

# LOS DIÁLOGOS DE PAZ EN COLOMBIA. UNA MIRADA DESDE LA JUSTICIA DEL RESARCIMIENTO.<sup>12</sup>

Ángel Emilio Muñoz Cardona, PhD<sup>3</sup>

*Escuela Superior de Administración Pública de Medellín-Antioquia,  
Colombia*

“Somos un animal muy feroz, somos un animal terrible nosotros los humanos, sea aquí en Europa, sea en África, en Latino América donde sea. Nuestra violencia es extrema. Nuestra historia es una historia de guerra, es una historia sin fin. Pero, somos la sal de la tierra”.

Sebastião Salgado.

Documental cinematográfico “La sal de la tierra” (2014).

## RESUMEN

La finalidad del presente ensayo de investigación es reflexionar sobre la importancia de la preservación de la justicia en los diálogos de paz en Colombia que sirva a la construcción de un mejor país y de una mejor sociedad del postconflicto. Para lograrlo, se parte del concepto de justicia de resarcimiento del escocés Adam Smith y se asocia con el concepto del utilitarismo de John Stuart Mill como búsqueda de bienestar y de felicidad general. La investigación hace un recorrido cronológico de los acuerdos de Paz en Colombia y los compara con los alcanzados por otras sociedades del postconflicto en dos países de Europa y uno de América Latina. El ensayo concluye

---

1 [Recibido: 14/04/2016 Aceptado en su versión final: 17/11/16.]

2 Ensayo de investigación sobre el tema del Postconflicto y la Administración Pública desde el mes de julio de 2015 por el grupo Gobierno, Territorio y Cultura de la ESAP registrado en Colciencias en Categoría B.

3 Post-Doctor en Economía del Sector Público, Docente e Investigador de la Escuela Superior de Administración Pública de Medellín-Antioquia, <angel@esap.gov.co>

en la necesidad de un Acuerdo de Paz respetuoso del derecho de las víctimas y de los territorios afectados por el conflicto armado. Un acuerdo que reduzca en lo posible los desencantos sociales, fortalezca las instituciones políticas y de justicia colombiana a futuro.

Palabras claves: Utilitarismo; justicia transicional; simpatía; perdón social y justicia social.

Clasificación JEL: H70, N40, N96, O15, P25, R50, K10, K33

## ABSTRACT

The purpose of this research paper is to do reflection on the importance of the preservation of the justice in the peace talks in Colombia for that serve the construction a better country and a better society of the post-conflict. To achieve it is necessary to revise the justice concepts of redress of Adam Smith and associate it with the concept of utilitarianism of John Stuart Mill as search for the general happiness. The investigation go to do a traceability exhaustive of the Peace Accords in Colombia to compare them with those achieved by other societies of the post-conflict in two countries in Europe and one from Latin America. The research conclude in the need of a peace agreement respectful of the right victims and territories affected by the armed conflict. An agreement to reduce as far as possible the not social satisfactions about Colombian political and justice institutions in the future.

Key words: Utilitarianism; transitional justice; sympathy; social forgiveness and social justice.

JEL Classification System: H70, N40, N96, O15, P25, R50, K10, K33

## 1. INTRODUCCIÓN.

Si se acepta el axioma “*La justicia es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio social*” como afirma (Smith, 1997, p. 186). Y sí entendemos la justicia como el modo de evitar la respuesta resentida y no como una forma de evitar la reincidencia o ejemplarizar (Smith, 1995); entonces, ¿Cuáles son los costos sociales de la paz en Colombia si los exguerrilleros pasan a conformar partidos políticos sin pago de resarcimiento a las víctimas? Los diálogos de paz en Colombia entre 1991 y 2016 han dejado muchos sin sabores sobre

condenas a delitos cometidos por lesa humanidad; ya que igualan el perdón social al perdón jurídico<sup>4</sup> a través de apuestas públicas para la paz: “Perdón y Olvido” y “Justicia Transicional”<sup>5</sup>.

Las víctimas al ser de zonas apartadas de las grandes ciudades se ven forzadas a aceptar tales acuerdos de justicia sin castigo compensatorio que mitigue el resentimiento, con el fin de lograr la paz que beneficia al 85,6% de colombianos ¿Cómo entender la paz y la utilidad social en Colombia si deja casi 7.000.000 de víctimas sin derecho de justicia y, peor aún, sin saber cuál ha sido la suerte de familiares secuestrados por años? De allí, que es objeto del presente ensayo mostrar la importancia de la justicia del resarcimiento en la construcción de una nueva sociedad del postconflicto; una sociedad en la que prime el derecho de las víctimas sobre el beneficio político de los actores armados.

El ensayo concluye en la necesidad de reducir los costos sociales implícitos en la construcción de la nueva sociedad del postconflicto. Una de las formas, es no permitir que desmovilizados que hayan cometido delitos de lesa humanidad pasen a conformar partidos políticos electorales o lleguen a ser líderes políticos: ediles, concejales, diputados, congresistas, alcaldes, gobernadores, embajadores y presidentes. De tal manera, que se preserve en la sociedad victimizada la confianza en sus instituciones de justicia a presente como a futuro.

El ensayo se ha dividido en cuatro partes. En la primera, se hace un recuento de los diálogos de paz en Colombia desde el año 1991 hasta el 2016. En la segunda, se definen los conceptos teóricos de la

---

4 Igualdad para la impunidad jurídica que no es avalada en la legislación internacional para delitos de lesa humanidad. Incluso, ni por la legislación interna de los países por intento de asesinato; piénsese por ejemplo, el caso del turco Ali Agca quien el 13 de mayo de 1981 atento contra la vida del líder político y religioso Juan Pablo II. Si bien el Papa visitó a su agresor en la cárcel y le perdonó, el agresor fue condenado a 29 años de prisión en Italia y en Turquía por intento de asesinato y asesinato a un periodista.

