en una *culpabilización* de las mujeres y por consiguiente en el riesgo de una pérdida de interés para la agenda transformativa política, en una falla de la capacidad única de las mujeres de ser agentes, debe ser extrapolado del ámbito de lo individual y psicológico al ámbito de lo colectivo y en especial, de la justicia. Es decir, el hecho de que las mujeres se vean en la necesidad de deformar sus aspiraciones y aceptar las condiciones

²⁵⁶ Sartre reelaboró la noción de “situación” influenciado por el pensamiento de Beauvoir. Esta consideraba que la libertad inherente a la realidad humana permitía que la situación pudiera ser siempre replanteada, redimensionada. La feminista era bien consciente de los límites a las libertades de las mujeres y por eso se oponía a una concepción filosófica hegemónica que pivotara en torno a una “libertad absoluta” (Puleo, 2008, pp. 29-30).

de privación de libertades en las que viven es fruto de las condiciones de desigualdad que han azotado la historia de las mujeres desde hace siglos y esto, no es más que hacernos cargo de que no existe la libertad y por tanto, no existe la justicia para las mujeres, como bien señalaba Concha Roldán. Roldán afirmaba tempestiva y lúcidamente que “[n]o hay justicia sin igualdad” (2008a, p. 235). Por desgracia, la historia nos demuestra y como de la sentencia se colige, que no ha existido y que no existe la justicia. No es difícil ver además, que las mujeres han sufrido injusticias desde tiempos inmemorables. Un asunto este que implica la concepción misma del hombre, lo que queremos definir como ser humano.

En breve, y de nuevo, la formación de preferencias adaptativas es producto del contexto en el que estas se forman — sus características definitorias serán exploradas más adelante — porque en la mayoría de las veces, esta es la única opción posible que han tenido y todavía tienen las mujeres; no existe *algo que se niega*, porque *no existe otra realidad*. Coincido con Nussbaum por ello, cuando afirma que “[t]hey knew no other way” [“no conocían otro modo”] a raíz del ejemplo de las mujeres de Mahabubnagar (Andhra Pradesh) (2000, pp. 113-114). Estas mujeres estaban malnutridas y no disponían de agua limpia. La satisfacción de sus necesidades básicas estaba en riesgo, su salud y su nutrición. Antes de que se iniciara un programa gubernamental de concienciación para mejorar las condiciones de vida, estas mujeres no mostraban enfado o tristeza, frustración o ira, ni señales de protesta por querer cambiar las cosas. No consideraban que las condiciones en las que vivían fueran de injusticia, que estaban mal alimentadas y que su salud se encontraba en continuo riesgo. Porque era todo lo que conocían, la única realidad que existía. Ahora las cosas son de otra manera. Y protestan y exigen y se preocupan por sus condiciones higiénicas de una manera que era impensable previamente. “Ahora estamos más limpias” contestaban a la pregunta de cuál había sido el mayor cambio que habían experimentado con el programa de concienciación gubernamental.

Que una tenga que deformar sus deseos o aspiraciones porque está sometida a opresión, subordinación o violencia, conlleva un jaque para nada trivial, al concepto de autonomía y significa un obstáculo al bien-estar de las mujeres y, en consecuencia, a la justicia social. No es solo que las mujeres son más vulnerables a las desigualdades que los varones, hecho probado con creces, sino que las desigualdades al ser una realidad que se transmite de generación a generación supone un reto a una justicia que debe ser pensada ya en su extensión intergeneracional.

1.2. La Ilustración truncada

la generalidad del sexo masculino no puede tolerar todavía
la idea de vivir con un igual
(JOHN S. MILL. *The Subjection of Women*)

En las conexiones entre memoria y justicia, Benjamin el suicida, hacía uso de una peculiar *anamnesis* para pasar el cepillo a contrapelo a la historia. Esta peculiar tarea nos gustaría acometer en este anexo de la tesis con la intención de unirnos a las voces feministas que ven en el siglo de las luces el inicio de la contradicción de la razón práctica — razón que debería servir para “vivir mejor” antes que para la mera acumulación del saber — y en las teorías de nuestros filósofos más ilustres la descarada sumisión al *status quo* con la consecuente, a menudo, traición a sus propios principios filosóficos. En esta *anamnesis* se trata de rescatar las voces acalladas durante siglos de muchas pensadoras y “defensores de las mujeres” como se han venido denominando con posterioridad, que en la época de la Ilustración se rebelaron contra las estructuras patriarcales impuestas y el control de la razón por parte de los intelectuales y las fuerzas de poder. Si en Benjamin, el desentierro de las voces de las víctimas, de los muertos vencidos, es bitácora de la reflexión filosófica en torno a la justicia retrospectiva, aquí lo que pretendemos es sacar a la luz las condiciones de injusticia en las que vivían las mujeres y la *única realidad* en la que se hallaban. En esta parte del trabajo se trata pues de hacer honor en una dimensión lamentablemente modesta, al esfuerzo de muchas de nuestras filósofas que llevan varias décadas dedicadas al trabajo hermenéutico de revisar la tradición teórica occidental. Fruto de esta revisión es la recuperación de las aportaciones al pensamiento de autoras que nada tienen que envidiar a los iconos masculinos del Pantheon filosófico occidental, pensadoras olvidadas y desdeñadas por la lectura más ortodoxa de los textos del pasado que han iluminado el trasfondo de exclusión en el que se han sentado las bases de la razón occidental.²⁵⁷ En este estadio de la investigación pretendemos sintetizar estas aportaciones

²⁵⁷ La revisión del legado de la Ilustración desde una perspectiva feminista ha sido llevada a cabo de manera excelente por diferentes autoras que confluyeron a finales de los años ochenta en el Seminario Permanente Feminismo e Ilustración impartido por Celia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. Algunas obras que podríamos destacar aquí son: Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización* (2005), Celia Amorós (dir.), *Actas del Seminario Feminismo e Ilustración, Instituto de Investigaciones Feministas* (1992), Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre Mujer* (1995), Neus Campillo, *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto* (1995), Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau* (1995), Ana de Miguel, *Cómo leer a John Stuart Mill* (1994), Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración* (1994), Luisa Posada Kubissa, “Cuando la razón práctica no es tan pura. Aportaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant” (1992), Alicia H. Puleo (ed.), *Condorcet, De Gouges, De Lambert. La Ilustración*

para tirar levemente del hilo interpretativo con el fin de apoyar la idea que defendemos en esta tesis y en especial en este apartado de la misma: que las condiciones de injusticia en que han vivido las mujeres representan el conjunto limitado de alternativas factibles que tienen a disposición — en comparación con el de los varones — resultado de desigualdades arraigadas en la costumbre y en la razón acrítica, que reclaman por lo menos, una respuesta adecuada desde las instituciones si de lo que se trata es de hablar de justicia en términos de capacidades.²⁵⁸

Una lectura rigurosa y minuciosa desde esa perspectiva de género a la que nos sumamos, decíamos, de los dictados de la razón y de la praxis de la Ilustración lo que pone de hecho en evidencia es que el proyecto ilustrado no fue más que un proyecto capitidismado, es decir, en su ambición de justicia universal acabó excluyendo impiamente a las mujeres de la esfera del “*saber*” (conocimiento), del “*tener*” (ciudadanía) y del “*poder*” (participación en la vida pública) o en otras palabras, de la posibilidad de ser *sujeto político, moral e histórico* (Roldán, 2008a, p. 234; 2013, p. 187). El lema harto reproducido de la revolución — por añadidura, lema a veces muy amado y otras veces repudiado según el momento histórico del que se trate — revelaría que nos hallamos ante un proyecto *truncado*. La libertad se convierte en cabeza de lista de la ética y la política, sin duda, — seguida por los supuestos de la fraternidad — mientras que a la igualdad se la pasa por el dogal. Esta cepillada a contrapelo nos permite reflexionar acerca de las condiciones de injusticia en las que se ha forjado la razón occidental pues las mujeres han tenido que adaptar sus deseos, como muchos otros colectivos, sus aspiraciones, sus vidas, a la categoría en la que se les ha reconocido, es decir y en lo que concierne a la época de la Ilustración, como sujeto apolítico, *no ciudadano* — si bien esto no constituyera freno a la hora de castigarlas penalmente con la misma severidad con la que se castigaba a los varones²⁵⁹ — y amoral. Vamos dar inicio a la argumentación a partir de un ejemplo paradigmático. El ejemplo es la filosofía de nuestro encomiado filósofo de Königsberg,

olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII (1993), Concha Roldán, “El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas” (1995).

²⁵⁸ Lo mismo podría decirse de la relación entre desigualdades, injusticias y conjuntos de opciones factibles, basadas en cuestiones de raza, preferencias sexuales, personas diversamente hábiles, religión, origen geográfico, creencias políticas y un largo etcétera. Esta tesis está construida desde la convicción de que la justicia pasa por una igualdad de género y por ello, este tema es el que ocupa mayor espacio. Esto no significa que se esté afirmando ningún orden de prioridad en la corrección de las injusticias sociales sino más bien, lo que se pretende es alertar de las injusticias que viven las mujeres pues son un estrato de la población altamente vulnerable a las mismas.

²⁵⁹ Olympe de Gouges en su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, afirmaba que si “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también el de subir a la Tribuna” artículo X (de Miguel Álvarez, 2008, pp. 136-137; Roldán, 2008a, p. 229).

Immanuel Kant. Las tesis de género de la filosofía kantiana tienen origen en una concepción de la naturaleza humana totalmente al amparo de lo convencional de la época y, en consecuencia, esencialmente discriminatorias para la mujer, recogidas, en líneas generales, en su antropología. Estas tesis, que entran en pleno conflicto con lo que se postula en la parte ética del sistema, es decir, con la universalidad de los conceptos de autonomía y libertad, encontrarán en el concepto de ciudadanía holgado cobijo (como nos muestra su filosofía política). Empecemos, no obstante, por la antropología.

Esa negación de la condición de ciudadanía, sin resquicio de duda, estaba inspirada en tesis fisiológicas arraigadas en la mentalidad de la época — aceptadas y promovidas por nuestros filósofos y justificadas a partir de principios teóricos como es el caso de Kant — por lo que indiscutiblemente los avances de la biología impregnaban las mentes de los más y los menos. En estas, una explicación altamente plausible de la visión ilustrada discriminatoria hacia la mujer la encontramos ligada al nacimiento por aquella época de la antropología como disciplina científica independiente. Coincidimos pues con la tesis de Concha Roldán cuando se refiere a la “doble moral” y así a la “ética estética” que surgió a partir de la desvinculación de la antropología y la ética, desvinculación ésta que aparece de la misma manera en el pensamiento de Kant (2008b, p. 463). En el filósofo encontramos la relegación de la mujer a un estatuto pre-cívico y pre-moral o, lo que es lo mismo, la instauración de

un estatuto ético para varones —o ética racional de principios— y uno pre-ético para mujeres—o estética del bien (el «bello sexo» elige el bien por su belleza), de manera que sólo los varones podían tener virtudes *auténticas*, mientras que las de las mujeres eran *adoptadas* (Roldán, 2008a, p. 224).

La lectura fisiológica de lo que se suponía era la “naturaleza de la mujer” traducía pues una inferioridad física en una debilidad a nivel cognoscitivo. Sin criticismos, las implicaciones prácticas de tal asunción se revertían en la exclusión de la mujer de la esfera civil, su reducción a los muros domésticos, la proclamación de su *incapacidad* para cualquier tarea que se considerara guiada por la razón y no por el sentimiento o por el placer. “[L]a mujer — afirmaba sin ambages Kant — debería reinar y el hombre gobernar; ya que la inclinación reina y la razón gobierna” (*Antropología*, Ak. VII, 309)²⁶⁰. De la tesis antes mencionada de Concha Roldán, nos gustaría resaltar dos aspectos que ponen en evidencia

²⁶⁰ Aparecen entre corchetes el volumen y las páginas correspondientes a su localización en la canónica edición de la Academia [Ak.: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et. alia, 1902 ss., 29 volúmenes].

la relación de la ética y la antropología y el tratamiento que reciben en la filosofía kantiana para apoyar la tesis que sostenemos. La filosofía moral desde el punto de vista kantiano, en primer lugar, estaría compuesta por una “metafísica de la moral” (o de las costumbres según la traducción española más estándar) y una “antropología práctica” como podemos observar en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. La primera parte de esta filosofía moral constituye un sistema de principios morales *a priori* y por tanto, libre de toda contaminación empírica que tenga que ver con la naturaleza del ser humano. La antropología práctica, el segundo componente, nace pues exactamente de lo empírico, de la experiencia y es en último término donde tienen aplicación los principios metafísicos (*Fundamentación*, Ak. IV, 388).²⁶¹ Más tarde, en su obra *Metafísica de las costumbres* encontramos de nuevo el recurso a este conocimiento científico de lo *natural* en el hombre;

[t]endremos que reparar con frecuencia en la peculiar naturaleza del ser humano, que sólo se conoce mediante la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales. O sea que, aun cuando una Metafísica de las costumbres no pueda verse inspirada por la Antropología, sí ha de ser aplicable a ella (*Metafísica*, Ak. VI, 217).

De esta manera, “aunque la filosofía práctica de Kant esté siempre basada en principios metafísicos o *a priori*, su forma final reconoce tales principios solo en tanto que han sido ya aplicados a la naturaleza humana en general” (Gregor, Guyer y Wood, 1996, p. xxxi)²⁶² o lo que es lo mismo, que para que la ética tenga una relación con el mundo, la antropología tiene que ser su fundamento. Aunque, como acertadamente apunta Luisa Posada, esa antropología conciba a las mujeres “como un objeto de la razón práctica de los hombres” (1992, p. 31). El segundo es que la herramienta antropológica no se ciñe a los márgenes del estudio descriptivo sino que lo traspasa para ser una herramienta prescriptiva; “*prescribe cómo debe ser un estado de cosas*” (Roldán, 2008b, p. 463). Esta prescriptividad, no obstante, no emana (y por tanto no respeta) de los principios de la ética

²⁶¹ En realidad, Kant nunca llegó a escribir esa “antropología práctica” que sirviera de anclaje a la ética dejándonos solo con algo bastante aproximativo como fueron sus lecciones impartidas en la década de 1780 sobre “antropología desde un punto de vista pragmático”. Cfr. a este respecto, *Practical Philosophy* de la edición Cambridge de los trabajos de Immanuel Kant donde Allen Wood además sostiene que a finales de la década de los 90 el filósofo parece abandonar esta concepción acerca de la relación entre metafísica y antropología para la filosofía moral (Gregor, Guyer y Wood, 1996, p. xxx).

²⁶² Roberto R. Aramayo considera que Kant establece una diferencia entre una antropología empírica que de hecho no podría instituirse como fundamento de la moral y una antropología pragmática que “debe aplicarse para conseguir los fines éticos de cultura, civilización y moralización que otorgarían al hombre su plena humanidad, emancipándolo de la incultura y brutalidad en que está inmerso por su naturaleza animal” (1999, p. 46).

establecida sino que más bien justifica cómodamente lo establecido socialmente por las leyes del patriarcado aunque conlleve la propia traición.

En el plano de la ética, recordemos que en la filosofía kantiana el sentimiento moral solo puede aparecer en el ser libre y racional. En consecuencia, y como sostiene Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, los principios morales son aplicables a todos los seres racionales. La libertad, “la capacidad de verse determinado únicamente por la razón y no solo de modo mediato, sino de forma inmediata, esto es, no por la materia, sino por la forma de la ley, es decir, moralmente” es no obstante negada en la vertiente pragmática a la mujer, a ese “animal doméstico” no racional (*Reflexiones* 5436 (1778/1780), Ak. XVIII, 181).²⁶³ En breve, puede advertirse que existe una tensión latente entre los postulados de la ética y los dictámenes en materia de filosofía política. Kant está convencido de que, si bien todos los seres humanos como tales son libres, no todos pueden ser legisladores ni formar parte del mundo civil, por lo que según la condición de unos y otros se debe establecer una dicotomía entre los que son aptos para la ciudadanía (ciudadanos activos) y los que no lo son (ciudadanos pasivos), dicotomía en la cual es fácilmente identificable el lugar de la mujer. Al amparo de esta distinción se entiende que solo aquel individuo que tiene el derecho a votar es ciudadano pleno, autolegisador, con lo cual se establece una ligazón entre los derechos y la *condición natural* — no ser ni niño ni mujer — y los derechos y la, ya dada, condición civil, ser *propietario*. Ejemplos de ciudadanos pasivos serían: un aprendiz, un sirviente doméstico, los niños (*naturaliter vel civiliter*), las mujeres y, en general, todos aquellos que para su protección y alimentación dependen de otro. La concepción de la mujer que Kant posee no hace más que reducir a esta a una condición de *infantilismo*, de heteronomía, incluso peor que la que les está reservada a los menores, incluso más excluyente que si estas fueran eso, niños. Pues con el paso de los años, a los menores les será concedido el derecho a ser algún día ciudadanos mientras que a las mujeres les será negado para siempre (Roldán, 2013, pp. 193-194).²⁶⁴ A fin de cuentas, las mujeres no son merecedoras de alcanzar la igualdad — para ser iguales (libres) deberían poder evolucionar de ser ciudadanas pasivas a ciudadanas activas.

Como era de esperar, la concepción kantiana de la mujer no se encuentra acotada al espacio de la vida civil sino que también encuentra justificación en el ámbito de lo privado

²⁶³ Confrontar a este respecto la excelente obra dedicada a la filosofía moral de Kant ilustrada con apuntes biográficos de Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (2001).

²⁶⁴ Cfr. Concha Roldán (2008a, pp. 225, nota al pie 17). La filósofa nos recuerda que la imagen de la mujer como un “niño grande” la hereda Kant de Rousseau.

(doméstico), en el traslado de dichos prejuicios al ámbito de la familia. La mujer pertenece en exclusiva al reino de lo privado en cuanto no es apta para algún conocimiento que vaya más allá de aquel que lidia con el cómo ocuparse correctamente de los enseres de la casa y la crianza de los hijos.²⁶⁵ La razón como apuntábamos, es gobierno en el varón mientras que los sentimientos son lo propio de la mujer. Esta naturaleza *diferente*, inferior, le permite ser *complemento* del varón, o lo que es lo mismo, unir su polaridad a la de este haciendo posible la unidad de la dualidad con efectos beneficiosos para ambos sexos — unidad de la dualidad que por otra parte es común a la parte teórica de la filosofía kantiana (Posada Kubissa, 1992, pp. 22-23; Roldán, 2013, p. 194).²⁶⁶ Esta polaridad de los sexos, en la cual la mujer siempre tiene las de perder, halla suma expresión en la idea que el autor tiene del matrimonio. Reticente a admitir una desigualdad descarada dentro de la alianza conyugal, Kant lo entiende como un contrato, contrato en el que el marido tiene el derecho a gobernar por el interés de ambos debido a la superioridad que lo caracteriza, es decir, a su fuerza física y coraje, mientras que la mujer acata órdenes y dictados por su mismo bien. A la vez, parece reconocer abiertamente la subordinación de la mujer, aunque bajo el matiz de que se trata de una pérdida de *libertades* de ambos sexos para ganar dominio y poder en otros ámbitos. La mujer bajo esta nueva perspectiva, *no tendría razón* para quejarse pues accede voluntariamente a renunciar a la esfera pública, a ser ciudadana, para dominar en el ámbito privado, y ser la dueña y controladora del deseo sexual del marido.²⁶⁷

²⁶⁵ “[L]a mujer [en el estado de naturaleza] es entonces un animal doméstico. El hombre va delante con las armas en la mano y la mujer le sigue con el petate de sus enseres domésticos” (*Antropología*, Ak. VII, 304) o “[l]as mujeres evitan la maldad, pero no porque sea injusta, sino porque es fea; y las acciones virtuosas significan para las mujeres aquellas que son bellas [...] El género femenino es insensible a todo lo que sea deber u obligación. Ellas hacen algo sólo porque quieren, y el arte consiste en hacer que quieran sólo lo que es bueno” (*Observaciones*, Ak. II, 231).

²⁶⁶ En ocasiones, Kant habla de que la mujer, al haber nacido con menor fuerza física que el varón, posee otros rasgos valiosos. No obstante, cualquier habilidad que la mujer tenga por naturaleza siempre la sitúa en posición de inferioridad. Si pensamos en un estado primitivo, la mujer lo único que puede ofrecer al varón es el fruto de la sexualidad, relación esta que cambia cuando nos encontramos en la sociedad civil. En ella, la mujer se ocupa de la armonía y de satisfacer las necesidades domésticas, que permiten al hombre que se pueda dedicar a la vida pública, la industria, el comercio o cualquier otra actividad que ponga en uso la razón, la capacidad crítica de la que carece la mujer.

²⁶⁷ Resulta interesante sacar a colación la lectura que Carole Pateman (1988) hace de la idea kantiana del matrimonio así como sus tesis sobre el contrato social entendido como un contrato sexual, y la posterior crítica de Susan Mendus (1992) a la obra de esta. Pateman parte de la hipótesis que Kant traza la distinción entre vender el fruto de tu trabajo y vender tu trabajo para defender que en su filosofía política, Kant apoya también el contrato sexual y el patriarcado como hacen otros exponentes del contrato social. Vender nuestro trabajo es una manera de vendernos a nosotros mismos pues no existe el modo de usar solo una parte de la persona si no se usa toda entera. Una se convierte en propiedad de alguien y no en propiedad del Estado. Como sabemos, Kant deniega la ciudadanía sea a aquellos que venden su trabajo sea a las mujeres que en el matrimonio ofrecen sus órganos sexuales y por tanto, a ellas mismas. Pateman entiende que si hay un

El trasfondo de esta cesión de derechos para ocupar el espacio privado, como acertadamente advierte Luisa Posada, es solo resultado de una

[...] tematización del sexo femenino por parte de la razón interesada —y, concretamente, patriarcal— de los hombres... [que redundando en un] sometimiento de hecho de las mujeres, [en una] reclusión al ámbito de lo privado y su correspondiente exclusión del de lo público, negándoles su participación en la dominación racional, científica y política del mundo (Posada Kubissa, 1992, p. 31).

