

Ética y pobreza mundial: fundamento y límites de una respuesta centrada en los deberes de humanidad

Por FEDERICO ARCOS RAMÍREZ
Universidad de Almería

RESUMEN

Este trabajo intenta profundizar en algunas claves sobre el fundamento y los límites de una respuesta al desafío moral de la pobreza extrema centrada en los conocidos como deberes o estándares de humanidad. Si bien parece existir un consenso importante acerca de la necesidad de incorporar este tipo de exigencias a cualquier teoría de la ética internacional, habría dos aspectos de estos derechos mucho más discutidos. El primero es el del alcance que debe reconocerse a estas exigencias a la luz del debate entre los defensores del cosmopolitismo y los partidarios de una concepción patriótica o política de la justicia. El segundo es el de la falta de persuasividad que, a juicio de algunos críticos, padecería una ética de la humanidad basada únicamente en la representación racional del valor intrínseco de cada ser humano. Este último problema ha propiciado una interesante reflexión en torno al modo en que debería concebirse la expansión de la incumbencia moral que demanda la ética de los deberes de humanidad: si a través de la razón o de emociones como la compasión.

Palabras clave: *deberes de humanidad, cosmopolitismo, compasión.*

ABSTRACT

This paper attempts to go more deeply into some clues about the basis and limits of a response to the moral challenge of extreme poverty focused on

those known as duties or standards of humanity. While there appears to be an important consensus on the need to incorporate this kind of demands on any theory of international ethics, there would be two aspects of these rights as much discussed. The first is the extent to which these demands must be recognized in the light of the debate between advocates of cosmopolitanism and supporters of a patriotic or political conception of justice. Secondly, is the lack of persuasiveness that, in the view of some critics, suffering an ethic of humanity based solely on the rational representation of the inherent value of each human being. The latter problem has led to an interesting discussion about how it should be thought of the expansion of the moral responsibility to demand the ethics of the duties of humanity: whether through reason or emotions such as compassion.

Key words: *duties of humanity, cosmopolitanism, compassion.*

SUMARIO: 1. UN PUNTO DE PARTIDA: LAS RESPUESTAS MORALES PARA LA POBREZA MUNDIAL EXTREMA.-2. LOS DEBERES DE HUMANIDAD.-3. LOS DEBERES DE HUMANIDAD COMO DEBERES COSMOPOLITANOS.-4. PERSPECTIVAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LOS DEBERES DE HUMANIDAD Y LOS DE JUSTICIA .-5. EL PROBLEMA DE LA PERSUASIVIDAD DEL HUMANISMO ABSTRACTO.-6. LA HUMANIDAD ¿RAZÓN O EMOCIÓN? EL PAPEL DE LOS SENTIMIENTOS EN LA ÉTICA DE LA HUMANIDAD.

1. UN PUNTO DE PARTIDA: LAS RESPUESTAS MORALES PARA LA POBREZA MUNDIAL EXTREMA

A fuerza de escucharlo y verlo pero quizás no creerlo nos hemos habituado a convivir con un hecho de proporciones apocalípticas: alrededor de 2.800 millones de personas (el 46 por 100 de la humanidad) viven por debajo del umbral de la pobreza que el Banco Mundial fija en 2 dólares diarios. Cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad. Cada año mueren unos 18 millones prematuramente a causa de la pobreza extrema y masiva. Lo más dramático es que todo ello no es el resultado de ninguna catástrofe natural, alguna epidemia incurable o de una guerra planetaria, sino el producto de una diabólica combinación de factores naturales y humanos, nacionales e internacionales, que podían haberse evitado con imaginación y voluntad política. Con sólo transferir el 1 por 100 de la renta global agregada de los ciudadanos de los países ricos (el 79,7 por 100 de la global), se erradicaría la pobreza extrema¹.

¹ POGGE, T., *La pobreza mundial y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 14.

Ante el conocimiento de estos datos nuestro primer sentimiento, incluso nuestra primera intuición moral, es que debemos hacer algo para acabar con la pobreza extrema o, como mínimo, para reducir sus descomunales cifras. Los pobres deberían ocupar, por tanto, un lugar muy importante en nuestro ámbito de incumbencia moral. Detrás de las cifras reseñadas hay tantísimo sufrimiento que parece imposible que no nos sintamos, de una u otra manera, interpelados por las voces sordas de quienes lo padecen. Sin embargo, el hambre y la pobreza extremas no son una preocupación prioritaria para los ciudadanos de los países más ricos sino un problema que perciben muy alejado de su realidad social e individual. ¿Qué explicación tiene todo ello?

Al margen de argumentos tan radicales y simples como que los hombres son egoístas e insolidarios por naturaleza, una de las respuestas más habituales para esta desconcertante despreocupación es que vivimos en una cultura que, aunque no rehúya las imágenes ni los relatos que dan cuenta de esta realidad, nos aleja psicológica y moralmente de la pobreza extrema. La conmoción que nos producen los testimonios de las víctimas, las crónicas periodísticas y las imágenes televisivas se apaga rápidamente cuando salimos a la calle y nos vemos rodeados de gente rica y civilizada. Lo que unos minutos era una realidad difícil de soportar termina pareciéndonos sólo una horrenda pesadilla de la que acabamos despertando. Puesto que en mundo cada vez más globalizado parece difícil sostener, como hacía Adam Smith, que esta indiferencia hacia los que se hallan tan lejos de nosotros obedezca a un sabio designio de la Naturaleza, la explicación para tal *desengagement* quizá pueda encontrarse en el abismo que media siempre entre la realidad y su representación². La lucha por no mirar para otro sitio, por creer en lo que vemos³, por pensar en esas cosas y asumirlas lo suficiente para sentir la obligación de actuar contra ellas⁴, se convierten así en objetivos primordiales de la reflexión ética.

Otra de las razones que pueden explicar esa falta de compromiso con el sufrimiento de tantos seres humanos se encontraría en la reflexión ético-política, en el modo en que ésta ha situado el fundamento y los límites de los derechos y deberes que conformarían el contenido

² Como señala Susan Sontag, «sufrir es un cosa; muy otra es convivir con las imágenes fotográficas del sufrimiento, que no necesariamente fortalecen la conciencia ni la capacidad de compasión. También puede corromperlas. Una vez que se ha visto tales imágenes, se crea la incitación a ver más y más. Las imágenes transfiguran. Las imágenes anestesian». SONTAG, S., *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona, 2006, p. 36.

³ En palabras de Ignatieff, «la vida moral es una lucha por ver, una batalla contra el deseo de negar el testimonio de nuestros ojos y de nuestros propios oídos». IGNATIEFF, M., *El honor del guerrero. Guerras étnicas y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1999, p. 33.

⁴ GLOVER, J., *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 552.

de una ética frente al desafío del hambre y la pobreza extrema⁵. El pensamiento político no habría acertado a la hora de hallar un fundamento para los deberes que la pobreza extrema impone sobre los más ricos y aventajados que, además de ser correcto en la teoría, sea capaz de funcionar también en la práctica, esto es, que logre estimular a los titulares de estos deberes a observarlos. De conseguirlo –tal y como concluye al final de la introducción de *La pobreza mundial y los derechos humanos*– «tal vez la mayor esperanza de los pobres radique en nuestra reflexión moral»⁶.

Ciertamente, para cualquier teoría moral decente una situación humana de tales características habría de traducirse en el reconocimiento de algún deber de ayuda o asistencia sobre quienes viven en condiciones de vida mucho mejores. Saber que millones de personas están muriendo, enfermando o viviendo unas existencias muy breves y sin esperanza de futuro y no hacer nada por evitarlo o paliarlo atenta contra el progreso y la sabiduría moral que la humanidad ha logrado alcanzar. Como escribe Thomas Nagel, sufrir a causa de las inevitables ráfagas del destino es bastante malo, sufrir debido a que otros no estiman el verdadero valor de nuestra vida es mucho peor⁷. Esta certeza que parece presidir la intuición inicial de que tenemos el deber de acabar con la pobreza extrema o, como mínimo, de reducir sus descomunales cifras flaquea considerablemente cuando nos interrogamos por el fundamento de esta exigencia y sobre el alcance y el destinatario/s de esa obligación de ayuda. Por muy simple que esta cuestión pueda parecer a primera vista, lo cierto es que la justificación de los deberes de ayuda constituye un problema filosófico muy complejo para las teorías liberales de la justicia.

Como posible fundamento de tales exigencias, Dower señala el deber específico de aliviar el sufrimiento y la aplicación importante de un deber más general de beneficencia (una parte importante del deber hacer el bien es reducir el mal) que puede basarse, a su vez, en la justicia, la realización de los derechos humanos o algún principio de justicia social que exija satisfacer las necesidades básicas de todos⁸. Por su parte Marisa Iglesias señala tres líneas de razonamiento surgidas dentro del liberalismo ético dirigidas a reivindicar un deber moral de contribuir a paliar el hambre en el mundo. La primera –centrada en cuestiones de responsabilidad y justicia reparativa– lo considera una mera derivación del deber general negativo de no dañar a otros. La segunda considera que la pobreza extrema repre-

⁵ Vid. BITTNER, R., «Morality and World Hunger» en Pogge (ed), *Global Justice*, Blackwell, Oxford, 2001, pp. 24-31.

⁶ POGGE, T., *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, op. cit., p. 43.

⁷ NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 29.

⁸ DOWER, N., «La pobreza en el mundo» en Singer, P., *Enciclopedia de Ética*, Alianza, Madrid, p. 384.

senta una forma de desigualdad de recursos inaceptable a la luz no ya de un igualitarismo extremo sino también de uno mínimo. La tercera afronta el problema de la pobreza mundial por medio de los deberes morales que derivan de los principios de humanidad más básicos⁹.