5 El Centro Internacional para la Justicia transicional define la justicia transicional como una respuesta a las violencias sistemáticas o generalizadas a los derechos humanos. Su objetivo es reconocer a las víctimas y promover iniciativas de paz, reconciliación y democracia. La justicia transicional es una justicia adaptada a sociedades que se transforman después de un largo periodo de violación a los derechos humanos. Para el caso colombiano desde hace 52 años, 1964-2016, conflicto que ha dejado más de 6.500.000 víctimas. Los programas de reparación consisten en una combinación de beneficios materiales y simbólicos para las víctimas, que pueden incluir desde compensaciones financieras hasta peticiones de perdón oficiales.

simpatía y de la justicia como motores de la construcción del edificio social según la visión de los economistas y filósofos Adam Smith y John Stuart Mill. En la tercera, se hace un breve comparativo entre el utilitarismo y lo utilitario de los diálogos de paz en España, Irlanda, El Salvador y Colombia. En la cuarta parte se dan las conclusiones.

Para comenzar se hará una breve caracterización socioeconómica de Colombia de acuerdo a informes presentados por el Banco Mundial y el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE, 2015).

Según indicadores económicos del Banco Mundial para el 2015, Colombia posee un producto interno bruto de 377.7 billones de dólares, con un crecimiento promedio, a precios constantes, del 3,2%. Posee 1102 municipios, de los cuales el 60% son rurales con una población del 30,4% del total nacional (48.228.000). El sector agrícola aporta el 6,1% al PIB y genera el 16,3% del empleo (DANE 2015). El 6,17% de los municipios (68) poseen un desarrollo robusto. El 64,6% de los municipios (712) poseen niveles de desarrollo intermedio (DANE 2015). El 29% de los municipios (320) poseen un desarrollo incipiente (DANE 2015) y han sido víctimas, casi en su totalidad, del conflicto armado.

## **2. INICIOS DE LOS DIÁLOGOS DE PAZ EN COLOMBIA.**

Eventos internacionales como la integración económica europea, la caída del muro de Berlín y la Perestroika finales de los años 80s sirvieron de iniciativa a los diálogos de paz en Colombia, incluso fueron un gran estímulo en la sociedad colombiana para la aprobación de la reforma constitucional en 1991 como afirman (Bakke & Peters, 2011, p.4; Guáqueta, 2007, p. 426). Entre 1989 y 1994 cinco de siete grupos guerrilleros existentes se desmovilizan, quedando por fuera las Fuerzas Revolucionarias Armadas de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), afirma (Guáqueta, 2007). En 1999 el Gobierno Nacional reanuda los diálogos de paz dentro de una zona de distensión de 42.000 kilómetros cuadrados; proceso que terminó con el fortalecimiento de la guerrilla en pie de fuerza y en recursos financieros a través de actividades ilícitas como el narcotráfico y el secuestro.

Desde el 2002 hasta el 2010 el Gobierno Nacional retoma el poder de la zona de distensión y hace frente a la guerrilla, contrarresta

sus acciones delictivas de narcotráfico y secuestro, ocasionando a las FARC y al ELN grandes bajas en sus filas.

Entre el 2003 y el 2006 se desmovilizaron 20 grupos de paramilitares y 31.671 combatientes.<sup>6</sup> En el 2008 paramilitares desmovilizados pasaron a conformar bandas criminales emergentes en 17 departamentos y 152 municipios del país, financiándose con la extorsión, el secuestro y el narcotráfico a pequeña como a gran escala.<sup>7</sup> En la actualidad, según informes de la Fiscalía General de la Nación en Colombia operan aproximadamente 1550 organizaciones criminales, en su mayoría de anteriores acuerdos de paz con paramilitares y de pandillas juveniles barriales.

En el 2012 el Gobierno Nacional buscó reanudar los diálogos de paz, sin embargo está se muestra difícil de lograr. Primero, por la alta descomposición social que afecta a más de la tercera parte de los municipios colombianos de actividad económica como la minera, hidroeléctricos, de producción de crudo y exportadores de banano, como se deduce del informe de investigación sobre el conflicto armado y el éxito económico de las empresas de (Camacho & Rodríguez, 2012). Segundo, la alta descomposición política que ha permeado la administración pública y la democracia: la corrupción política, narco-política, para-política y filtración de guerrilleros en la rama del poder administrativo, como lo afirma (Chaparro, 2002, p. 109; Castaño, 2016). Tercero, la pérdida de credibilidad de los ciudadanos en sus instituciones de justicia.

No es posible que acciones democráticas como el voto popular sirvan de iniciativas para perdonar crímenes contra la humanidad, afirma (Guáqueta, 2007, p. 425). Las políticas del gobierno: Perdón y Olvido y Justicia Transicional no pueden hacer que la justicia pierda su función moral de administrar justicia. El perdón político no puede ser igual al perdón social, afirma el PhD en derecho (Herrera, 2005, p. 85-87). La política de beneficios a políticos corruptos, la falta de investigación y endurecimiento de castigo a militares acusados de delitos contra la humanidad y la ausencia de transparencia en la administración de justicia en Colombia dificultan el verdadero logro

---

6 Ver Archivo oficial de la Alta Consejería Presidencial para la Reintegración. "4 años transformando la vida de miles de colombianos": <[http://web.archive.org/web/20110921142311/http://www.reintegracion.gov.co/Es/proceso\\_ddr/Paginas/proceso\\_paz.aspx](http://web.archive.org/web/20110921142311/http://www.reintegracion.gov.co/Es/proceso_ddr/Paginas/proceso_paz.aspx)>

7 Ver página web del periódico El Tiempo. <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-8931640>>

de alcanzar la paz, afirma en su página web institucional (Human Rights Watch, 21/12/2015).<sup>8</sup>

La paz en Colombia es posible: sí se moraliza la política y se reconstruye la justicia como principio fundamental para la existencia de una sociedad, como lo afirmará el escocés Adam Smith.