No resulta del todo difícil, como hemos visto, destapar la inconsistencia del sistema kantiano en sus pretensiones de todo coherente e incluso de constituirse como fundamento para una ética universal emancipadora. De nuevo, y compartiendo ahora la idea de Mendus, en realidad no es que se trate de una afirmación puntual sino más bien, lo que podemos constatar es que el autor está haciendo esfuerzos exagerados para justificar el sometimiento de la mujer y su exclusión, en consecuencia, de la ciudadanía; “la mente honesta pero estrecho-burgués de Kant falla en la distinción entre lo que es meramente convencional y aceptado en su sociedad, y lo que es exigencia de la razón” (Mendus, 1992, p. 179). Esta incoherencia en el pensamiento kantiano ha dado lugar a ríos de tinta e intentos de justificación que ven en el filósofo o bien a una víctima de su tiempo o bien un atávico intelectual hermanado con los maestros de la filosofía del contrato social y heredero intelectual de las tesis de Rousseau. Autores como Howard Williams consideran que “la explicación de Kant sobre las relaciones sexuales y el matrimonio reflejan las normas legales y morales de su tiempo” pues el capitalismo había comenzado a ganar territorio en Europa y el lenguaje del mercado y la propiedad se estaba haciendo hueco en el vocabulario cotidiano (1983, p. 117). Williams también considera que la idea de Kant acerca del matrimonio como un contrato de propiedad en que ambos individuos se confrontan como objetos en la medida en que poseen los órganos del otro y, en consecuencia, a la otra persona, no es un contrato de explotación del varón hacia la mujer,

intercambio igual en la relación sexual entre el hombre y la mujer, como en algunas partes de su filosofía política parece sostener, y la persona en ambos casos es una unidad, entonces sea el hombre que la mujer son personas iguales el uno para el otro. Pero, Kant también afirma que las mujeres son menos que los sirvientes, porque son *propiedad* del marido y nunca, a diferencia de estos, pueden alcanzar la ciudadanía. Aquí es donde tiene lugar la crítica de Mendus a Pateman y, en particular, a la legitimización de la prostitución. Para Mendus, Kant rechaza el principio de auto-propiedad, “que tenemos una propiedad en nuestras personas” (1992, p. 187). Pateman no reconoce esta cualidad de las personas, el no ser autopropietarios, y por ello, también considera que la prostitución es poner a la venta un tipo de trabajo *diferente* a otros servicios mientras que si aceptara la negación de la auto-propiedad podría de otro modo, deslegitimizar la prostitución. Mendus concluye que si las feministas tomaran en serio la negación de la auto-propiedad en Kant no podrían defender, como hace Pateman, que Kant fuera simplemente un “burgués honesto pero de mente estrecha” y podrían defender mejor la oposición a la moral del mercado de la que es parte la prostitución.

sino que más bien, lo que resulta es que ambos individuos tienen los mismos derechos de explotación. Sería un modo, considera el autor, de replantear, de reformular, el argumento feminista que sostiene la existencia de una “inhumanidad” del modo de relacionarse del varón con la mujer en ese uso como objeto sexual pues a través de Kant se entendería más bien la “inhumanidad” de la especie en general.²⁶⁸

Se ha venido indicando de manera recurrente que Kant es uno de los muchos legatarios ilustrados de las tesis sexistas de Rousseau. Es bien sabido que los influjos del filósofo genovés no solo impregnaron los valores de la lucha revolucionaria de primera línea, sino que también se trasladaron al mundo del *amor por la sabiduría* en las vestes de una costumbre fuera de cuestión, es decir, carente del filtro del razonamiento filosófico más crítico. En estas redes cayó también el formalismo kantiano, formalismo del cual se esperaba por lo menos que pasara la navaja crítica a lo heredado en cumplimiento de sus propias promesas y en conjunción con lo que, por otra parte, sostenía en su pensamiento más maduro.

En comparación con otros exponentes del contrato social clásico, como Hobbes, Locke o Pufendorf, Rousseau es uno de los ilustrados más feroces a la hora de esgrimir razones que justifiquen la exclusión de la mujer de todo ámbito que no sea el doméstico.²⁶⁹ En Rousseau, como en Kant, la mujer no alcanza el estatus de ciudadana porque le falta el gobierno de la razón, distintivo de los hombres. Una interesante ilustración a este tenor podemos encontrarla en la educación que recibe Sofía en comparación con la que se recomienda a Emile. Emile tiene que prepararse al matrimonio como los hombres se preparan para la guerra: viajar y aprender política. Sofía, en cambio, debe ser educada en las virtudes de la limpieza y la modestia de manera que se convierta en una criatura agradable a los varones aunque esto, eso sí, nunca sea suficiente para eliminar su tendencia al desorden lo cual impide desarrollar la moral que es idónea para la sociedad civil.

Las tesis rousseauianas se transmitieron también con vitalidad entre las venas revolucionarias y no solo como herencia filosófica para autores de la envergadura crítica

²⁶⁸ El sexo dentro del matrimonio, para Kant, no es *mejor* o más moral que el sexo fuera del matrimonio pero al menos permite que el uso sea recíproco y no pueda suceder que uno se aproveche del otro, tesis que resulta sorprendente cuando en otros de sus textos afirma que la mujer es inferior al hombre como veíamos anteriormente.

²⁶⁹ No es difícil percibir en los escritos de estos autores, que la fundamentación de dicha exclusión, se hace de manera laxa, es decir, sin proporcionar razones críticas de peso que expliquen la naturaleza de tal discriminación. En el feminismo, es frecuente encontrar la tesis de que Rousseau es el exponente teórico por antonomasia dentro de la tradición del contrato social, de la desigualdad y la opresión de las mujeres arraigada en la diferenciación sexual por naturaleza. En la literatura crítica de habla hispana no podemos olvidar la obra de Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau* (1995).

de Kant. En aquel entonces los círculos revolucionarios promovían que el ser ciudadano, el ser sujeto de derechos civiles y morales, estuviera desvinculado de la marca “de cuna” propia del régimen anterior; tanto las personas con títulos nobiliarios como los vasallos eran así merecedores de tal respeto. Esta liberación de la huella del nacimiento que los hombres habían venido soportando desde la estructura social anterior, se hizo, no obstante, con comillas, pues como ha indicado Celia Amorós, los revolucionarios

introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta. Caían [...] en la incongruencia consistente en habilitar para las mujeres un Estado Llano de segunda, pre-cívico, en el seno de un Estado Llano concebido precisamente para abolir las distinciones jerárquicas de *l'Âncien Régime* (Amorós, 2008, p. 47).

Las mujeres de la Revolución Francesa no tuvieron más remedio que auto-denominarse “el Tercer Estado dentro del Tercer Estado” reivindicando con sus medios la pertenencia a la revolución y al concepto de *ciudadanía* del que habían sido silenciadas por parte de los mismos jacobinos (Amorós, 2008, p. 46). Podemos constatar así que las historias propias del contrato social justificaban la estructura jerárquica en la que la mujer era claramente dependiente, hiciera esta lo que hiciera, por naturaleza, mientras legitimaban la concepción de ciudadano imperante, dando forma a la estructura de las relaciones entre los ciudadanos y los no-ciudadanos. Estas historias ofrecían una narrativa a los individuos que ocupaban un lugar en la sociedad e instauraban la norma. En su aspecto más profundo, al establecer un origen, un *de dónde venimos*, hacían lícito un “quién somos” (Wright, 2004).

Carole Pateman, renombrada feminista conocida en particular por su obra *El contrato sexual* (1988), realiza una lectura provocativa y por tanto, no exenta de polémica, de los pilares conceptuales de la tradición del contrato sexual, como mencionábamos unas líneas más arriba.²⁷⁰ El contrato social de la escuela clásica estaría edificado, según la autora, sobre los cimientos de un “contrato sexual” implícito que da origen a la estructura moderna patriarcal.²⁷¹ En otras palabras, la familia patriarcal, el patriarcado, es el origen de

²⁷⁰ La idea de Pateman del origen del contrato sexual ha sido objeto de crítica, por ejemplo, por parte de Nancy Fraser que considera que su interpretación no explica muy bien las relaciones de género en las sociedades liberales actuales (1997, p. 7, 234). Joanne H. Wright, desde otro ángulo, considera que la tentativa de Pateman de reconstruir el origen del patriarcado moderno genera más confusión que claridad (2004, p. 126).

²⁷¹ Pateman entiende que el contrato social es un pacto fraternal por lo que, el patriarcado moderno es fraternal en su forma. Los contratantes no lo son bajo la figura de los maridos o padres sino como hermanos (1988, pp. 77-78). El patriarcado todavía existe incluso en la economía capitalista, y no debería ser eliminado en cuanto concepto a pesar del desacuerdo que existe entre las feministas para establecer una definición hegemónica. Es la única forma de subordinación de la mujer que se prolonga hasta el plano político por parte del varón por el mero hecho de ser varón que ha dominado durante siglos. Pateman se refiere al patriarcado

la sociedad. Con el contrato social, la esfera pública se convierte en la esfera civil mientras que la privada no es objeto de preocupación política (1988, p. 3). El contrato reniega de la *otra parte* del contrato, la del matrimonio. Las mujeres se hallan así volátiles y graciosas, encaramadas a un limbo civil; han salido del estado de naturaleza, es cierto, pero no forman parte de la vida pública, de la esfera de reconocimiento como individuos aunque constituyen uno de los pilares de la sociedad civil; la familia y el matrimonio que permite que los varones puedan ocuparse de las tareas públicas más *sublimes* como diría Kant. Aunque no se puede obviar, haciendo un uso banal de una filología, que Kant era un pensador de su época, lo que es remarcable y de lo que puede ser acusado el autor de las Tres Críticas es de que sus supuestos son contrastables con ideas que otros pensadores *incomprendidos* por sus contemporáneos cultivaban a favor de la igualdad entre hombres y mujeres. John Stuart Mill era sin duda uno de estos *incomprendidos*, *locos* irracionales, de su tiempo.²⁷² La contienda amistosa intelectual en la que se embarcó epistolarmente con Auguste Comte — que tenía en la cuestión de los dos sexos, y por tanto, en sus implicaciones político-sociales, opinión bien diversa — son una muestra distintiva.²⁷³ Mill consideraba absolutamente inaceptable la condición de la mujer en el matrimonio porque esta se encontraba sometida con un vínculo de obediencia ciega y fiel al marido además de tener que transferirle todas sus propiedades. El matrimonio describía una ley de esclavitud que entraba en contradicción con los principios de la modernidad.²⁷⁴ Para sus coetáneos, y con vistas a que nos hagamos una idea de la honestidad intelectual del filósofo liberal —

como “una forma de poder político”. Para profundizar en el concepto de patriarcado y sus múltiples definiciones, remitimos a los interesados a la obra citada de Pateman (1988, capítulo 2).

²⁷² Una de las contribuciones más relevantes en lengua castellana desde la perspectiva de la filosofía crítica feminista es la obra de Ana de Miguel, *Cómo leer a John Stuart Mill*. El libro presta especial atención a dos de las obras de Mill, *On Liberty* y *The Subjection of Women*, poniendo de relieve cómo el pensamiento del filósofo recoge la línea sufragista ya iniciada por François Poullain de la Barre y Mary Wollstonecraft. El utilitarista estaba convencido de que el sometimiento de la mujer nacía del prejuicio y el convencionalismo, es decir, del interés de los varones, ocuparan estos la posición que ocuparan en la sociedad y no de los avances de las tesis de la biología como veremos a continuación. La igualdad de los dos sexos era para Mill un paso necesario para la democracia de un país que empezaba por la democracia en el espacio de la familia.

²⁷³ Isaiah Berlin en el prólogo de *Sobre la libertad*, describe el espíritu de con estas palabras tan evocadoras; “[d]etestaba y temía la estandarización. Percibió que en nombre de la filantropía, la democracia y la igualdad se estaba creando una sociedad en la que los objetivos humanos se iban haciendo artificialmente más pequeños y estrechos, y en la cual se estaba convirtiendo a la mayoría de los hombres en un simple «rebaño industrial» (para usar la frase de su admirado Tocqueville) en el que la «mediocridad colectiva» iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual” (Mill, 2011, p. 22).

²⁷⁴ En opinión de Rawls estos principios serían: 1) el principio de la justicia igual y la igualdad de los derechos (fundamentales), 2) el principio de la libertad, 3) el principio de la sociedad abierta y de la libre elección de la ocupación y del modo de vivir, 4) igualdad de oportunidades, 5) el principio de la competición económica y social, libre e igual, 6) el principio de la cooperación (social) entre iguales, 7) el principio del matrimonio moderno como igualdad entre marido y mujer y 8) el verdadero principio de la caridad privada: ayudar a las personas a ayudarse solas (2009, pp. 317-318).

según narra John Rawls — Mill era un “fanático” de tal talante que cuando entonaba sus argumentos acerca del crecimiento de la población y/o la subordinación de la mujer, provocaba de manera inevitable que “la gente moviera la cabeza y no parara de escucharle” (Rawls, 2007, p. 298). El utilitarista creía profundamente que el bien de la sociedad pasaba por la igualdad de ambos sexos y que debía ser contemplada también dentro de los confines del matrimonio, una de las estructuras más importantes de la sociedad. Entendió de una manera muy profunda el vínculo existente entre bien-estar, igualdad y procreación — ligazón que encontramos, por otra parte, también en el enfoque de las capacidades de Sen — al señalar que para que la sociedad disfrutara de un bienestar más alto, las familias trabajadoras no deberían tener una descendencia numerosa — la emancipación e igualdad entre los sexos, la inclusión de las mujeres en la esfera civil, eran los factores principales para frenar el crecimiento de la población (Rawls, 2009, pp. 318-319).

El feminismo de Mill aparece en neto contraste con las tesis sexuales de su amigo Comte, el cual basaba sus teorías *sociológicas* en la intuición que afirmaba la inferioridad de las mujeres que arraigadas en las proposiciones de la biología, en especial de la frenología.²⁷⁵ “[L]a subordinación de las mujeres” entonaba “está basada directamente en una inferioridad natural que nada puede deshacer, la cual se encuentra todavía más pronunciada entre los humanos que entre el resto de los animales superiores” (6 de octubre de 1843) (1995, p. 191). La reluctancia de Comte a aceptar la refutación de las tesis biologicistas de Mill, se basa, según algunos críticos, en la sospecha que tenía el filósofo francés de que Mill no entendiera *suficiente* de ciencia como para poder entablar un diálogo riguroso en estos cauces (Guillin, 2009, pp. 41-43). Lo cierto es que el “naturalismo liberal” del pensamiento de Mill le permitió a este escapar de las redes de la frenología para denunciar la subordinación de las mujeres apostando por un proyecto liberal que promovía la idea de que los individuos se aventuraran a “experimentar con la vida”, aunque como bien concluye Berlin el utilitarista bien pudiera pecar de una cierta inocencia acerca de la aptitud de las personas para librarse de las formas del hábito. Este, dio, sin duda “por supuesta la solidaridad humana, quizá con demasiada fe” (Mill, 2011).

Comte a su vez, permanecía así relegado sin subirse al tren de los ilustrados

²⁷⁵ El término “biología” en aquel entonces comprendía una variedad de estudios tales como la historia natural, la botánica, la anatomía o la fisiología. Algunos autores consideran que la motivación de Mill por entablar una correspondencia con Comte nace precisamente de su preocupación porque la ciencia “positiva” legitimase la subordinación de las mujeres (Guillin, 2009, p. 238). Comte, apoyando las tesis biologicistas afirmaba que “tan imperfecta como la biología puede todavía ser en todos los aspectos, me parece que se puede establecer ya firmemente la jerarquía de los sexos.” (16 de julio de 1843) (1995, p. 179).

feministas que veían una exigencia de la razón el extender la justicia y la ciudadanía a todos los seres humanos. Comte fue, según Guillin, un fallido, alguien que no merecería el estatus de “padre de la sociología” en cuanto no estuvo a la altura de los estándares que el mismo estableció en su metodología. Nunca ofreció argumentos sociológicos sólidos que apoyaran sus tesis acerca de la subordinación de la mujer adoptando a ciegas aquellos argumentos positivistas y por tanto, dando prioridad a la biología por encima de la sociología (2009, pp. 332-333). En definitiva, la falta de justificación científica de las tesis sexistas que ni la fracasada etología ni la inmadura biología podían ofrecer, lo que permitía — y Mill fue muy astuto al reconocer — era la oportunidad de abrir la puerta a que cada individuo escogiera las capacidades que quería desarrollar, es decir, a que se cumpliera lo que Guillin llama la “tesis de la emancipación”²⁷⁶; si se eliminaran las barreras políticas y sociales habría forma de demostrar que las mujeres tenían [tienen] las mismas capacidades intelectuales que los varones.

Retomando el hilo argumentativo acerca de las tesis de Kant — en comparación con otros posicionamientos propios de los llamados “defensores de las mujeres” — y de la posible contradicción entre lo que establece en su sistema moral y lo que propugna en su filosofía política, una respuesta de lo más inmediata a dicha tracción entre hemisferios sería apelar al conservadurismo, como ha hecho Howard Williams (1983).²⁷⁷ Sin embargo, comparto la opinión de Mendus cuando subraya que este conservadurismo que se traslada a la filosofía política no explica la actitud del filósofo hacia las mujeres ya que en este tema es difícil aseverar que existiera una cara radical y otra conservadora que pudieran hallarse en conflicto. El filósofo a fin de cuentas parecería ir más allá de todo eso.

[L]a elevación de las prácticas contingentes al estatus de requisitos de la razón representa una denegación categórica por parte de Kant de que cualquier otra cosa que no sea el *status quo* podría ser factible o permisible, y esto se encuentra justificado por apelación a la razón pura (Mendus, 1992, p. 182).

Nos encontramos ante “una resistencia al cambio que va más allá de mero conservadurismo y que eleva los principios y prácticas de la Alemania del siglo XVIII al

²⁷⁶ Guillin basa su lectura de Mill en tres tesis que articularían el pensamiento feminista del filósofo: la “tesis positiva de la igualdad sexual”, la “tesis negativa de la igualdad sexual” y la “tesis de la emancipación”. La primera sostiene la igualdad de capacidades entre los dos sexos, la segunda, la carencia de hipótesis científicas acerca de la desigualdad y la última, la eliminación de las barreras para la demostración de la primera hipótesis (2009).

²⁷⁷ Dicha tensión también se hace evidente a partir de, por un lado, el conformismo de Kant al *status quo* y por otro, su entusiasmo por el cambio, como puede verse por ejemplo en su disconformidad con la revolución en general, pero a la vez, su entusiasmo por la Revolución Francesa que como anecdóticamente se cuenta, le hizo incluso olvidarse por un día de su paseo rutinario.

nivel de indudable e innegable verdad”.²⁷⁸ Esta Alemania del siglo XVIII a la que hace referencia la autora, estaba fuertemente influida por las historias que tenían que ver con el origen de la sociedad y con la naturaleza de los hombres, con las historias del contrato social que parafraseando la frase de Hannah Arendt, esconden en el inicio un acto de violencia, un crimen enmascarado, que se recubre con el hipotético estado de naturaleza de poquísima plausibilidad (1963, p. 11).

Los críticos de Kant se han mostrado a menudo conformes con las tesis respecto a la subordinación de las mujeres evitando, por así decir, el extrapolar *el pensamiento de una época* a los requisitos de justicia actuales. Desde mi óptica, reconocer las debilidades teórico-prácticas de la filosofía de un pensador de tal calibre como lo era Kant, uno de los exponentes más importantes de la Ética en la historia de la filosofía, no implica poner en entredicho la validez que por otra parte puedan tener algunas aristas de tal sistema.

Las premisas de su planteamiento moral son sencillamente irreprochables y a nadie se le ocurriría poner en duda que han alimentado el discurso ético de la modernidad, un dato que viene a testimoniar con suma elocuencia su enorme fecundidad teórica (Aramayo, 1999, p. 25).

Pero también, como Aramayo recalca más adelante: “[l]a gran admiración que despierta el exquisito planteamiento del formalismo ético kantiano se tronca en asombro y perplejidad en cuanto compulsamos las aplicaciones prácticas de su teoría moral que Kant mismo se propuso llevar a cabo” (1999, p. 39).

Tal y como insisten Midgley y Hughes en su *Women's Choices*, el mismo ejercicio exegético de respeto por un pensamiento sincrónico podría excusar a filósofos como Aristóteles o Tomás de Aquino. Lo que resulta sin duda difícil es ofrecer excusas válidas cuando se encuentran involucrados pensadores del siglo XVIII y de manera especial, cuando se trata de un filósofo como Kant.²⁷⁹ Por ello, y a modo de conclusión, parece que el pensamiento crítico de la justicia nos exhorta a señalar las incoherencias en las que cayó

²⁷⁸ Para Mendus este es un defecto no solo de la teoría de Kant sino en general del pensamiento liberal y de las teorías individualistas. En estas teorías, los individuos se conciben como libres e iguales por lo que cuando se tiene que pasar del ámbito individual a unidades sociales, como sería la familia, aparecen los problemas de inconsistencia. Kant afirma, sea que el hombre y la mujer son distintos por naturaleza sea que son iguales. Para que la familia sea un núcleo de armonía no es suficiente con que se unan dos personas sino que una tiene que estar *sometida* a la otra, es decir, que el marido tiene que comandar y la mujer obedecer. Mendus considera que este conflicto entre el atomismo individual y la familia se encuentra de igual manera en la filosofía de Mill (1992, p. 184).

²⁷⁹ Así también, la filósofa Concha Roldán pone de manifiesto en su lectura feminista de la Ilustración alemana cómo de hecho, la justificación de la negación de que las mujeres formaran parte de la razón práctica instituida como estatuto del sistema filosófico no puede emerger del tópico común que dice que Kant era un hombre de su tiempo (2013, p. 187).

Kant, entre otros, en lugar de afirmar como hace Williams al final de su texto acerca de la idea de matrimonio kantiana que “cualesquiera que sea la conclusión de Kant sobre el papel de la mujer, su análisis de la condición de ésta es digna todavía de su gran nombre” (1983, p. 121).²⁸⁰

Brindaré un argumento todavía más contundente para mostrar las reticencias de Kant y la idea de que incluso en aquel momento histórico en el cual estaban contenidas las llaves teóricas para liberar de la desigualdad a la mujer se prefirió seguir contando con lo que ya se conocía, con lo establecido, con el dominio de los varones, sea por el miedo que estos tenían — como sugeriría Hippel en su obra *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792) — a caer bajo el poder de las mujeres sea simplemente por aceptar irreflexivamente lo que consideraban era, el cauce natural de la existencia humana. Situemos ahora sí, al autor en su contexto, invocando a aquellos que se decidieron a luchar por la igualdad y la emancipación al mismo nivel que los varones, de las mujeres. El trabajo feminista no ha cesado de señalar que en la época del filósofo prusiano existía un movimiento *pro* derechos de las mujeres, una “*querelle des femmes*” protagonizada quizás por tentativas modestas y solitarias como aquellas emprendidas por Marie de Gournay o Anna Maria van Schurman. Mujeres “excepcionales” que poseían un conocimiento fuera de lo *común* y fuera de lo *deseado* para la época (Roldán, 2008b).²⁸¹ Olympe de Gouges, por ejemplo, abolicionista afín al movimiento girondino y autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) — reelaboración de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano del 1789 — fue una figura decisiva e incómoda, que no pudo encontrar en su vida final más trágico que aquel que tenía como fin la guillotina. Cabe mencionar por ejemplo, en esta dirección, que solo unos años más tarde de que Kant publicara su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y antes de su *Metafísica de las costumbres* (1797) Mary Wollstonecraft, acaso la más conocida exponente de la lucha por los derechos de las mujeres de la época, publicaba su *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). Wollstonecraft estaba convencida de que la educación era el vehículo emancipador de la mujeres (en esta tesis y en sintonía con la

²⁸⁰ La aseveración la hace el autor casi parafraseando, pero en sentido contrario, las palabras de Stuckenberg en su obra *The Life of Immanuel Kant* (1882, pp. 183-184) cuando reconociendo la profundidad del pensamiento de Kant señala que este cayó en los prejuicios de su época y “sus opiniones sobre ella [la mujer] no merecen su gran nombre”.