Este trabajo intenta profundizar en algunas claves sobre el fundamento y los límites de una respuesta al desafío moral de la pobreza extrema centrada en los conocidos como deberes o estándares de humanidad. Veremos cómo parece existir un cierto consenso en que, para evitar una interpretación agregacionista de estas exigencias, la mejor forma de concebirlas es situando su fundamento moral en una concepción de la imparcialidad que, en la línea ofrecida por Rawls, Nagel o Iglesias, sea capaz de tomarse en serio el valor intrínseco de cada ser humano. También parece existir un consenso importante acerca de la necesidad de que cualquier reflexión sobre la ética internacional debería incorporar este tipo de exigencias. Tanto los defensores del cosmopolitismo como sus críticos coinciden en que el cuadro de la incumbencia moral debería incorporar no sólo deberes de justicia sino también deberes de humanidad. El debate no gira, pues, en torno al reconocimiento de estos deberes, tampoco (al menos en un primer momento) sobre su fundamento sino, más bien, acerca de estas otras dos cuestiones:

a) En primer lugar, la del alcance que debe reconocerse a estas exigencias. En los últimos tiempos, esta es una cuestión que, en gran medida, se enmarca en la discusión en torno a si los deberes de justicia tendrían o no un fundamento similar al de los de humanidad. Para los cosmopolitas la respuesta a este interrogante es afirmativa; para los defensores de una concepción patriótica o política de la justicia, es negativa.

b) En segundo lugar, la defensa de una ética de los deberes de humanidad debe enfrentarse a la crítica según la cual la representación racional de la igualdad moral de las necesidades más básicas y urgentes de todos y cada uno de los seres humanos no parece ofrecer, por sí misma, una motivación lo suficientemente persuasiva como para dar lugar a acciones colectivas e individuales de ayuda o asistencia. Veremos cómo esta crítica ha propiciado una interesante reflexión en torno al modo en que debería concebirse la expansión de la incumbencia moral que demanda la ética de los deberes de humanidad: si a través de la razón o de emociones como la compasión.

⁹ IGLESIAS VILA, M., «El desafío moral de la pobreza: Deberes individuales y estándares de humanidad» en García Figueroa, A., *Racionalidad y Derecho*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. 221.

2. LOS DEBERES DE HUMANIDAD

Diversos autores vienen reivindicando que el desafío que para la ética representa la pobreza global debe ser afrontado desde el lenguaje de la humanidad y no del de la justicia social o distributiva. A juicio de Campbell, Peter Jones y, fundamentalmente, Marisa Iglesias, debemos paliar el hambre en el mundo no tanto porque la pobreza extrema represente una forma de desigualdad inaceptable, ni siquiera porque represente una violación de los derechos humanos, sino, fundamentalmente, por razones de humanidad. El hambre y la pobreza extrema exigen nuestra ayuda o asistencia en virtud del vínculo o relación que tenemos todos los seres humanos por el mero hecho de serlo.

Los deberes de humanidad se dibujan, de esta forma, como exigencias que, a diferencia de las que habituamos a denominar como derivadas o propias de la justicia, son anteriores o existen al margen de algún tipo de vínculo (relacional, contractual o asociativo) o interacción especial entre las personas y/o las sociedades y de algún principio de reciprocidad o *fair play* como el que, a juicio de algunas interpretaciones, hace posible la cooperación social. Los deberes de humanidad surgen, por el contrario, de la preocupación que hemos de tener todos por las necesidades básicas de todas las personas por el mero hecho de serlo¹⁰. Por esta razón, no deben concebirse como exigencias vinculadas a la igualdad material, sino a la igualdad moral, a la igualdad de las personas en tanto que seres humanos, y no, por tanto, a una igualdad comparativa sino, como sostiene Arnesson, instrumental¹¹. Los deberes de humanidad son exigencias cuyo fundamento no es un nivel comparativo de necesidad (igualdad) sino una necesidad absoluta. Por el contrario, los deberes de justicia están relacionados con las condiciones de diferentes clases de personas y las causas de la desigualdad entre ellas¹².

La idea fue avanzada por Campbell en su trabajo de 1976 «*Humanity before justice*». En el mismo sostenía que cualquier asignación de recursos con vistas a mejorar la situación de los menos aventajados no debería ser afrontada ni única –ni siquiera preferentemente– a través del lenguaje de la justicia sino del de la humanidad, un concepto que,

¹⁰ Peter Jones afirma que la moralidad que sostiene el compromiso con un mínimo nivel de bienestar para todos debería ser caracterizada como una moralidad de la humanidad y no de la justicia distributiva. Aquélla no deriva de la idea de unas cuotas justas (*fair shares*), sino de la convicción de que los seres humanos se deben unos a otros un respeto y cuidado mínimo que les obliga a asistirse mutuamente si sus circunstancias materiales descienden por debajo de un cierto nivel. JONES, P., «Global international justice» en Valls, A (ed.), *Ethics in International Affairs: Theories and cases*, Rowman and Littlefield, 2000, p. 180.

¹¹ Vid. ARNESSON, R., «Does patriotic ties limit global justice duties?», *The Journal of Ethics*, 9, 2005, p. 128.

¹² NAGEL, «The Problem of Global Justice», *Philosophy & Public Affairs*, 33, 2, 2005, p. 119.

para este autor, tendría un mayor alcance. Campbell entiende la justicia en un sentido aristotélico, como una exigencia de tratar a las personas en función del mérito, esto es, en función no de lo que *son* sino de lo que *han hecho*. Así entendida, la justicia permitiría sustentar deberes de ayuda a los pobres sólo en el caso de que su pobreza fuese el resultado de haber sido explotados o maltratados por nosotros¹³, dejando fuera de nuestra incumbencia moral la pobreza fortuita o resultado de los actos de quienes la sufren. De ahí la conveniencia de considerar el deber de aliviar el sufrimiento –cualquiera que sea su origen– como un deber de humanidad. En conclusión, tenemos dos fuentes gemelas de obligaciones de aliviar la pobreza: la justicia y la humanidad y puede incluso afirmarse que deberíamos otorgar prioridad a la humanidad frente a la justicia cuando ambas entren en conflicto¹⁴.

Al igual que Campbell, Iglesias también considera que la satisfacción de las necesidades más básicas no debe situarse en el contexto de la justicia distributiva, ni siquiera –como ya hemos señalado– en el de los derechos humanos. Si bien éstos parecerían el concepto ideal para justificar los deberes frente a la pobreza, Iglesias estima que la tendencia generalizada a asociar la justicia social a la justicia doméstica y admitir sólo deberes negativos como correlato de los derechos humanos¹⁵, ponen de manifiesto que quizá necesitemos algún respaldo ético adicional. Ese respaldo lo pueden ofrecer los principios de humanidad¹⁶.

¹³ Esta es la premisa sobre la que gira el discurso desplegado por Pogge para justificar deberes de poner fin a la pobreza mundial. A su juicio los pobres necesitan ayuda sólo a causa de las terribles injusticias a las que se hallan sometidos. De ahí que no debamos pensar que nuestras donaciones individuales y la institucionalización de medidas para la erradicación de la pobreza (como el impuesto Tobin o el Dividendo Global sobre los recursos) ayudan a los pobres, sino que les protegen de los efectos de unas reglas globales cuya injusticia nos beneficia y de las que somos responsables. POGGE, T., *La pobreza mundial y los derechos humanos*, op. cit., p. 39.

¹⁴ CAMPBELL, T. «Humanity before justice», *British Journal of Political Science*, 4, 1, 1976, p. 16.

¹⁵ Aunque, como aclara desde el principio, no comparte sus conclusiones sobre la forma en que debe afrontar la reflexión moral del desafío de la pobreza mundial, Iglesias parece partir de una concepción libertaria de los derechos humanos similar a la de Pogge. De acuerdo con esta concepción, los deberes correlativos a los derechos humanos serían solo obligaciones negativas e institucionalizadas. No queda claro, sin embargo, si esta coincidencia obedece únicamente a una estrategia de la autora para restar enemigos a los estándares de humanidad o es el resultado de un planteamiento más sustantivo sobre el modo en que deben concebirse los derechos humanos. Por otra parte, la negativa a sustentar en los derechos humanos unos deberes de lucha contra la pobreza y el hambre contrastaría con el arraigo que habría alcanzado en los foros nacionales e internacionales la reivindicación de un derecho a la alimentación adecuada y a no padecer hambre como un derecho humano. Su plasmación jurídico-internacional se encuentra en el artículo 25 de la Declaración Universal de 1948 y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, sociales y culturales de 1966, que reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y para su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados.

¹⁶ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 233.

Además de poner de manifiesto sus diferencias con los deberes de justicia y de insistir en que no estamos ante exigencias menos fuertes que las derivadas de los vínculos de esta última, una de las mayores preocupaciones de los defensores de estos deberes de humanidad es evitar que éstos puedan ser interpretados o explicados en los términos de un utilitarismo agregacionista insensible al valor intrínseco de cada individuo. Como es sabido, una de las críticas a las que ha tenido que responder el utilitarismo en los últimos años ha sido que no le importa –salvo indirectamente– cómo se distribuye la suma de satisfacción entre los individuos; que «no considera seriamente la distinción entre las personas»¹⁷, que ignora la importancia moral de la división de la humanidad en individuos separados (Hart), en definitiva, que no se toma el individualismo suficientemente en serio¹⁸, ya que no se opone en principio a sacrificar los derechos de unos pocos si ello redundaría en un mayor bienestar para el conjunto. Por este tipo de razones, Campbell rechaza la interpretación utilitarista que considera que el principio de humanidad sería la expresión de una exigencia puramente cuantitativa de maximizar el placer y minimizar el dolor. La humanidad no requiere de nosotros únicamente mitigar la suma total de sufrimiento sino mitigar el sufrimiento de los seres humanos individuales, obligación que sería mayor donde el sufrimiento es mayor, en el que la persona que está sufriendo es el primero en reivindicar los recursos disponibles. De ahí que el principio de humanidad presuponga el valor intrínseco de cada ser humano y la mitigación del sufrimiento de cada ser humano considerado como un fin en sí mismo¹⁹.

Para evitar el riesgo señalado por Campbell de confundir su perspectiva de la humanidad con la imparcialidad impersonal e insuficientemente individualista del utilitarismo, además de rechazar la asociación de la humanidad con virtudes o sentimientos como la compasión, la generosidad o la caridad, tanto Jones como Iglesias también sitúan en el valor intrínseco de cualquier persona el trasfondo ético de estos deberes. Para esta última, la mejor explicación de esta perspectiva es la que nos ofrece la idea de imparcialidad implícita en el punto de vista moral, más concretamente la que distingue, en una línea inspirada por Nagel²⁰, como imparcialidad positiva. Ésta fluye del reconoci-

¹⁷ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 46.

¹⁸ ACKERMAN, B., *La justicia social en el Estado Liberal*, CEC, Madrid, 1993, p. 383.

¹⁹ CAMPBELL, T. «Humanity before justice», *cit.*, p. 15.