La nueva sociedad colombiana del postconflicto demanda la recuperación de los valores públicos perdidos por la descomposición política generada durante el conflicto armado por la narco-política, la para-política, la corrupción política, filtración de la guerrilla en la política, pandillas barriales y otros grupos armados dedicados a la economía ilegal de la extorsión, chantaje y tráfico de estupefacientes a mediana y pequeña escala. Valores públicos que son cruciales para la conservación y fomento de la democracia y del buen gobierno, como lo afirman (Beck & Bozeman 2007; Bevir 2010; Skelcher, Mathur and Smith 2005).

## **A. ACUERDOS RELEVANTES DE LOS DIÁLOGOS DE PAZ DESDE EL 2012.**

El 26 de agosto del 2012 el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Revolucionarias de Colombia (FARC) firman el “*Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*”, el 19 de noviembre de 2012 se dio inicio a los diálogos de paz en la Habana, Cuba.

El 26 de mayo de 2013, sin la participación de las víctimas, que en su gran mayoría son campesinos, Gobierno y FARC logran el pri-

---

8 Human Rights Watch en diferentes medios afirma: “El acuerdo de justicia es una acuerdo de impunidad” <<http://www.eltiempo.com/mundo/ee-uu-y-canada/proceso-de-paz-hrw-critica-acuerdo-de-justicia-del-proceso-de-paz-en-cuba/16464887>> “El acuerdo de paz en Colombia es un cumulo de promesas vacías” <[http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/22/colombia/1450811785\\_717837.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/22/colombia/1450811785_717837.html)> “Polémica entre Colombia y Human Rights Watch sobre el proceso de paz” <<http://www.elmundo.es/internacional/2016/01/08/568f122ee2704eec7b8b45ed.html>> “Colombia: acuerdo con las FARC facilita impunidad de “falsos positivos” <<https://www.hrw.org/es/americas/colombia>> “Human Rights Watch criticó el aval al Marco para la Paz” <<http://www.noticiasrcn.com/nacional-pais/human-rights-watch-critico-el-aval-al-marco-paz>> “HRW critica Acuerdo sobre Jurisdicción Especial para la Paz” <[http://caracol.com.co/radio/2015/09/24/internacional/1443055342\\_992878.html](http://caracol.com.co/radio/2015/09/24/internacional/1443055342_992878.html)> Y el 28 de marzo de 2016 “HRW denuncia impunidad para militares por “falsos positivos” <<http://www.elcolombiano.com/colombia/paz-y-derechos-humanos/hrw-denuncia-impunidad-para-militares-por-falsos-positivos-LX3819793>>

mer acuerdo sobre tema agrario, llamado: “*Hacia un nuevo campo colombiano: reforma rural integral*”. Acuerdo, que pretende dotar de tierras suficientes a familias de campesinos con escasas de tierra, planes en vivienda, agua potable, asistencia técnica, capacitación, educación, adecuación de tierras, infraestructura y recuperación de suelos, según COLPRENSA (26/05/2013).

Pero, ¿cuánto vale recuperar el agro colombiano? Es decir, hacerlo rentable para el campesino y su familia; en otras palabras, competitivo en productos para mercados internacionales. ¿Cuánto cuesta ofrecer los servicios básicos del Estado a todas las zonas agrarias olvidadas? Para revertir el daño político y social en las estructuras administrativas municipales, que por más de 30 años han generado las economías agrícolas de la ilegalidad, afirma Ospina (2016).

El 13 de junio de 2013 las FARC dejan claro que el proceso de paz no significa una entrega formal de las armas porque no está derrotada ni están desunidos. Los diálogos de paz son un acuerdo político de voluntades para el abandono de hostilidades y no de sometimiento.

El 28 de agosto de 2013 se aprueba el Marco Jurídico para la Paz sometido a examen por la Corte Constitucional el 25 de julio, aprobado en el Congreso de la República en junio de 2012. José Miguel Vivanco, señaló que el articulado “*abre la puerta a la impunidad para guerrilleros, paramilitares y militares responsables de atrocidades*” (Human Rights Watch, 2015). La razón principal, obedece a que delitos de lesa humanidad puedan quedar clasificados como delitos de carácter político, si se concede estatus político a las FARC. De igual manera, son los mismos guerrilleros quienes han elaborado sus propias leyes de condena. La ley permite beneficios a desmovilizados iguales al del ciudadano común en regla; tales como: acceder a cargos de elección popular y ser designados como servidores públicos, según lo afirma el Acuerdo sobre las víctimas del conflicto. (15/12/2015, p. 63).

El 6 de noviembre de 2013 se llega al segundo acuerdo de la agenda de los diálogos de paz entre las FARC y el Gobierno sobre la participación política de la guerrilla con plenas garantías. En este acuerdo, se deja leer que no hay restricción de ningún tipo para la participación política de los exguerrilleros, siempre y cuando reconozcan sus culpas e imploren el perdón social; por delitos, tales como: narcotráfico, secuestro, extorsión, ataques a la población civil con carros bomba, siembra de minas antipersonas y daños a la infraestructura pública. Los desmovilizados podrán participar en contiendas políticas y ser

gobernadores o alcaldes electos mientras cumplen su condena, como lo ordena el Acuerdo sobre las víctimas del conflicto. (15/12/2015. p.p. 50-54).