²⁸¹ Me parece muy interesante y acertada la tesis de Concha Roldán respecto al papel de esa “*querelle des femmes*” para el posterior pensamiento acerca de una Europa. En sus palabras, “sin la lucha en torno a la igualdad/desigualdad de los dos sexos llevada a cabo en los orígenes de la modernidad no hubiera podido desarrollarse y difundirse la idea de Europa, tal y como hoy la conocemos” (2008b, p. 465).

opinión de Wollstonecraft y otros ilustrados presentes y pasados entre los que incluimos a Sen, se pone especial énfasis en este papel ineludible que la educación tiene para la igualdad y la corrección de las injusticias). Si las mujeres recibieran la misma educación que los varones se pondría en evidencia que poseen los mismos talentos y habilidades que aquellos, abriéndose el camino hacia la igualdad política. Este es un argumento que las feministas han estado defendiendo desde el siglo XVII y que también se encuentra en otros autores como Mill o Hippel.²⁸² Es un tema al que le debemos prestar una atención especial, pues sigue siendo uno de los instrumentos más eficaces para el desarrollo de las capacidades, para desarrollar la cualidad de ser agentes además de sus efectos positivos en materia de medioambiente y sostenibilidad.

Celia Amorós sostiene, en referencia a los “defensores de las mujeres”, que una de las vindicaciones más radicales, en comparación con otros autores y autoras más conocidos como Mary Wollstonecraft, fue la publicación en el 1673 de *De l’egalité des deux sexes* del cartesiano François Poullain de la Barre aunque sin duda también existieran algunos intentos de defender la igualdad de las mujeres por parte de filósofos como Leibniz, Thomasius y Wolff, aparte de los ya mencionados.²⁸³ Lo más llamativo de esta apelación a los “defensores de las mujeres” es que si bien Kant pudiera eludir las chispas feministas que aparecían por toda Europa, lo que resulta innegable es que conociera las reivindicaciones que su amigo y discípulo — posteriormente alcalde de Königsberg — Theodor von Hippel profería en un escrito publicado, eso sí, anónimo, en el 1793, *Über die*

²⁸² Pateman critica la perspectiva feminista de la educación que se ciñe a la defensa de que las mujeres tienen las mismas habilidades que los hombres, y por tanto, que lo que se vuelve necesario es un cambio en términos de inclusión en el sistema educativo de las mujeres. La autora cree que la batalla debería ir más bien por el reconocimiento de que las mujeres, en realidad, tienen una capacidad que los hombres no poseen, crucial para el contrato sexual, que es la de dar a luz. Nos encontramos en desacuerdo con esta idea no en lo que concierne a la constatación natural de un hecho, sino más bien, en lo que concierne a las implicaciones políticas que de ella se pudieran derivar. Lamentablemente debemos dejar para posteriores trabajos el examen de tal argumento así como las razones de nuestra refutación (1988, p. 95).

²⁸³ Debemos a Celia Amorós la recuperación en clave feminista de los textos de François Poullain de la Barre para el mundo hispano hablante, como bien ha señalado Concha Roldán (2013, p. 187). Entre los autores más citados como defensores de los derechos de las mujeres se encuentra uno de los ideólogos del programa de la revolución y para algunos, el último de los enciclopedistas, el Marqués de Condorcet. Condorcet fue uno de los pocos pensadores que no dejó de apoyar siempre con contundencia la igualdad de los dos sexos como se hace evidente, por ejemplo en su *Essai sur l’admission des femmes au droit de cité*, fechado el 5 de julio de 1790 en el Journal de la Société de 1789. A modo de ilustración, Condorcet pensaba que “el hábito puede llegar a familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales, hasta el extremo de que no se encontrará a nadie de entre los que los han perdido que piense siquiera en reclamarlo, ni crea haber sido objeto de una injusticia [...] Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos al privar, con tanta irreflexión a la mitad del género humano del de concurrir a la formación de las leyes, es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Puede existir una prueba más evidente del poder que crea el hábito incluso cerca de los hombres eruditos, que el de ver invocar el principio de la igualdad de derechos [...] y de olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?” (1974).

bürgerliche Verbesserung der Weiber. La historia y la anécdota nos brindan preciados vestigios para concluir que Kant bien podía haberse alistado a las filas de los pensadores *feministas*. Era obvio que se estaba produciendo ya el viraje y que el filósofo contaba con las bases conceptuales para dar tan justo paso en cuanto se llegó a atribuir, para más *inri*, el escrito mismo de Hippel a Kant (Roldán, 2013, pp. 188-189).²⁸⁴ En estas mentes, recordemos, como bien pone sobre la mesa de nuevo Concha Roldán que la lucha feminista tuvo que empezar por demostrar que las mujeres eran también seres humanos, contrariamente a lo que rezaban algunos escritos anónimos de finales del s. XVI, con lo que, si bien en la época de la Ilustración se dio un enorme paso en términos de igualdad todavía quedará un largo camino por recorrer (2008b, pp. 465-466). Las mujeres con el siglo de las luces, por lo menos, entraban dentro de la especie aunque carecieran “naturalmente de los atributos y las capacidades de los “individuos”, de ser *personas* (Pateman, 1988, p. 171).²⁸⁵

A modo de conclusión, este apartado de la tesis, nos ha servido para mostrar algunas contradicciones de la razón universalista y práctica de la Ilustración. La misma contradicción de esa razón verifica que si bien desde aquel escenario es desde el cual se ha podido avanzar en la justicia, esto es, solo a partir de la Ilustración se abre un espacio para pensar y hacer realidad la igualdad, la justicia de género ha sido en algunos casos más un proyecto ideológico que una emancipación real de todas. Este esquinazo que se ha dado y se sigue dando, a los derechos de las mujeres, ha perpetuado también unos patrones, unas normas, que siguen vivas y muy vigentes en las sociedades actuales. Pensemos que las mujeres con la Ilustración pasaron a ser *las idénticas* por usar las palabras de Celia Amorós, las que frente a la condición universal de los varones — los cuales inspirados por

²⁸⁴ En su “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana”, Concha Roldán aparte de invitar muy bien a la reflexión acerca de esa Ilustración olvidada para las mujeres muestra los antecedentes teóricos de tal exclusión. Como acertadamente señala, el campo de la biomedicina respecto a las «revoluciones científicas» que estaban transformando otros ámbitos, quedó de alguna manera aislado hasta el siglo XX reproduciendo los esquemas normativos biológicos de cuña aristotélica que acababan confinando a las mujeres a la reproducción por ser inferiores y a los varones a las ocupaciones en la esfera pública. Estos esquemas lamentablemente no fueron discutidos por los filósofos quienes recurrían a la antropología para justificar las costumbres, algo que se evidencia por ejemplo en los escritos de Thomasius y Wolff pero también en Kant, mientras en la esfera de la educación se promovía así la división de géneros que por lo menos contemplaba la educación para *todas* las damas, cosa absolutamente novedosa respecto al periodo anterior (2008a, pp. 221-223). Sobre la negación político-ética de la mujer, en la Ilustración alemana, es también iluminador el artículo “Ni virtuosas ni ciudadanas” de la misma autora donde se contextualiza el *olvido* de Kant para sostener que una ética verdadera debe abrazar una universalidad verdadera, esto es, que no entre en contradicción consigo misma y que incluya a todas las personas — o lo que es lo mismo — no deje fuera a más de la mitad del género humano (2008a).

²⁸⁵ Desde el punto de vista de Pateman, las mujeres para Kant no son más que una *propiedad* del varón, y por tanto, no adquieren en ningún momento el rango de individuo o persona.

la “voluntad general” no hacían más que seguir las leyes que se propugnaban a sí mismos— cargaban con la identidad, con lo particular, como elemento decorativo totalmente excluido de la ciudadanía. Esta *nueva* reificación de la feminidad de las mujeres tiene repercusiones importantes incluso hoy en día en el debate del multiculturalismo y la identidad. Las mujeres están *sobrecargadas de identidad*, mientras que los hombres se reconocen como individuos subjetivos que pueden aparcar sus elementos identitarios para vestir a la *occidental* y usar los últimos avances en tecnología (Amorós, 2008, p. 54).²⁸⁶

1.3. Contexto. Mujeres y capacidades por madurar (*las uvas aún están verdes*)

Desearía tener más tiempo para hacer otras cosas antes que hacer queso.
Pero no tengo otra elección.
Sólo tengo una vaca que me da leche y hago queso para mi familia.
Todo lo que resulte como excedente
lo llevo al mercado Akhaltsikhe para venderlo.
(TESTIMONIO DE UNA MUJER DE AJARA
PARTICIPANTE EN EL PROYECTO
“MARKET ALLIANCES AGAINST POVERTY”)

La organización internacional Mercy Corps trabaja en la región caucásica de Samtskhe Javakheti, Georgia, desde el 2008, con el proyecto “Market Alliances against Poverty” (Walker et al., 2014). Al igual que otras zonas recónditas de Georgia y sus países vecinos del Sud del Cáucaso, Samtskhe Javakheti es una región rural azotada por la pobreza; el 64% de la población se encuentra por debajo de la línea de pobreza nacional. El proyecto de Mercy Corps está dirigido a mejorar las condiciones de vida de la población rural a partir del refuerzo de los vínculos entre las familias agrícolas y el mercado. De entre las múltiples estrategias que caracterizan el proyecto, una de ellas tiene por objeto un estudio de género que parte de la percepción de las desigualdades de las mujeres en relación a la división y las oportunidades del mercado de trabajo y la familia. Una de las conclusiones que se desprenden del estudio es que:

A algunas mujeres les gusta ir al mercado para vender sus productos y, para muchas, aparte de comprar los productos que se necesitan en casa, esta es la única oportunidad para “ver la ciudad” y visitar algunas tiendas. Esta tendencia varía

²⁸⁶ Celia Amorós habla de la *sobrecarga de identidad* citando a Michèle le Doeuff. En este tema tan delicado la posición de la filósofa es la de, precisamente, entrar a debatir los presupuestos de las culturas, siempre que sea posible un debate con una dirección de reciprocidad. Es decir, que desde otras culturas o religiones, como el Islam, nos *critiquen* nuestros “tacones de aguja” y nosotras podamos *criticar* “sus velos” porque este *efecto de reflexividad* tiene un carácter “multiplicador” (Amorós 2008, pp. 54-56). La obra emblemática a este respecto, en la cual Amorós debate desde la filosofía feminista ilustrada con la cultura del Islam, es la ya conocida *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* (2009).

según la aldea. En las comunidades montañosas, pobladas principalmente por los de Ajara²⁸⁷, es todavía un problema para una mujer ir al mercado, debido a la cultura tan tradicional y conservadora que existe todavía en estas comunidades. En esto, o las mujeres no expresan su interés, o su habilidad para acceder a los mercados está limitada por la percepción de que *“una mujer debería estar sentada en casa y cuidar de la familia y los niños* (Walker et al., 2014, p. 53).

Las bases éticas de una teoría de la justicia sirven no solo para armar a la misma con una estabilidad ante la contingencia sino también para indicar por qué senda deberían de andar las políticas públicas a la hora de mejorar el bien-estar del ser humano. En la medida en que partimos del criterio de las capacidades, el ejemplo nos muestra que a menudo las personas no cuentan con las capacidades centrales, como es el caso de las mujeres de Ajara. Cualquier lista que siguiéramos de capacidades o elementos sustantivos para el bien-estar — lo que ya nos indica que contamos con una intuición que es común tal y como señalábamos en el capítulo tres de esta tesis — apuntaría a unos componentes básicos de la vida humana que nos permiten llamarla de tal modo, que constituyen su dignidad. A este tenor, la capacidad de la movilidad es una capacidad esencial par el ser humano que no puede sustituirse u obviarse. Por ejemplo, en la lista de Robeyns para las sociedades occidentales con especial atención a la justicia de género, aparece la capacidad de la movilidad (2003, p. 81) En efecto, el puro placer de moverse, de caminar, el ir de una dirección a otra con decisión, son funcionamientos valiosos. En Nussbaum, la capacidad de la movilidad aparece en la categoría de lo que designa como “integridad corporal”: “ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro” (2003, p. 41). Contar con la libertad de moverse libre de restricciones no escogidas e impuestas por los otros, remite a una capacidad que está construida bajo el signo del género.²⁸⁸ En el caso de las mujeres de Ajara, parece darse algo parecido, contextualizado geográficamente. Resulta llamativo que las mujeres no solo enmudezcan (“no expresan su interés”), sino que, su percepción de la realidad esté contaminada, que ellas mismas sucumban a las reglas patriarcales y que su percepción se moldee a las “normas de la tribu”. Así, se pone de manifiesto que lo que las personas *prefieren* no nace de una tabula rasa, que los influjos socio-históricos juegan un papel determinante, a pesar o a favor de la consciencia del individuo. En el ejemplo se habla de “percepción” pero a nosotros nos gustaría que anduviéramos con cuidado al evocar cualquier tipo de elemento cognoscitivo al respecto. En este ejemplo de

²⁸⁷ Un grupo de minoría étnica proveniente del oeste de Georgia.

²⁸⁸ Obviamente el tema que aquí nos ocupa no es aquel de las capacidades de las personas diversamente hábiles.

preferencias adaptativas nos hallamos ante dos aspectos del problema; o bien la percepción se encuentra “alterada” o bien “no lo está” pero las mujeres enmudecen al respecto. El fenómeno es demasiado complejo como para que sea reducido a un cambio a nivel cognoscitivo del sujeto (a un error, malinterpretación, adecuación del cálculo del beneficio de la acción). Las mujeres no se rebelan, no rompen la cadena, se alían con sus enemigos por usar la expresión de Sen. De esto nos ocuparemos más adelante por tal de no perdernos ahora en los matices epistemológicos y *racionalistas* del problema. Lo que cabe retener en este estadio es que los casos de adaptación de las preferencias en las mujeres son numerosos, como podría ser en cualquier estrato de población vulnerable. En efecto, no hace falta irse al Cáucaso para ser testimonios de cómo muchas mujeres tienen que renunciar a sus aspiraciones para adaptar sus deseos al contexto en el que tiene lugar su vida. En España, sin ir más lejos, las mujeres tienen que resignarse y aceptar condiciones de trabajo injustas, tienen que escoger entre hacerse cargo de los hijos o trabajar fuera de casa por la acostumbrada incompatibilidad a menudo entre ambas responsabilidades, tienen que renunciar a una carrera profesional, a un desarrollo emocional o sexual y en definitivas cuentas, tienen que sacrificar su vida porque muchas de sus capacidades centrales no se encuentran respetadas y amparadas políticamente.

Las preferencias adaptativas de las que nos ocupamos en esta investigación son aquellas que tienen una raíz ético-política en cuanto son un síntoma de falta de capacidades. No nos detenemos en el análisis pormenorizado de premisas y consecuencias vinculadas a tal mecanismo que entrarían en cualquier análisis racionalista del comportamiento. A esto se han dedicado otros autores con objetivos claramente diferentes.²⁸⁹ No nos detenemos en qué significa en términos de racionalidad, si son elecciones *conscientes* o menos, si es un fallo de la razón o qué relación tienen las preferencias con otros componentes que dan forma a la acción humana, como las creencias, apetitos, intuiciones, aunque sea inevitable el pronunciar algunas hipótesis en determinados momentos de la investigación, al respecto. No nos detendremos en el posible conflicto que pueda emerger entre la autonomía y las preferencias adaptativas, su vínculo con el bien-estar. Este interés proviene de la relevancia que tiene para el enfoque de las capacidades el concepto clave de autonomía y cómo se insiste desde esta perspectiva en reforzar la agencia. Para delinear nuestra posición, nos permitiremos en estas líneas criticar el estudio más emblemático a este respecto de Jon Elster para hacer uso de la perspectiva

²⁸⁹ Por ejemplo, Jon Elster (1983).

que sobre este tema existe preponderantemente en el enfoque de las capacidades, además de referirnos a otros modos de leer el problema adoptando una mirada feminista con la intención de poner hincapié en la necesidad, para una teoría de la justicia intergeneracional, de trasladar el foco de atención a la cuestión de las opciones factibles de las que disponen las personas, y en especial las mujeres. Para ello, resulta ineludible que el inicio presente la definición más ortodoxa y un breve mapa conceptual de diversas interpretaciones. Se ha escrito mucho a este respecto desde diferentes vertientes, el fenómeno es ya bien conocido entre los expertos de las ciencias sociales y la filosofía, por lo que nuestro objetivo consistirá en sintetizar los conceptos e ideas más importantes.

El tema de las preferencias adaptativas en el pensamiento actual, como avanzábamos, goza de muy buena salud pero la preocupación por entender por qué los deseos de las personas se deforman por el miedo, la tradición, el hábito y/o la ignorancia, ya ocupaba a los filósofos clásicos desde Mary Wollstonecraft, pasando por Adam Smith o John Stuart Mill. En el pensamiento moderno no podemos olvidar a Marx y su tenaz misión de despertar las conciencias de los proletarios oprimidos, ni a los marxistas de la Escuela de Frankfurt como Adorno, Horkheimer o Marcuse. Trasladándonos a la contemporaneidad, no obstante, con frecuencia se considera a Jon Elster como el primero en dotar de un trato científico al fenómeno de las preferencias adaptativas en su conocida obra *Sour Grapes* (1983). Elster difundió su caracterización moderna, la distinguió de otros mecanismos de la personalidad y acuñó la terminología más usada en la actualidad en los textos dedicados al tema. El autor empieza justificando su conceptualización de las preferencias adaptativas a partir de la mostración de las debilidades del utilitarismo, alineándose a la batalla que desde diferentes ángulos — en particular desde la economía — se está librando durante aquellos mismos años contra esta filosofía como hemos puesto de relieve en diferentes partes de esta tesis. En palabras del autor,

¿por qué la satisfacción de los deseos individuales debería ser el criterio de la justicia y de la elección social cuando estos mismos podrían estar formados bajo un proceso que evita la acción? Y en particular, ¿por qué la elección entre opciones factibles debería solo tener en cuenta las preferencias individuales si la gente tiende a ajustar sus aspiraciones a sus posibilidades? (1983, p. 109).

No resulta baladí que el nacimiento del enfoque de las capacidades respondiera a la necesidad de brindar una solución más acorde con la complejidad y la diversidad de la naturaleza humana que aquellas proporcionadas por otras teorías de la justicia distributivas exitosas a la sazón, como por ejemplo, el utilitarismo basado en las preferencias. Las

preferencias adaptativas son una de las buenas razones por las que el enfoque de las capacidades es más correcto que otras teorías de la justicia social. ¿Por qué? El cálculo utilitarista y el bienestarismo de las preferencias son aproximaciones precarias a la hora de evaluar lo que constituye el bien-estar porque desembocan en una perpetuación de los estados de injusticia existentes entendiendo que los actos de los individuos transparentan sus preferencias y que todo ser humano no iría en contra de lo que contribuye a aumentar su bienestar.²⁹⁰

En situaciones en que la adversidad o la privación son permanentes las víctimas pueden dejar de protestar y quejarse, e incluso es posible que les falte el incentivo para desear siquiera un cambio radical en sus circunstancias. De hecho, como norma de vida, quizá sea más sensato el acomodarse a circunstancias de irremediable adversidad, el disfrutar de los pequeños respiros que se nos brinden y así dejar de anhelar lo imposible o lo improbable. Una persona así, aunque sometida a grandes privaciones y reducida a una vida muy limitada puede no parecer estar en tan mala situación, en términos de la métrica mental del deseo y su realización, y en términos del cálculo del dolor-placer. La medida de las privaciones de una persona puede estar camuflada en la métrica de utilidad, a pesar de que el individuo en cuestión carezca siquiera de la oportunidad de alimentarse de forma adecuada, vestirse decentemente, tener una mínima educación y un techo bajo el que cobijarse (Sen, 1999b, p. 19).

Como apuntábamos, en los casos en que prevalece la formación de las preferencias adaptativas, el cálculo utilitarista, de hecho, no registra esta pérdida de bienestar.²⁹¹

Veámoslo en la fábula de la zorra y las uvas recreada por Elster.

²⁹⁰ En las páginas anteriores se ha hablado ya de las dos objeciones más importantes al utilitarismo desde el enfoque de las capacidades. La primera tiene que ver con que el utilitarismo se basa en las preferencias individuales, en estados mentales; la felicidad por ejemplo, y no las libertades. La segunda subraya el carácter extremadamente consecuencialista del enfoque; en última instancia el espacio de evaluación para el cálculo del bienestar social son las realizaciones y no, y además (como recoge el enfoque de las capacidades) en los procesos (Sen, 1999b, pp. 18-19). Nussbaum en su obra *Women and Human Development* (2000) muestra las debilidades del bienestarismo de las preferencias y la crítica por parte de autores como Sen y Gary Becker al concepto de preferencia propio de la teoría económica, de la cual, Paul Samuelson sería uno de sus exponentes más paradigmáticos. Nussbaum aduce que la teoría económica ha entendido el comportamiento humano a partir de una única variable, las preferencias, cuando los filósofos occidentales llevan siglos argumentando que en la acción humana influyen muchos otros componentes tales como, el apetito, el deseo, la percepción, las creencias y la emoción (2000, pp. 120-121).

²⁹¹ La psicología y la economía hedónica están en la actualidad realizando contribuciones muy interesantes en el campo de lo que llaman bien-estar subjetivo que entronca de manera productiva con el análisis del mecanismo de la adaptación de los deseos. Si el enfoque de las capacidades ha criticado decididamente la métrica de las utilidades, la felicidad o la satisfacción de las preferencias por basarse en una percepción subjetiva del bien-estar, en un estado mental que entra en crisis por ejemplo, con el problema de las preferencias adaptativas, las teorías del bien-estar subjetivo parten de la hipótesis que la *felicidad objetiva* es la acumulación de utilidades temporales a lo largo de un tiempo y la percepción del individuo consiste en la evaluación de estas utilidades en su representación temporal. Cfr. por ejemplo, Teschl y Comim (2005, p. 232).