²⁰ El propósito de Nagel es defender una concepción de la imparcialidad que se desmarque de la comprensión agregacionista característica del utilitarismo. Con tal propósito señala que aquella «procede de nuestra capacidad para elaborar un punto de vista que hace abstracción de quienes somos, pero que aprecia su plenitud y tiene pleno cuidado del valor de la vida de cada persona y de su bienestar». Más adelante añade: «la atención hacia todos tiene que particularizarse: debe contener una atención

miento del valor intrínseco de cada ser humano y, en este sentido, no está meramente vinculada a nociones como la generalidad o la igualdad de recursos, sino, más bien, a la noción de igualdad entendida en sentido no comparativo (la idea de que todas las personas, en tanto que seres humanos, merecen consideración y respeto)²¹. Por su parte Jones señala que la satisfacción de las necesidades básicas de todas las personas podría ser sometida al test de la posición original Rawlsiana. Es muy probable que las personas en esa posición acordaran establecer unos derechos y deberes de ayuda mutua, en especial, en casos en los que el beneficio para los receptores de la ayuda fuese sustancial y el coste para los ayudantes relativamente bajo²².

Aunque no se sirva del lenguaje de la humanidad, las reflexiones y propuestas de Singer ofrecen una respuesta moral a la pobreza global que han sido consideradas uno de los ejemplos más sobresalientes de una ética centrada en el vínculo de la humanidad²³. Lo original de la propuesta de Singer reside en expandir el círculo de los obligados a hacer lo posible para terminar con tales situaciones, hasta incluir no sólo a los gobiernos sino también a los ciudadanos de los países ricos. A su juicio, quienes vivimos en condiciones de lo que podríamos denominar «riqueza absoluta», disfrutando de ingresos que sobrepasan lo necesario para satisfacer las necesidades básicas de uno mismo y de los suyos, tendríamos un deber moral de acabar con el sufrimiento de las personas que padecen hambre y miseria, aunque no nos una a ellas ningún vínculo especial (asociativo, reparativo o contractual), ya sea político o jurídico sino, simplemente, por tratarse de seres huma-

igual y separada por el bien de cada persona». NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad*, pp. 74 y 76.

²¹ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 236. En «The Problem of Global Justice», señala que una teoría de la justicia internacional debe completar los deberes de justicia con unos deberes de humanidad, Nagel señala que el fundamento concreto de estos últimos sería «un nivel absoluto y no relativo de necesidad de las personas que estamos en posición de ayudar» (p. 119). En el capítulo final de *Igualdad y Parcialidad*, Nagel terminaba concluyendo que «respecto a los países muy pobres, devastados por la malnutrición y por las enfermedades fácilmente remediabiles, el coste de la ayuda necesaria es ridículamente pequeña en comparación con las vidas que podrían salvarse y la miseria que podría prevenirse». De ahí que «la búsqueda de un nivel mínimamente digno de ayuda internacional merece un apoyo político unánime como objetivo igualitarista intermedio, de igual manera que la garantía de un mínimo socialmente digno lo merece en el plano de la política interior». pp. 185-186. Si en 1988 Nagel consideraba la eliminación de la pobreza a través de unos deberes de ayuda un objetivo igualitarista intermedio y, por tanto, aparentemente asociado a la justicia más que la humanidad, años después parece rebajarlo a una exigencia no igualitarista sino exclusivamente de beneficencia o humanidad.

²² JONES, P., «Global international justice», *cit.*, p. 181.

²³ BARRY, B., «Humanity and justice in Global Perspective», *cit.*, p. 220. Como señala R. Miller, «in Singer's effort to derive the radical from the obvious, a principle of general beneficence, regardless of special relationships, circumstances or shared histories, is the immediate source of the radical demand». MILLER, R., «Beneficence, duty and distance», *Philosophy & Public Affairs*, 32, 2004, p. 383.

nos²⁴. El principio en el que sustentaría la obligación de ayudar es el siguiente: «si está en nuestras manos evitar que ocurra algo muy malo, sin sacrificar algo que se le pueda comparar moralmente, tenemos que hacerlo». Se trataría, a juicio de Singer, de un principio no polémico que contaría con la aprobación tanto de los consecuencialistas como de los no consecuencialistas²⁵.

También para Singer el fundamento del principio anterior y, por tanto, de los deberes de ayuda sería la imparcialidad. Esta sería un elemento consustancial a la exigencia de que los juicios morales deban ser universalizables para lo cual, tal y como señala Hare, quien los proclamase debería estar preparado para prescribir que fueran llevados a cabo en todas las situaciones reales e hipotéticas, no sólo en las que se beneficia de ellas, sino también en aquellas otras en las que se encuentra entre los perdedores²⁶. El llevar el punto de vista moral imparcial hasta sus últimas consecuencias conducirá a Singer a sostener que los deberes positivos generales no sólo pueden ser equiparados a los negativos generales sino, más aún, que el contenido de los primeros imponen sacrificios mucho más que triviales²⁷.

Singer refuerza las razones basadas en la imparcialidad con argumentos consecuencialistas. Admitido que, desde un punto de vista imparcial, las necesidades de todos y cada uno cuentan por igual, que las personas son bastantes similares en sus necesidades y deseos y que la mayoría de los bienes generan una «utilidad marginal decreciente» (esto es, que la utilidad que se obtiene de la primera unidad es mayor que la que se obtiene de la segunda, y así sucesivamente), entonces parece lógico concluir que, a partir de un cierto nivel de satisfacción de las necesidades más importantes, los recursos de los que disponen los más aventajados deberían ser transferidos a los que no han alcanzado aún dicha satisfacción²⁸. La consecuencia de la utilidad marginal decreciente es que una persona pobre –alguien que ya no tenga muchas

²⁴ Vid. SINGER, P., «Famine, Affluence and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, pp. 229-244; «Ricos y pobres» en *Ética Práctica*, 2.ª edición, trad. de R. Herrera Bonet, Cambridge University Press, 1995, pp. 271-307. UNGER, P., *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford University Press, 1996.

²⁵ Vid. SINGER, P., «El pan que retienes al hambriento: actitudes hacia a la pobreza», dirección web: www.iadb.org/etica/documentos/dc_sin_elpani.htm-43k.

²⁶ SINGER, P., *Un sólo mundo*, Paidós, Barcelona, pp. 167-168. Otra de las formulaciones de la imparcialidad que suscribe Singer es el que denomina axioma de Sidgwick según el cual «desde el punto de vista del Universo, el bien de un individuo no tiene mayor significancia que el bien de cualquier otro» SIDGWICK, H., *The methods of Ethics*, MacMillan, Londres, 1907, 7.ª edición, p. 382.

²⁷ Vid. GARZÓN VALDÉS, E., «Los deberes positivos generales y su fundamentación», *Doxa*, 3, 1986, p. 32.

²⁸ A esta conclusión ya llegó Bentham cuando afirmaba que «el excedente en felicidad del más rico no será tan grande como su excedente de riqueza. Por las mismas razones, cuanto mayor es la desproporción entre las dos masas de riqueza, tanto es menos probable que exista una desproporción igualmente grande entre las masas correspondientes de felicidad». BENTHAM, J., *Principios de legislación civil y penal*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 112.

unidades del bien— obtendría más utilidad de cualquier unidad del bien que cualquier persona rica²⁹.

3. LOS DEBERES DE HUMANIDAD COMO DEBERES COSMOPOLITAS

Aunque tampoco se sirva nunca del lenguaje de la ciudadanía mundial, la de Singer también parece haberse convertido en el paradigma de una versión muy extendida del cosmopolitismo³⁰. Su argumentación a favor de unos deberes de ayuda frente a la pobreza está cargada de elementos genuinamente cosmopolitas como son la igualdad moral de los seres humanos como criterio prioritario a la hora de establecer el contenido y alcance de los deberes generales tanto negativos como positivos (cuya consecuencia más evidente sería su negativa aceptar otra justificación de los deberes especiales, incluidos los que tienen como destinatarios los parientes o amigos, que no sea en términos instrumentales o eficacia) y la irrelevancia moral de la distancia física y de las fronteras.

Una conexión más explícita entre el vínculo de la común humanidad, el cosmopolitismo y los deberes de ayuda o asistencia frente a la pobreza y el hambre la encontramos en algunos textos de Martha Nussbaum. Su defensa de la ciudadanía mundial insiste en las consecuencias prácticas (sobre lo que podemos elegir y sobre cómo podemos comportarnos) que se derivan del reconocimiento racional del vínculo de la común humanidad, de que «todo ser humano es humano y que su valor moral es igual del de cualquier otro»³¹. Algunas están relacionadas con la forma de concebir nuestra educación y la de nuestros hijos, pero la más importante se sitúa en el plano ético. En la línea de lo que Pogge denomina cosmopolitismo interaccional (*vid. infra*) Nussbaum considera que el reconocimiento de la común humanidad no tiene consecuencias prácticas únicamente en un plano político-institucional sino también en el ético personal:

«Si de veras creemos que todos los seres humanos son creados iguales y que poseen determinados derechos inalienables, tenemos la obligación moral de pensar que qué es lo que esta idea nos exige que hagamos con y para el resto del mundo (...) mi reconocimiento por la igualdad de la humanidad limita mi conducta hacia los demás

²⁹ GOODIN, R., «La utilidad y el bien» en Singer, P., (ed), *Enciclopedia de Ética*, Alianza, Madrid, 1995, p. 345; NAGEL, *Igualdad y parcialidad*, *op. cit.*, p. 75.

³⁰ *Vid.* SATZ, D., «What Do we owe to the global Poor?», *Ethics & International Affairs*, 19, 1, 2005, p. 51.

³¹ NUSSBAUM, M., «Réplica a los críticos» en Nussbaum, M., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. de C. Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 161.

¿cuáles son estas limitaciones? ¿puedo dar a mi hija una formación escolar cara, mientras que criaturas de todo el mundo mueren de hambre y existen organizaciones que se dedican a socorrerlas? ¿Pueden los estadounidenses disfrutar de su alto nivel de vida actual, cuando existen razones para pensar que el planeta en su conjunto no puede sostener este nivel de consumo?...»³².

Por último, también en la concepción de los deberes de ayuda que suscribe M. Iglesias podemos encontrar muchos de los elementos característicos del cosmopolitismo ético: imparcialidad, individualismo, universalidad. Su cosmopolitismo se afirmaría en positivo, a partir de la defensa de unos fuertes deberes éticos basados en el valor intrínseco de los seres humanos y en la reivindicación de los deberes de humanidad como exigencias no menos exigentes que las derivadas de la justicia. Por otra parte, sin llegar al extremo de identificar el cosmopolitismo con la defensa de la irrelevancia moral de las fronteras políticas, Iglesias rechaza que puedan extenderse a los compatriotas las razones que justificarían romper las consideraciones de imparcialidad y otorgar prioridad a las necesidades urgentes de unos seres humanos frente a las de otros extraños³³.

