

PATRICIA RUIZ-BRAVO / PEPI PATRÓN / PABLO QUINTANILLA
Compiladores

DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES

Una aproximación interdisciplinaria

Capítulo 10



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Desarrollo Humano y libertades

Una aproximación interdisciplinaria

Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla (compiladores)

© Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009

Primera reimpresión: junio de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-06742

ISBN: 978-9972-42-905-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

CONSECUENCIALISMO ÉTICO, DESARROLLO Y ETNOCENTRISMO

Pablo Quintanilla

I. CONSECUENCIALISMO

G.E. Anscombe acuñó el término «Consecuencialismo»¹ para designar a una teoría ética según la cual lo que proporciona valor moral a una acción, o a una máxima de comportamiento, son las consecuencias que produce. El utilitarismo² es un tipo de consecuencialismo y sostiene que el fin último, cuya realización justificaría una acción o máxima, es la mayor felicidad del mayor número de personas, lo que ha sido llamado el principio de la felicidad o del bienestar común (*the happiness principle*). Hay formas de consecuencialismo no utilitarista. Estas sostendrían que lo que asigna valor moral a una acción o principio son sus consecuencias, pero no necesariamente estas son la mayor felicidad del mayor número de personas. Amartya Sen, por ejemplo, sería un consecuencialista no utilitarista, porque afirma que el valor último de una acción o principio depende de su posibilidad para maximizar la libertad del mayor número de agentes, lo que no necesariamente coincidiría con su felicidad. En otras palabras, para

¹ Cf. G.E. ANSCOMBE (1958).

² Fue defendido originalmente por Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Cf. BENTHAM (1789); Mill (1863).

Sen la libertad individual es, en principio, un fin preferible a la felicidad colectiva, con lo que él estaría más cerca de los liberales que de los comunitaristas, por lo menos en este punto en particular, en el tradicional debate entre ellos.

El consecuencialismo se opone a las éticas deontológicas, para las cuales una acción es moral si es compatible con un conjunto de principios asumidos como universales y permanentes (como en el caso de una ética basada en una ley moral natural), o si la acción es una instancia de una máxima justificable racionalmente de manera *a priori*, independientemente de las consecuencias que pueda producir, como sería el caso, por ejemplo, de la ética kantiana. Dado que Kant también toma en consideración las consecuencias del comportamiento moral, por ejemplo en la formulación del criterio del imperativo categórico, podría uno preguntarse si sería posible verlo como un tipo de consecuencialista. Me parece que en un sentido importante no, porque si bien él toma en consideración las consecuencias de las máximas morales, esas consecuencias no *justifican* el comportamiento moral, sirven solamente de criterio para distinguir entre máximas apropiadas e inapropiadas. En principio, para él la justificación del comportamiento moral es independiente de las consecuencias de nuestros actos, que serían solo una ganancia secundaria. Para el consecuencialista, principios morales como, por ejemplo, los Derechos Humanos, la democracia, el respeto a las minorías, la equidad de género, etc., son moralmente valiosos porque asumimos que conducen al mayor bienestar común, no por tener una justificación racional *a priori*.

Es importante, sin embargo, distinguir entre dos tipos de consecuencialismo, de acto y de regla. El primero afirma que un *acto* es moral si produce un determinado fin considerado valioso en sí mismo, como por ejemplo la mayor felicidad del mayor número de personas, para los consecuencialistas utilitaristas. El consecuencialismo de acto, especialmente en su versión utilitarista, conduce a insalvables paradojas éticas, como ha sido señalado repetidamente por diversos autores, entre otros

por Bernard Williams y Amartya Sen³. Entre otros problemas, permite justificar moralmente el daño a las minorías si esto llegara a beneficiar a la mayoría, y constituiría así una fundamentación de lo que Benjamin Constant llamaba «la inmoral arbitrariedad del número». Así pues, el consecuencialismo de acto debe ser abandonado en favor del consecuencialismo de regla. Según este último, un *principio, máxima o regla de conducta* es moral si su aplicación conduce al fin considerado valioso en sí mismo, sea este el bienestar o la libertad del mayor número de gente, u otro fin considerado relevante. Por otra parte, un *acto* sería moral si constituye una instancia de un *principio* que conduce a la consecución del fin, incluso si ese acto individual no condujera al fin por sí mismo. Así, por ejemplo, un *acto* sería moral si es una instancia de un *principio* que de ser seguido regularmente conduciría al mayor bienestar, incluso si ese acto individual no condujera por sí mismo al mayor bienestar. A su vez, un acto podría conducir al mayor bienestar y ser inmoral, si es un caso de un principio cuya aplicación universal no generaría el mayor bienestar. De esta manera, el consecuencialismo de regla elimina el riesgo de que se justifiquen actos que favorecen a la mayoría en perjuicio de una minoría. Lo que sí resulta claro es que el consecuencialismo favorece el carácter público de la ética dejando la vida privada al arbitrio de cada quien⁴.