La zorra que tenía un hambre atroz encontró unas uvas colgando de una parra. La parra, desafortunadamente, estaba muy alta, tan alta que después de varios intentos, esta dándose por vencida sentenció que las uvas en realidad, no estaban maduras. En la métrica utilitarista, la pérdida de bienestar de la zorra es totalmente ignorada. El hecho de que no se las haya comido indica que efectivamente prefería no hacerlo. Las preferencias están *dadas* y son independientes de las circunstancias de la elección (Elster, 1983, pp. 109, 121). Para atajar las deficiencias de tal explicación, Elster propone un enfoque procedimental donde

[l]a formación de preferencias adaptativas es el ajuste de los deseos a las posibilidades [...] un proceso causal que ocurre de manera no consciente. Detrás de esta adaptación existe la pulsión a reducir la tensión o la frustración que se siente al tener deseos que uno no puede factiblemente satisfacer (1983, p. 25).

Este proceso causal, metafóricamente, funciona a modo de interruptor apto para poner en marcha el motor de lo que Leon Festinger ha denominado “disonancia cognitiva” en su psicología social (1975).²⁹² En esta teoría psicológica el presupuesto más importante es que el individuo lucha por alcanzar una coherencia interna entre diferentes elementos cognitivos (por ejemplo, creencias o conocimientos). Cuando aparecen inconsistencias, de lo que se trata es de restablecer la armonía nuevamente. Dichas quiebras son llamadas “disonancias cognitivas” que producen “incomodidad psicológica”. El sujeto no solo busca restablecer la consistencia interna en estas situaciones de ruptura sino que tratará en la medida de lo posible de evitar toda ocasión, toda nueva información, que desencadene o agrave tal desarmonía. Las causas de la disonancia son variadas: van desde la inconsistencia lógica en el individuo, a la influencia de factores socio-culturales a normas sociales. Para poner un ejemplo, una mujer puede adquirir nuevos conocimientos a través de la educación que aumentan el valor que ella tiene de lo que significa su autonomía. Al inicio, en este choque entre lo nuevo y lo habituado, se producirá una tensión, un cataclismo entre creencias arraigadas en la tradición y lo que aporta la nueva información. Las salidas comunes a este tipo de situaciones son dos: adecuar el comportamiento a la nueva información recibida, diríamos reconstruir el esquema de valores, o intentar “cambiar” los elementos informativos recibidos — esto es, degradar las opciones factibles, como asumirá también Elster — tratando de objetarla o transformarla de manera que se adecúe a sus creencias. La eliminación de la disonancia avviene cuando se cambia o altera

²⁹² Elster reconoce la influencia de la teoría de Festinger, a través del trabajo de Paul Veyne. Según Elster, la noción no ha sido considerada sistemáticamente en la obra de Festinger pues la formación de preferencias adaptativas es un mecanismo más para reducir la disonancia cognitiva.

algún elemento cognoscitivo. Existen casos en los que *nos toca* vivir con este tipo de tensiones y nos vemos obligados a crear una narrativa conforme a ellas. El contexto socio-cultural es determinante a la hora de agravar o coadyuvar en la erradicación de la disonancia. El acceso a la información, una adecuada red de comunicación y ayuda, son seguramente factores que inciden en el proceso de la disonancia cognitiva.

La disonancia es más leve cuando la persona posee ya elementos cognoscitivos en cierta medida “objetivos” que respaldan su opinión. También será menor si se cuenta con el apoyo de un número considerable de personas; cuantas más personas compartan la misma opinión menor será el impacto de la información u opinión de otra persona que esté en desacuerdo. Repercute también en el calibre de la disonancia, la importancia que tenga el sujeto en desacuerdo para la persona; si es una persona que se considera significativa, la disonancia será mayor. ¿Qué puede hacer la persona ante la presencia de este bloqueo cognitivo cuando se trata de una discrepancia social? Festinger se refiere a tres vías de salida que el individuo podría adoptar. La primera conduce a transformar la propia creencia para que entre en sintonía con el conocimiento que tenemos de las opiniones de los otros (este es sin duda un buen sistema para eliminar las preferencias adaptativas a través de la educación). También se podría recurrir al intento de influir, cambiar las opiniones de los demás, así como crear la distancia adecuada para que el otro no pueda influirnos, no se den las condiciones para que se produzca una comparación. Las consecuencias de esta última estrategia son severas en cuanto supone un distanciamiento entre mundos, un aislamiento y tentación a caer en un punto de vista parroquialista acerca de la realidad.²⁹³

Las preferencias adaptativas son el resultado de un proceso que consiste en devaluar inconscientemente las alternativas no factibles para evitar el sufrimiento que la disonancia cognitiva generaría. La persona adapta sus preferencias a las opciones factibles para evitar la frustración que la imposibilidad de lograr las alternativas no factibles conllevaría. Estas sin embargo, no deberían confundirse con otros mecanismos psicológicos y por ello viene bien adentrarse en una breve gramática de las mismas (Elster, 1983, pp. 111-124). Según Elster estas preferencias en especial, son reversibles, a diferencia por ejemplo de las preferencias formadas a través del aprendizaje, esto es, puede revertirse el proceso una vez se retorna al espacio inicial del conjunto de opciones accesibles. Es importante enfatizar que tienen un vínculo de causalidad, como rezaba la

²⁹³ Remito a los lectores y lectoras interesados en profundizar más en el tema de la disonancia cognitiva a la obra de Festinger anteriormente citada.

cita del autor, y por ello son dependientes de las situaciones y las condiciones que las activan. Dicho vínculo eso sí, es endógeno o, si se quiere, las preferencias adaptativas son endógenas, los individuos adaptan sus preferencias porque consideran que es “bueno” para ellos. Se manifiestan a su vez, como una evaluación que lleva a cabo el sujeto a partir de una de-gradación o desvalorización de las opciones que para él son inalcanzables como mencionábamos hace un momento. Se registra por ello después de la elección, una retro-evaluación de los pesos y las propiedades de las opciones que es diferente a la evaluación epistemológica que se pudiera realizar *ex-ante*. A diferencia también de otros procesos mentales como el de la *racionalización*, las preferencias adaptativas no están vinculadas a elementos cognoscitivos que moldeen la percepción de la realidad sino que la restricción del conjunto de posibilidades es causa de la deformación de los deseos. Y para acabar, lo más decisivo en el contexto de la justicia, es que no son sino un conflicto entre la autonomía de la persona y su bienestar.²⁹⁴

La concepción de Elster que logra mostrar cómo el criterio de las preferencias no es una buena guía para el cálculo de la elección social, aún siendo un buen avance en la dirección de entender el mecanismo de adaptación de los deseos de las personas a aquello que efectivamente pueden lograr, plantea una serie de dificultades. La versión de Elster es significativamente rígida, pues deja fuera casos de adaptación que no son inconscientes. Este hecho es particularmente importante cuando se trata de la justicia para las mujeres, cuando estas parecen no aspirar a cambiar la situación en la que viven. ¿No sería más fructífero para un pensamiento de la justicia de género intergeneracional considerar que toda deformación de los deseos como respuesta a las injusticias sufridas, debe ser tratado como un problema que concierne a las políticas públicas? En efecto, Elster, desde nuestra perspectiva, no le dedica la atención que se merece a las condiciones de injusticia deteniéndose más en los procesos mentales individuales (si son conscientes, epistemológicos, si aumenta o menos el bien-estar, cuál es la percepción del sujeto). En otro orden de cosas, algo que parece capital es que, para que el concepto de Elster pueda

²⁹⁴ A partir de estas características abocetadas sintéticamente (caracterización *externa*) deberíamos poder diferenciar las preferencias adaptativas de otros procesos mentales en la medida de lo posible, aunque en numerosas ocasiones se confundan. Las preferencias contra-adaptativas, la formación de preferencias por el aprendizaje y la experiencia, el pre-compromiso, la manipulación, la planificación del carácter, la adicción, las preferencias que dependen de las circunstancias y la racionalización, son todos ellos procesos de configuración y creación de preferencias distintos por naturaleza de la deformación de las preferencias o uvas amargas (Elster, 1983, pp. 111-124). La caracterización *interna* sin embargo se centra en la relación entre la libertad, el bienestar y las preferencias adaptativas, y se pregunta acerca de la condición de la autonomía de las preferencias (Elster, 1983, pp. 125-133).

constituir algo más que una explicación procedimental, es necesario que por debajo encontremos un subsuelo sembrado con una concepción de lo que es el bien-estar humano que en términos de Nussbaum sería una teoría sustantiva y normativa del bien (2000, p. 138). Es decir, para que políticamente pueda tratarse apropiadamente el problema de las preferencias adaptativas antes habría que preguntarse qué es lo que no puede faltar en una vida humana. Así, puede examinarse el interrogante acerca de qué es lo que carece una vida u otra y por qué la ausencia o limitación de capacidades o funcionamientos significa una merma en términos de bien-estar. Situándonos en media res, el tratamiento que Sen realiza de las preferencias adaptativas no es ni mucho menos sistemático. Antes bien, se debería interpretar como un recurso para ilustrar por qué las preferencias no son siempre una buena guía para la evaluación del bien-estar y el avance de la justicia.²⁹⁵ En concreto, Sen está interesado en poner de relieve cómo las personas que sufren grandes privaciones, que ni siquiera pueden contar con la cobertura de sus necesidades más básicas, casos de pobreza extrema, albergan todavía una percepción positiva de su bien-estar.²⁹⁶ En segundo lugar, también le sirve para *explicar* la aceptación que parece hallarse en algunas personas (los desamparados, los más vulnerables, las mujeres, las personas más pobres) de las condiciones de injusticia en las que viven (Conradie y Robeyns, 2013, p. 563).²⁹⁷

²⁹⁵ Para entender apropiadamente la concepción de las preferencias adaptativas de Sen, Bina Agarwal propone separar los casos que denomina “falsa consciencia” de aquellos que se designarían como preferencias adaptativas. Agarwal refuta el supuesto de que la mujer que valora menos su bien-estar que la de otros componentes de la familia, como puede suceder en “sociedades tradicionales” indias, vaya a estar sometida a más desigualdad intrafamiliar. A partir de evidencias empíricas que pueden encontrarse en su obra, prefiere entender la falta de libertad de las mujeres como consecuencia de las desigualdades de género antes que acusar a la percepción desviada de las mujeres y a su falta de interés propio en este sentido. Sen proporciona un ejemplo de un sondeo del 1945, que tuvo lugar un año después de la Gran Hambruna de Bengala. El 48.5% de los viudos se declararon “enfermos” o “indiferentes” en términos de salud mientras que solo el 2.5% de las viudas se consideraron enfermas sin que ninguna afirmara indiferencia. Este fue un resultado alarmante pues se sabía que las viudas vivían en condiciones más desfavorecidas (Sen, 1984, p. 309). Agarwal añade que las mujeres desvelan sus preferencias “verdaderas” en función del interlocutor y que a veces, aunque no lo hagan, lo que realmente quieren puede leerse de sus actos encubiertos (en lo específico pone de ejemplo que las mujeres esconden sus ahorros sin que lo sepan otros miembros de su familia (2008, pp. 165-167).

²⁹⁶ Las obras de Sen en las que se pueden encontrar referencias al tema de las preferencias adaptativas son *Resources, Values and Development* (1984, pp. 308-309), *Women, Technology and Sexual Division* (1985c), *Commodities and Capabilities* (1985a, pp. 14-15), *Gender and Cooperative Conflicts* (1990) *Nuevo examen de la desigualdad* (1999c), y *Development as Freedom* (1999a).

²⁹⁷ Según Nussbaum, en comparación con Elster, la visión de Sen es por un lado más amplia y por otro más estrecha. Para Sen, esto es crucial, las preferencias adaptativas pueden ser un fenómeno que marque a los individuos de por vida, por tanto no es un fenómeno puntual en el tiempo al modo de Elster. Tampoco se centra Sen solo en los casos en que uno renuncia a un deseo cuando aparece. La carencia de *oportunidades reales* juega un papel substancial siendo más constitutivo que en Elster, de manera que cuando se trata de las mujeres con adaptación de sus deseos, en la mayoría de los casos esta adaptación suele ser un condicionamiento que dura toda la vida. Sen no se refiere, eso sí, a cualquier deseo que una persona pueda tener sino que la anulación de este debe significar la pérdida o renuncia a una capacidad que no *puede dejar de existir*. Tal y como lo entiende Nussbaum; “[n]o hay preferencia romántica en la lucha por un bien en sí

Martha Nussbaum a diferencia de Sen, aborda de lleno el problema de las preferencias adaptativas encajándolo en su concepción perfeccionista de las capacidades (2000).²⁹⁸ Para empezar, Nussbaum introduce enjundiosos matices en la aproximación a las preferencias adaptativas. Algunas deformaciones que sufren nuestras preferencias son inocuas, dice la autora por ello se hace preciso el distinguir bien aquellas que son objeto de preocupación política de aquellas que no lo son. Algunas de estas podrían incluso suponer un bien para la persona en cuanto le permiten desarrollar sus potencialidades de una manera más realística y no verse atrapada en el sueño quimérico de la arcadia prometida. Cuando éramos niñas soñábamos con hablar con los animales o volvernos invisibles, ser superhéroes, convertirnos en estrellas del rock. No puede decirse que no sea beneficioso el renunciar a estos deseos cuando no se pueden cumplir para aceptar la realidad que nos circunda.²⁹⁹ ¿Cómo explicaría Elster el abandono saludable de deseos irrealizables por parte del sujeto? Lo esencial es indicar que existe una demarcación entre aquellos casos en que las deformaciones de los deseos tienen una dimensión que se extiende ético-políticamente de los que no. Esta premisa es rotundamente clara en Nussbaum mientras que es opaca en Elster y lamentablemente también en Sen en cuanto nunca se detiene a distinguir qué entiende por preferencias adaptativas.

De la interpretación de Nussbaum se desprende que si disponemos de una teoría de la justicia y del bien, como aquella con la que contaban los clásicos — que les permitía discernir cuáles eran los casos en los que la deformación de las preferencias constituía una injusticia — entonces es posible hablar de la libertad como proyecto político normativo. Es posible hacernos cargo de lo que las personas tienen derecho a esperar de sus gobiernos, de sus representantes políticos y sus constituciones: “[I]a libertad de la gente puede de hecho medirse, no por el simple número de deseos irrealizables que tienen [*a la Elster*], sino por el grado en que desean lo que los seres humanos tienen derecho a tener”.³⁰⁰ En síntesis

mismo en la opinión de Sen; la pertinencia de un deseo está atada, implícitamente en cualquier caso, a un sentido de los bienes básicos de la vida” (2000, p. 140).

²⁹⁸El perfeccionismo moral, según Khader parte de la premisa de que “hay un bien objetivo para los seres humanos y este bien consiste en el florecimiento — desarrollarse y vivir de acuerdo con la naturaleza humana” (2011, p. 18).

²⁹⁹ Como curiosidad, apuntar que Nussbaum quería ser cantante de ópera, placer este, el del canto, que sigue cultivando — es cantante de un coro y practica diariamente —, pero que abandonó por la carrera filosófica. Nussbaum pone como ejemplo precisamente el ser cantante de ópera así como el volar como un pájaro. La filósofa considera que los casos mencionados serían *sour grapes*; incompatibles, por tanto, con la autonomía de la persona. Son “ajustes en respuesta a la percepción de las circunstancias de uno antes que el resultado de la formación de carácter deliberado que carecen de la condición de «libertad para hacer lo contrario»” (2000, pp. 137-138).

³⁰⁰ La cursiva es mía.

“necesitamos una explicación de qué tipo de trato la gente tiene derecho a esperar en áreas centrales de sus vidas” ante lo cual no existe atajo que no pase por una teoría del bien y la justicia (2000, p. 138). Tiene razón la autora en que para saber que el conformarse de las personas a las circunstancias de violencia, de privación, de sometimiento, trasciende la esfera de lo individual para posicionarse en la dimensión ético-política una debe saber qué es lo que *falta*, de qué es lo que se carece como afirmábamos hace un momento. Nos gustaría introducir en este sentido, algunos apuntes para que se siga bien el tratamiento que Nussbaum realiza de las preferencias adaptativas y el papel que el deseo tiene en su modelo de racionalidad.

Argumentaría que las emociones, los deseos, e incluso los apetitos de los seres humanos son todos partes humanamente significativas de su personalidad que merecen un respeto como tales. La personalidad es una unidad y la razón práctica impregna todas estas partes haciéndolas humanas antes que animales (2000, p. 155).

El modelo de racionalidad de Nussbaum rechaza la explicación unilateral de la conducta favorecida por el análisis económico en que las elecciones transparentan las preferencias reales de los individuos que bajo el dogma de la maximización del interés no hacen más que actuar como robots egoístas o como “tontos racionales” por tomar la expresión de Sen (1977). La elección es, en un sentido aristotélico bien marcado, “deliberación desiderativa o deseo deliberativo” (2000, p. 155). Esta deliberación desiderativa envuelve como su propio nombre indica, la fuerza del deseo que se une con la de la reflexión. Por ello no es sorprendente que el deseo tenga una presencia justificadora de su lista de capacidades. Epistémicamente permite que las diferentes interpretaciones humanas de la vida afloren, aquellas que podían haber sido, si no se contaba con el espacio de reflexión conducente al acuerdo entrecruzado de otro modo silenciadas o ignoradas. Subordinado a esto; también nos permite asegurar intuitivamente que vamos por un buen camino pues cuando se alcanza un acuerdo razonado e informado podemos corroborar que los deseos coinciden con los resultados. Los deseos se revelan así, como siendo un componente de la estabilidad política pues aseguran las capacidades esenciales de la lista a la vez que se producen un efecto bucle; a más deseos informados, más deseos informados. No se le escapa a Nussbaum, que en las sociedades más liberales y democráticas pueden existir también personas que no valoren de la misma manera la educación o que sean “envidiosas” y pongan obstáculos al desarrollo humano de otras personas. Por eso, y porque las personas somos por naturaleza diferentes, lo más primordial es asegurar las capacidades y no los

funcionamientos (2000, p. 161).³⁰¹ Desde diferente ángulo se podría refutar la validez de los deseos en cuanto estos pueden ser fácilmente maleables. Contra esta lanza, objeta Nussbaum que los seres humanos comparten una tendencia natural, una estructura de la personalidad, que les hace desear cosas sustantivas tales como comer, vivir en una seguridad, contar con servicios sanitarios, movilidad, uso de la razón. Esta estructura es esencial y no puede ser barrida a cero por la cultura o religión. De hecho, las personas que han podido disfrutar plenamente de sus capacidades centrales, aquellas libres de violencia, aquellas que han podido sobrevivir a la malnutrición y la inseguridad físico o psíquica, no emprenden el camino de vuelta a atrás. Y, en el caso en que así sucediera, estas personas están firmemente convencidas de que estas capacidades deberían ser preservadas a todas las personas, aunque ellas hayan vuelto a caer en situaciones de injusticia y funcionamientos más o menos denigrantes. La prueba del algodón es, a mi modo de ver, como bien indica Nussbaum, que no se quiera negar la disponibilidad de unas capacidades al resto de los seres humanos. Volver a ponerse el velo una vez se decidió abandonar tal práctica, es algo que puede suceder ahora bien, y aquí viene lo importante, que una opte por ese funcionamiento de nuevo no significa que desee que se imponga el velo a todas las mujeres. La vuelta a la práctica del velo muestra un viraje en los funcionamientos de la personas pero esta, en última instancia, sigue estando reconocida como ciudadana política. “Lo que necesitaríamos mostrar es que las mujeres que han experimentado toda la gama de las capacidades centrales escojan con toda la información y sin intimidación (etcétera), denegar estas capacidades, políticamente, a todas las mujeres” (2000, p. 153).

Se nos permitirá introducir aquí para acabar un inciso que tiene que ver con las preferencias informadas. Sería un error interpretar que Nussbaum, de primeras, no otorga más valor a las preferencias informadas que a aquellas que no lo son, como parece apuntar Jessica Begon (2005, p. 5). Nussbaum, sin duda, recurre antes a la noción de deseo que a la de preferencia, pero limitándonos al texto de Nussbaum lo que parece querer decir, es que una preferencia informada es aquella que cuenta con toda la información posible acerca de una opción (como sería en el caso de Sen). Esto supone, desde mi perspectiva, que el agente reflexiona acerca de la opción y evalúa qué es lo más conveniente o qué es lo que se ciñe de manera más adecuada a sus deseos. Por eso, resulta difícil aceptar la sentencia que afirma que para Nussbaum “una preferencia más informada o razonada [“considered”] no

³⁰¹ Según Nussbaum, la “intuición” que tenemos acerca de la confianza en las capacidades centrales es tan poderosa como aquella que tenemos en los procesos. Hay quien, como Elster, se alista al “bien” del proceso antes que a la intuición que va de la mano con el deseo (2000, p. 150).

es necesariamente más fiable que una preferencia fruto del hábito y no razonada [“unconsidered”]” (Begon, 2015, p. 5). Una preferencia informada no puede ser de menor valor que una informada porque cuando las personas cuentan con las capacidades centrales, aunque escojan volver a sus funcionamientos anteriores, no van a negar el valor de las libertades y su sentido político. Esta es una razón poderosa también para combatir cualquier acusación de paternalismo.³⁰²

La postura de Nussbaum, que coincide en lo cardinal con Sen — la no inclusión para fines normativos y políticos de las preferencias adaptativas que reniegan de las capacidades sustantivas — resulta altamente atractiva, si no fuera porque la piedra de toque es ineludiblemente la lista de capacidades, es decir, unas capacidades fijadas a priori del debate público y solo después, sometida a este.

Aplicar la conceptualización de Nussbaum de las preferencias adaptativas significaría por tanto, identificar la ausencia de preferencias (o aspiraciones) por los elementos de su lista de capacidades, pero también el disponer de alguna evidencia de que estas preferencias han sido formadas bajo circunstancias injustas (Conradie y Robeyns, 2013, p. 563).