Una aproximación al debate entre los defensores de una concepción cosmopolita de la ética pero sobre todo de la justicia, por un lado, y los partidarios de otra política, ofrece algunas claves valiosas para construir una explicación de los deberes de humanidad. No obstante, también es cierto que la asociación de la defensa de unos deberes de humanidad con el cosmopolitismo puede conducir a la paradójica conclusión de que cualquiera que sostenga que el deber natural de ayuda o asistencia frente a la pobreza extrema es una exigencia que tiene un alcance global, que no se detiene en las fronteras de una determinada comunidad nacional o política, es un defensor del cosmopolitismo. La realidad es que prácticamente cualquier reflexión o teorización sobre los principios de la justicia internacional reconoce el alcance cosmopolita de algunos derechos y deberes básicos, incluidas las de autores que se autoproclaman no cosmopolitas, como es el caso de Rawls, David Miller³⁴ o Nagel.

³² *Ibidem*, p. 165.

³³ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, pp. 248-253. A juicio de Iglesias sólo la prioridad por los allegados (parientes y amigos) justificaría esta preferencia.

³⁴ *Vid.* MILLER, «The limits of Cosmopolitan Justice» en Mapel, D. and Nardin, T. (eds), *International Society and Ethics*, Princeton, 1988, p. 173. Tras señalar que nuestra única relación con los extranjeros no es la de un ser humano con otro sino que también nos relacionamos como británicos, tanzanos, etc., Miller sostiene que las obligaciones que impone la primera dimensión se aprehenden mejor a través de una teoría de los derechos básicos: «tenemos la obligación de respetar esos derechos que se derivan, simplemente, de nuestra común humanidad: son, principalmente, derechos de tolerancia de distintos tipos –derecho a que lo dejen a uno en paz, a no ser agraviado de formas varias, etc.– pero también puede incluir derechos de provisión,

El rechazo del cosmopolitismo y el reconocimiento, sin embargo, de unos deberes de humanidad puede resultar comprensible si el cosmopolitismo que toman como referencia estos últimos no es el que defiende el alcance global de unos deberes de ayuda o asistencia que garanticen la satisfacción de las necesidades más básicas sino aquel que propugna el alcance global de la justicia distributiva, rechazando, de esta forma, que pueda hablarse de un cosmopolitismo de la humanidad. A diferencia de Singer, Beitz, Barry o Pogge no propugnan una justicia distributiva internacional como la traducción institucional puramente instrumental de un deber ético previo que exige dar un mismo valor y trato a los intereses de todos los seres humanos por el mero hecho de ser seres humanos. Más bien, en la línea que habría señalado también Kant³⁵, lo hacen porque considerarían que respecto a todos los seres humanos tenemos deberes de justicia entendida esta como un valor no ya moral sino político, si bien en esto último se entiende en un sentido más amplio de lo que hace Rawls: como un deber asociativo *amplio sensu* y no solo institucional³⁶. Es sólo en el contexto de las relaciones de cooperación, interacción y dependencia mutua cada vez más intensas entre individuos y grupos que viven en diferentes comunidades políticas del planeta y de las instituciones políticas internacionales donde tiene sentido hablar del cosmopolitismo como una extensión de los principios de la justicia doméstica al conjunto de la comunidad internacional.

En contra de esta reducción del cosmopolitismo ético a, exclusivamente, un cosmopolitismo sobre la justicia, merece recordarse cómo Pogge, tras distinguir entre un cosmopolitismo moral y otro legal, diferencia dentro del primero entre una concepción *interaccional* y otra *institucional* del mismo. Si la segunda es la que acabamos de comentar suscriben Pogge y Beitz, la primera se caracteriza por establecer que ciertos principios morales son aplicables directamente a la conducta de las personas y grupos, asignando responsabilidad directa por la satisfacción de los derechos humanos. Desde la perspectiva interaccional, cualquier derecho humano positivizado impondría a las personas, cualquiera que sea el lugar donde se encuentren, el deber de

por ejemplo, en los casos en los que una escasez natural de recursos significa que la gente morirá de hambre o sufrirá dolor físico si otros no los proveen de remedio». MILLER, D., *Sobre la nacionalidad*, op. cit., p. 97.

³⁵ Vid. ARCOS RAMÍREZ, F., «Una lectura del cosmopolitismo Kantiano», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 21, 2004, pp. 13-38.

³⁶ Como señala Julius, «POGGE and Beitz have argued for redistribution on a world scale as an obligation incurred in institutionally routinized interaction and not as the pre-institutional requirement of equal concern or fairness». JULIUS, P. «Nagel's Atlas», *Philosophy and Public Affairs*, 34, 2, 2006, 178. O, como señalan también Cohen y Sabel, «some cosmopolitanism think that egalitarian principles apply globally because of the nature of global politics, not irrespective of that nature». COHEN, J. and SABEL, Ch., «Extra Republicam Nulla Justitia?», *Philosophy and Public Affairs*, 34, 2, 2006, p. 152, nota a pie 10.

dar toda la ayuda y protección posible en casos específicos de ayuda³⁷. Para la concepción interaccional, la justicia sería pues un valor moral y no meramente o específicamente político. Sus exigencias no derivarían, pues, de la existencia de algún tipo de relación especial (cooperativa, asociativa, o de algún tipo) entre los hombres sino, exclusivamente, de una base moral³⁸.

4. PERSPECTIVAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LOS DEBERES DE HUMANIDAD Y LOS DE JUSTICIA

Si tanto los no cosmopolitas como los cosmopolitas éticos admiten que existen deberes de humanidad junto a los deberes de justicia, ¿en donde reside la diferencia entre ambos?

Una de las principales debe buscarse en la relación entre qué establecen unos y otros entre los deberes de justicia y los deberes de humanidad. Para los cosmopolitas no existiría una frontera clara entre ambos y –de admitir esa división– estiman que obedece únicamente a razones de utilidad o eficacia, sin que ello signifique que los deberes de humanidad tengan menos fuerza que los deberes de justicia y sin que acepten que pueda existir entre los hombres un vínculo moral y político más fuerte que el de la común humanidad. R. Goodin considera que la mejor explicación y justificación de los deberes especiales hacia los compatriotas es la que los considera como meros «deberes generales distribuidos». Desde este punto de vista, dichos deberes serían meros instrumentos por medio de los cuales la comunidad moral consigue asignar deberes generales a agentes particulares³⁹.

Por el contrario, los no cosmopolitas se valen de la delimitación de dos ámbitos mucho más claramente diferenciados de incumbencia moral: por un lado, el de los compatriotas (deberes de justicia) y, por otro, el de los extranjeros (deberes de humanidad), como parte de un discurso dirigido a defender la preferencia de los primeros a la hora de distribuir ciertos bienes y recursos escasos. Con tal propósito, afirman que los deberes de humanidad serían más básicos que los de justicia y –lo que es más importante– que no constituirían la mera traducción y concreción motivada por razones de eficacia de unos deberes éticos universales (entre los que se encontrarían los deberes de humanidad),

³⁷ Vid. POGGE, T: «Cosmopolitanism and Sovereignty» en Brown, C (ed), *Political restructuring Europe. Ethical Perspectives*, p. 118, nota 7.

³⁸ Como escribe SanGiovanni, para algunos cosmopolitas, los dos principios de justicia de Rawls podrían fundamentarse directamente en una concepción de la personalidad moral y, por tanto, independientemente de que se compartan o no (cooperativa o activamente) esquemas políticos y sociales. SANGIOVANNI, A., «Global justice, reciprocity ant the State», *Philosophy & Public Affairs*, 35, 1, 2007, p. 6.

³⁹ GOODIN, R. E., «What is so special about our fellow countrymen?» *Ethics*, 98, 1988, p. 678.

sino un tipo de exigencias cuyo fundamento sería bastante diferente, a saber: el beneficio mutuo derivado de la instauración de un sistema de cooperación dirigido a satisfacer los intereses de individuos aproximadamente iguales. Como señala Nagel, los de justicia son deberes *sui generis* ya que no tienen como destinatarios a cualquier persona del mundo, ni son una consecuencia indirecta de algún otro deber que pueda tenerse frente a cualquier ser humano, tal y como ocurre con los deberes de humanidad. La justicia es sólo algo que nos debemos a través de nuestras instituciones compartidas frente a quienes nos encontramos en una relación política en sentido fuerte. Se trataría, por tanto, de una obligación asociativa (*associative obligation*)⁴⁰.

Una aproximación a las razones para que la justicia sea un vínculo exclusivo de las relaciones entre los compatriotas y más fuerte o exigente que el de la humanidad nos sitúa ante la que, a partir de ahora, se va a convertir en la principal línea de crítica contra la ética centrada en los deberes de humanidad: el problema de la motivación o persuasividad moral. Prácticamente desechadas las interpretaciones de la obligación política que asimilan el vínculo entre los conciudadanos al del parentesco, la amistad y otras formas de asociación más íntimas y locales, las defensas más serias que actualmente se hacen del patriotismo son las que insisten en que la preferencia a los compatriotas frente al resto de las personas obedecería a la necesidad de proporcionar estímulos para la participación en un esquema de cooperación mutua como el que caracteriza a las sociedades políticas. Este estímulo no puede reducirse a la satisfacción de —únicamente— las necesidades más básicas. Si los beneficios que las personas reciben de la sociedad han de ser estrictamente proporcionales a su contribución a la generación de los mismos es preciso, además, que exista una cierta reciprocidad mutua en la provisión de los bienes necesarios para llevar adelante un plan de vida⁴¹, lo cual exige mejorar su situación comparativa respecto al resto de los miembros del grupo a través, por ejemplo, de la aplicación de un principio de diferencia como el que propone Rawls. Si el esquema de beneficio mutuo basado en la coacción favorece a unos mucho más que a otros, y no hace lo máximo posible para minimizar el peso de la desigualdad doméstica sino que emplea parte de los recursos para aliviar la miseria y necesidades humanas a lo largo y ancho del planeta, se estaría faltando al autorrespeto y favorecería la desconfianza de las personas que han de cargar con este esquema⁴².

⁴⁰ NAGEL, T., «The Problem of Global Justice», *cit.*, p. 121.

⁴¹ SANGIOVANNI, A., «Global justice, reciprocity and the State», *cit.*, p. 4.