Ahora bien, es posible preguntar cómo podríamos saber si tales principios producirán el fin deseado, sea este el bienestar común, la libertad general, o cualquier otro. Ciertamente no lo sabemos, sino lo suponemos. Se trata de una hipótesis, no de una certeza, basada en la evidencia histórica, psicológica, sociológica, etc., que actualmente creemos tener. Podría haber desacuerdo respecto de qué principios conducen al fin deseado; tales desacuerdos son inevitables y deberán dar lugar a debates

³ Cf. Amartya SEN (1990) y Bernard WILLIAMS (1999).

⁴ Según Richard RORTY (1996), la tesis de Mill según la cual la única obligación de los gobiernos es impedir el sufrimiento y dejar en paz a la vida privada de las personas, es la última revolución conceptual necesaria en el pensamiento político de occidental.

empíricos y conceptuales, pero no constituyen una objeción al consecuencialismo. En lo que sigue intentaré explorar argumentos a favor de un consecuencialismo de regla que sostenga que el fin último, cuya realización justificaría una máxima moral y los actos que sean instancias de esa máxima, es el mayor bienestar para el mayor número de personas. Sostendré también que en última instancia los conceptos de bienestar común y libertad general son coextensivos aunque no cointensionales, es decir, que si bien tienen contenidos y significados diferentes, en la práctica social no podrían darse separados. En otras palabras, aunque hay importantes diferencias conceptuales entre un consecuencialismo que tome como fin último el bienestar de la mayoría y uno que considere que este fin es la mayor libertad de la mayoría de los individuos, en el mediano plazo las consecuencias prácticas de abrazar uno u otro son las mismas, dado que la ampliación de la libertad conduce al mayor bienestar, sobre todo si se entiende la libertad, como lo hace Sen, en términos de ampliación de capacidades⁵.

Una objeción obvia al consecuencialismo utilitarismo que toma como fin a la felicidad es la imprecisión de este concepto, pues se suele considerar que se trata de una experiencia subjetiva que no puede medirse, al no haber escalas compartidas de ello. Por otra parte, la felicidad parece ser algo culturalmente condicionado. Además, como admitió el propio Stuart Mill, podría sostenerse que hay jerarquías de felicidad, pues solemos considerar que algunas formas de ser feliz son más valiosas que otras. Por ejemplo, creemos que ser feliz disfrutando del arte o ayudando a los demás es más valioso que serlo aprovechándose de los demás. Ahora bien, si, en efecto, el concepto de felicidad es así de subjetivo e impreciso, el utilitarismo estaría en graves problemas. Por eso, un tipo de consecuencialismo mejor cimentado podría preferir considerar como fin el bienestar de la mayoría. Los conceptos de felicidad y bienestar no aluden a lo mismo. Lo primero podría, en efecto,

⁵ Cf. SEN (2000, 2007).

ser una experiencia subjetiva imprecisa y difícil de medir; mientras que lo segundo aludiría a una condición objetiva que podría eventualmente medirse con indicadores compartidos de desarrollo, como, por ejemplo, calidad de vida en términos económicos, educación, seguridad, acceso a oportunidades, salud, etc. En líneas generales se podría decir que puede haber bienestar sin felicidad y felicidad sin bienestar (aunque eso último es más improbable). Pero en los casos más usuales el bienestar es necesario para la felicidad; aunque el concepto de felicidad es más impreciso que el de bienestar. Por eso, hasta hace poco tiempo, los estudios científicos (en ciencias sociales, economía, psicología, etc.) solían concentrarse en el bienestar y dejaban la felicidad para la reflexión más especulativa de los filósofos.

Así por ejemplo, Aristóteles pensaba que uno es feliz cuando desarrolla al máximo todas sus potencialidades y capacidades, las que pueden ser intelectuales, sociales, artísticas, afectivas, familiares, deportivas, corporales, etc. Spinoza pensaba que uno es feliz cuando se comporta según lo que uno mismo cree que es lo correcto. Freud, en una frase célebre, afirmó que la felicidad es dos cosas: amar y trabajar. Pero hay que entenderlas ambas en su sentido más amplio: tener buenos vínculos afectivos y desarrollarnos laborar, profesional o intelectualmente, sintiéndonos útiles, necesarios y productivos.