El 3 de diciembre de 2013 el presidente de Colombia pide ante la Organización de Estados Americanos (OEA), flexibilidad por delitos de violación internacional a los derechos humanos, DD. HH, en el marco del conflicto armado. Solicita la aplicación de Justicia Transicional “*no se trata de sacrificar la justicia para lograr la paz, pero que la justicia tampoco se puede convertir en un obstáculo del proceso*”, como aparece registrado en las cronologías (Humanas Colombia, 2009-2016; Archivo de la Presidencia de la República 22/01/2014).<sup>9</sup>

El 16 de mayo de 2014 se logra el tercer acuerdo sobre cultivos ilícitos y narcotráfico. Acuerdo que gira sobre tres puntos básicos: sustitución de cultivos, programa de prevención del consumo y solución al fenómeno de producción y comercialización. En este acuerdo, se deja leer como parte de la justicia transicional: la no cárcel para guerrilleros, la no extradición, la amnistía por narcotráfico; ya que, el narcotráfico fue usado por la guerrilla para financiar la guerra política no el enriquecimiento personal de los líderes guerrilleros.

El 12 de mayo de 2015 el Consejo de Estado en Colombia afirma que las FARC no son un grupo terrorista. Son un grupo armado reconocido, por lo tanto y en concordancia con el Derecho Humanitario Internacional, DIH, no pueden ser catalogados como grupo terrorista (Humanas Colombia, 2009-2016).<sup>10</sup>

El 4 de junio de 2015 se establece el acuerdo para la creación de la Comisión de la Verdad. Para el 18 de octubre de 2015, según Comunicado Conjunto # 62, se pone en marcha, unas primeras medidas humanitarias de búsqueda, ubicación, identificación y entrega digna de restos de personas dadas por desaparecidas. En segundo lugar, la creación de una Unidad Especial para la Búsqueda de Personas

---

9 Afirmación sobre justicia que también puede ser leída en la Intervención del Presidente en la tertulia “Los dividendos de la Paz” en Madrid. Alocución grabada por la Sala de Prensa en enero del 2014. Dirección web: <[http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2014/Enero/Paginas/20140122\\_08-Palabras-Intervencion-Presidente-Colombia-Juan-Manuel-Santos-tertulia-Los-dividendos-de-la-paz.aspx](http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2014/Enero/Paginas/20140122_08-Palabras-Intervencion-Presidente-Colombia-Juan-Manuel-Santos-tertulia-Los-dividendos-de-la-paz.aspx)>

10 El 29 de enero de 2015 se inician diálogos de paz con el Ejército de Liberación Nacional, ELN. Los beneficios alcanzados por las FARC también cobijan a guerrilleros del ELN.



Secuestradas o Desaparecidas en el contexto y en razón del conflicto armado.<sup>11</sup>

El 29 de noviembre de 2015 el Jefe de negociación del Gobierno Colombiano expone los principios para alcanzar y mantener la paz, los cuales son: 1. El fin del conflicto armado es mediante solución política y no militar, la cual es larga y dolorosa. 2. Las víctimas presentes y futuras son la razón ética de los diálogos de paz. 3. La definición de justicia no se limita al castigo punitivo. Hay formas de justicia restaurativa que contribuyen a una más amplia satisfacción de los derechos de las víctimas. 4. La reparación a los 7.000.000 de víctimas en 52 años de conflicto armado es esencial. Simbólica, espiritual y también material. 5. El perdón es decisión personal, pero la sociedad no puede estancarse en el rencor, de allí que la paz es decisión que incumbe a todos los colombianos. 6. Participación política amplia. 7. La financiación de los acuerdos exige el aporte de todos, el cual a su vez es un incentivo para la cooperación internacional (Humanas Colombia, 2015).

El 15 de diciembre de 2015 se logra Acuerdo sobre las Víctimas. Acuerdo criticado por Human Rights Watch, porque el Tribunal Especial para la Paz aplicará un régimen de sanciones, que no reflejan los estándares internacionales aceptados sobre el castigo adecuado en abusos graves de lesa humanidad; y hacen que sea casi imposible que Colombia cumpla con sus obligaciones vinculantes conforme al derecho internacional de asegurar justicia por delitos de lesa humanidad y crímenes de guerra (Human Rights Watch, 21/12/2015).<sup>12</sup>

El 9 de marzo de 2016 el Congreso de Colombia acuerda reforma a la Ley 4ta de 1991 sobre Orden Público, por medio de la cual se faculta al Presidente la creación de zonas de concentración de exguerrilleros dentro del marco de acuerdo sobre Justicia Transicional. La reforma contempla: 1. Las zonas de ubicación de los desmovilizados son temporales. 2. No se ubicarán desmovilizados en zonas donde haya cultivos ilícitos y minería ilegal. 3. No se ubicarán en zonas de

---

11 Informe registrado por Caracol Radio “Gobierno y FARC logran acuerdo sobre desaparecidos”. Ver página web <[http://caracol.com.co/radio/2015/10/18/nacional/1445137053\\_778422.html](http://caracol.com.co/radio/2015/10/18/nacional/1445137053_778422.html)>

12 El tribunal Especial para la Paz se ocupará de sancionar las graves infracciones al DIH cometidos por las FARC, ELN y agentes del Estado. En ellos se incluyen las 3000 víctimas de los “Falsos Positivos”. Los “*falsos positivos*” son campesinos inocentes que fueron asesinados por el ejército (en presunto combate) acusándolos de guerrilleros.

frontera ni urbanas de las grandes ciudades. 4. Las armas serán destruidas con verificación internacional (El Tiempo 09/03/2016).<sup>13</sup>

El 9 de abril de 2016 Gobierno y grupos guerrilleros buscan encontrar fórmulas jurídicas que les permitan hacer constitucional los acuerdos de paz alcanzados para la entrega de armas. De tal manera, que a futuro las condenas proferidas por delitos de lesa humanidad no puedan ser modificados por otros gobiernos.