⁴² Según R.W. Miller, incumplir los deberes hacia los compatriotas como, por ejemplo, dejar de pagar impuestos que permitan aliviar las cargas de aquéllos con inferior perspectiva de vida y destinar esos mismos recursos a personas necesitadas en el extranjero, reduciría la medida en la que los más desaventajados pueden confiar en cooperar con los compatriotas aventajados. La difusión a escala mundial de la solidaridad iría, de esta forma, acompañada de una disminución de la amistad en las interac-

De la no continuidad y no instrumentalidad de los deberes de justicia respecto a los deberes de humanidad se derivan importantes consecuencias. La principal es que lo que se debe en justicia a los conciudadanos puede ser determinado de modo independiente y con anterioridad al problema de la justicia internacional⁴³. Esta subsidiariedad puede llegar, por un lado, a concebir la fraternidad o la humanidad «como un sistema moral residual de obligaciones entre desconocidos que entran en juego cuando ya no quedan otras relaciones sociales capaces de salvar a una persona»⁴⁴, y, por otro lado, a que, en el supuesto de que puedan entrar en conflicto, los deberes de humanidad deban ceder ante los deberes de justicia. Así Miller, tras admitir como hemos señalado la existencia de deberes basados en el vínculo de la humanidad, considera que sólo cuando hayamos satisfecho los deberes de la justicia doméstica podemos empezar a cumplir los deberes de humanidad hacia los extranjeros y que, sólo cuando los Estados hayan fallado o fracasado en su obligación de satisfacer las necesidades más básicas de sus miembros, entra en juego el deber de los extranjeros de entregar recursos para tal finalidad⁴⁵.

No es de extrañar, pues, que las teorías éticas monistas —especialmente el consecuencialismo— se hayan convertido en el terreno natural de unos deberes de humanidad⁴⁶. En la filosofía política suele decirse que una teoría es monista si sostiene que deben aplicarse los mismos principios al diseño institucional y la conducta individual o personal. Aunque no sea exclusivo de ellas, uno de los rasgos distintivos de las teorías consecuencialistas es que no aceptan una división tajante del trabajo moral entre las instituciones y los individuos y, como consecuencia de ello, entre los principios morales que deben

ciones cotidianas. De esta forma, en lugar de en la confianza y respeto mutuo, las relaciones de interdependencia entre los compatriotas se basarían en el resentimiento y el servilismo. Miller llega por ello a justificar que, en tanto en cuanto su posición de desigualdad comparativa pueda reducirse aún más dentro del sistema político y jurídico doméstico, otorguemos prioridad a nuestros compatriotas menos aventajados cuyas necesidades básicas ya han sido satisfechas, aun cuando ello suponga no ayudar a otras personas aún más desaventajadas. MILLER, R. W., «Cosmopolitan respect and Patriotic Concern», *Philosophy & Public Affairs*, 3, 1998, pp. 210-211.

⁴³ SELEME, H., «El peso del deber de asistencia a pueblos foráneos frente a las exigencias de justicia doméstica», *Dianoia*, 59, 2007, p. 100.

⁴⁴ IGNATIEFF, M., *El honor del guerrero*, op. cit., p. 25.

⁴⁵ MILLER, D., *Sobre la nacionalidad*, op. cit., p. 103. Por su parte Rawls concibe el deber de ayuda de los pueblos bien ordenados a las sociedades más desfavorecidas no como el resultado de aplicar un principio de justicia distributiva para regular las desigualdades económicas y sociales entre los pueblos. La finalidad del deber de ayuda no es, pues, ajustar o equilibrar los niveles de riqueza y bienestar entre las distintas sociedades sino sólo asistir a las sociedades más desfavorecidas. RAWLS, J., *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*, trad. de H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 125.

⁴⁶ Vid. HERMANN, B., «The scope of Moral Requirement», *Philosophy & Public Affairs*, 30, 3, 2002, p. 227.

aplicarse al diseño de las primeras y a la conducta de los segundos⁴⁷. Las mismas razones que conducen a supeditar la justicia de las instituciones a la promoción de algún estándar que exija reducir las desigualdades económicas entre los más ricos y los más pobres (por ejemplo, el principio de diferencia de Rawls), pueden demandar a los individuos que contribuyan, a través de donaciones particulares u otro tipo de ayudas, a reducir esas mismas desigualdades⁴⁸, y, como es el caso de Singer, no sólo respecto a los menos aventajados dentro de sus propias fronteras sino en todo el mundo. En este último, esa razón común al diseño institucional y la conducta individual es evitar la muerte de quien necesita nuestra ayuda sin imponernos sacrificios comparables al mal a evitar. A diferencia pues del que podríamos denominar liberalismo contractualista (para el que resulta extraño hablar de unos deberes de asistencia en el sentido de exigencias pre o extrapolíticas, anteriores o independientes del contexto institucional en el que se dan las condiciones de cooperación y reciprocidad que constituyen las circunstancias de la justicia) el utilitarismo formaría parte de una versión más amplia del liberalismo para la que no existiría un hiato tan profundo entre el fundamento de lo que nos debemos unos a otros como seres humanos y el de lo que nos debemos como miembros de una determinada comunidad política.

Un monismo moral algo menos exigente o, si se prefiere, un dualismo menos radical que el defendido por liberales como Nagel, parece caracterizar la concepción de los deberes de humanidad de Marisa Iglesias y del cosmopolitismo moral de Beitz o Jones. Ambos están de acuerdo en que la pobreza extrema demanda de los habitantes de los países más aventajados un deber de ayuda o asistencia, si bien reconocen que, en un contexto de aislamiento individual y situaciones a gran escala como el de la erradicación del hambre y la pobreza, ésta deja de ser una obligación directa de ayuda para convertirse en otra indirecta cuya implementación precisa de instituciones diseñadas para este propósito. No obstante, aunque el deber general de ayuda termine derivando en unas obligaciones indirectas en sentido más o menos débil (mediadas, canalizadas por las instituciones) o fuerte (deber de apoyar instituciones que hagan posible la asistencia de los más desfavorecidos y no directamente de ayuda a estos), aquel permanece como el fundamento ético de todas estas exigencias derivadas del primero únicamente por razones de utilidad y eficiencia. El deber general de ayuda quedaría, pues, intacto. Como señala Iglesias, por muy neces-

⁴⁷ De ahí que, como señala O'Neil, el utilitarismo y otras posiciones consecuencialistas similares incluyan la justicia en la beneficencia generalizada, obligando a todo el mundo a realizar cualquier acción que, con mucha probabilidad, contribuya a la mayor felicidad o bienestar agregado. O'NEIL, O., «Global justice» en Chatterjee, D. (ed.), *The ethics of assistance. Morality and distant Needy*, Cambridge University Press, 2004, p. 244.

⁴⁸ Vid. MURPHY, L., «Institutions and the Demands of justice», *Philosophy Public Affairs*, 27, 1998, p. 280.

rias que resulten estas empresas, pueden constituir sólo instrumentos para canalizar nuestros deberes positivos generales. Por tanto, esos deberes siguen intactos cuando las instituciones no resultan ser instrumentos adecuados⁴⁹.

5. EL PROBLEMA DE LA PERSUASIVIDAD DEL HUMANISMO ABSTRACTO

Además de no admitir una continuidad monista entre el vínculo de la humanidad y el de la justicia y defender, por el contrario, la existencia de un dualismo (Nagel) o pluralismo ético (Sabel y Cohen)⁵⁰, una de las principales razones por la que muchos liberales consideran a los deberes de humanidad exigencias secundarias de la moralidad es la creencia en que éstos se basarían en un vínculo más emocional que racional entre las personas, que actuar por humanidad es hacerlo por caridad, simpatía o compasión hacia las necesidades y sufrimientos ajenos⁵¹. Esta asociación invita a considerar que los actos de beneficencia o humanidad imponen sacrificios heroicos y, por consiguiente, voluntarios⁵², y a que actuar por humanidad es una mera cuestión de ser una buena persona.

Los defensores de una ética de humanidad estiman, por el contrario, que la beneficencia no puede reducirse a la obligación de cultivar o experimentar sentimientos como la solidaridad, la simpatía o la compasión. La fundamentación de estos deberes cosmopolitas únicamente puede proporcionárnosla la razón, a través de una u otra forma de imparcialidad que tome en serio la igualdad moral de todos los seres humanos. De ahí que los deberes de humanidad, que un determinado grado de samaritanismo, pueda ser considerado un auténtico deber moral y no algo meramente supererogatorio⁵³.

⁴⁹ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 257, nota 119. En parecidos términos se manifiesta Beitz si bien, como veremos, el deber de ayuda que él defiende no se sustenta en la humanidad sino que forma parte de la extensión internacional de la justicia distributiva Rawisiana. BEITZ, C., *Political theory and international relations*, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁰ COHEN, J. y SABEL, Ch., «Extra Republicam Nulla Justitia?», *Philosophy & Public Affairs*, 34, 2, 2006, p. 15.

⁵¹ Beitz comienza su teoría de la justicia distributiva internacional distinguiendo entre los deberes de ayuda mutua (esto es, lo que hemos llamado deberes naturales o generales positivos), a los que describe como obligaciones de caridad, y los deberes de justicia que él propugna. BEITZ, C. *Political Theory and International Relations*, *op. cit.*, p. 127. También Kuper se vale del lenguaje de la caridad para criticar la teoría de Singer. KUPER, A., «More than charity: «Cosmopolitan alternatives to the Singer's Solution», *Ethics & International Affairs*, 16, 2, 2002, pp. 107-120.

⁵² MURPHY, L., «Institutions and the demands of justice», *Philosophy & Public Affairs*, 27, 1988, p. 263, nota 34.

⁵³ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 233. *Vid.* RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo Cultura Económica, México, 1971, p. 137, nota 114.

La fundamentación de los deberes de humanidad en la razón y no en los sentimientos debe enfrentarse, de esta forma, a una crítica que, como ya hemos señalado, viene repitiéndose con insistencia en los últimos tiempos. Se trata de aquella según la cual las éticas universalistas carecen de fuerza práctica ya que la representación racional de la igualdad moral de las necesidades más básicas y urgentes de todos y cada uno de los seres humanos no parece ser una motivación lo suficientemente persuasiva como para dar lugar a acciones colectivas e individuales de ayuda o asistencia. El humanismo abstracto puede coexistir tranquilamente con la indiferencia e incluso con el aborrecimiento de los seres humanos concretos. Casi ninguna de las personas que, poseyendo más de lo necesario para satisfacer las necesidades básicas propias y de sus allegados, prefieren destinar el resto de sus recursos a la satisfacción de preferencias suntuosas en lugar de a aliviar la pobreza global negaría racionalmente esta igualdad moral fundamental. Los motivos para actuar moralmente parecen encontrarse, por tanto, en un plano distinto al racional, en el contexto social e individual en el que viven la mayoría de las personas.