Lo que sí parece claro es que la felicidad no es un logro fácil de alcanzar, es un estado que subyace a nuestras experiencias psicológicas variables, y se va gestando desde la primera infancia. Por otra parte, es indiscutible que tiene una estrecha relación con el bienestar: sería imposible (o por lo menos muy difícil) ser feliz siendo esclavo, estando bajo tortura o padeciendo extrema miseria. Además, la felicidad también está relacionada con el comportamiento moral. Es improbable que una persona que se reconozca como moralmente corrupta pueda ser feliz, y es probable que quien se siente satisfecho moralmente con su vida pueda sobrellevar las circunstancias más difíciles. Los utilitaristas clásicos definían la felicidad como el balance de la satisfacción sobre el

dolor. El pragmatista John Dewey la entendía como el florecimiento, perfeccionamiento y realización del individuo en la sociedad, es decir, a la manera aristotélica, como la posibilidad de actualizar nuestras diversas potencialidades. Dewey pensaba que no se podía ni tenía sentido intentar ser más preciso que eso. Él pensaba que nos hacen felices situaciones distintas, por lo que el concepto de felicidad estaría histórica y culturalmente condicionado. Dewey creía, sin embargo, que sí puede haber objetividad en nuestros juicios acerca de valoraciones morales de acciones específicas. Él entendía un valor como algo que se adapta a las necesidades y exigencias impuestas por una situación, de forma que si nos confrontamos con una situación específica en un contexto puntual, sería en principio posible determinar objetivamente cuál acción sería la más apropiada en función a la que produciría las mejores consecuencias. El punto es que un juicio de valor es, para Dewey, semejante a una hipótesis científica, en tanto puede llegar a tener pretensiones predictivas⁶. Quizá estas hipótesis no lleguen jamás a tener el mismo éxito predictivo que las hipótesis de las ciencias naturales, de la misma manera que las hipótesis en ciencias sociales tampoco son tan predictivas como las de las ciencias naturales sin que eso las convierta en hipótesis menos explicativas o científicas. Sin embargo, podría contrastarse empíricamente, y con cierto grado de objetividad, la capacidad que tiene un principio moral de transformar la realidad humana, generando mayor felicidad o bienestar que un principio alternativo. Así, por ejemplo, una hipótesis perfectamente viable es aquella que sostiene que una sociedad democrática conducirá, al mediano plazo, a un mayor bienestar y felicidad que una sociedad autoritaria. En principio, esta hipótesis podría corroborarse empíricamente a partir de datos históricos y sociológicos. Lo importante de notar es que podría corroborarse empíricamente la capacidad de un principio moral de conducir a ciertas consecuencias deseadas y consideradas preferibles a otras, con lo

⁶ Cf. John DEWEY (1970, 1946, 1952, 1939).

cual se estaría brindando una cierta precisión predictiva, en lo relativo a su posibilidad de producir un fin establecido, a los principios morales generados por el consecuencialismo de regla.

Ahora bien, las investigaciones empíricas recientes sobre felicidad y bienestar sugieren que estos se encuentran fuertemente entrelazados, por lo menos en el promedio de las personas, y que hay criterios de medida más objetivos y universales de lo que antes solía pensarse. Las investigaciones puntuales pueden consultarse a través del World Values Survey, el World Development Report⁷ y los aspectos técnicos de ellas pueden encontrarse en el World Data Base of Happiness⁸.

Esas investigaciones van en una línea semejante a la de diversos autores como Daniel Kahneman⁹, Richard Layard¹⁰, Robert Frank¹¹ y otros, realizados en personas de muy distintos grupos sociales, culturales, edades, géneros, niveles educativos, etc. En líneas generales se suele preguntar a muestras numerosas de personas acerca de su grado de felicidad, del 1 al 10, en períodos cortos como, por ejemplo, semanas. También se preguntaba a los parientes y amigos de esas personas sobre su nivel de felicidad. Las respuestas por lo general coincidieron. Finalmente, esas mismas respuestas coinciden con resultados obtenidos con resonancia magnética en el cerebro, dado que se sabe que la satisfacción subjetiva está relacionada con una mayor actividad de la zona anterior izquierda del cerebro. Las respuestas subjetivas obtenidas fueron cruzadas con información objetiva acerca de incidentes significativos en la vida de estas personas en cada una de esas semanas. Esto permitió establecer datos estadísticos respecto de qué variables suelen generar mayor o menor bienestar en las personas. Los resultados sugieren que hay algunos elementos universales que hacen el bienestar y

⁷ Cf. <http://www.worldvaluessurvey.org/>; <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

⁸ http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.htm.