El 23 de junio de 2016 el Gobierno Nacional y la Guerrilla de las FARC firman el acuerdo de paz, ponen fin a la guerra. El Gobierno Nacional creó 23 zonas rurales de extinción, las cuales sirven de transición para la vida civil del guerrillero y abandono de las armas. El plazo máximo para la entrega total de armas por parte de las FARC e inicio de la organización como partido político es de seis meses.

El 26 de septiembre de 2016 se firman los Acuerdos de Paz entre el Gobierno y las FARC. Para refrendar los Acuerdos se convoca a todos los colombianos el 2 de octubre de 2016 a un plebiscito nacional; con el fin de hacerlos constitucionales.

Para hacer constitucional dichos acuerdos, el Gobierno Nacional y la guerrilla se apoyan en los Artículos 3, 6 y 10 del Acuerdo de Ginebra, el cual permite a las partes definir las sanciones internas siempre y cuando no sean internacionales o no hayan afectado a otros países (Los Convenios de Ginebra, 1949, p.p. 37-40).

Pero, ¿cómo delitos de lesa humanidad como el narcotráfico, el secuestro y las minas antipersonas pueden no afectar otros países de manera directa o indirecta? Los acuerdos internacionales de beneficio comercial como el APDEA, las ayudas internacionales para el desminado de minas antipersonas, el tráfico de armas, las migraciones, los refugiados, los exiliados políticos, las remesas, las transferencias y el narcotráfico afectan economías de otros países. El secuestro con fines políticos y extorsivos de los grupos guerrilleros en Colombia han afectado la dignidad humana de nacionales y extranjeros, pero sobre todo al valor universal de la vida humana, como lo consagran

---

13 La guerrilla responde: *“La Ley de reforma de orden público que aprobó el Congreso de la República son prisiones al aire libre, no son zonas de tránsito, sino campos de concentración Lo que proponemos son zonas de paso donde históricamente hemos coexistido con las comunidades, son áreas para implementar y promover el desarrollo”*. Tomado de <<http://www.vanguardia.com/colombia/350873-las-farc-cuestionaron-zonas-de-concentracion>> Publicado por COLPRENSA, Medellín el 16/03/2016.

los Artículos 5 al 9 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (2002, p.p. 4-9).

El 2 de octubre se celebraron las votaciones del plebiscito, allí se les preguntó a los ciudadanos:

*¿Apoya usted el Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera? Si \_\_\_ o No \_\_\_.*

El 51% de los colombianos dijeron NO apoyar el Acuerdo de Paz, el 49% dijo SI apoyan los Acuerdos de Paz firmados el pasado 26 de septiembre.

El 16 de octubre de 2016 el presidente de Colombia, Juan Manuel Santos Calderón fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz por sus esfuerzos. Gesto internacional para que la paz no se rompa, continúen los diálogos y se dé fin a 52 años de conflicto armado.

Finalmente, a mediados del mes de octubre de 2016 se inician diálogos de paz con el grupo guerrillero ELN, conversaciones que se han visto truncados por exigencias del grupo guerrillero de extradición de líderes presos en los Estados Unidos por narcotráfico y la no entrega de secuestrados, por ser rehenes confines políticos.

## **B. DECLARACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE VÍCTIMAS.**

Para dar cumplimiento al derecho de las víctimas, como base de la justicia, el Gobierno Nacional y las FARC crean el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), la cual tiene como objetivos: la satisfacción de los derechos de las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, la rendición de cuentas, la seguridad jurídica, la no repetición, la convivencia y reconciliación (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 6).

El SIVJRNR estará compuesto por cinco mecanismos o medidas: *Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Órgano que busca conocer la verdad, esclarecer las violaciones al DIH y promover la convivencia. La *Unidad especial para la búsqueda de personas dadas por desaparecidas*. Tiene como objetivo la búsqueda e identificación de todas las personas desaparecidas. La *Jurisdicción Especial para la Paz*. Incluye la Sala de Amnistía e Indulto y un Tribunal para la Paz. Encargadas de administrar justicia, perseguir y sancionar las graves violaciones a los DD.HH y al DIH. *Medidas de reparación integral para la construc-*

*ción de la paz*. Satisfacer, indemnizar y restituir los derechos de las víctimas. Hacer reparación colectiva de los territorios, poblaciones y colectivos humanos afectados. *Garantías de No Repetición*. Acuerdos de cumplimiento para el fin del conflicto armado (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 7).