Esta división entre nuestros motivos para actuar y nuestras razones o juicios ha llegado a ser calificada incluso de auténtica «esquizofrenia moral» (*ethical schizophrenia*). Stocker señala que las teorías éticas modernas habrían fracasado al centrar su atención sólo en las razones, en aquello que justifica, y no en los motivos y estructuras motivacionales de la vida ética. Cuando hemos de buscar principios que nos indiquen cómo actuar moralmente, deberíamos estar seguros de que poseen fuerza práctica, de que motivan a las personas a actuar de acuerdo con ellos. Y este sería precisamente el principal defecto de las teorías universalistas: que carecen de fuerza práctica porque son demasiado generales, abstractas y exigentes⁵⁴.

En torno a este tipo de consideraciones gira la crítica no sólo comunitarista sino también de algunos universalistas al cosmopolitismo centrado en la idea de la común humanidad. Para los últimos la común humanidad puede ser suficiente para entender los principios del cosmopolitismo, pero no para motivarnos para ser cosmopolitas⁵⁵. Empero, han sido los comunitaristas menos moderados quienes han cargado con más fuerza contra las éticas que toman como base la humanidad racional. Las siguientes reflexiones de David Miller ofrecen uno de los ejes centrales de esta crítica:

«el universalismo ético descansa sobre una descripción implausible de la acción moral, de la persona portadora de responsabilidades y deberes. Traza una línea infranqueable entre la acción moral y la identidad personal por una parte y la acción moral y la motiva-

⁵⁴ STOCKER, M., «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *Journal of Philosophy*, 73, 14, 1976, pp. 453-466.

⁵⁵ DOBSON, A., «Thick cosmopolitanism», *Political Studies*, 54, 2006, p. 169.

ción personal por otra. De acuerdo con el universalista, descubriremos cuáles son nuestros deberes mediante la reflexión abstracta sobre la condición humana y sobre lo que otros nos demanden legítimamente»⁵⁶.

Miller rechaza que la percepción racional de la común humanidad pueda movilizar de cara al respeto de los contenidos de una ética universal centrada en los derechos humanos o los deberes de beneficencia. Esta es una alternativa que, como ha señalado también Rorty⁵⁷, puede funcionar entre una élite de individuos ilustrados y racionalistas pero no es una fórmula capaz de motivar a la gran mayoría de seres humanos que no disponen del tiempo, el ocio y los recursos suficientes para generar una visión totalmente desencantada y racional tanto de su identidad como del origen de los deberes hacia los otros. Las éticas universales basadas en la pura convicción racional terminan resultando elitistas ya que, como suscribe también Miller,

«parece improbable que la convicción racional pueda portar el peso que se le exige excepto quizás un pequeño grupo de individuos heroicos, genuinamente capaces de gobernar sus vidas mediante puras consideraciones de principios. Para la mayoría de la humanidad, la vida ética ha de ser una institución social cuyos principios han de acomodar los sentimientos naturales hacia los parientes, colegas, etc. y que ha de sustentarse en un conjunto completo de motivos para hacer que la gente cumpla con sus exigencias –motivos tales como el amor, el orgullo y la vergüenza así como la convicción puramente racional—»⁵⁸.

Los partidarios de una ética cosmopolita o de humanidad podrían esgrimir dos tipos de argumentos para defenderse del escepticismo en torno a la fuerza motivadora de la imparcialidad. En primer lugar, podrían sostener que el fundamento de los deberes está relacionado con el origen de estos, mientras que la motivación para cumplirlos se refiere a las circunstancias de su cumplimiento. Aunque, como veremos más adelante, los primeros no lleguen a considerarlas dos cuestiones totalmente independientes entre sí, estiman que en el plano conceptual conviene ser diferenciadas.

En segundo lugar, podrían admitir, tal y como señalan Rorty y Miller, que es posible que la representación racional de los deberes de humanidad sólo resulte persuasiva para una élite de individuos ilustrados y relajados pero que este es, precisamente, el principal auditorio al que iría dirigido el discurso de los deberes de beneficencia contra la

⁵⁶ MILLER, D., *Sobre la nacionalidad*, op. cit., p. 78. Miller sigue muy de cerca la crítica de MacIntyre. Vid. MACINTYRE, A., ¿Es el patriotismo una virtud?, *Bitarte*, I, 1993, p. 77.

⁵⁷ Vid. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 128-129.

⁵⁸ MILLER, D., *Sobre la nacionalidad*, op. cit., p. 79.

pobreza mundial. Aunque inicialmente quepa admitir que los titulares de estos deberes son todas las personas con recursos superiores a lo que se precisa para la satisfacción de las necesidades básicas, el hambre y la pobreza constituyen problemas de tal magnitud que, sin renunciar ni menospreciar lo que pueda ayudar a paliarlas a través de las ayudas individuales, sólo pueden ser afrontados con posibilidades de éxito a través de las instituciones políticas nacionales e internacionales. Y, es de suponer, que quienes están al frente de estas últimas, pertenecen a una élite que, por sus conocimientos e información, sí debe sentirse compelida por la gramática de la humanidad y las responsabilidades que de ella se derivan.

6. LA HUMANIDAD ¿RAZÓN O EMOCIÓN? EL PAPEL DE LOS SENTIMIENTOS EN LA ÉTICA DE LA HUMANIDAD

La crítica de la insuficiente persuasividad de las éticas de la humanidad racional ha propiciado el desarrollo de un cosmopolitismo ético diferente. Al margen de propuestas como las de Pogge⁵⁹, nuestra atención se va a centrar en algunos discursos que proponen otra forma de tomarse en serio las necesidades básicas de todos y cada uno de los seres humanos. Lo que los distingue del cosmopolitismo de Singer o de la concepción de los deberes de humanidad propuesta por Iglesias es el punto de partida elegido para alcanzar este objetivo. Este ya no sería la percepción racional del valor intrínseco de todas y cada una de las personas sino la expansión del entorno de incumbencia moral a través de un itinerario que arranque del yo y avance progresivamente, a través de diferentes círculos de personas, hasta terminar abarcando al conjunto de la humanidad. Para lograr observar estas exigencias es necesario superar el egoísmo individual, la perspectiva de la primera persona, y para ello no basta con situar frente al yo la exigencia de ayudar a los extraños simplemente porque sus necesidades básicas merezcan en el plano racional idéntico valor moral que las de cualquier otro ser humano. La ética no tiene como misión únicamente la tarea de encontrar el fundamento de estos deberes sino también la de ofrecer un camino lo suficientemente estimulante y motivador como para hacer posible transitar del apego a uno mismo y los que están cotidianamente más o menos próximos a la incumbencia moral uni-

⁵⁹ El planteamiento de Pogge parece localizar el fundamento de los deberes no en razones intrínsecas sino en aquello que les proporcione más fuerza para motivar el cumplimiento por parte de sus destinatarios. Para motivar a los países ricos a luchar contra la pobreza global, resulta más eficaz –en tanto que más *persuasivo*– considerar sus deberes frente al hambre el efecto de una violación previa del deber negativo más perentorio, inexcusable y evidente de no dañar, antes que el incumplimiento de unos deberes positivos calificados de imperfectos y asociados tradicionalmente con la caridad voluntaria y no con la justicia.

versal. Y, a juicio de estos cosmopolitas no racionalistas, dicha motivación no puede encontrarse fuera del yo, en la imparcialidad racional, sino en aquello que verdaderamente lo constituye, en sus sentimientos y emociones.

Solomon es uno de los defensores de este segundo camino. Junto a Robert Gordon o Stocker, pertenece a un conjunto de filósofos que rechazan la concepción no cognoscitivista de las emociones defendida por el psicoanálisis freudiano y el conductismo (para el que las emociones pueden ser interpretadas en términos de estímulo-respuesta). A su juicio, la ética es principalmente una cuestión de emociones y sentimientos naturales que deben ser cultivados desde su inclinación hacia los más allegados. La vida moral comienza con el cuidado de nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo, de quienes amamos o no sentimos afines. El error de Singer habría sido el de supervalorar el papel de la razón y minusvalorar el de la compasión en la expansión del círculo de incumbencia moral. Lo que hace posible avanzar desde el yo, los familiares y amigos a los grupos y comunidades e, incluso, a los totalmente extraños, no es la razón (en el sentido de un cálculo sobre la base de principios abstractos) sino el conocimiento y la comprensión de la situación y circunstancias en la que se encuentran otras personas. Para lo cual es preciso una mente abierta y un corazón receptivo a través del sentido de la afinidad (*kinship*) y la humanidad compartida (y no sólo la humanidad abstracta e impersonal)⁶⁰.

La negativa a basar en este tipo de emociones una ética cosmopolita o de la humanidad obedece a varias razones. Una de ellas es que los defensores de unos deberes de humanidad fundados en la razón prefieren moldear la benevolencia no de manera natural –a través de la compasión y la información– sino combinando el autointerés con las restricciones en la información a través del velo de ignorancia, tal y como propone Rawls⁶¹, o, simplemente, apelando directamente a la consideración del igual valor de todos y cada uno de los seres humanos y de sus necesidades más básicas como justificación pero también como motivación para observar tales deberes.

Empero, quizá la principal causa de dicho rechazo está animada por la desconfianza secular acerca del valor moral de este y otros sentimientos más o menos próximos ¿Cuáles han sido las razones de ese recelo acerca del papel moral de las emociones y, en particular, de la compasión? Como señala Nussbaum en su ambicioso trabajo sobre la inteligencia emocional, mientras la tradición contraria a la compasión exhibe una gran continuidad y unidad en su argumento, la tradición

⁶⁰ SOLOMON, R., «Singer's expanding circle: Compassion and The Liberation of Ethics» en Jamiesson (ed.), *Singer and his critics*, Blackwell, Oxford, 1999, pp. 70-75.

⁶¹ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 380.

favorable está más dispersa y sus miembros no son claramente conscientes de los argumentos de los demás.

Algunas de las críticas históricas contra la compasión parecen un tanto desfasadas. Así ocurre con el argumento empleado por los antiguos, Kant y Nietzsche, de que este sentimiento insulta la dignidad tanto del que lo experimenta como, sobre todo, del que lo recibe. Al conferir a las desgracias fortuitas una importancia que en realidad no poseen, la compasión, tal y como señalarán los *kosmopolítai* estoicos, insultaría la dignidad de la humanidad del que sufre. Sentir compasión hacia quien sufre la pérdida de ciertos bienes externos conlleva supe-ditar su humanidad a estos últimos y no a sus facultades o capacidades. Aunque, como señala Nussbaum, la postura estoica contenga un fondo de verdad acerca de la igualdad humana, es precisamente este valor el que nos exigiría interesarnos por la necesidad de recursos que posibilitan el florecimiento personal mediante el desarrollo de las capacidades⁶².