⁹ Cf. KAHNEMAN (2006).

¹⁰ Cf. RICHARD LAYARD (2005).

¹¹ Cf. ROBERT FRANK (2000).

la felicidad, más allá de las disposiciones genéticas y la calidad de la crianza. En términos generales, estos elementos serían siete, y están los primeros cinco ordenados por su importancia:

1. Relaciones familiares
2. Situación financiera
3. Trabajo
4. Comunidad y amigos
5. Salud
6. Libertad personal
7. Valores personales

Si se llegara a precisar algunos rasgos comunes en el concepto de bienestar, como por ejemplo los mencionados anteriormente, por generales que estos sean, una importante objeción al consecuencialismo podría perder algo de su fuerza.

Uno podría preguntar, sin embargo, por qué la felicidad o el bienestar de la mayoría debe ser un fin social deseable. Es decir, alguien podría pensar que se trata de una finalidad demasiado simple y que hay finalidades más importantes que no necesariamente conducen a la felicidad, como por ejemplo el conocimiento o la virtud. Pienso que *individualmente* uno podría trazarse otros fines que no incluyan la felicidad (aunque me parece improbable), pero en términos de políticas públicas y compromisos morales colectivos la felicidad común parece el objetivo más apropiado y también el menos cargado ideológicamente.

Adicionalmente se puede utilizar un argumento evolucionista y sostener que a eso tiende naturalmente la especie. Estamos programados por la adaptación natural para buscar el bienestar y huir del dolor, tanto de manera individual como colectiva, por el alto valor de supervivencia que estas motivaciones tienen para la especie. Ese es un hecho natural, que también se puede describir como un hecho moral. Pero, independientemente de que a eso tienda la especie, ¿por qué debería ser valioso o por qué deberíamos considerarlo valioso?

Si es verdad que estamos ante un hecho natural, no podríamos no considerarlo valioso. Tendemos a la felicidad y solo en condiciones patológicas muy específicas no lo hacemos. Las éticas naturalizadas sostienen que nuestro comportamiento moral procede de necesidades de adaptación de la especie al medio. Por ejemplo, no hay sociedad que no aprecie la solidaridad, la generosidad y el altruismo, ni sociedad que no censure el egoísmo, el odio y el resentimiento; porque las primeras características cohesionan a la sociedad y mejoran sus posibilidades de supervivencia, mientras que las segundas las empeoran. Esta es la tesis de Hume¹² y de Adam Smith¹³, que Darwin desarrolló más ampliamente y justificó empíricamente. Actualmente la defiende, por ejemplo, De Waal¹⁴, Daniel Dennett¹⁵, Marc Hauser¹⁶ y otros autores. Ellos defienden un universalismo moral, pero no basado en argumentos *a priori* y trascendentales, sino en evidencia empírica según la cual la adaptación de la especie al medio ha producido ciertas tendencias de comportamiento universal (tanto en humanos como en mamíferos superiores sociales) que funcionan a manera de «hechos morales» básicos; principalmente la tendencia a la solidaridad, el altruismo y la compasión, incluso en condiciones en que nos perjudican individualmente. Esta sería una suerte de «ley natural moral» pero basada en la adaptación de la especie y no en principios morales permanentes. Estas teorías naturalistas de la ética son también, aunque en otro sentido, consecuencialistas, porque la justificación del comportamiento moral procede de su capacidad para mejorar las posibilidades de supervivencia del grupo.

¹² Cf. HUME (1751).

¹³ Cf. SMITH (1759).

¹⁴ Cf. DE WAAL (1996).

¹⁵ Cf. DENNETT (1995, 2003).

¹⁶ Cf. MARC HAUSER (2006).

II. BIENESTAR Y LIBERTAD

Son conocidas las críticas de Sen al utilitarismo. Sin embargo, me parece que un consecuencialismo no utilitarista es básicamente compatible con el modelo de Sen, aunque hay algunas discrepancias importantes¹⁷. Para el consecuencialismo, el valor último es el bienestar de la mayoría, y la libertad solo es un medio para ello. Para Sen, la libertad es el valor último, no el bienestar, por eso es que es un consecuencialista no utilitarista.