1.5. El debate feminista en torno a la autonomía de las mujeres

Disponemos ya de las herramientas conceptuales básicas para entender el problema de las preferencias adaptativas a la vez que hemos delimitado el campo de juego y presentado a sus protagonistas más salientes. Partiendo de estas premisas podemos aproximarnos a la disyuntiva que dimana entre la adaptación de los deseos y la agencia en el caso concreto de las mujeres desde una perspectiva feminista. El análisis feminista en el que esta tesis se inspira reinterpreta las preferencias adaptativas para hacer referencia en particular a aquellas preferencias que tienen que ver con la narratividad propia de las mujeres: la

³⁰² Nos encontramos de acuerdo con la opinión de Begon que defiende que la lectura que realiza Elizabeth Barnes (2009) de la concepción de Nussbaum no es la más acertada. En particular cuando Barnes considera que siguiendo a Nussbaum las preferencias de las personas con discapacidad no serían “de confianza”, serían adaptativas, pues la discapacidad tiene que ver con la ausencia de uno o más de los bienes que Nussbaum considera sustantivos. Seguramente estaríamos de acuerdo con Nussbaum en que las personas con alguna discapacidad física no estarían a favor de promover la limitación política de las capacidades del resto de las personas en virtud de sus funcionamientos. Barnes afirma que las personas con discapacidades consideran sus vidas como florecientes, aunque algunas de las capacidades centrales no estén para ellas disponibles y así puedan verlas como *no esenciales*. Pero de ahí a afirmar que estas personas, porque valoran sus vidas creen que estas capacidades no tienen un valor, hay una cierta distancia. Podemos recordar el ejemplo del querer ser cantante de ópera, por ejemplo. La autora continúa argumentando que en el cálculo social nos encontraríamos ante el dilema de incluir o no las preferencias de estas personas. Barnes, concluye que las preferencias de las discapacitadas físicas son ignoradas por Nussbaum porque se considerarían adaptativas. A Jessica Begon el análisis de Barnes le sirve para afirmar que esta última se equivoca cuando advierte que los exponentes del enfoque de las capacidades no atenderían a todas las preferencias de las personas discapacitadas y también para demostrar que no todas las preferencias de estas personas deberían estar incluidas (2015, p. 6-8).

consideración que tienen de sí mismas, de su “yo”. En la formulación clásica de Elster, tal y como hemos visto en las páginas precedentes, las preferencias adaptativas están concebidas bajo un prisma bastante estrecho: son el resultado de un mecanismo psicológico procedimental y causal que escapa al control de la consciencia de uno mismo. Las preferencias adaptativas escapan al acto de reflexión mientras que las elecciones autónomas, en contraste, son aquellas que para Elster incluyen lo que él denomina “la libertad de actuar de otro modo”.

[S]i quiero hacer x, y soy libre de hacer x, y libre de no hacer x, entonces mi deseo no puede estar formado por la necesidad [...] permaneciendo el resto constante [*ceteris paribus*], la libertad de uno es una función del número y la importancia de las cosas que uno: i) es libre de hacer ii) es libre de no hacer y iii) quiere hacer (1983, pp. 128-129).

El análisis de Elster ha sido ya superado por diferentes propuestas que entienden que existen muchas razones por las que las personas escogen unas cosas u otras. A veces, no es perjudicial abandonar algunos deseos porque muchas veces las personas ajustan sus preferencias a lo que realmente pueden alcanzar. Las *uvas amargas* apuntan a que la persona ha escogido reflexivamente comerse las uvas pero, en la medida en que la realidad frustra su deseo, esta debe adaptarse de manera *no consciente* a los hechos. Sin embargo, no solo se puede renunciar a deseos que no son *constitutivos* del bien-estar de una persona sino que a veces, la adaptación tiene lugar porque no se cuenta con la *información necesaria* acerca de oportunidades y opciones. Este es un tema crucial para las preferencias adaptativas de las mujeres. Tanto Amartya Sen como Nussbaum han concedido gran importancia al papel que la educación tiene para paliar los efectos de las *uvas amargas* como se anunciaba en líneas anteriores.

Si una no sabe qué significa sentirse bien nutrida, es especialmente fácil sentirse contenta en un estado de mal nutrimiento en el que una vive; si una no ha aprendido nunca a leer y se le dice que la educación no es para las mujeres, es muy fácil internalizar el estatus de segunda clase y aprender a no luchar por, o incluso desear, lo que la tradición ha puesto fuera de tu alcance [...] tenemos buenas razones, por ejemplo, para promover la inversión pública para la alfabetización femenina incluso en la ausencia de demanda de tales programas por parte de las niñas (Nussbaum, 1999).

Algo que comparten las feministas más afines al enfoque de las capacidades e incluso de manera no explícita el mismo Sen, es que para identificar la adaptación de aquellos deseos causales a injusticias, que son objeto de preocupación social y política, necesitamos algún

criterio que vaya más allá de una formulación puramente procedimental. Necesitamos algo así como un criterio sustantivo y no solo una explicación acerca de un proceso. En esta vertiente lo que estamos cuestionando es qué me permite decir que mi anhelo por querer volar como un pájaro es algo fuera de mi alcance en cuanto los seres humanos no han nacidos con esas cualidades físicas y por tanto, es conveniente para mi bien-estar que renuncie a tal pretensión y qué me permite concluir que es una injusticia el que una mujer deba renunciar a una formación superior pues debe hacerse cargo del peso de la familia, de los hijos y del hogar. Afirmar que existen algo así como unas preferencias *verdaderas* a las cuales las mujeres renuncian inconscientemente para obtener un aumento del bien-estar, como sucedería en la versión de la zorra y las uvas al puro estilo Elster, no nos proporciona una razón de por qué las personas *conscientemente* muestran una preferencia por quedarse ancladas en el hábito, en la tradición, en los dictámenes de la religión y la cultura habiendo examinado las constricciones que determinan sus elecciones. En este sentido, el análisis feminista se ha centrado más en dilucidar qué conflicto existe entre las preferencias adaptativas y la autonomía, en si por debajo de la elección se está renegando de deseos que serían *verdaderos*, antes que en señalar la causalidad vigente entre las condiciones que podrían ser reparadas, las injusticias que podrían ser corregidas y los deseos. Lo que las feministas en líneas generales se preguntan, es qué hacer en los casos en que las mujeres aceptan la violencia, la opresión, las vejaciones. No es solo cuestión de que los hombres perpetúen el sometimiento de las mujeres sino que estas mismas lo hagan, que puedan ser consideradas *agentes* de sus propias privaciones (Khader, 2011). ¿Deberían las preferencias de estas mujeres ser incluidas en el cómputo social? o ¿debería considerarse tal adaptación como un síntoma de renuncia a los deseos más íntimos, a sus aspiraciones y en consecuencia, como algo que repercute en el bien-estar de la persona?

En este contexto, la conceptualización de las preferencias adaptativas sirve por un lado para defender que el motor para la corrección de los estados de opresión y privación en los que se encuentran las mujeres en el mundo, no debe partir de la queja, de la insatisfacción que estas puedan o no proferir. Es decir, que las mujeres no denuncien de forma explícita que se encuentran mal nutridas, que sus salarios son más bajos que los de los varones, que no tienen acceso a la educación, no legitima la situación de hecho. El problema de las preferencias adaptativas en el pensamiento feminista podría ser estudiado a la luz de dos aspectos salientes que se involucran íntimamente y a los cuales vamos a pasar breve revista. El primero tiene que ver con el cómo discernir entre preferencias

legítimas, esto es, preferencias que conducen a elecciones que han sido sometidas al escrutinio de la razón, que contienen razones de peso y preferencias distorsionadas por las reglas del patriarcado o a fin de cuentas, por condiciones de injusticia. La contestación a esta cuestión desemboca usualmente en el amplio y actualísimo debate del multiculturalismo y los derechos de las mujeres. A su vez, un segundo aspecto es si la adaptación de las preferencias entraña una falla, una quiebra de la autonomía o de la capacidad de ser agentes, en el momento en que muchas mujeres no presentan resistencia, no se lamentan, o no parecen, al menos, poner medios para escapar de tal situación. Cuando las mujeres parecen aceptar las injusticias que constriñen sus libertades y su bienestar (en cuanto la libertad es componente de la misma), cabe entonces plantearse si debería o no hacerse algo al respecto, desde un punto de vista político, si se debe tomar partido en tales situaciones, si estas preferencias son o no relevantes para el examen de las preferencias sociales y el diseño de las normas de justicia. Este último aspecto es crucial para el enfoque de las capacidades en cuanto las capacidades no son posibles sin el poder de obrar, sin el ser agentes. Para que una pueda llevar el tipo de vida que considera valiosa, debe contar con los medios para que esto sea así, debe contar con las oportunidades *reales* pero, y este es un matiz importantísimo, el significado de las capacidades no emana de que una efectivamente realice estas libertades, las *consume*, las transforme en funcionamientos, sino que lo que hace también a una vida valiosa es que pueda decidir entre realizarlas o no. Es así como se sostiene que la libertad de elegir sea fundamental para el enfoque de las capacidades, que la agencia del individuo sea primaria. En estas, el problema de las preferencias adaptativas supone un reto también para las teorías parciales basadas en el enfoque de las capacidades pues lo que está en juego aquí es, según lo dicho anteriormente, la autonomía de las personas. En este trabajo prevalecerá el análisis de las cuestiones relativas al segundo aspecto del problema antes que al primero. Nos centramos en qué supone en términos de agencia el problema de la adaptación de los deseos y no en la identificación de aquellos que son legítimos. Otra razón por la que para la justicia intergeneracional desde el enfoque de las capacidades el problema de la autonomía es ineludible, es que si queremos *capacidades para capacidades*, el respeto y el cuidado de la agencia de los individuos es requisito previo para cualquier cambio que queramos emprender en esta dirección. Aún y así, nos permitimos realizar un pequeño guiño a la polémica entre el respeto a la diversidad cultural y la lucha por los derechos y la dignidad de las mujeres. En ocasiones, la frontera entre uno y otro aspecto no se encuentra

nítidamente dibujada. La elección que es fruto de un análisis reflexivo y de la libertad de escoger de la persona es sin duda un síntoma de la autonomía y del poder ser agentes intrínseco a los seres humanos. Dado que el criterio que aquí manejamos es aquel las capacidades, toda elección que no vaya contra las mismas o que sea fruto de la anulación o destrucción de las mismas, es una elección que emerge de la capacidad de ser agente y por ello, tiene una *legitimidad* que va más allá de las estructuras normativas sociales y religiosas en la que se encuentre enmarcada.

En lo que concierne estrictamente al tema de la deformación de los deseos, la teoría normativa de Nussbaum, como ella misma reconoce se ha visto en este asunto más de una vez increpada; frecuentemente tachada de “colonialista”, “totalitaria” e incluso “antidemocrática” (2000, p. 112). Muchas feministas del tercer mundo, para usar la noción de Khader³⁰³, insisten en que las feministas occidentales parecen querer rescatar de las fauces del patriarcado, cual lobo feroz, a las mujeres con preferencias adaptativas imponiendo subliminarmente sus sistemas axiológicos y normativos como si su pensamiento a este respecto, desde la poltrona cómoda occidental, fuera la panacea universal y como si ellas estuvieran libres de los grilletes de ese mismo patriarcado. Sommers en *Who Stole Feminism* alerta del peligro de posiciones como la de Marilyn Friedman y Martha Nussbaum para ser precisas. En los tiempos de Mill, afirma, se podía decir que las mujeres se encontraban en una situación de subyugación tal que sus preferencias no eran “auténticas” pero, en la sociedad actual, donde las mujeres pueden votar y sus preferencias están amparadas bajo las leyes democráticas, seguir blandiendo tal argumento es profundamente antidemocrático.

Dado que las mujeres hoy no pueden ser consideradas ya como las víctimas de un adoctrinamiento antidemocrático tenemos que considerar sus preferencias como “auténticas”. Cualquier otra actitud hacia las mujeres es inaceptablemente condescendiente y profundamente iliberal” (1994, p. 260).³⁰⁴

³⁰³ Khader explica muy bien por qué prefiere usar el término “mujeres del tercer mundo” en vez de “mujeres de países en vías de desarrollo” o “mujeres del Sur”. El primero, parece recoger la idea, a través del *ranking numérico explícito*, de que la justicia global es más un problema de desigualdad que solo de pobreza, algo que no se haría tan patente con el uso de “mujeres de países en vías de desarrollo” por la controversia que existe en medir el desarrollo a través de la renta. El término Sur quizá no exprese apropiadamente que lo distintivo en el imaginario occidental con respecto a él no es solo una diferencia de ingreso sino también de cultura (Khader, 2011, pp. 7-8).

³⁰⁴ Nussbaum, que como Robeyns se ha ocupado también de las desigualdades de género en los países desarrollados, o del Primer Mundo, retoma también el pensamiento de Mill para destacar que el filósofo también comprendía la deformación de las preferencias como resultado de diferentes factores. Uno podría ser la carencia de información o información errónea sobre la realidad. Otro sería la omisión del proceso deliberativo o reflexivo de la razón acerca de normas. Para acabar, otra fuente de distorsión sería la falta de opciones. Mill abogaba porque las políticas sociales no tuvieran en cuenta tal degeneración de los deseos pero el utilitarista no era el único que se preocupaba por esta enfermedad sino que esta preocupación, como

Nussbaum a su vez aporta razones para demostrar que lo que es antidemocrático es precisamente no considerar estas preferencias, apartarlas del debate público. Hay que incluirlas como punto de mira de la persuasión y no de la coerción, en cuanto, toda preferencia que va en contra del florecimiento de la persona, de su bien-estar, de su dignidad, no puede ser considerada una preferencia lícita, genuina. Todo acto que vaya en contra de las libertades de las mujeres, que suponga una violación de sus derechos, debe ser denunciado y erradicado desde las instituciones democráticas.

Otra protagonista del debate es por ejemplo, Susan M. Okin la cual parte de la premisa de que las culturas la mayoría de las veces someten a las mujeres que forman parte de ellas, con el resultado de que las mujeres desprovistas de otras opciones acaban aceptando el estatus. En los estados liberales habría que favorecer la intervención cuando “minorías culturales” pudieran estar menoscabando la autonomía de las mujeres.

El fin central del liberalismo, desde mi punto de vista, debería ser el de garantizar que cada ser humano razonablemente tenga una oportunidad igual de vivir una buena vida de acuerdo con su de lo que significa esa vida (1999, p. 119).

Para ello, añade, debería a su vez existir una igualdad socioeconómica que hoy brilla por su ausencia. En la erradicación de las preferencias adaptativas Okin propone que toda lucha de un grupo por sus derechos, de una cultura minoritaria, debiera cuestionarse qué quiere decir para el grupo “ser una mujer” y contar con la visión de las mujeres más jóvenes en tanto que las más ancianas difícilmente van a ser tan flexibles a los cambios en un sistema altamente patriarcal en los que se ven engullidas y a los cuales han adaptado sus vidas (1999, p. 126).³⁰⁵ Hay que prestar especial atención a las desigualdades intra-

cita bien Nussbaum, ya se encuentra como preludeo en pensadores de la talla de Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Epicuro, los estoicos griegos y romanos, Espinoza y Kant (1999, p. 152).

³⁰⁵ En su conocido libro *Is Multiculturalism Bad for Women?* Okin entabla una conversación con diferentes autores en la cual acaba siendo acusada de intolerancia cultural en la medida en que lee las opiniones de las mujeres que viven en el tercer mundo bajo regímenes patriarcales como si tuvieran una “falsa consciencia” (1999, p. 118). Nussbaum y al-Hibri’s en el mismo volumen le critican por ejemplo, su hipótesis de que el islam y el judaísmo sean incompatibles con el feminismo. Azizah Al-Hibri le increpa preguntándole si habría que *forzar* a las mujeres musulmanas a que se quitaran el velo (1999, p. 46). Un pequeño apunte aquí, como bien indica Khader, llevar la jibab como opción no cuenta como preferencia adaptativa, de hecho, como veremos, la cuestión no radica en los funcionamientos sino en las capacidades (2011, n. 10, p. 208, 211). Susan Babbitt parece estar del lado de Okin cuando afirma que las mujeres que no poseen un sentido del “yo”, de sí mismas, podrían verse beneficiadas con iniciativas que les brindaran más oportunidades (1993, pp. 256-257). Como Al-Hibri, Diana Meyers, se pregunta si “endosar un nuevo conjunto de oportunidades” en el caso de mujeres que no rechazan la mutilación genital femenina “es un camino ético y eficaz para incrementar su autonomía” (2000, 488). De nuevo tiene razón Khader en apuntar que de lo que aquí se está hablando es del modo de intervención, de las políticas que deberían llevarse a cabo, algo con lo que nos encontramos plenamente de acuerdo (2011).

grupales en sociedades liberales cuando se trata de culturas inmersas en las mismas con normas altamente patriarcales. Los argumentos liberales que ven como intocables las culturas, continúa Okin, no siempre benefician a las mujeres pues las desigualdades existentes dentro de los grupos que tienen un impacto profundo en sus vidas, no son tan visibles públicamente (199, pp. 683-684).

Uma Narayan responde al artículo de Okin sobre feminismo y multiculturalismo y a la afirmación de que las mujeres del tercer mundo aceptan las normas que las someten porque carecen de una agencia plena a partir de su experiencia con las mujeres Pirzada en Delhi. Narayan indica que la adaptación de los deseos de las mujeres tiene muchas facetas y que algunas veces es cierto que cuentan con menos opciones que los varones. Pero, esto no significa que no se les aparezca, a raíz de ciertas reglas, un conflicto interno, que sucumbe la mayoría de las veces al privilegio social que les proporciona el cumplir con las normas establecidas (privilegios tales como ganar en movilidad o estatus). Lo que resulta a todas luces evidente, es que la salida no es la de la coerción pues esta no haría más que poner ladrillos allí donde se quieren derribar muros, o en palabras llanas, empeorar todavía más sus vidas. La autora considera que valorar la agencia de las mujeres y no considerarlas desde el prejuicio que les cuelga el cartel de “prisioneras”, es un modo de combatir las imposiciones (2002, p. 418). Narayan en especial entiende que las políticas que pretenden cambiar el comportamiento de las mujeres oprimidas acaban “eclipsando” su agencia cuando sería más correcto tratarlas no como marionetas del sistema patriarcal sino como personas que están “negociando” con él (2002, p. 427). Brooke Ackerly, desde otra vertiente, inspirada también en ejemplos de las mujeres BRAC en Bangladesh como hiciera a la sazón Martha Nussbaum, considera que a diferencia de la filósofa americana, las mujeres sí valoran su educación lo que sucede es que se encuentran en la disyuntiva de tener que escoger entre la educación de sus hijos varones y la suya propia.

En líneas generales, sea Uma Narayan como Brooke Ackerly parecen incriminar a Okin y Nussbaum el que se ocupen de los problemas de las mujeres del tercer mundo desde su visión simplificadora y homogeneizadora que las conduce a interpretar la adecuación del comportamiento de las mujeres en países no occidentales como una pérdida en términos de agencia y por tanto, como un problema a subsanar desde un paternalismo político y axiológico. Khader llega a decir que tanto Okin como Nussbaum, han escrito

sobre experiencias de mujeres “de las que sabían muy poco” (2011, p. 304) con un regusto “colonialista” estereotípico.³⁰⁶

Como bien se intuirá la controversia adquiere unas dimensiones y unas profundidades, con sus ramificaciones y precisiones difíciles de recoger en tan escasas líneas. Sirva lo dicho hasta aquí para hacernos una idea de por dónde se mueve el debate feminista acerca de las preferencias de las mujeres y su autonomía para poder dedicarnos con más atención a explicitar algunos aspectos del problema, sin tener que recurrir a acusaciones y contraacusaciones.

1.6. Agencia, preferencias adaptativas y libertad

El hilo argumentativo que traba este anexo parece requerir que tratemos de cincelar un concepto de agencia que nos sitúe en la problemática de las preferencias adaptativas ante el reto que suponen también para el enfoque de las capacidades. De lo dicho hasta aquí ya se percibe que un requisito de la explicación tiene que ver con la relación entre la autonomía y la agencia. En contraste con otras definiciones de preferencias adaptativas, nuestro objetivo es examinar, en último lugar, por qué las políticas públicas deberían basarse en las capacidades antes que en las preferencias, o desde Nussbaum:

¿bajo qué condiciones son las preferencias una buena guía para tales cuestiones tan fundamentales de elección social, y bajo qué condiciones podríamos estar justificados en alejarnos o criticar algunas de ellas en nombre de normas importantes de justicia y capacidad humana? (2000, p. 115).

Concebimos la agencia, siguiendo las ideas directrices del marco teórico de las capacidades, en relación con la *libertad para* lograr cosas, para alcanzar fines que no tienen por qué ser necesariamente determinantes para el bien-estar de la persona sino que pueden, a veces, ser considerados valiosos en sí mismos pues no provienen de intereses egoístas en el sentido clásico del término sino que forman parte de lo que consideramos un bien o lo que consideramos valioso (Sen, 1985b, pp. 203-221; 1992, pp. 56-57; 1999a, p. 191). A diferencia de otras doctrinas que se ocupan de la justicia distributiva, el enfoque de las capacidades se funda en el valor incondicional de la *libertad para* y no meramente en las realizaciones, en los resultados — conviene retomar, como hemos venido reiterando en los párrafos que precedían este apartado, la idea del valor sustantivo que tiene la capacidad

³⁰⁶ Consideramos en este sentido, que lo que no puede ser obviado es que tanto Okin, como Nussbaum, han extendido su crítica feminista sobre la adaptación de las preferencias a las sociedades americanas y en general, a las occidentales, por ejemplo, véase capítulo 5 de *Sex and Social Justice* (1999). Okin, por ejemplo, afirma que en las sociedades liberales hay todavía mucho por hacer (1999, p. 119).

de elegir en el enfoque de las capacidades, señeramente en la propuesta de Sen, aunque no se elija nada. Esta característica permite a aquellos que entienden las capacidades como el criterio de la justicia, ser especialmente sensibles a las situaciones en las cuales los individuos se “conforman” a la clase de vida que llevan o creen que merecen, a las privaciones que sufren, a las violaciones de sus derechos, de tal manera que pueden incluso no sentir siquiera el deseo de cambiarlas. La globalización ha abierto muchas puertas en este sentido, pues ahora existe un marco referencial con el cual comparar. Las mujeres tienen la posibilidad, en la mayoría de los casos, de comparar sus condiciones de vida, su carga familiar, la represión religiosa, las condiciones laborales humillantes, con las de otras mujeres en otras partes del mundo. Pueden ser conscientes de que disponen de menos opciones que otras mujeres en el mundo, pero no necesariamente disponen de las herramientas idóneas para cambiarlas. Lo crucial aquí es retener que el enfoque de las capacidades nos proporciona una métrica para evaluar la *libertad* que los individuos deberían poseer *para* lograr los funcionamientos que consideran valiosos (Sen, 1999b).³⁰⁷

Valorar la agencia, en definitiva, desde este marco evaluativo significa proporcionar las herramientas adecuadas (los medios) para que las personas pueden ser y hacer aquello que consideran de valor ser y hacer (las capacidades, los fines). De nuevo, dado que el énfasis se encuentra en las capacidades y no en los funcionamientos lo que se acentúa es el papel que tiene la persona como agente de su propia vida y no como instancia pasiva de la voluntad de otros.