En los debates contemporáneos, el rechazo a asignar un papel más importante a las emociones en la teoría moral se centra en dos defectos básicos de éstas: su carácter no deliberativo y su parcialidad. El carácter natural, instantáneo y prerreflexivo de las emociones, si bien suele introducir un plus de sinceridad en el comportamiento individual, explicaría que algunas escuelas de pensamiento hayan sostenido que éstas no poseen ninguna dimensión cognitiva, que son fuerzas ciegas carentes de todo discernimiento e inteligencia. En el caso de la piedad o compasión, esto puede terminar convirtiéndola, tal y como señalaron Aristóteles, Cicerón o Séneca y más tarde hará Rousseau, en una pasión negativa, de aversión más que de atracción hacia su objeto y, por tanto, en un sentimiento reñido con la simpatía o complacencia hacia la felicidad ajena. Por otra parte, las emociones son parciales en el sentido de que dirigen hacia un ámbito restringido tanto de objetos externos. La compasión, tal y como evidenciará Adam Smith en su famoso ejemplo del terremoto en el imperio de China⁶³, disminuye con la distancia, que no sólo nos aleja física sino también emocional y moralmente. Como advierte también Rousseau, la compasión y otras afecciones del joven «se limitará(n) primero a los semejantes, y sus semejantes no serán para él desconocidos, sino aquellos con los que mantiene relaciones, aquellos que el hábito le ha hecho queridos y necesarios»⁶⁴.

Para entender algunas claves más profundas de la parcialidad de la compasión nos detendremos en la caracterización de su estructura cognitiva. Partiendo de la definición aristotélica de aquella como una emo-

⁶² *Ibidem*, pp. 412-413.

⁶³ SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, trad. de C. Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 2004, p. 252.

⁶⁴ ROUSSEAU, J. J., *Emilio o De la educación*, trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 346.

ción dolorosa dirigida al infortunio o al sufrimiento de otra persona (Retórica, 1385b), Nussbaum estima que su estructura cognitiva constaría de tres elementos: a) el juicio de la *magnitud* (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); b) el juicio del *inmerecimiento* (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento) y un juicio *eudaimonista* (esa persona o criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes y un objetivo en sí mismo cuyo bien debe ser promovido)⁶⁵. Nussbaum considera que normalmente, si bien no necesariamente, en este último resulta muy importante el llamado juicio de las *posibilidades parecidas*. Junto a la empatía, este juicio es el mecanismo psicológico por el que los seres humanos llegan a la compasión. Como sostenía Aristóteles, la compasión atañe a esas desgracias que «la propia persona puede esperar sufrir, ya sea en sí mismo, ya sea en sus seres queridos» (1385b). Tanto Aristóteles como Rousseau insisten en que, para que haya compasión, las personas deben reconocer que sus posibilidades y vulnerabilidades son parecidas a las de quien sufre, que uno podría encontrarse en esa misma adversidad⁶⁶. De ahí que la compasión dependa de la capacidad de encontrar similitudes entre yo mismo y los demás, de la capacidad para encontrar algún tipo de comunidad entre yo mismo y los otros yoes. Sin el reconocimiento de esa similitud o comunidad, la compasión dejará de producirse y dará paso a la indiferencia o la simple curiosidad intelectual⁶⁷.

En consecuencia, las razones del escepticismo respecto el deber de ser compasivo hacia los que sufren la pobreza extrema no hay que buscarlas únicamente en el hecho de que la capacidad para encontrar similitudes entre el yo y los otros y reconstruir imaginativamente la experiencia de los que sufren sea restringida y no alcance a abarcar a gente que no conocemos. Lo que hace que la compasión no sea lo suficientemente fiable ante estas situaciones es que no siempre funciona el juicio de las *posibilidades parecidas*. Ciertamente este meca-

⁶⁵ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, op. cit., p. 361. Vid. también NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 102.

⁶⁶ «No acostumbréis a, pues, a vuestro alumno a mirar desde lo alto de su gloria las penas de los infortunados, los trabajos de los miserables, ni esperéis enseñarle a compadecerlos, si los considera como extraños a él. Hacedle comprender bien que la suerte de esos desgraciados puede ser la suya, que todos sus males están bajos sus pies, que mil acontecimientos imprevistos e inevitables pueden sumirlo en ellos de un momento a otro». ROUSSEAU, J.J., *Emilio, o De la Educación*, op. cit., pp. 331-332.

⁶⁷ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, op. cit., pp. 354-359. En la compasión el reconocimiento de la similitud es el resultado de un juicio que surgiría del conocimiento de aquellas situaciones de sufrimiento grave e inmerecido que hay en el mundo y de la capacidad para imaginar que podríamos encontrarnos en ellas. En la imparcialidad formal Rawisiana, por el contrario, la similitud brotaría de la falta de información sobre el mundo que provoca el artificio del velo de ignorancia. Gracias al desconocimiento en la posición original del lugar que terminaríamos ocupando en la sociedad bien ordenada, llegamos a imaginar racionalmente que podríamos encontrarnos en cualquier situación, incluida la de quienes sufren un mal grave no merecido.

nismo psicológico incorpora, al menos en los casos más importantes, una noción de humanidad compartida similar al ideal igualitario y cosmopolita de los estoicos. Sin embargo, Nussbaum reconoce que es muy fácil que esta prometedora noción de humanidad compartida descarrile hacia lealtades locales, con sus correspondientes cegueras, rivalidades e incluso odios. Con mucha probabilidad, las personas aprenden la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y excluidos⁶⁸.

Por otra parte, aunque en el plano más abstracto admitan la igualdad humana básica, muchos seres humanos acostumbrados a no padecer en ellos mismos ni nadie próximo ciertos males llegan a sentirse invulnerables frente a ellos. Rousseau declarará por ello que no conoce nada tan hermoso, profundo y conmovedor como la máxima de que «nunca se compadecen en los demás sino los males de los que nos creemos exentos» (*Non ignara mali miseris susurre disco*), para añadir más adelante: «¿Por qué los reyes son despiadados con sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan duros con los pobres? Porque no temen volverse pobres»⁶⁹.

A la vista de estas críticas, no parece admisible que la expansión del círculo de incumbencia moral pueda lograrse a través de los sentimientos, las emociones y las pasiones. A quienes pretenden hacer de la compasión la fuerza extensora de las fronteras de nuestra incumbencia moral les resulta imposible apoyarse en una concepción puramente sentimental y mimética de esta emoción. La alternativa a la pura representación racional de la igualdad de todos los individuos no pueden ser, pues, las emociones naturales sino el cultivo racional de éstas. Esto último exigiría buena dosis de reflexión, de educación en el conocimiento de los seres humanos y, tal y como señala Rorty, unas condiciones de vida seguras⁷⁰. Algunos prefieren hablar, por ello, de un paso de la compasión como sentimiento a la compasión como virtud⁷¹.

Esta será precisamente la vía emprendida por Rousseau. Consciente de las limitaciones de una piedad puramente sentimental, el ginebrino desarrollará en el *Emilio* una concepción de la *pitié* como virtud. Ésta solo puede ser conquistada a través de la reflexión, por medio de un esfuerzo de la razón⁷². La consecuencia más decisiva de este perfeccionamiento es que la compasión gana en cuanto a calidad y cantidad de los males susceptibles de desencadenarla y, con ello, el número de seres humanos receptores de ella. El compasivo por contagio redu-

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 429-430.

⁶⁹ ROUSSEAU, J. J., *Emilio, o De la Educación*, op. cit., p. 331.

⁷⁰ Rorty cree que sólo «más dinero y seguridad, por un lado, y más fantasía o capacidad de imaginación, por otro lado, nos hacen más cosmopolitas». RORTY, R., *Filosofía y Futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 160.

⁷¹ Vid. ARTETA, A., *Compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁷² Vid. ARTETA, A., «La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud», *Isegoría*, 14, 1996, pp. 187-202.

ce su sentimiento al círculo exiguo de los conocidos. Frente a éste, la compasión virtuosa no es parcial sino universal; no abarca sólo a los individuos más próximos sino al conjunto de la especie humana: «sólo después de haber cultivado su carácter de mil maneras, después de muchas reflexiones sobre sus propios sentimientos y sobre lo que observe en los demás, podrá llegar a generalizar sus nociones individuales, bajo la idea abstracta de la humanidad y unir a sus afecciones particulares las que pueden identificarse con la especie»⁷³.

También Nussbaum reconoce que la satisfacción de las necesidades básicas de todos es un objetivo que no puede depender de algo tan indeterminado como la benevolencia o la compasión natural sino que es preciso desarrollar una concepción adecuada de la benevolencia correcta derivando principios políticos de una cierta concepción del valor de la dignidad humana. El resultado de esta labor de justificación es la conocida como teoría o enfoque de las capacidades básicas, que la autora presenta como una alternativa al contractualismo de Scanlon o Rawls. Empero, esto no significa que –adecuadamente educados– los sentimientos y emociones pueden complementar, auxiliar y proporcionar estabilidad real a la fundamentación racional de los deberes de ayuda frente a la pobreza. Con excepción de Rousseau, los teóricos clásicos han incurrido en el error de no percatarse de la maleabilidad de los sentimientos morales. En la línea iniciada por el ginebrino, Nussbaum expresa su convicción de que las emociones son actitudes inteligentes que pueden ser condicionadas socialmente en una dirección correcta. Por ello puede concluirse que «si se nos conciencia del sufrimiento de otra persona de modo adecuado, acudimos a su ayuda. El problema es que nos distraemos la mayor parte del tiempo, no se nos educa bien para comprender los problemas de otras personas y (...) tampoco se nos induce –mediante la educación de la imaginación– a hacernos una idea vívida de esos sufrimientos en nuestra propia mente»⁷⁴.

Por lo que respecta al problema de la parcialidad, Nussbaum añade que su superación requiere de una educación apropiada en relación con una teoría correcta de la importancia de ciertos bienes externos y del interés por los demás. Es necesario, en primer lugar, una teoría normativa clara de cuáles son los bienes por los que merece preocuparse, si bien es cierto, tal y como reconoce la propia Nussbaum, que hay razones para creer que son más las ocasiones en que captamos bien la importancia de los diversos bienes externos que aquellas en las que los captamos mal⁷⁵. En el caso de la situación en la que experimentamos compasión por quienes sufren la pobreza extrema, los bienes externos que en este caso estarían en juego serían los más básicos o primarios, aquellos sin cuyo disfrute no es posible un florecimiento

⁷³ ROUSSEAU, J. J., *Emilio o De la educación*, op. cit., p. 346.