Sin embargo, podría afirmarse que en líneas generales bienestar y libertad son conceptos coextensivos, es decir, el bienestar común se produce solo en condiciones de libertad, y la libertad real solo es posible cuando hay condiciones de bienestar. Sin duda, en casos específicos sí puede haber discrepancias entre libertad y bienestar. Así, es un hecho que todas las sociedades tienden a subordinar un grado de libertad por el bienestar, tanto individual como de manera colectiva. Por ejemplo, el consumo de ciertas sustancias es ilegal, porque se asume que aunque implique reducir la libertad del consumidor, e incluso su felicidad al corto plazo, preserva su felicidad al largo plazo, así como la felicidad del resto de la sociedad. Ninguna sociedad moderna considera que la libertad personal debe ser absoluta, incluso si no involucra a otras personas; por ejemplo, uno no es libre de hacerse daño a sí mismo o de venderse como esclavo. Así, toda sociedad restringe en alguna medida la libertad según un modelo de bienestar. En el caso de Sen, su concepto de libertad (como libertad política, facilidades económicas, oportunidades sociales, garantía de transparencia, seguridad) coincide en gran medida con los elementos básicos del concepto de bienestar

¹⁷ En *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco y Londres, 1970), Sen sostiene que el utilitarismo es incompatible con la libertad individual, lo que parecería implicar que él cree que la absoluta libertad individual es un valor más importante que la mayor felicidad del mayor número. Sen también expone algunas objeciones de detalle al utilitarismo en su introducción a: SEN y B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond* (1999), op. cit.

que aparecen en la lista mencionada anteriormente, aunque hay criterios de la lista que no son considerados por Sen, quizá porque los da por sobreentendidos o porque no los considera como parte de lo que entendemos por libertad.

Pero la relación entre libertad, desarrollo y bienestar es un tema complejo. Si hubiera una sociedad que cumpliera con los cinco tipos de libertad de Sen, pero donde el índice de bienestar fuera notablemente más bajo que en el resto de sociedades, ¿sería apropiadamente considerada una sociedad desarrollada? Intuitivamente diríamos que no. Pero aunque esa situación es lógicamente posible, la evidencia empírica mencionada parece negarla.

De un estudio realizado por Frey y Stutzer¹⁸ se desprende que [figura 1]: (i) No hay una relación directa entre riqueza y felicidad. Hay países pobres que tienen altos índices de felicidad; Japón tiene la curva de crecimiento más alta desde 1958, pero su índice de felicidad se mantiene constante [figura 2]¹⁹; lo mismo ocurre en EE.UU.²⁰. (ii) En general los países ricos tienen altos índices de felicidad, aunque hay países pobres que tienen los mismos índices o incluso más altos. (iii) Hay países pobres con índices muy bajos y muy altos de felicidad, pero no hay países ricos con índices muy bajos de felicidad. (iv) La relación que hay entre felicidad y riqueza es semejante a la que hay entre felicidad y libertades económica, política y personal [figura 3]. Es decir, no hay una relación directa, pues hay países con poca libertad que tienen altos índices de felicidad, aunque los países más libres suelen tener índices altos de felicidad. Sin embargo, y esto es lo importante, sí hay una correlación directa entre bienestar o felicidad, de un lado, y libertad del otro. Así, un consecuencialismo que tenga como finalidad

¹⁸ Cf. FREY y STUTZER (2002). Los autores han obtenido los datos del World Values Survey 1990-1993/ 1995-1997, y del World Development Report de 1997. El número de observaciones es 80,556.

¹⁹ Cf. G. CASTERBROOK (2003). R. Veenhoven.

²⁰ Cf. LAYARD, op. cit.

el bienestar y uno que tenga como finalidad la libertad son, en principio, compatibles.

En líneas generales los ricos y libres son más felices que los pobres y los menos libres, pero no es el caso que mientras más rico y libre sea uno, será también más feliz, ni que ser pobre y menos libre implique necesariamente ser infeliz. Esto podría explicarse por el hecho de que en muchos países pobres se da una gran importancia a las relaciones sociales y familiares, así como a los valores personales, incluso más que a la situación económica.