Los integrantes de la *Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición* estará conformada por 11 personas postuladas por la comunidad y las organizaciones de víctimas; y serán seleccionadas por 9 integrantes del Gobierno Nacional y la guerrilla (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 15).<sup>14</sup>

La declaración de los principios de víctimas establece que no serán objeto de amnistía ni indulto *los delitos de lesa humanidad, el genocidio, los graves crímenes de guerra, la toma de rehenes u otra privación grave de la libertad, la tortura, las ejecuciones extrajudiciales, la desaparición forzada, el acceso carnal violento y otras formas de violencia sexual, la sustracción de menores, el desplazamiento forzado, además del reclutamiento de menores conforme a lo establecido en el Estatuto de Roma*. (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 28; Estatuto de Roma, 2002, p.p. 5-6). Dichos actos de violación al DIH durante el conflicto por los líderes de la Guerrilla y del Estado, serán castigados entre 5 a 8 años máximo, si son reconocidos por el acusado e implora el perdón social.<sup>15</sup>

La jurisdicción Especial para la Paz (JEP) establecerá a desmovilizados *sanciones simbólicas o reparadoras al derecho de las víctimas*. Las *funciones reparadoras y restauradoras* irán de cinco a ocho años.<sup>16</sup> Comprenderán restricciones efectivas de libertades y derechos; tales como, de residencia y movimiento, que sean necesarias para su ejecución, según se afirma en el (Acuerdo sobre las

---

14 La delegación de los 9 integrantes que elegirán los comisionados no se conoce su distribución, cuántos del Gobierno y cuántos de la guerrilla. Tan poco se establece la profesión o nivel de conocimientos. Sólo se exige que sean personas de reconocida idoneidad ética, concededores del conflicto armado, los DD.HH y el DIH.

15 Las sanciones aplicables a los agentes del Estado, será decidida antes de la firma del Acuerdo Final de Paz; respetando lo ya establecido en la Justicia Especial para la Paz respecto a las sanciones propias, alternativas y ordinarias (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, Principio 61, p. 39)

16 Obsérvese que el Acuerdo de Víctimas habla de *funciones reparadoras y restauradoras*, no de sanciones punitivas. Lo que implica, que el desmovilizado goza de cierta libertad de movimiento y trato diferente al de un delincuente.

víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 39; Castaño, 2016, p. 67). Según Acuerdo, ningún guerrillero desmovilizado puede pagar condena intramural, así se halle culpable de delitos de lesa humanidad.

Las funciones de reparación y de restauración, son proyectos sociales de desarrollo que los desmovilizados van a hacer en conjunto con la comunidad. Planeación y ejecución de proyectos de desarrollo social que sirvan al mejoramiento de la calidad de vida de las víctimas del conflicto en territorios específicos; el desmovilizado podrá desplazarse a la región, con la aprobación de la Jurisdicción Especial para la Paz, y participar con los líderes de la comunidad en la ejecución del Plan de Desarrollo con Enfoque Territorial para la Paz (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p.p. 39-40).<sup>17</sup>

Los subalternos desmovilizados y del Estado que hayan participado en delitos graves de lesa humanidad en cumplimiento de órdenes impuestas por sus superiores, deberán hacer funciones reparadoras y restauradoras entre dos y cinco años (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 39).<sup>18</sup>

Los actores del conflicto armado que hayan participado y no reconozcan sus culpas ni pidan perdón social; la privación efectiva de libertad no será inferior a 15 años ni superior a 20 años en el caso de conductas muy graves (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 39).

La participación activa de los desmovilizados en el Plan de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) es una estrategia que facilita la restauración del tejido social, el acercamiento entre infractores y comunidad, facilita el resarcimiento del delito y el acercamiento político electoral de los líderes desmovilizados. En otras palabras,

---

17 Los guerrilleros se comprometen a realizar funciones reparadoras y restauradoras en: obras de reconstrucción de infraestructura en territorios afectados por el conflicto, participación en los programas de limpieza y descontaminación de los territorios de minas antipersonal, municiones sin explotar o restos explosivos de guerra. Programas de sustitución de cultivos ilícitos, contribución a la búsqueda, ubicación, identificación y recuperación de restos de personas muertas o dadas por desaparecidas en el contexto y con ocasión del conflicto, y la participación en programas de reparación del daño ambiental, como por ejemplo la reforestación (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015, p. 51)

18 Es notorio, que en el Acuerdo de Víctimas no se especifican sanciones para quienes incumplan funciones reparadoras y restauradoras; tan poco, se establecen condiciones de cumplimiento; lo cual, deja abierta la posibilidad de que puedan continuar gozando de los beneficios de la jurisdicción incluso irrespetando las condiciones impuestas por la Jurisdicción Especial para la Paz.

facilita la inserción futura de los excombatientes a la vida política de las regiones como alcaldes, gobernadores, concejales, diputados, congresistas y presidentes.

### **3. SIMPATÍA Y JUSTICIA, AXIOMAS DE LA FELICIDAD GENERAL.**

Ante la nominación al premio nobel de paz del jefe guerrillero Alias Timochenko en el 2015 y en el 2016 en la ciudad de Estocolmo, se valida a nivel internacional, de cierta manera, la acción guerrillera. La comunidad internacional valida o desconoce el drama que viven las familias de más de 2700 secuestrados desaparecidos, algunos por más de 20 años, como afirma María Clara (Ospina, 20/05/2015; 23/12/2015).<sup>19</sup>

Si el utilitarismo se define en términos de Mill como aquella postura que considera que un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. La utilidad es, por lo tanto, consecuencialista, lo cual implica que no es intuitiva. Puesto que la utilidad se rige por el principio causa-efecto, subordina generalmente la teoría de lo correcto a la teoría del bien social; por consiguiente, el utilitarismo busca maximizar el bienestar general (Mill, 2002, p. 22). Lo que nos invita a preguntarnos, desde la visión positiva del utilitarismo clásico, ¿cómo lograr una justicia para el bien social?