³⁰⁷ Todo esto nos está conduciendo diligentemente al papel que tiene la agencia para la justicia hoy y para la justicia mañana. En esto, coinciden, por ejemplo, desde diferentes perspectivas, Elinor Olstrom y Amartya Sen. Ambos autores están en contra de planes coercitivos o de introducción de normas coercitivas externas porque está demostrado que obtenemos resultados más eficaces y apropiados confiando en la capacidad de ser agentes de las personas, antes que introduciendo medidas que los reducen a meros pacientes. Hay que empoderar a las personas para que ellas sean las protagonistas de sus vidas. En contra de la tesis que clama que sin coerciones un grupo de personas más o menos amplio no va a velar por el interés común sino por el propio (“la tesis de la contribución cero”) Olstrom en su análisis de los bienes comunes y a partir de evidencias empíricas demuestra que colectividades auto-gestionadas son capaces de llegar a un acuerdo colectivo más fuerte, eficaz y estable que si se impusieran reglas que provienen de fuera del grupo, reglas que incluso podrían desplazar o reducir el comportamiento colectivo endógeno. En síntesis, una de las conclusiones que se desprenden del estudio de Olstrom es que: “incrementar la autoridad de los individuos a diseñar sus propias reglas podría dar como resultado una serie de procesos que permiten a las normas sociales desarrollarse y, por tanto, incrementar la probabilidad de los individuos de resolver mejor los problemas de la acción colectiva” (2000, p. 154). Un ejemplo de la importancia de reforzar la agencia de las mujeres, más allá de la teoría de la agencia colectiva en el problema de los bienes comunes de Olstrom, lo tenemos en la reducción de las tasas de natalidad en los países en vías de desarrollo. La inclusión de la mujer en el mercado laboral así como la mejora en términos de su integración en el sistema educativo, han tenido como efecto la reducción de la tasa de fertilidad en países como Bangladesh o India. Esto beneficia a toda la sociedad y no solo a las mujeres y tiene repercusiones positivas en las cuestiones medioambientales. Cfr. a este respecto la obra de Sen y Drèze, *An Uncertain Glory: the Contradictions of Modern India* (2013, por ejemplo pp. 15-17).

Hay un par de citas de Berlin que encontramos muy inspiradoras a este tenor y que reflejarían el significado de las *oportunidades reales*, de la libertad positiva, tan esencial para el enfoque de las capacidades. En primera persona reza así:

quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; actuar — decidir, no que decidan por mí, dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar un papel humano, es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que es mi razón lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Quiero, sobre todo, ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias elecciones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos (2002b, p. 178).

O:

La esencia de la libertad ha consistido siempre en la habilidad para escoger como quieras escoger, porque quieres escoger así, sin coerciones, sin intimidaciones, no engullido por un vasto sistema; y en el derecho a resistir, en ser impopular, defender tus convicciones meramente porque son tus convicciones. Esto es la libertad real, y sin esta no hay libertad de ninguna clase, ni siquiera la ilusión de esta (2002a, pp. 103-104).

La idea de libertad del filósofo retoma el imperativo categórico de Kant, la determinación de querer ser el actor y el director de la propia vida, de ser sujeto responsable y no objeto de la voluntad de otros. Se entrelazan aquí los conceptos con resonancia kantiana de autonomía, racionalidad y responsabilidad para que uno pueda “*concebir fines y medios propios y realizarlos*”.³⁰⁸

³⁰⁸Elster y Berlin se enzarzaron en una contienda amigable acerca del significado de la libertad. Para Elster ser un hombre libre radica en que uno sea libre de hacer lo que quiera con independencia de la génesis de sus deseos. Berlin criticará esta perspectiva alegando que: “[s]on realmente las puertas que están abiertas lo que determina el grado de libertad de alguien y no sus propias preferencias” (1981, p. 191) o “[l]a libertad se mide por el número y la importancia de puertas y el grado en que están abiertas” (1969, 130 note 1). De estas citas se desprende fácilmente que para Berlin algunas *puertas* son más valiosas que otras. Elster dice a continuación que “el grado de libertad depende del número y de la importancia de las cosas que uno: i) es libre de hacer, ii) autónomamente quiere hacer”, para más tarde ofrecer otra definición: “permaneciendo el resto constante, la libertad de uno es una función del número y la importancia de las cosas que uno: i) es libre de hacer ii) es libre de no hacer y iii) quiere hacer” (1983, pp. 128-129). La definición de Elster tiene que ver con la libertad individual como apuntaba con anterioridad pues cuando se trata de la libertad social agregada esta hace referencia también a la responsabilidad.

Nuestra concepción en este punto del trabajo, apuesta por explicar las preferencias adaptativas como un mecanismo que tiene lugar en neta contradicción con la formación de elecciones autónomas pero, y esto es importante, no supone una aniquilación total de la agencia como algunas autoras parecen indicar. El significado de la autonomía, por otra parte, es cuestión no abordada normalmente en la literatura que nos ocupa. El mismo Amartya Sen e incluso Martha Nussbaum no proporcionan una definición, si bien hayan escrito en extenso acerca del problema. Muchas de las autoras citadas anteriormente tampoco lo hacen. Khader, sin embargo, propone lúcidamente concebir la autonomía como aquello que “implica ejercer las capacidades [capacities no *capabilities*] deliberativas y auto-interpretativas que permiten a un individuo sostener su propio punto de vista normativo” (2012, p. 306). Distingue, además, tres categorías de autonomía presentes en los textos feministas, análisis que puede sernos útil para encarar la complejidad de la adaptación de los deseos. La autonomía puede ser concebida como la reflexión acerca del propio “plan de vida”. Las mujeres autónomas son capaces de llevar a cabo el escrutinio de sus querencias verdaderas y cuestionarse las normas y preferencias que le vienen dictadas desde afuera. Las preferencias adaptativas así, suponen que la persona carece de ese acto de reflexión en torno a las normas que producen condiciones de injusticia y por ello las acepta irreflexivamente.³⁰⁹ También se puede entender la autonomía en su relación con las preferencias adaptativas como un déficit en la valoración de uno mismo, es decir, como consecuencia de una “autoestima deficiente”, una devaluación de lo que uno se merece, y de lo que es condición para su bien-estar.³¹⁰ Ambas perspectivas, aún cumpliendo con otros requisitos para entender adecuadamente el problema de las preferencias adaptativas carecerían de lo que Khader denomina el “desiderátum de conjuntos de opciones limitadas” que parecería ir en la misma dirección que nuestra lectura del problema de las preferencias adaptativas, esto es, que las preferencias adaptativas no son el resultado de un fallo de la racionalidad, no son características de las mujeres que no son capaces de realizar un ejercicio evaluativo acerca de su bien-estar, sino que el vínculo causal aparece con las opciones disponibles, que son limitadas, no existe otra realidad que aquella que les obliga a escoger entre diferentes *males*.³¹¹ Otro aspecto interesante es que desde estos dos planos

³⁰⁹ Según Khader, el análisis de Nussbaum iría en esta dirección (2012, p. 306).

³¹⁰ Khader encuentra en los textos de Okin y de Babbitt este tipo de concepción de la autonomía y de las preferencias adaptativas (2012, p. 307).

³¹¹ Khader plantea que se reconozca que en ocasiones, el agente puede intentar hacer todo lo que esté en su mano para avanzar en términos de sus intereses, a la vez que estar perpetuando sus condiciones de miseria y opresión. En sus palabras “comportamientos cómplices de la opresión pueden ser racionales en el sentido que

tampoco se entendería por qué algunas mujeres tienen un sentimiento ambivalente en relación con algunas normas opresivas, algo que en la práctica parece posible.³¹² Por último, y quizás lo más fundamental, es que la concepción de la autonomía como déficit de auto-valoración y aquella entendida desde la óptica de ausencia de reflexión, ambas parecen coartar cualquier vía para la corrección práctica, para invertir el proceso, si no es acudiendo en última instancia, a la coerción. Como bien apunta Khader, “si un individuo *no* tiene valores reflexivos — o estos están *completamente distorsionados* — el diálogo con él acabará probablemente en la recomendación irreflexiva del mismo individuo de continuar con el *status quo* injusto” porque *así son las cosas*. La concepción más acertada podría ser, en comparación con las anteriores, aquella que asevera que existe una ausencia de autonomía parcial, esto es, en virtud de algunos dominios. Una mujer puede haber discutido y razonado acerca de algunas normas y conformarse con otras normas que la someten. Ahora bien, ¿cómo se explicaría que las mujeres, a veces, muestran actitudes ambivalentes con respecto a una misma norma? Y ¿por qué a veces lo que están haciendo las mujeres es precisamente lo mejor que *pueden* hacer? (Khader, 2012, p. 308). Será que lo que estas visiones no recogen es que la justicia para las mujeres tiene que ver con disponer de conjuntos de opciones de la misma manera y en la misma medida que los hombres. Que lo que hace que podamos hablar de corregir las injusticias es que los agentes tomen las riendas de sus vidas con la ayuda y la protección de las instituciones teniendo así la posibilidad de que su vida se desenvuelva en la dirección que estimen más valiosa y oportuna. De esta manera coincidiríamos con Khader en que los límites de las concepciones de autonomía ligadas a las preferencias adaptativas no conciben que las preferencias adaptadas que perpetúan y aceptan los mecanismos de sometimiento son resultado *primario* de un conjunto restringido de opciones (2012, p. 309).³¹³ A la luz de

revelan un pensamiento estratégico activo y al mismo tiempo, pueden reflejar valores no distorsionados” (2012, p. 305).

³¹² Este es el llamado “desiderátum de la psicología moral compleja”.

³¹³ En sus obras anteriores, Khader examina las dificultades que puede plantear una visión procesual de las preferencias adaptativas como déficits de la autonomía a partir de cuatro dimensiones (2009; 2011, pp. 74-95). La primera es la racionalidad (disponer de información completa, reflexividad, interés propio). La segunda concierne al plan de vida (entender la historia personal, vivir de acuerdo con un plan de vida). La tercera es la agencia (autoestima, autorepresentación pública). Y para acabar encontramos el acceso a condiciones conducentes al florecimiento. La visión procesual se contrapone, así mismo, a la sustantiva que apuntaría a la dirección de la propuesta de Nussbaum. Este examen sin duda es útil para entender muchos de los matices que acompañan a la adaptación de los deseos pero también puede albergar algo de confusión. Quizás por este motivo, la autora en su artículo “Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women’s Agency?” (2012) al hablar desde el punto de vista de las complicaciones con la agencia, secciona esta en la reflexividad hacia el propio plan de vida y el déficit de autoestima. En particular, es difícil separar lo concerniente a la racionalidad (en especial la reflexividad) según el esquema de Khader, de la agencia, así

este diagnóstico parece que se vuelve necesario explicitar qué se entiende por preferencias adaptativas en esta tesis y por qué significa es una cuestión tan importante para el enfoque de las capacidades. Las preferencias adaptativas son aquellas preferencias que presentan una relación causal con condiciones de injusticia que impiden que la persona tenga aseguradas sus capacidades más esenciales. Esta aproximación pretende trasladar el foco de atención de la racionalidad del agente a las injusticias que impiden que las personas puedan escoger qué tipo de vida consideran de valor vivir. Lo relevante desde el punto de vista de las capacidades es que las personas tienen que contar con las oportunidades *reales* para la creación de las capacidades. Las preferencias adaptativas, así entendidas, son reversibles, en cuanto basta ampliar el conjunto de oportunidades *reales* y como se puede deducir, plantean un serio problema al bien-estar en la medida en que las personas no tienen la libertad *para* ser y hacer aquello que consideran de valor ser y hacer. Además consideramos como Khader, que las mujeres con preferencias adaptativas son víctimas y son agentes (2011, p. 31). En líneas generales, y en oposición a las posturas que defienden que existe una anulación de la autonomía, creemos que en los aspectos de la vida en los cuales las capacidades esenciales se ven coartadas, la persona no es autónoma a la hora de elegir, pero esto no significa que no sea agente o que no pueda tomar otras elecciones autónomas. Por así decir, las mujeres, no son marionetas pasivas, sino que su capacidad de elegir autónomamente se ve mermada por las situaciones injustas en las que viven.³¹⁴ Las

como la planeación de la vida o el acceso a condiciones conducentes al florecimiento (que desde el análisis de Khader podrían entrar dentro de una concepción más sustantiva). La subdimensión de la autorepresentación pública parecería estar contenida en otras dimensiones como la de la autoestima. Con el fin de evitar una complicación añadida, en nuestro trabajo hemos preferido dejar de lado el análisis en términos de racionalidad cuando ésta se entiende en su forma clásica económica, es decir, en sus acepciones de comportamiento egoísta o interés propio, el *homo economicus*. Cuando la racionalidad no se ciñe a este contexto, encontramos que hablar de la dimensión de la racionalidad como algo separado de la de la agencia puede comportar algunas dificultades, por ejemplo, en término de reflexividad o de información. Por ello, encontramos más acertada la propuesta del último artículo de Khader, que la disección originaria que se encuentra en sus obras previas. Como avanzado con anterioridad, nuestra perspectiva no se centra en cuestiones de cálculo racional del agente, de preferencias en el sentido ortodoxo de la elección social, como pensamiento exclusivamente maximizador.

³¹⁴ Henry Richardson le da la vuelta a la teoría de Elster. Recordemos que para Elster las preferencias adaptativas son lo opuesto a los deseos autónomos los cuales forman una dimensión de la libertad (1983, p. 128). En términos económicos y parafraseando a Elster, un conjunto reducido de alternativas puede ser el detonante de la adaptación de las preferencias pero si este conjunto es amplio las preferencias pueden de igual manera existir siempre que el mejor elemento del conjunto factible sea también el mejor elemento a nivel global (1983, 130-131). Ahora bien, las preferencias podrían ser autónomas si el mejor elemento de un conjunto factible es globalmente el mejor. La condición de autonomía para las preferencias reza así: “Si S_1 y S_2 son dos conjuntos factibles con estructuras de preferencias inducidas R_1 y R_2 entonces ni para x ni para y (en el conjunto global) debería suceder que xP_1y e yP_2x teniendo en cuenta que P significa una preferencia estricta (“mejor que”) y R una preferencia débil (“al menos tan bueno como”) e I es indiferente (1983, p. 131). Richardson defiende que adaptar nuestros deseos a lo que es factible en realidad, *promueve* nuestra autonomía porque cuando nos convencemos a nosotros mismos de que realmente no queríamos esa

implicaciones que tiene esta concepción de las preferencias adaptativas seguramente la sitúan más en un plano sustantivo que procesual en la medida en que coartan la posibilidad de las mujeres de que estas puedan disfrutar y acceder a sus capacidades más significativas. Nussbaum, a este tenor, afirmará que se puede hacer uso de una teoría sustantiva que esté complementada con un enfoque más procesual y basado en los deseos, sobre todo a la hora de legitimar la lista de las capacidades (2000, pp. 160-161). Ahora bien, cuáles son las capacidades más significativas es algo que habría que dejar en manos del debate público como objeto de reflexión en el acto de compartir con el otro. Lo consideramos conveniente porque para decir qué condiciones son injustas, en qué contextos se están coartando las libertades de las mujeres, necesitamos saber con qué criterio contamos, qué es lo que no se está respetando. Una definición de preferencia que podría servir es aquella de Khader en su segunda reformulación: “una preferencia adaptativa [...] es una preferencia (de orden superior o inferior) que es incompatible con el bienestar básico de un agente y que se encuentra causalmente relacionada con las condiciones de opresión bajo las cuales se forma” (2012, p. 310). Esta definición parece ser compatible con un enfoque de las capacidades que tenga por finalidad realizar una contribución fructífera a la teoría y práctica de la justicia intergeneracional. La especificación de las capacidades seguramente comportará una revisión que concierne el análisis acerca de qué preferencias adaptativas pueden ser objeto de preocupación pública. Ahora bien, la ligazón entre estas y la agencia, y por ende, la dimensión del concepto de justicia, permanecerá invariable.³¹⁵ La visión perfeccionista de Khader añade también que

alternativa (que tenía que ser auténticamente valiosa) nuestra autoestima aumenta. Esta ganancia en términos de autoestima es necesaria para actuar autónomamente de nuevo (2001). Desde nuestro punto de vista, esta relación entre la autoestima y la agencia esbozada por Richardson no parece demostrar, como bien le ataca Marilyn Friedman, que la pérdida en sí y la adaptación, generen autonomía. “Si fallo en mi propósito de perseguir la *justicia*, ¿realmente promuevo mi autonomía al negar que alguna vez me he preocupado por ella?” (Friedman, 2005, p. 160). De hecho, siguiendo a Friedman, quizás hay cosas valiosas que *merece la pena* haber perseguido aunque nunca se hayan conseguido, como sería el amor. La perspectiva de Richardson, en última instancia, estaría diciendo que las mujeres que se doblegan ante el dominio del varón o que aceptan la violencia doméstica, están promoviendo su autonomía.

³¹⁵ Nótese que al amparo de esta definición los gustos caros o ambiciosos no supondrían un problema de justicia política. La persona que tiene gustos caros y no dispone de los medios para satisfacer sus deseos debe adaptarse a lo que sus recursos le permiten, sin duda. Pero es difícil concluir que existe una obligación por parte de los gobiernos de satisfacer todos los deseos caros que las personas tienen. Es así mismo difícil decir que este no sea un problema de justicia en cuanto, las personas deberían tener sean los recursos como las libertades para hacer y ser aquello que desean, siempre que haya sido una elección razonada. La controversia radica en que si este tipo de casos debe pasar por el filtro del debate público y llegar a un acuerdo razonado es más fácil y seguramente más factible que se llegue a un acuerdo que tenga que ver con unos mínimos, con unas capacidades algo más básicas, que el tener la libertad de comprarse coches caros tal y como lo conciben Sen y Nussbaum. Lo importante parece ser, que todas las personas puedan tener asegurados unos mínimos. A este respecto, la concepción del ingreso básico como aquella propuesta por Van Parijs en su obra *Libertad*

los seres humanos desean lo que es bueno para su bien-estar o, lo que es lo mismo, que los seres humanos poseen una tendencia natural hacia la mejora del propio bien-estar. En última instancia, esta constatación le sirve a la filósofa como fundamento de una concepción perfeccionista débil sin tener que adoptar una teoría normativa completa. Pero, y aquí viene el pero, sería conveniente detenerse en algunos detalles de la misma y realizar algunas precisiones.

Las preferencias adaptativas pueden ser *inconscientes* como *conscientes*. A diferencia de la concepción de Elster en donde el agente introducía una rebaja, una degradación inconsciente de las opciones inalcanzables, la concepción de las preferencias adaptativas que nos parece más apropiada, intenta describir también aquellas que comportan una aceptación de las condiciones de injusticia impuestas. Este modo de interpretar las preferencias adaptativas congenia con la descripción de Sen y de Nussbaum porque en el comportamiento humano inciden muchos factores que dan forma a las elecciones.

Las formas más flagrantes de desigualdad y de explotación sobreviven en el mundo a través de la alianza con los desventajados y los explotados. El desamparado aprende a soportar la carga tan bien, que él o ella ignora la carga misma. El malestar viene reemplazado por la aceptación, la rebelión sin esperanza por el conformismo silencioso, y — de mayor relevancia en el contexto presente — el sufrimiento y la indignación por la resistencia alegre. Cuando la gente aprende a sobrevivir adaptándose a los horrores existentes por pura necesidad de supervivencia tranquila, los horrores parecen menos terribles en la métrica de las utilidades (Sen, 1984, p. 309).

Cualquier visión procesual anclada en una visión economicista no puede llegar a explicar por qué una persona de manera consciente puede evaluar el poder de las normas que constriñen sus libertades y de todas maneras, escoger quedarse con ese hábito y no violar las normas de su tradición.

La visión romántica de Elster de acuerdo a la cual las preferencias adaptativas son falsas y por debajo de ellas subyacen las preferencias auténticas, no es una explicación verdadera del modo en que muchas personas son [...] sus personalidades tienen una estructura definida en el sentido de que quieren comida y una vivienda, estabilidad y quizá incluso libertad para ellos mismos. Ahora bien, con respecto a sus relaciones con los otros, parecería que ellos solo *son* sus hábitos adaptativos y que no existe una persona autónoma detrás del peso de aquellos hábitos (Nussbaum, 2000, p. 164).

real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo), parece una excelente propuesta (1996) para avanzar en este sentido.

Lo que consideramos que es de absoluta importancia subrayar es que las personas con preferencias adaptativas no *escogen* perpetuar su opresión, es decir, si en la vida real estas contaran con las opciones para escoger la mejora de su bien-estar no acabarían aliándose con los opresores. Como diría Khader: “las personas con preferencias adaptativas realizan elecciones reflexivas y se preocupan profundamente por ciertas cosas pero las condiciones sociales les han alentado para que algunas veces elijan y se preocupen por cosas que no son consistentes con su florecimiento propio” (2011, p. 32).

En cuanto al origen de esta distorsión, de nuevo siguiendo a Khader, este puede ser bien *estructural* (la estructura de la realidad impide a los individuos satisfacer sus deseos *verdaderos* conducentes a la realización de su bien-estar en términos de capacidades) bien *psicológico* (pensemos por ejemplo, en un sentido de sí mismo inapropiado o una carencia de información relevante). La autonomía desde esta perspectiva no supone una afirmación o negación en valores absolutos, sino que, la persona puede ser autónoma en muchas esferas de su vida y todavía presentar preferencias adaptativas en otras (Khader, 2012, p. 312).

ANEXO 2: APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y CRÍTICA AL CONCEPTO DE DESARROLLO SOSTENIBLE

En este último anexo se trata de ofrecer una panorámica y una aproximación crítica a un problema de absoluta actualidad; aquel del desarrollo sostenible. El objetivo, en términos generales, es defender la tesis de Amartya Sen de que los medios y los fines de la sostenibilidad son las capacidades aunque si esto signifique reconocer al mismo tiempo el papel sustantivo que tienen para la calidad de vida de las personas, otros criterios tales como el de los recursos o las necesidades.