Quizá esto sugiera que no deberíamos suponer que hay un solo criterio para medir el desarrollo, sino varios; así como hay varios tipos de desarrollo: económico, institucional, moral, cultural, etc. Podría ocurrir que un país esté altamente desarrollado en uno de ellos (por ejemplo, económico), pero no en otro (por ejemplo, institucional). Ante la pregunta de cómo podríamos medir estos diversos tipos de desarrollo, un tipo de consecuencialista podría contestar que el criterio último es el bienestar común, es decir, antepondría desde un punto de vista conceptual bienestar a libertad, pero preservaría la libertad porque esto es lo que produce el mayor bienestar, esto es, por razones consecuencialistas y no conceptuales. En otras palabras, para este tipo de consecuencialista el fin *social* último es el bienestar no la libertad, pero protege la libertad porque esta proporciona bienestar. En casos específicos este consecuencialista estaría dispuesto a restringir ligeramente la libertad en beneficio del bienestar, pero no lo haría demasiado porque la restricción significativa de libertad hace imposible el bienestar. Para Sen el fin último es la libertad, solo que su concepto de libertad incorpora muchos de los elementos de lo que uno intuitivamente entendería por bienestar. Se podría objetar que no resulta inmediatamente claro cuánta libertad debe o puede ser restringida en pro del bienestar común o incluso individual. En efecto, creo que no resulta claro, que es algo culturalmente variable y que es un tema que solo puede aclararse mediante el debate práctico.

III. ETNOCENTRISMO

Podría preguntarse si el valor de la libertad, y especialmente los cinco tipos que propone Sen, son occidentalmente etnocéntricos. Es más factible suponer que la libertad es un valor etnocéntrico a suponer que lo es el bienestar. Pero, en cualquier caso, el etnocentrismo es inevitable y no tiene por qué ser evitado.

Hay dos tipos de etnocentrismo: uno inevitable, deseable e inclusivo, y otro inaceptable, indeseable y excluyente. En el primer sentido, toda sociedad y todo individuo son etnocéntricos y no podrían no serlo, pues deben comprender a cualquier otro individuo o comunidad a la luz de su propia visión del mundo, considerándola así *otra* solo porque es suficientemente *semejante*. La idea de una comunidad enteramente diferente de la de uno es ininteligible, solo se puede ser diferente cuando se es suficientemente semejante. Esta débil forma de etnocentrismo deseable nos permite desarrollar actitudes y compromisos morales para con los demás, pues la única manera de sentir solidaridad por alguien es asumiendo que en un sentido importante es semejante a uno. Toda sociedad es etnocéntrica, asimismo, en el sentido de que cree que sus creencias son verdaderas y que sus valores son correctos. Esto se aplica también para los individuos, pues sería contradictorio creer que nuestras propias creencias son falsas y que nuestros valores no son correctos. Creer que nuestras creencias son verdaderas y que nuestros valores son correctos equivale a creer que son preferibles a creencias y valores alternativos. Lo que preserva a esta débil forma de etnocentrismo de ser una forma más de dogmatismo, es el principio falibilista de Peirce: aunque creemos que nuestras creencias son verdaderas y nuestros valores correctos, creemos también que *podrían* evidenciarse como falsas o incorrectos si se confrontan con creencias y valores ajenos que, a nuestros ojos, resultan preferibles a los nuestros. De confrontarnos con suficiente evidencia que así lo sugiera, tendríamos que estar preparados para modificar nuestras creencias y deseos.

El sentido indeseable y excluyente de etnocentrismo es aquel según el cual una comunidad se considera axiológica o epistemológicamente *superior* respecto de otras por asumir que sus creencias son verdaderas y no podrían no serlo. Estas sociedades, que podrían ser consideradas fundamentalistas, consideran que ninguna evidencia podría mostrar la falsedad de sus creencias, pues estas son *fundamentalmente verdaderas* más allá de toda duda y falibilidad. Este tipo indeseable de etnocentrismo suele ir de la mano con la creencia de que uno tiene el derecho, e incluso el deber, de imponer sus creencias y valores a los que no los comparten, sobre todo si estos últimos se resisten a aceptarlas.

Pienso que el modelo de Sen es etnocentrista en el primer sentido inclusivo e inevitable. Sostener que la libertad, el valor emblemático de Occidente, es un *supravalor* que nos permite valorizar a los demás valores no implica una posición de desvalorización de otros modelos o sistemas de valores, sino simplemente muestra que uno cree y no podría no creer que sus creencias y valores son preferibles a los de los demás. Esto que vale para nosotros vale también para los otros, es decir, ofrecemos a los demás nuestros valores (por ejemplo la libertad) para confrontarlos con los suyos. Esta confrontación podría conducirnos, tanto a nosotros como a ellos, a modificar nuestros valores. El punto es que es importante ver la propuesta de Sen (como creo que él la ve) como situada históricamente en una determinada cultura desde la cual se ofrece a otras, y no como una descripción necesaria y definitiva de cuáles son los valores absolutamente correctos.