El uso del secuestro como forma de enriquecimiento o medio de justificación política o medio de negociación por canje, no debería tener apoyo por ningún país del mundo, o empatía por ningún ciudadano del mundo, ni por ningún organismo internacional como mecanismo valedero de lucha; porque nos afecta a todos en el valor de seres humanos; porque cosifica al hombre, lo estratifica y le pone precio. ¿Qué es entonces la benevolencia universal?, ¿cómo se construye la felicidad general?, ¿cómo reconstruir los tejidos sociales afectados por la violencia? Preguntas que se hacen presentes en (Mill, 2002, p.22; Hauser, 2008, p.p. 18-19).

---

<sup>19</sup> Se pregunta María Clara Ospina, columnista del diario El Colombiano del 20 de mayo del 2015: ¿Dónde están los más de 2.700 secuestrados de las FARC que aún no han sido devueltos? ¡Dónde están! ¿Qué fue de ellos? ¿Por qué no se habla de este tema en las negociaciones de paz de La Habana? Parece que los negociadores, tanto los del gobierno como los de las FARC, pretenden que nos olvidemos de ellos. <<http://www.elcolombiano.com/donde-estan-los-secuestrados-CN1953206>>

John Stuart Mill define el utilitarismo como búsqueda de bienestar general y define lo utilitario como búsqueda del rédito personal (Troyer, 2003, p.p. xxiv-vi).

Para Mill, la felicidad que disfruta una sociedad es producto de conquistas humanas, es el fruto del desarrollo de las capacidades de autogobierno y de participación en la vida pública. No es el resultado de lo utilitario de las acciones políticas de un cuerpo de gobernantes, como lo pensaba Bentham, sino de las autorrealizaciones sociales; de la capacidad de autogobierno de cada ciudadano para bien de todos, como lo afirma (Muñoz Cardona, 2010, p.47).

El logro de aumentar la utilidad social depende de los sentimientos de simpatía, dice Smith, de la percepción de los ciudadanos de una situación. De las razones que tienen para aunar voluntades y trabajar juntos por el bien de todos y de cada uno. *“Al percibir una situación, nos ponemos en el lugar del otro, y compartimos con él su placer o su dolor. Aprobar el motivo de una pasión, es considerarla adecuada a su objeto, lo que equivale a simpatizar con ella”*, concluye (Smith, 1978, p. 3).

En otras palabras, se aprueba o reprueba un acto, no por la persona, sino por lo que él hizo o dejó de hacer. Si bien esta forma de proceder, es plausible y aceptado, como criterio de justicia, puede llegar a verse, en ciertos casos, como un sentir de inhumanidad, afirma Smith: tal es el caso, por ejemplo, del violador y asesino de menores que ha sido descubierto y es condenado a pasar el resto de su vida en la cárcel por delitos de lesa humanidad. Pero, sí pasado un año de reclusión se convierte al evangelio, mostrando verdadera transformación de arrepentimiento, invoca la piedad social e implora una nueva oportunidad en el nombre de Dios. Parece injusto no perdonar y brindarle una nueva oportunidad.

Ante situaciones como esta, afirma Smith: *el orden jurídico no deberá retroceder y debe llevar a cabo lo sentenciado, bien por la simpatía adeudada a los dolientes que dejó sin sus parientes y reclaman justicia o bien porque el sistema de justicia no puede mostrar debilidad de carácter* (Smith, 1997, p.p. 292-293); ya que serviría a otros como estrategia para salvarse de la condena proferida y por tanto, abrir la puerta a delitos más atroces. A pérdidas mayores en la credibilidad de la justicia, como también lo afirma Marc Hauser (2008, p. 19).

Las políticas públicas colombianas para el logro de la paz: Perdón y Olvido y de Justicia Transicional han indultado delitos atroces con-

tra la humanidad; lo que beneficia a victimarios pero no a las víctimas. Hechos que socavan y desmoronan la credibilidad ciudadana en la justicia desde 1991 con los acuerdos de indulto a: paramilitares, narcotraficantes, guerrilleros y militares acusados de falsos positivos, afirman (Muñoz Cardona, 2014, p. 182; Castaño, 2016, p.58).

Sí la simpatía surge de la percepción de una situación, como lo plantea Smith, entonces, los individuos de una sociedad están obligados a realizar, desde su ética, un análisis objetivo de la situación que observa o percibe. Juicios objetivos donde se contemple, de manera imparcial, atenuantes o agravantes; lo que posibilita el actuar correcto en bien de toda la social, como afirma Marc Hauser *una ética no natural, sino de evolución, una ética que evoluciona con la historia social del hombre* (Hauser, 2008, p.p. 16-19).

De allí, que para Smith, la utilidad de la justicia no surge como forma de evitar la reincidencia o ejemplarizar sino como modo de evitar la respuesta resentida o el resentimiento (Smith, 1995)<sup>20</sup> y, por tanto, el malestar social. De esta manera, la sociedad en su conjunto se protege a sí misma de su desintegración al no permitir la propagación de la injusticia o de la anarquía que producen los actos injustos y amaños a la voluntad particular.

Pero, ¿por qué el hombre debe actuar en conformidad con la sociedad y no en conformidad a su libre voluntad? Por el sentido de la moderación, de la pena o de la vergüenza. Afirma Smith, el hombre busca por naturaleza el reconocimiento y la aceptación social, lo que lo motiva a actuar conforme al temor de la sanción social y no del pecado (Smith 1997). No es la ética religiosa la que modera el comportamiento del hombre, sino más bien el sentido moral del reproche civil.