⁷⁴ NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 405.

⁷⁵ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, op. cit., p. 430.

mínimo de las capacidades humanas: la vida, la salud y la integridad física. En segundo lugar, es preciso diseñar una educación que dirija la compasión hacia las personas adecuadas. Aunque Nussbaum confía más en las instituciones que en la psicología individual, señala que, en este último caso, no sería realista demandar desde el principio un interés igual por cualquier persona. Animada por una concepción eudaimonista de las emociones, estima que un objetivo más realista sería, tal y como sugiere la metáfora de los círculos concéntricos, expandir la compasión acercando progresivamente al centro (esto es, al yo) a quienes están más lejos:

«las personas no llegan al altruismo sino atravesando los apegos intensos y particulares de la infancia, ampliándolos gradualmente por medio de la culpa y la gratitud, extendiendo su interés por los demás a través de la imaginación característica de la compasión. La compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (aunque no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas. El bien de los otros en abstracto o a priori no nos dice nada. Sólo cuando se pone en relación con aquello que comprendemos y con nuestro intenso cariño hacia nuestros padres, con nuestra necesidad apasionada de consuelo y de seguridad, sólo entonces, decía, tales cosas empiezan a importar profundamente»⁷⁶.

A la vista de todas estas consideraciones, ¿es posible establecer algún punto de coincidencia o aproximación entre el papel que Solomon y sobre todo Nussbaum reconocen a las emociones en una ética de la humanidad y las reflexiones de Singer o Iglesias? Una lectura apresurada de la réplica de Singer a Miller o Solomon, podría sugerir que el filósofo australiano habría terminado aceptando la tesis de que la moralidad llega a ser universal y no parcial directamente a través de la perspectiva de un espectador racional e imparcial y no mediante un proceso de educación de la simpatía natural. Esta interpretación viene sugerida por varios aspectos de sus reflexiones. En primer lugar, Singer concede a sus críticos que el origen de la ética se encontraría en el altruismo, que este se dirigiría inicialmente hacia los parientes, amigos y demás personas con las que mantenemos relaciones mutuamente beneficiosas, quedando los extraños fuera del círculo instintivo o natural de aquél. En segundo lugar, Singer tampoco se apartaría en exceso de lo defendido por Nussbaum o Rorty, cuando señala que lo que ha hecho posible que «expandamos» el círculo del altruismo ha sido precisamente la razón, que es la que nos ha permitido ir más allá de estas respuestas «naturales». Más concretamente, esta capacidad de la razón para expandir la incumbencia moral inicial brotaría de lo que el biopsicólogo Leon Festinger denominó «disonancia cognitiva». Por último, Singer tampoco rechaza que las emociones puedan jugar

⁷⁶ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento*, op. cit., p. 431.

algún papel siempre y cuando sean canalizadas a través de un pensamiento prudente.

Entre Singer y demás partidarios de una ética de la humanidad basada en la imparcialidad y los defensores de una ética de la compasión cultivada continúan existiendo, no obstante, diferencias importantes. La primera es que, al señalar que sería un hito acaecido en el transcurso de nuestra historia evolutiva, Singer sugiere que la progresión desde los sentimientos o disposiciones psicológicas naturales a una ética de la obligación universal no es, como en Rousseau o Nussbaum, un deber de perfeccionamiento sino la descripción de un hecho que ya no acontece en la vida de los individuos concretos sino en la historia evolutiva del género humano⁷⁷.

En segundo lugar, los defensores de la humanidad a través de la imparcialidad insisten en que la motivación para expandir la incumbencia moral no debería encontrarse sólo ni principalmente en las emociones sino en la misma razón. Es posible que el deber de –como concluye Iglesias– «observar nuestro mundo con un grado honesto de imparcialidad» represente una carga que perturbe nuestra comodidad cotidiana, pero esto no significa que los individuos únicamente puedan ser motivados por lo que desean o por lo que les experimenta emoción sino también por la idea del deber. La razón justifica los deberes y estos, en su representación racional, también motiva la acción⁷⁸. Si la imparcialidad no funciona siempre como ese estímulo para observar los deberes de ayuda eso no deja de ser más que una descripción acerca de lo que ocurre *de facto* y, como es lugar común desde Hume, no parece que sea posible derivar consecuencias normativas de los hechos ni, por tanto, tampoco negar que debemos ser imparciales bajo la premisa de que –pudiendo– no habituamos a serlo⁷⁹.

Por último, para los defensores de la expansión de la incumbencia moral a través de la imparcialidad, la obligación de ayudar a quienes sufren una gran privación de sus necesidades más básicas aparece como una carga que impone una limitación a la persecución de su propio interés. Las teorías que supeditan esta expansión a la educación de sentimientos no establecen, por el contrario, una división tan tajante entre el interés propio y el de los que sufren los males que debemos ayudar a poner fin. El componente eudaimonista de la com-

⁷⁷ Singer aclara que «my suggestion that it is reason that has taken us beyond the natural responses is a hypothesis about what has happened in the course of our evolutionary history. It says nothing about what should happen. SINGER, P., «A response» en Jamieson (ed.), *Singer and his critics, op. cit.*, p. 282.

⁷⁸ IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 238 nota 66.

⁷⁹ A juicio de Singer, los defensores de la imparcialidad sólo estarían apoyándose en una teoría implausible de la motivación humana si lo que esperan es que la mayoría de las personas actúe imparcialmente. Empero, no necesitan hacerlo ya que no hay nada de contradictorio en afirmar al mismo tiempo que «Todo el mundo debe hacer X» y que «Es cierto que la mayoría de la gente no hará X». SINGER, P., «A response» en Jamieson (ed.), *Singer and his critics, op. cit.*, pp. 280-282.

pasión hará que las penurias de otras personas sean vistas como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas. En este dato reside, precisamente, su fuerza motivacional.

El recurso del que finalmente se sirven los defensores de la imparcialidad para reconocer el papel de los sentimientos y emociones como elementos motivacionales de gran utilidad para lograr la eficacia de los deberes de humanidad y, al mismo tiempo, no cuestionar la naturaleza racional de éstos, pasa por distinguir entre el fundamento de los deberes y la motivación para observarlos⁸⁰, y atribuir a las emociones un papel complementario, indirecto o instrumental⁸¹.

Esta va a ser la forma que tiene Kant de rescatar los fundamentos motivacionales de la benevolencia sin corromper la pureza de los imperativos categóricos. Así se desprende, entre otras, de sus reflexiones sobre la relación entre el sentimiento de la simpatía (alegrarse con los demás y sufrir con ellos) y el deber de la beneficencia. El primero, que forma parte de los sentimientos de placer y desagrado, puede ser utilizado para «fomentar la beneficencia activa y racional» y, por tanto, constituye un deber especial que lleva el nombre de humanidad (*humanitas*). Al vincularlo a la beneficencia, Kant no considera que este deber de simpatía con las alegrías o desgracias ajenas constituya una obligación directa: «cuando uno sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación) no pudiendo sin embargo librarle de él, sufran dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno. Pero es imposible que sea un deber aumentar el mal, por tanto, también hacer el bien *por compasión*»⁸². Sin embargo Kant termina aceptando la obligación de naturalizar los deberes racionales al señalar que:

«aunque no en sí mismo un deber sufrir (y, por tanto alegrarse) con otros, sí lo es sin embargo participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. Así, pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes les falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc. para evitar que esa dolorosa simpatía irreprimible; porque este es sin duda uno de los

⁸⁰ Vid. YPI, L., «Statist cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 16, 1, 2008, 48-71, p. 55.

⁸¹ Iglesias resume con claridad las claves de esta suficiencia motivadora de la razón: «sí pensamos, como yo pienso, que los seres humanos tienen valor intrínseco, segundo, que este valor moral justifica deberes morales hacia ellos y, tercero, que una persona racional debería estar motivada por estos deberes, no necesitamos acudir a ningún sentimiento de compasión para dar sentido moral a nuestra preocupación por otras personas». IGLESIAS, M., «El desafío moral de la pobreza», *cit.*, p. 235.

⁸² KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 328.

impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría»⁸³.

En consecuencia, si como reconoce expresamente Iglesias y puede interpretarse que admitiría también Kant, la compasión es cognitiva, ya que nos permite a través de la empatía colocarnos en el lugar del otro, percibir sus necesidades e identificar las ocasiones morales en que debemos actuar y tiene, por otro lado, un rol motivacional, ya que nos proporciona la actitud adecuada para actuar en presencia de esa situación y, si como apunta Nussbaum, esto es no es un mero accidente de la psicología humana, no es sólo «una campana que suena en presencia del sufrimiento», habría que preguntarse si la calificación del deber de cultivar estas emociones como algo sólo secundario, instrumental o indirecto, logra captar el verdadero significado que la compasión desempeña realmente en una ética de la ayuda a satisfacer las necesidades más básicas o urgentes de todos los seres humanos.

Entretanto, millones de personas continúan muriendo víctimas de la pobreza extrema y el hambre. La obligación de ser imparciales otorgando un valor intrínseco a todos y cada uno de los seres humanos –tan correcta en la teoría– no termina de iluminar siempre las acciones colectivas que habrían de poner fin a esos males. Por otra parte, tampoco podemos confiar únicamente en la educación de la compasión ya que, como reconoce Nussbaum, el proceso de acercar cada vez más los círculos al centro dura todo el transcurso de una vida⁸⁴. La respuesta moral que nos demanda la pobreza extrema debe ser, por el contrario, mucho más rápida. Si Walzer ha hablado de una ética de las situaciones de emergencia, en el supuesto de la pobreza extrema deberíamos quizá hablar de una ética de las situaciones de urgencia. En este caso quizá esté incluso fuera de lugar interrogarnos acerca de si es la razón o la emoción la que nos permite expandir la incumbencia moral⁸⁵. Lo único importante es actuar y hacerlo rápidamente.

Recepción: 30/3/2008. Aceptación: 10/12/2008.

⁸³ *Ibidem*, p. 329.

⁸⁴ NUSSBAUM, M, *Paisajes del pensamiento. op. cit.*, p. 433.

⁸⁵ Singer reconoce que su posición en «Famine, affluence and morality» fue de urgir a hacer más para compartir nuestra riqueza con los más pobres sin preguntarse si esta expansión del círculo moral es producto de otra evolución del esfuerzo racional. SINGER, P., «A response» en Jamieson (ed.), *Singer and his critics, op. cit.*, p. 282.