Hay otro tema sobre el que no quisiera detenerme, pero sí mencionarlo. ¿Qué pasaría si el discurso de preservación de la libertad como medio y fines del desarrollo se convierte en un instrumento de justificación de relaciones de dominación? Ahí es donde aparece el fantasma de Marx que, según Derrida, nos recuerda que algo se pudre en Dinamarca, es decir en la sociedad democrática liberal²¹. El problema de fondo es

²¹ Cf. DERRIDA (2003).

cómo entender la libertad. Definirla como la capacidad para elegir parece muy simple, porque uno puede estar auto engañado y creer que elige libremente cuando está siendo manipulado. Quizá mejor sea entender la libertad como la capacidad para conocer las causas que motivan nuestros actos. Ver a la libertad como un tipo de autoconsciencia o autoconocimiento, a la manera hegeliana, haría más plausible la tesis de Sen.

A manera de conclusión y resumen diría que, en general, un modelo ético consecuencialista de regla es más realista, explicativo y falibilista que un modelo deontológico. Pero el consecuencialismo de regla puede tomar como fin justificador ya sea al bienestar o la felicidad, lo que estaría más cerca del utilitarismo, o la libertad, que estaría más cerca del enfoque de las capacidades. Sen es un consecuencialista de regla no utilitarista porque considera que las consecuencias de las máximas, en tanto produzcan mayor libertad en la sociedad, las justifican moralmente. Él no es un utilitarista porque considera a la libertad y no al bienestar ni a la felicidad como los fines sociales deseables. En este punto yo discreparía con él. Aunque pienso en que libertad y bienestar tienden a ser coextensivos (solo hay libertad con bienestar y bienestar con libertad), hay casos específicos en que sí puede haber incompatibilidad, y en ellos la sociedad debe preferir el bienestar común, siempre que esto no afecte la libertad individual de tal manera que llegue a afectar el bienestar. Hay razones empíricas para suponer que el bienestar es un valor que tiene ciertos rasgos comunes compartidos por todas las culturas por nosotros conocidas. Es discutible si eso también se puede decir de la libertad entendida a la manera occidental. Sin embargo, ese mismo concepto de libertad parece coincidir en gran medida con el concepto de bienestar. Ahora bien, incluso si llegáramos a admitir que los conceptos de libertad y bienestar son estrictamente occidentales, resultaría perfectamente viable sostenerlos como criterio de progreso universal, siempre que resulte claro que no se pretende establecer un juicio desde una posición privilegiada, sino un juicio situado cultural e históricamente.

Figura 1

Income and happiness: Comparing countries

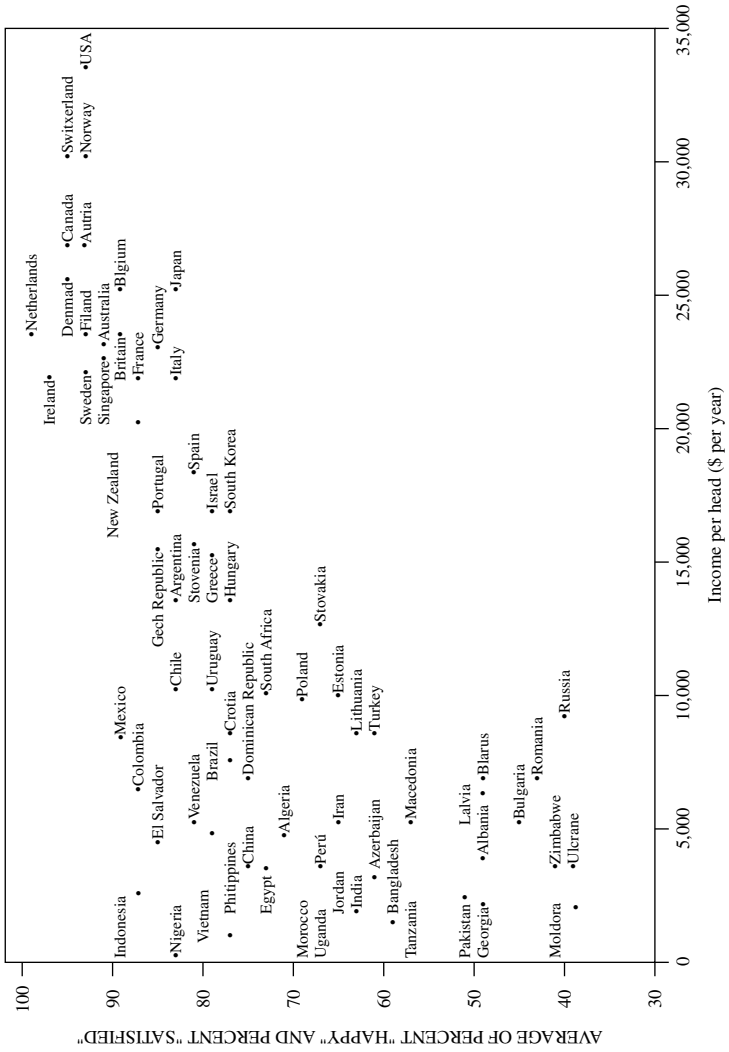
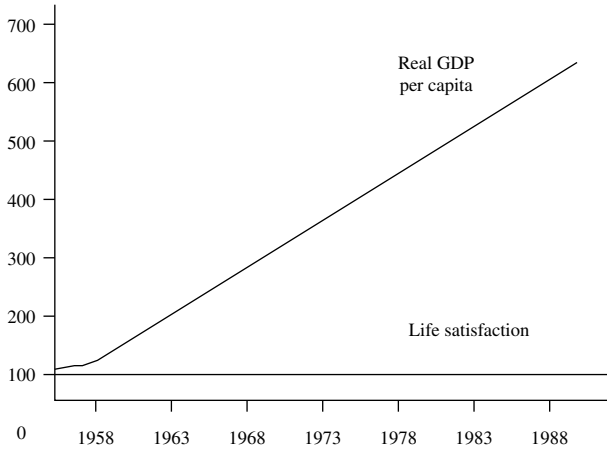