2.1. Introducción

La primera pregunta que resulta pertinente formularse es qué es el desarrollo sostenible. Esta pregunta, en realidad, se apoya en otra más básica; el por qué de la preocupación por el desarrollo en términos generales. Siguiendo este razonamiento también podemos cuestionarnos si la idea de desarrollo tiene todavía alguna *utilidad*, si no queda más que la sombra de aquello que un día era el espíritu por lograr la igualdad de los pueblos y que se ha transformado en un concepto legitimador del poder. ¿Es todavía la idea de desarrollo una idea iluminadora? ¿O es solo el resto de aquel intento de postguerra por hacer que las naciones fueran más prósperas, más industrializadas, “mejores” e incluso “iguales”? La idea de desarrollo es una idea tan compleja y versátil que no debería resultar sorprendente

que existan tantos intentos de definición y un especial interés por fijar una explicación por antonomasia.³¹⁶ A la respuesta que demos a la pregunta acerca de qué entendemos por desarrollo deberíamos además adjudicarle un gran valor pues no solo depende de ella el acto del estadista que situará a unos países a un lado u otro de la línea sino que también inspirará a las políticas para lograr que de manera global se pueda hablar de desarrollo sostenible y de justicia intergeneracional.

La interpretación que nos resulta más apropiada en este trabajo consiste en tratar el desarrollo sostenible como una meta ético-política consistente en la sostenibilidad de libertades, esto es, de funcionamientos y capacidades, siguiendo el espíritu crítico que ha venido iluminando el análisis de los capítulos que preceden a este anexo. O lo que es lo mismo, en este trabajo el experimento consistía en pensar qué tipo de condiciones son necesarias para complementar el enfoque de las capacidades cuando se trata de *ponerlo en práctica* (con las comillas que ya conocemos) a largo plazo, extender el marco de las capacidades hacia el futuro cumpliendo en lo posible sean sus requisitos intra- como inter-generacionales.

De lo que se trata en este estadio de la investigación no es de cumplir con una toma de posición que se debatería entre el bando de los entusiastas economistas neoliberales que rayan en el panglossianismo y perciben el desarrollo con escasa sensibilidad hacia los problemas medioambientales y algunas veces sociales y el bando de los movimientos sociales e intelectuales más radicales que consideran que es hora de parar la locomotora del desarrollo como ha venido funcionando para emprender una reforma profunda de las bases normativas estructurales en que se asienta la sociedad. Más bien nos interesa ofrecer una panorámica que recoja los conceptos más relevantes y las líneas de pensamiento en relación con el desarrollo sostenible para entender las formas del debate contemporáneo y ver dónde se sitúa el enfoque de las capacidades.

Dado que nuestro punto de partida, como decíamos, es el enfoque de las capacidades, el concepto de desarrollo sostenible que nos interesa cumple con sus vertientes sociales y políticas sin afincarse al destellante esplendor y popularidad de los progresos del crecimiento económico pero, a la vez, rescatando, su innegable valor instrumental, su relevancia para el fin del desarrollo sostenible en términos de capacidades. Así, en este anexo nos vamos a detener brevemente en una genealogía del concepto de

³¹⁶ La literatura dedicada a este tema normalmente coincide en la consideración de que este tipo de desarrollo involucra innegablemente sean las esferas económicas, sociales y políticas como las cuestiones relacionadas con el entorno medioambiental.

desarrollo sostenible. Los sentidos y usos de tan compleja noción — complejidad como indicábamos inherente a su matriz originaria — pueden ser difícilmente conciliables con el espacio que aquí le podemos reservar, por ello, vamos a limitarnos a ver sus orígenes con la intención de reconocer su vinculación histórica e ideológica con el paradigma del crecimiento económico. En un cierto momento del discurso se introducirá además la idea de desarrollo humano para mostrar el cambio de rumbo de tal pensamiento.

2.2. El desarrollo económico y la pobreza de las naciones

Algunos economistas consideran que el vínculo entre crecimiento económico y desarrollo es muy estrecho. Ven en el aumento de la renta un resorte para el cumplimiento de los objetivos del desarrollo humano; para la alfabetización, la igualdad de oportunidades, la participación política, la mejora de los servicios sanitarios y un largo etcétera. Se entiende que existe una correlación positiva entre el aumento de esas variables económicas y un cierto tipo de progreso en el ámbito económico, social y político, hecho este que aunque se demuestra cierto — pues el aumento del ingreso tiende a favorecer la calidad de vida — no puede tomarse como absolutamente necesario. Por esta razón, lo que nos interesa destacar en esta parte del trabajo es el excesivo énfasis que se pone por parte de algunos economistas en la creencia de que el crecimiento económico es el único motor para el desarrollo, que el crecimiento redundaría axiomáticamente en beneficio de todos los sectores de la población. Hipótesis que se considera tan apodíctica que no induce a pensar en lo que es realmente sustantivo para la vida de las personas, que no conduce, en definitiva, a la reflexión sobre los principios. En este panorama, es de honestidad matizar que ningún economista hoy en día tiene una comprensión del desarrollo tan obtusa como para aferrarse a la idea de que el aumento de la renta de un país es el único componente para el desarrollo, ni siquiera los exponentes de una línea más acítica. Normalmente el estudio del PIB se debe a un gesto de simplicidad e intuición para llevar a cabo la comparación entre países. Esta, sin duda, puede ser una buena medida para ver cómo está aumentando la producción, para hacerse una idea acerca de la disponibilidad de bienes y servicios con los que la población puede contar, para medir el aumento de la ocupación y otros elementos vinculados a la renta. Sin embargo, este tipo de evaluación también esconde una trampa difícil de sortear y es que como sucede con otros conceptos, tomar el atajo del reduccionismo como por otro lado ya veíamos de la mano de Sen, puede tener consecuencias reales en la vida de las personas. Partiendo de la premisa de que todavía

existe la tentación entre un sector importante de la economía neoliberal con desmesurada influencia en las políticas públicas de países con poder económico y militar, de continuar perpetuando un *lifting* de la noción de desarrollo, en esta tesis se empieza separando la idea del desarrollo de la del crecimiento económico para luego ampliarla hasta involucrar un desarrollo que sea sostenible. Se verá que la concepción de desarrollo que interesa en esta tesis no puede ser simplemente el crecimiento económico, aunque este pueda jugar un papel sustantivo para la mejora de la calidad de vida. Como bien ha mostrado el enfoque de las capacidades el crecimiento económico no conlleva necesariamente más libertad en términos de capacidades. El bien-estar de las personas no puede identificarse con un aumento de la renta y nada más. En última instancia, lo que nos gustaría subrayar, es que el crecimiento económico puede ser un factor importante para el desarrollo pero, en dirección contraria, dicha afirmación no es necesariamente válida. Es decir, el desarrollo no se basa siempre y únicamente en el crecimiento económico.

2.2.1. En el principio era el crecimiento

Cabe señalar que la concepción moderna que desmitifica la identificación bien-estar y crecimiento económico no apareció hasta los años setenta. Previamente, cuando brotó allá por la década de los cincuenta la cuestión del desarrollo, lo que se produjo fue una hermandad casi sagrada entre desarrollo y crecimiento de manera que el concepto de desarrollo vino a entenderse casi exclusivamente con su predicado económico.

Desde el punto de vista del “centro” la inquietud por saber cómo crecen las naciones y cómo esto puede redundar en beneficio del pueblo no es en absoluto nueva. Algo similar se encontraba ya en los escritos de los economistas clásicos; en Adam Smith, David Ricardo, el Marqués de Condorcet, Thomas Malthus y John Stuart Mill, sin olvidar al gran utopista Karl Marx. La economía clásica, es cierto, no hablaba de desarrollo, pero sí lo hacía de civilización y decadencia, de riqueza, evolución y pobreza, de capital y crecimiento de la población. La curiosidad relacionada con el conocimiento de las causas del progreso era el motor de sus hipótesis, formuladas en torno a la expansión económica y el comercio internacional. El pensamiento moderno del desarrollo, sin embargo, el “descubrir los medios por los cuales los países pobres en los trópicos podían ser ricos como los países ricos de Europa y América del Norte” (Easterly, 2001) no surgió hasta después de la Segunda Guerra Mundial de la mano de los éxitos de las teorías del crecimiento económico que se remontaban ya a los años treinta y cuarenta. En el contexto

del anticolonialismo de finales de los años cuarenta, los gobiernos de Asia y África empezaron a acercarse a los economistas de Gran Bretaña y Estados Unidos para pedirles consejo sobre cuáles eran los métodos apropiados para impulsar sus economías. Los economistas del “Primer Mundo” alentados por la idea de hacer que los países emergentes florecieran al modo en que ellos lo habían hecho, vieron en la implantación del modelo de sus economías la solución.³¹⁷ El diagnóstico a *grosso modo* de por qué unos países eran pobres y otros ricos se condensó en la fórmula que sentenciaba que los primeros tenían un problema de renta baja fácilmente saneable a través del aumento del PIB. Más renta, más bienestar.³¹⁸ Emergerá de esta manera una nueva corriente de pensamiento muy fértil que verá en la adaptación del modelo de la economía neoclásica la panacea del desarrollo.

Nos gustaría creer, como dice Easterly (2001, p. 4) que los economistas no se preocupan del crecimiento económico *por* el crecimiento económico sino que lo hacen por la compasión que sienten al ver que en algunos países reina la abundancia y en otros, la población muere de hambre y de enfermedades fácilmente curables. La historia sin embargo no está hecha solo de buenas intenciones y especialmente no en lo que se refiere a la historia del desarrollo. Como bien reconoce el mismo autor las prescripciones de los economistas de los países ricos que impulsaron el control de la población, la inversión extranjera, la promoción de la educación y la disponibilidad de préstamos y débitos para los países subdesarrollados, resultaron ser con el tiempo, no solo desacertadas en la mayoría de los casos, sino totalmente funestas en otros (2001, p. xi). De África Subsahariana a América Latina, de Oriente Medio a Asia, la historia de la ayuda y de las reglas económicas que los países ricos y los organismos internacionales que los representan han prestado, está llena de buenas intenciones y numerosos fracasos.

2.2.2. El desarrollo y el crecimiento económico; conceptos y límites

El crecimiento económico se mide comúnmente a partir del parámetro de la renta o la producción de un país. Es por tanto el aumento de estas variables económicas, su tasa de crecimiento anual positiva, lo que permite a los economistas afirmar que un país está

³¹⁷ El uso del término “Tercer Mundo” apareció a finales de los años sesenta y principios de los setenta para referirse a aquellos países y regiones del mundo que no formaban parte ni del “Primer Mundo”, es decir los países desarrollados capitalistas – EUA, Europa, Japón y Canadá – ni del “Segundo Mundo”, los países socialistas – China, la Unión Soviética y Europa del Este. En general, el “Tercer Mundo” estaba representado por los países menos desarrollados de África, Asia, Latino-América y el Caribe. Esta terminología empezó a cuestionarse con el derrumbe del bloque soviético. Cfr. Cypher y Dietz (2009, p. 27, nota 5).

³¹⁸ En torno a los años 90 empieza a debatirse seriamente que el aumento de la renta implique necesariamente un aumento en términos de bien-estar para las personas.

creciendo. La medida más utilizada es el Producto Interior Bruto (PIB) o el Producto Nacional Bruto (PNB).³¹⁹ El nivel del PIB es síntoma por tanto de si se está dando o no una expansión cuantitativa; si se está *produciendo más*, si según los economistas, *se vive mejor*. En los análisis económicos lo más frecuente es encontrar el PIB calculado en relación con el tamaño de la población del país a examen pues las conclusiones que se quieren obtener son relativas a la comparación entre diferentes países. Solo dividiendo el PIB (o PNB) entre la población total se puede tener una idea real del impacto que tiene el crecimiento en la vida de las personas. Por otro lado, también se efectúa un ajuste de los precios para evitar las distorsiones que la fluctuación de los mismos puedan tener en la producción, permitiendo así una comparación de las medidas a lo largo de diferentes periodos de tiempo. El PIB (o PNB) con estos ajustes es lo que se denomina PIB (PNB) real o a precios constantes *per capita*.

Antes de dar paso al concepto de desarrollo económico vamos a mencionar brevemente algunos puntos críticos del uso del PIB que, aún no siendo ignorados por los economistas, muestran la parte más débil de este indicador por excelencia. En primer lugar, lo que mide el PIB es un flujo de mercado y por tanto, si nuestras evaluaciones se basan en esta medida, se puede estar subvalorando una economía en la que no se usa mucho el mercado y/o en la que se registra un índice elevado de economía sumergida. Tampoco se valora el trabajo que no discurre por los canales habituales, es decir, el trabajo doméstico y todo aquel que se realiza dentro de los muros de una casa que sin duda coadyuva al desarrollo y al bienestar del país. Pero sobre todo, lo que no muestra esta medida es la *repartición* de la renta entre los habitantes, la distribución de los bienes y el ingreso, elementos esenciales de un concepto apropiado de desarrollo.³²⁰

³¹⁹ El PIB es el total del ingreso (o producción) de un país que se crea dentro de sus fronteras independientemente de si va a parar a personas o entidades residentes en el país. El PNB en cambio, es el total del ingreso o de la producción de los residentes en un país, independientemente de donde provenga ese ingreso, es decir, si es resultado de operaciones dentro o fuera del país. En inglés se usan respectivamente los términos “Gross Domestic Product” (GDP) y “Gross National Income” (GNI), sustituto este último de lo que anteriormente se llamaba GNP. Se usa, a menudo, también lo que se conoce como “GDP/GNI gap” es decir la diferencia entre el GDP y el GNI. Casi siempre en mil millones de dólares americanos. Si el resultado es positivo significa que el GDP es mayor que el GNI ($GDP - GNI > 0$) y que por tanto, el país registra un flujo de salida de ingreso hacia el resto del mundo mayor que el flujo de entrada de ingreso del resto del mundo, y si es negativo, el significado es, claramente, el opuesto.

³²⁰ Otro de los límites a tener en cuenta, es que los bienes cambian con el tiempo. En la comparación a largo plazo, algunos bienes y servicios pueden haber desaparecido mientras otros nuevos entran en la cadena de producción, por lo que los índices de los precios y sus deflatores no son siempre un buen mecanismo para conocer la evolución de la producción de un país. Es más, los precios de algunos bienes podrían aumentar o descender debido a mejoras en la calidad o por cuestiones de disponibilidad (por ejemplo como sucede con los teléfonos móviles y los ordenadores). A este respecto cfr. Cypher y Dietz (2009, pp. 67, nota 4).

Si ahora tornamos nuestra atención hacia el concepto de desarrollo económico, lo primero que cabe advertir es que nos hallamos ante un concepto multidimensional que incluye sea aspectos cuantitativos como cualitativos por lo que la principal disparidad entre estas dos medidas es que el desarrollo tiene en cuenta otros indicadores a parte del PIB, como podrían ser la distribución de la renta (curva de Lorenz, coeficiente de GINI), el suministro de bienes considerados necesarios (como el agua o los servicios sanitarios), el nivel de educación (maestros por alumno, y/o personas con estudios superiores), los servicios públicos (número de médicos por cada 1000 habitantes y/o número de camas hospitalarias por cada 1000 habitantes), y otras variables quizás menos representativas de la calidad de vida como el número de automóviles, el número de ordenadores, el acceso a internet y suscripciones a contratos de telefonía móvil. Por ello, el desarrollo económico es más difícil de medir que el crecimiento. Es una medida no ajena a la presencia de juicios de valor que debería usar este crecimiento para mejorar la calidad de vida. A la hora de proceder con la comparación entre países, inevitable con el fenómeno de la globalización en continua expansión, estas medidas en sí mismas no muestran el peso relativo de una economía en la escala mundial. Por ello, del PIB se pasa a la Paridad del Poder Adquisitivo (PPA) y al Índice del Desarrollo Humano (IDH) que tienen como función facilitar la comparación de la calidad de vida de diferentes países a partir de algunos de los índices arriba mencionados y de otros que se consideran también fundamentales. Antes de abordar el tema del Índice de Desarrollo Humano, nos gustaría mencionar sintéticamente en qué consiste la PPA.

La PPA entra en escena en el momento en que se hace evidente que no se puede llevar a cabo una comparación del nivel de vida de diferentes países a partir de una misma cesta de bienes pues las cestas dependen ineludiblemente de la riqueza de cada país. Esta constatación es un arma de doble filo, pues aunque se utilice una cesta estándar para un país, en la cual el tiempo como variable no entra en la función de cálculo, las cestas dependen como decíamos de la riqueza de cada uno, por lo que, en países muy desiguales, la PPA no llega a reflejar con exactitud el nivel de vida de una parte de la población. Aún así la encontramos como medida muy recurrente y conveniente para el análisis político.

2.3. El desarrollo humano

La idea de desarrollo humano apareció alrededor de los años setenta como resultado de las inquietudes de diferentes economistas al ver que la explicación que imperaba del desarrollo vinculada al crecimiento económico fallaba a la hora de contribuir a la mejora de la calidad de vida pues no ofrecía una visión comprehensiva y acorde con la riqueza humana. La materialización de esta insatisfacción apareció en el año 1990 en el primer informe que las Naciones Unidas comisionó a Mahbub ul-Haq³²¹, informe en el cual se mostraba ya el trabajo conjunto y así también la influencia del pensamiento acerca de las capacidades de Amartya Sen.³²² En ese primer informe del desarrollo humano se puede leer:

[e]l desarrollo humano es un proceso con miras a ampliar las opciones de las personas. De estas opciones tan amplias, las más importantes son vivir una vida prolongada y saludable, la educación y el acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente. Otras opciones incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo (UNDP, 1990, p. 10).

Las aspiraciones pues, de aquellos que se reunieron para elaborar el informe del desarrollo humano, muestran ser más profundas que los objetivos de cualquier perspectiva centrada en el desarrollo económico. Esta aproximación significa un buen paso a la hora de evaluar la calidad de vida porque sitúa a las personas en el centro, porque las entiende en cuanto fines. De manera similar a como lo hace el enfoque de las capacidades, el concepto de desarrollo humano se hace heredero de la concepción de la dignidad humana kantiana, en la cual el hombre debe ser concebido siempre como fin y nunca solo como un medio. Estas mismas aspiraciones hicieron a sus artífices ambicionar la aplicación del concepto al terreno de la práctica a través de la creación de un parámetro, una forma de medir y evaluar lo que el concepto revelaba. El Índice de Desarrollo Humano (IDH) apareció así articulando en su fuero interno tres índices clave; la alfabetización (la capacidad de alfabetización), la esperanza de vida y el porcentaje del PIB.

³²¹ Mahbub ul-Haq fue un persuasivo y renombrado economista pakistaní que trabajó para el Banco Mundial y fue ministro de finanzas de Pakistán del 1985 al 1988. Se le considera el fundador del Human Development Report (HDR) y el ideador del concepto de desarrollo humano, tarea esta que llevó a cabo cuando trabajaba como director de proyecto del Human Development Report y consejero de las Naciones Unidas (del 1989 al 1995). Mahbub ul-Haq y Amartya Sen tenían una relación tanto profesional como de amistad desde que estudiaron juntos en la Universidad de Cambridge. Mahbub reunió a este y a Paul Streeten, Inge Kaul, Frances Stewart y Richard Jolly para crear el primer informe de desarrollo humano (1990) que luego irá apareciendo con cadencia anual hasta nuestros días. Mahbub ul-Haq fue también el fundador del Human Development Center en Pakistán.

³²² A este respecto resulta interesante consultar la entrevista de Amartya Sen en la que explica su relación con Mahbub ul-Haq y el nacimiento de la idea de desarrollo humano ("Desarrollo como libertad. Entrevista con Amartya Sen. 2006a).

2.3.1. El Índice de Desarrollo Humano

A pesar de la ruptura ideológica y paradigmática que supuso la plasmación de la nueva concepción sobre el desarrollo, el Índice de Desarrollo Humano no ha sufrido ninguna transformación importante desde su nacimiento. Las fuerzas de ruptura con los esquemas de pensamiento anteriores que acompañaron su creación, parecen haberse debilitado y estancado cayendo en un automatismo periódico que difícilmente supone una alternativa suficientemente fuerte para las dificultades que el progreso tecnológico plantea con vistas al porvenir.³²³ Desde el inicio se hizo evidente que dicho índice ignoraba ciertos elementos imprescindibles para poder hablar de bien-estar, como la distribución de la renta (o el índice de pobreza si se prefiere) o las libertades. De entre las críticas que se consideran más importantes al IDH está la de la omisión a la interrelación de las políticas económicas entre países en la era de la globalización, a la que se refieren por ejemplo Sagar y Najam (agosto 1999). No hace falta usar la máquina del tiempo y trasladarse a la crisis asiática financiera del 1997 o, sin ir más lejos, a la crisis mundial iniciada en el 2008 que todavía estamos viviendo, para darse cuenta de cómo son vulnerables las economías abiertas en la contemporaneidad y de cómo se encuentran estas vinculadas entre sí.³²⁴ En consecuencia, como toda medida, el IDH supone una ventaja ante el pensamiento abstracto pero también debe hacerse cargo de su limitado carácter explicativo. La dificultad de recoger en un índice conceptos tan complejos y difusos como el de la libertad, nos permiten aceptar la modestia y reconocer las potencialidades de un parámetro que ha supuesto, no solo en el pensamiento acerca del desarrollo sino también en el trabajo de campo, un éxito importante.

El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y Amartya Sen discurre en paralelo a la concepción del desarrollo humano que maneja las Naciones Unidas pues ambos reconocen el papel fundamental de los derechos humanos. Aún así, el marco de las capacidades es más amplio, en cuanto va más allá de la simple medida y de los resultados

³²³ Algunos economistas como Srinivasan (1994) criticaron en su momento que tal giro metodológico efectuado por las Naciones Unidas, quien popularizó el concepto de desarrollo humano, no fuera más que la “reinvención de la rueda” pues el interés por darle al desarrollo un rostro más humano, poniendo en el centro a las personas, en realidad no fue más que la constatación de un giro de pensamiento que otros pensadores ya habían comenzado.

³²⁴ Para ver algunas de las críticas al IDH, entre otras; la brecha en la educación entre los países pobres y los ricos que tiene como causa la educación superior (por ejemplo, la especialización en las ciencias tecnológicas y de la información) véase a este respecto Sagar y Najam (agosto 1999, pp. 745-746).

de variables concretas utilizados para la evaluación de la calidad de vida por parte de las Naciones Unidas.

2.4. De los recursos a las capacidades, pasando por las necesidades humanas

2.4.1. El desarrollo sostenible como apuesta fundamental para la humanidad

Las posibilidades que esta era prometeica, para usar el adjetivo de Jonas (1995), ha abierto en el horizonte del tiempo humano no tiene parangón con nada de lo sucedido anteriormente. No solo el conocimiento predictivo es patentemente superior a la experiencia pasada en cuanto a herramientas y recursos epistemológicos sino también lo aquello que los hombres pueden llegar a hacer. En estas circunstancias, el concepto de desarrollo sostenible se eleva como el protagonista incuestionable del discurso político de la actualidad.³²⁵ Entendido de la manera adecuada, este supone un desafío pero también una oportunidad única si se pone el acento en el bien-estar, en hacer posible una vida prolongada de calidad, con especial énfasis en la creación de capacidades. La perspectiva de Amartya Sen contrasta nítidamente con otras tendencias actuales como la sostenibilidad del consumo y la sostenibilidad de las necesidades. El desarrollo sostenible consiste, en síntesis, en la sostenibilidad de funcionamientos y capacidades humanas en el tiempo.