Figura 2

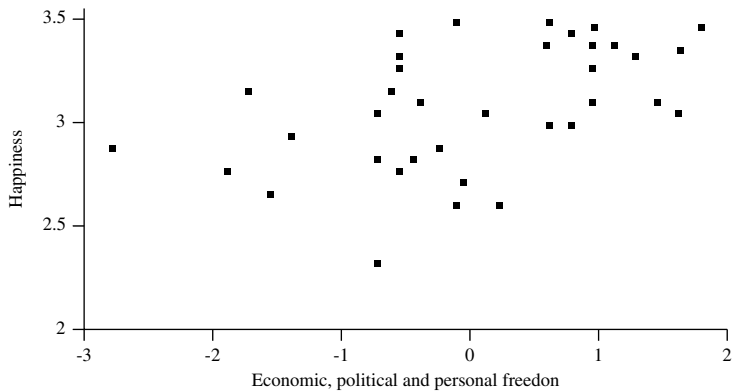
HAPPINESS



Satisfaction with life and growth of income in Japan over time.
Data from Penn World Tables and World Database of Happiness.

Figura 3

POPULAR REFERENDA AND FEDERALISM



Freedom and happiness across nations.

IV. REFERENCIAS

- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33, pp. 1-19.
- Bentham, Jeremy (197.[1789]). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nueva Yor,: Hafnew.
- De Waal, Franz (1996). *Bien natural. Los conceptos de bien y mal en los humanos y en otros animale.*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Dennett, Daniel (1995). *Darwin's dangerous ide.*, Nueva Yor.: Simon & Schuster.
- Dennett, Daniel (2003). *Freedom evolve.*, Londres: Penguis.
- Derrida, Jacques (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internaciona.*, Madrid: Trotta.
- Dewey, John (1939). *Theory of Valuation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, John (1946). *Problems of Men*. Nueva York: Philosophical Library.
- Dewey, John (1952). *La búsqueda de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México D.F.: FCE.
- Dewey, John (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Airesl Aguilar.
- Easterbrook, Gregg (2003). *The progress paradox: How life gets better while people feels worse*. Nueva York: Random House.
- Frank, Robert (2000). *Luxury fever: money and happiness in an era of excess*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Frey, Bruno & Alois Stutzer (2002). *Happiness and Economics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hauser, Marc (2006). *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*. Nueva York: Harper Collins.
- Hume, David (1751). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Londres: Routledge.
- Kahneman, Daniel (2006). Happiness and economics. Economics discovers its feelings. *The Economist*, 19 de diciembre.

- Layard, Richard (2005). *Happiness. Lessons from a new science*. Nueva York: Penguin.
- Mill, John Stuart (198.[1863]). *El utilitarismo*,. Madrid: Alianza..
- Rorty, Richard (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (1970). *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden Day.
- Sen, Amartya (1990). *On Ethics and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Smith, Adam (1759) *A Theory of Moral Sentiments*. Londre : A. Millar.
- Veenhoven, Ruut (1991). Is happiness relativ.? *Journal of Happiness Studies*
<http://www.springerlink.com>
- Williams, Bernard (1999). *Utilitarianism and beyond*. Paris: Editions de La Maison des Sciences de l'Homme.