2.4.1.1.- Desarrollo sostenible, sostenibilidad y capacidades

La poderosa y seductora convicción de postguerra de que el comercio internacional y la industrialización sin límite traerían al hombre beneficio en términos de progreso y bienestar, que el crecimiento económico que contaminaba las relaciones sociales, económicas y políticas promoviendo el aumento de la producción sería el empujón necesario a la primera ficha del dominó que arrastraría automáticamente a todos los países pobres a la gloria del desarrollo y de la buena vida, era la idea que monopolizaba la acción política hasta que empezó a emerger la conciencia de las consecuencias que este crecimiento podía tener sobre la naturaleza y como parte de ella, sobre los hombres.

La expresión desarrollo sostenible apareció por primera vez en la publicación de la Estrategia Mundial para la Conservación por parte de la Unión Internacional para la

³²⁵ Un excelente mapa de las diferentes posiciones políticas, no solo de gobiernos sino también de organizaciones no gubernamentales y activistas puede encontrarse en Hopwood et al. (2005). Los autores aparte de posicionar las diferentes perspectivas según el grado de equidad socio-económica que persiguen y su preocupación medioambiental en un eje de abscisas y ordenadas, aplican además las categorías de Rees (1995) para exponer brevemente las características comunes de los partidarios del “status quo”, la “reforma” y la “transformación” en relación con el problema del desarrollo sostenible.

Conservación de la Naturaleza (1980) (UICN)³²⁶ aunque puede afirmarse que la creciente concienciación acerca del impacto del avance tecnológico así como de la industrialización se remonta ya a los años setenta. En el 1971, tiene lugar la conferencia de las Naciones Unidas sobre Medioambiente y Desarrollo en Suiza y en el 1972 la conocida como Conferencia de Estocolmo sobre “Medio Humano” (“Human Environment”) en Suecia (Cypher y Dietz, 2009, p. 44). No obstante, para que la expresión alcanzase popularidad y difusión hubo que esperar a la publicación del informe Brundtland (WCED, 1987) que define el desarrollo a partir de las necesidades.³²⁷ Después vendría la más importante de las cumbres en términos de compromisos y resultados, la “Cumbre de la Tierra” celebrada en Río de Janeiro en 1992. Lo que estos eventos revelan, en definitiva, y por eso nos permitimos sacarlos a colación, es la aparición de toda una serie de iniciativas globales que piden una reflexión profunda acerca de las necesidades de los individuos y la urgencia de hacer un alto en el camino del desarrollo sin medida para volver a la interrelación profunda de la economía con la ética y la naturaleza. Se ha puesto en evidencia que el tipo de desarrollo impulsado por los países ricos no solo ha degradado el medioambiente sino que no ha corregido los problemas de justicia social más acuciantes. El problema de la pobreza en el mundo y de las hambrunas debería ser cosa del pasado y no obstante, aunque el número de pobres ha disminuido en términos globales, la brecha entre ricos y pobres se ha hecho mayor. El desarrollo sostenible pretende poner remedio a ese crecimiento sin conciencia humana.³²⁸

2.4.1.2. El informe Brundtland y la perspectiva centrada en las necesidades

La economía del desarrollo tiene una larga tradición en el prestar atención a las cuestiones axiológicas, a diferencia, según Alkire, de lo que sucede en la economía del bienestar que desde el 1930 está más interesada en la utilidad (2002, p. 14). En la medida en que los

³²⁶ En inglés, *Union for Conservation of Nature* (IUCN) y “*World Conservation Strategy*”.

³²⁷ El informe Brundtland fue un informe realizado por la Comisión Mundial sobre Medioambiente y Desarrollo de la ONU presidido por Gro Harlem Brundtland, la que en aquel entonces era primera ministra de Noruega.

³²⁸ Lo usual en la literatura es encontrar de modo intercambiable el concepto de desarrollo sostenible y el de sostenibilidad. Existe de todas maneras, una sutil diferencia; la sostenibilidad se refiere al fin de un proceso, esto es, la “sostenibilidad del planeta” mientras que cuando hablamos de desarrollo sostenible nos referimos a los procesos en sí mismos, a los cauces para llegar a tal fin, a los medios. Por ello, el desarrollo sostenible puede consistir, en último término, en muchos medios diferentes como serían el consumo sostenible, la producción sostenible, la agricultura sostenible, el transporte sostenible y un largo etcétera. Cfr. por ejemplo a este respecto, el portal de la UNESCO sobre desarrollo sostenible; <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-sustainable-development/sustainable-development/>

valores pertenecen al desarrollo y no pueden dejarse a un lado, algunos economistas introdujeron un enfoque basado en las necesidades básicas con especial atención a la situación de los más pobres. El enfoque basado en las necesidades vendría a llamarse más tarde, enfoque del desarrollo humano. En este sentido, la definición de desarrollo sostenible brindada por el informe de la Comisión Brundtland pivota como es fácil de reconocer entorno al concepto de necesidades.

[El] desarrollo sostenible es aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Contiene en su fuero interno dos conceptos clave: el concepto de ‘necesidades’, en particular las necesidades esenciales de los pobres del mundo, a las cuales se le debería dar prioridad fundamental; y la idea de las limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y de la organización social sobre la capacidad del medio ambiente de satisfacer las necesidades presentes y futuras (WCED, 1987).

Centrarse en las necesidades comporta una cierta superioridad en comparación con los objetivos de las teorías ortodoxas que se concentran solamente en las variables económicas a la hora de evaluar el desarrollo. Las necesidades, aunque muy amplias, respetan la primariedad del ser humano y todo lo demás está subordinado a su satisfacción, por ello, estas se convierten en el objeto de la sostenibilidad.

En relación con el informe Brundtland, y como ya hiciera en “¿Igualdad de qué?” (1980), Sen se pregunta también ¿sostenibilidad de qué? o dicho de otra manera, cuáles son los medios y los fines de la sostenibilidad (2013, pp. 8-9). La conclusión, en síntesis, será que el medio para obtener más libertades (fin) es a través de más libertades. Si lo que queremos es “sostener” la libertad de las personas de las generaciones futuras para que elijan lo que quieran ser y hacer, necesitamos una concepción del desarrollo sostenible arraigada en las libertades. Vemos así que, de nuevo, Sen sitúa la libertad por delante de cualquier otro criterio a la hora de hablar de bien-estar y de sostenibilidad. La libertad está antes que las necesidades. Las libertades, y por tanto, las capacidades, deben ser los medios y los fines de la sostenibilidad porque en relación con un enfoque basado en las necesidades este enfoque se fundamenta en el empoderamiento de las personas, en el concepto de agencia y de la discusión pública.

En particular, Sen se detiene en las ventajas que presenta el enfoque de las capacidades frente a un enfoque basado en las necesidades como es aquel del informe Brundtland (2013, pp. 9-12). Desde su punto de vista, la sostenibilidad de libertades puede evitar el riesgo de autoritarismo que podría emerger de un enfoque basado en las

necesidades porque, en definitiva ¿quién dicta qué son las necesidades y cuáles son las importantes? ¿puede evitarse el parroquialismo y la influencia normativa del poder? Si esto se deja en mano de los políticos o de los expertos, se corre el riesgo de que no se entienda correctamente cuáles son las necesidades de la gente, de que se manipule, o de que no se de espacio a la discusión pública. Además, en algunas ocasiones la gente no sabe muy bien cuáles son sus necesidades porque se han adaptado a unas condiciones culturales que consideran naturales y buenas para ellas mismas —es el problema de las preferencias adaptativas al que hemos sometido a examen en el anexo anterior. Defender las libertades en cambio, ya nos facilita la discusión acerca de las necesidades de la gente, reconociendo la importancia del razonamiento público y así la toma de posición acerca de lo que se entiende como fundamental para la vida. Esta observación muestra así la prioridad de la libertad sobre las necesidades y la importancia de la misma. Partir de la versión de las capacidades de Sen suma importantes ventajas a la hora de aventurarse en el análisis del problema del desarrollo sostenible. No solo estamos convencidos de que la sostenibilidad de capacidades es primordial para avanzar en las libertades de las generaciones futuras sino que la propuesta de Sen mantiene una distinción relevante que difícilmente se encuentra en Nussbaum; la existente entre agencia y bien-estar.³²⁹ Distinción esta a la que sometimos a análisis en los capítulos que preceden este anexo.

2.5. Las capacidades, los fines y la sostenibilidad

En este último apartado, cabría trasladar el foco de atención al problema de la sostenibilidad, es decir, a la cuestión acerca de qué es lo que queremos que hereden nuestros hijos e hijas. Esta problemática que no debería solo dar lugar a una buena declaración de intenciones consideramos tiene que ver con las vertientes políticas y morales inherentes a los debates públicos. Parece que el tema de la sostenibilidad, con sus instrumentos y objetivos, tiene una interrelación íntima con lo político pues su dimensión trasciende la esfera de lo privado para convertirse en un común acuerdo que requiere normas, tantas veces leyes, y la coordinación de instituciones e individuos.

Lo que consideramos valioso que hereden nuestros hijos e hijas pertenece a lo más esencial de la naturaleza humana. Es lo fundamental lo que debería heredarse porque a partir de ello, a partir de la semilla, el bien-estar puede alcanzarse de múltiples formas.

³²⁹ Algunos críticos de hecho, interpretan que la versión de Nussbaum no da suficiente cabida al “ser agentes” (Crocker 2004, Menon 2002).

¿Por qué lo sustantivo en relación con la vida humana es lo que debería preservarse? Para responder a este interrogante, vamos a retomar el análisis de Sen acerca de los fines y los medios de la sostenibilidad. Pensemos en un escenario en el cual estamos convencidos de que lo que tiene más valor es algo así como la disponibilidad de bienes y recursos. Aunque casi nadie defiende ya que nuestro desarrollo esté unido a la producción material y a las reglas del mercado por sí solas, consideramos que todavía pervive la idea en las ciencias sociales y económicas de que la perpetuación de la riqueza y el ingreso es algo que no necesita inspección moral o análisis de principios. La sostenibilidad puede verse desde este ángulo entonces, como una sostenibilidad de bienes materiales. Ahora bien, como Sen ha mostrado en diferentes ocasiones — mostración que se recogía en el segundo capítulo de esta tesis — las personas no convierten de la misma manera los recursos en libertades porque sus factores de conversión son distintos.

Pensemos ahora en situarnos algo más en la línea del pensamiento acerca de la disponibilidad limitada de los recursos y de la huella ecológica que nos acerca al pensamiento moral acerca de las consecuencias trágicas de la acción del hombre para el hombre mismo y para el medioambiente. En esta línea, podríamos posicionarnos en el encuadre de la sostenibilidad del consumo, a la que Sen dedica también algunos comentarios (2013). Sin duda, la sostenibilidad del consumo es un compromiso en una buena dirección. El ser conscientes del desgaste ecológico debido al aumento constante de la producción y el consumo deshumanizado nos permite ya plantearnos que deben existir algunos límites, que la esencia de una vida digna como diría Nussbaum, no se encuentra arraigada en el *más de todo*. Sin embargo ¿contribuye el consumo a que las personas puedan hacer aquello que consideran de valor hacer? ¿les otorga el consumo en su vertiente ahora sostenible, aquello que hace que una vida humana pueda ser considerada como tal, les otorga una dignidad? A partir de estas preguntas podemos intuir que el tono de la respuesta tiene que ver, de nuevo, con la distinción entre los fines y los medios de la sostenibilidad. Tanto la sostenibilidad de bienes y recursos como la sostenibilidad del consumo no son más que la sostenibilidad de unos *medios* para otro *fin*, esto es, ni los bienes ni el ingreso pueden por sí solos dotar a la vida de los hombres con lo que le es sustantivo. No pueden por ellos mismos, sino se transforman en funcionamientos valiosos. Pero para que esto ocurra hay que tener en cuenta que los recursos no son transformados de la misma manera en funcionamientos por las personas —como avanzábamos en algunas líneas anteriores — ya sea por sus diferencias de edad, sexo, raza, por diferencias en sus

habilidades o por circunstancias medioambientales, contexto socio-cultural o estructura familiar. Es decir, en síntesis, el problema de raíz de centrarse en la sostenibilidad de los recursos nos conduce al problema de los “bienes primarios” de Rawls tan criticado por Amartya Sen y Martha Nussbaum.

La diferencia estriba entonces en fijarse en la *vida real* de las personas, en la *libertad para* lograr la vida real que consideramos de valor vivir, en centrarse en los fines y no en los medios de la sostenibilidad (Sen, 1999a; 2013). En el momento en que pasamos al capítulo de los fines de la sostenibilidad vemos cómo sin duda nuestro trabajo está mejor encaminado, pues si nuestro fin es la libertad entendida a partir del criterio de las capacidades, ésta no necesita de nada previo, ella misma es el fin; no se encuentra condicionada, supeditada a algo con más valor.

TABLAS Y FIGURAS

TABLA 1. LA LISTA DE LAS CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.
5. *Emociones*. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismo; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)
6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)
7. *Afiliación*. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.) b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos

trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, étnica, casta, religión u origen nacional.

8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. *Control sobre el propio entorno*. a) *Político*. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación. b) *Material*. Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras.

La lista que aquí aparece es aquella que se halla en las obras *Crear capacidades* (2012) y en *Las fronteras de la justicia* (2007) por tanto, es la versión más actual de la que disponemos. Otras versiones anteriores se encuentran, por ejemplo, en *Women and Human Development: the Capabilities Approach* (2000) y “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” (1996).

TABLA 2. COMPARACIÓN DE DIFERENTES LISTAS (Robeyns, 2003, p. 74)

<i>Authors</i>	<i>Swedish approach (1987)</i>	<i>Alkire and Black (1997)</i>
<i>Aim/scope of the list</i>	<i>Quality of life measurement in Sweden</i>	<i>Universal</i>
<i>Level of abstraction</i>	<i>Low</i>	<i>High</i>
<i>Dimensions</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mortality 2. Physical and mental health and healthcare use 3. Employment and working hours 4. Working conditions 5. Economic resources 6. Educational resources 7. Housing conditions 8. Political resources 9. Family and social integration 10. Leisure and recreation 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Life 2. Knowledge and appreciation of beauty 3. Work and play 4. Friendship 5. Self-integration 6. Coherent self-determination 7. Transcendence 8. Other species
<i>Authors</i>	<i>Nussbaum (1995, 2000, 2003)</i>	<i>Robeyns (2003)</i>
<i>Aim/scope of the list</i>	<i>Universal</i>	<i>Gender inequality in Western societies</i>
<i>Level of abstraction</i>	<i>High</i>	<i>Low</i>
<i>Dimensions</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Life 2. Bodily health 3. Bodily integrity 4. Senses, imagination, and thought 5. Emotions 6. Practical reason 7. Affiliation 8. Others species 9. Play 10. Control over one's environment 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Life and physical health 2. Mental well-being 3. Bodily integrity and safety 4. Social relations 5. Political empowerment 6. Education and knowledge 7. Domestic work and nonmarket care 8. Paid work and other projects 9. Shelter and environment 10. Mobility 11. Leisure activities 12. Time-autonomy 13. Respect 14. Religion

**FIGURA 1. REPRESENTACIÓN NO DINÁMICA ESTILIZADA DEL
CONJUNTO DE CAPACIDADES DE LA PERSONA Y DE SU
CONTEXTO SOCIAL Y PERSONAL (Robeyns, 2005, 98)**

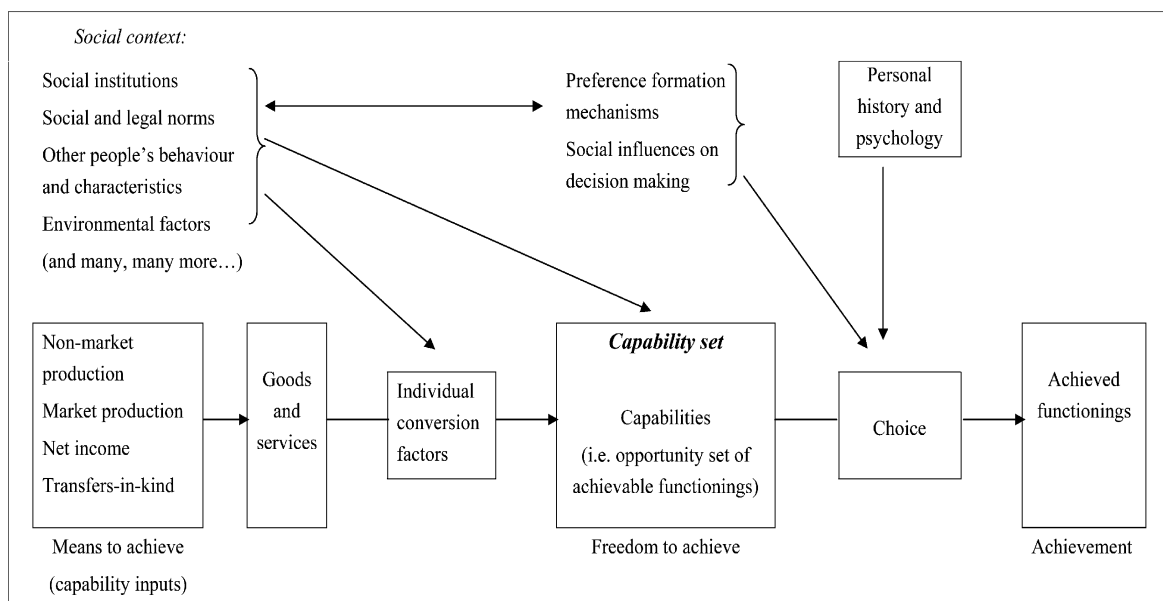
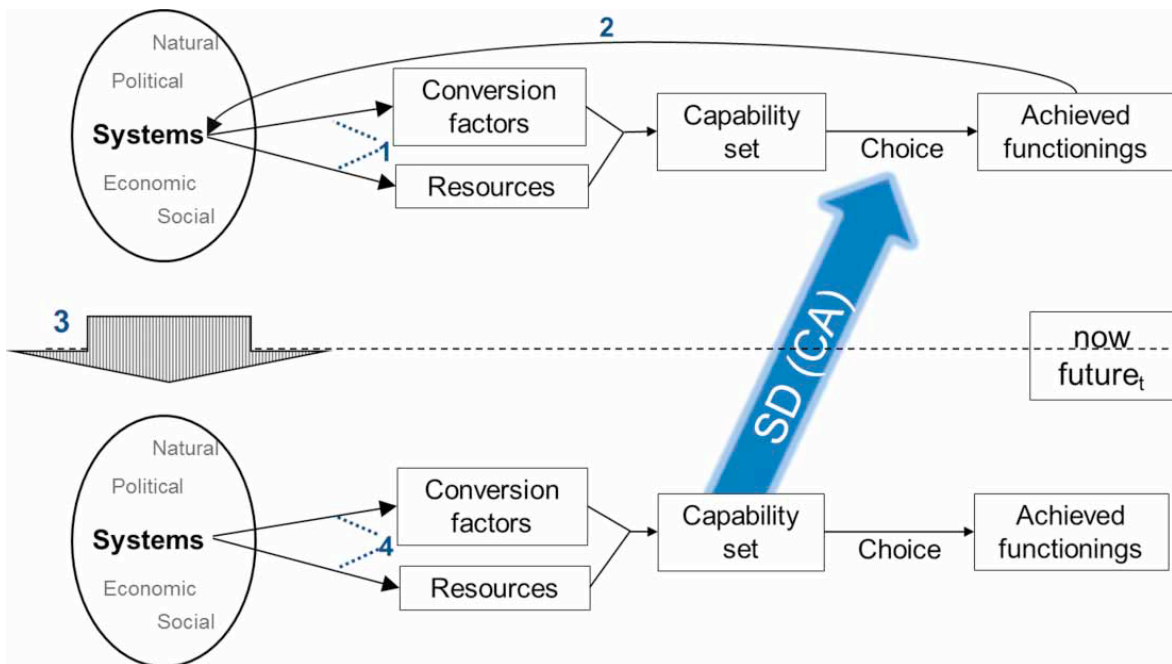
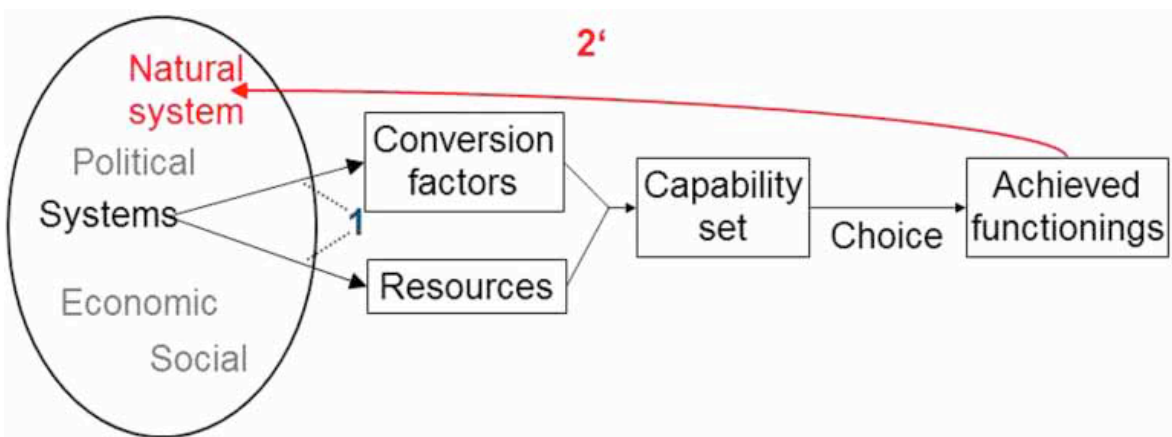


FIGURE 1. A stylised non-dynamic representation of a person's capability set and her social and personal context.

FIGURA 2. EL MODELO DE CUATRO FASES DEL DESARROLLO SOSTENIBLE BASADO EN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES
(Lessmann y Rauschmayer, 2013b)



Primera mitigación del peso del problema motivacional en el individuo: concentrarse en los efectos de la acción en el sistema natural



Segunda mitigación: introducir las instituciones colectivas en el modelo