*“...ninguna persona estará completa ni tolerablemente satisfecha, por haber eludido todo lo que sería reprochable en su conducta, salvo que al mismo tiempo haya eludido la culpa o el reproche de sí mismo”* (Smith, 1997, p. 250). The prudent men avoid doing things that cause misfortune or schadenfreude, they do which is harmless to people (...) Do not you know that science more perfect, is the most sensitive at welfare and condition of the men? (Alighieri, 2014, p.p. 21, 43).

---

20 Se usan los apuntes sobre “*Lecciones de Jurisprudencia*” que hiciera un alumno en 1762, 1763 y 1766 de la cátedra de Filosofía Moral y Lecciones sobre Retórica que impartía Adam Smith en la Universidad de Glasgow.



No basta con salvar la cara ante los demás, hay que lograrlo ante uno mismo; no basta evitar la vergüenza, sino además no caer en los sentimientos de culpa ante los resultados. Es decir, la sociedad es el espejo que corrobora lo que por cultura es aceptado. De allí, la importancia que tiene para los gobiernos atender la desmoralización social; evitar que el mal crezca y destruya el orden social alcanzado. Ese es el principal objetivo de las instituciones de justicia, tal como lo afirmó el filósofo inglés Francis Bacon en los Ensayos *“La venganza es una especie de justicia salvaje, de tal manera que cuanto más se inclina la naturaleza humana para hacerlo, más necesaria es la ley para la eliminarlo”* (Hauser, 2008, p. 145).

Es por ello, que no existen sociedades civilizadas sin justicia o sin el buen ejemplo de aplicación de la justicia. Las sociedades injustas son bárbaras e inaceptables, porque obligan a los ciudadanos a apoyar con sus propios ingresos la existencia de gobiernos corruptos, inequitativos e inmorales (Hauser, 2008, p. 127; Castaño, 2016).

Para entender el planteamiento social que hace Smith a la justicia, es necesario entender el valor moral del resarcimiento como fundamento de paz y de conservación del orden social. Para Smith la justicia no depende de acuerdos políticos que benefician a grupos de líderes políticos, como los diálogos de paz en Colombia, sino del debido cumplimiento a los derechos del resarcimiento a las víctimas. Del reconocimiento plural que hace la sociedad en igualdad de trato a ciudadanos de regiones ricas y pobres, a campesinos y militares. El juez imparcial que habita en todo hombre, le obliga, por simpatía, a ponerse en la situación de la víctima y entender su reclamo. El fundamento de la justicia está en el reconocimiento de los daños causados a la víctima. Es decir, en la sentencia adecuada sobre el agresor.

El resentimiento del dañado, que incita a tomar represalias por el daño del ofensor, es la fuente real de castigo de los crímenes. Eso que Grotius y otros autores normalmente pretenden que es la medida original del castigo, es decir, la consideración del bien público, no explica suficientemente el establecimiento de los castigos (Smith, 1996, p.p. 5-7; 1995, p.p. 137-138)

Así pues, para Smith la justicia no se establece por la función de lo utilitario que beneficia a una mayoría frente a una minoría, sino por la compensación del agraviado. Por el debido resarcimiento. Lo que significa, fortalecer la justicia que beneficia a todos en sociedad; no permitiendo condenas injustas o el inconformismo por violaciones al justo derecho de las víctimas. El orden civil y social surge de la

correcta aplicación de justicia, como lo sugieren Kaplow y Shavell, *“La idea de que el castigo debe ser proporcional a la gravedad del delito es necesario si el objetivo del sistema de justicia es promover el bienestar de las personas en igualdad de condiciones”* (Kaplow y Shavell, 2002, p. 328).

No se trata de una justicia basada en el *“ojo por ojo”*, como lo afirma Smith; *“esto es sin duda una costumbre bárbara e inhumana, y se ha dejado de lado en la mayoría de las naciones civilizadas”* (Smith, 1995, p.p. 139-140; Hauser, 2008, p.p. 140-142). EL origen de la pena se debe más a un daño moral que a uno físico. Se refiere al resentimiento adeudado a familiares y amigos por su pérdida; al desprecio moral hecho a la víctima por parte de un criminal.

Las emociones de sufrimiento o de dolor, de pena y resentimiento, requieren más del consuelo de la empatía y del acompañamiento; bien demandado justicia desde lo civil o bien desde la más simple sanción moral, como: ignorar y despreciar al agresor. No es igualando los derechos políticos y sociales del delincuente con los del ciudadano en regla, como lo intenta establecer la política de justicia transicional en Colombia en el marco de los diálogos de paz (Acuerdo sobre las víctimas del conflicto, 15/12/2015).

Por lo tanto, aquellos comportamientos que sólo buscan lo utilitario o el beneficio propio, sin importar el de todos los demás, son comportamientos que desmienten la verdadera naturaleza del ser social. Es así como, para que existan los valores públicos de la justicia y de la responsabilidad; todos los ciudadanos deben ser tratados iguales ante el incumplimiento de la ley, lo que protege la calidad de vida y el buen vivir en sociedad. Debe existir el buen ejemplo. Sí el militar y el guerrillero han cometido delitos de lesa humanidad deben ser sancionados con la misma severidad.

Sí un líder político es acusado de corrupción, por apropiación indebida de recursos públicos para educación y salud, deberá pagar con mayor severidad que aquel que roba un banco. Si el monto robado da 10 años de cárcel, ambos deben pagar el mismo tiempo de cárcel, sin favoritismos. Y sí, por falta de recursos públicos en salud, muere algún ciudadano por no haber recibido la debida atención hospitalaria; el político corrupto deberá padecer por los delitos de: traición a la confianza pública, asesinato en segunda instancia y robo.

No es posible que en la clasificación de la infracción, algunas personas están protegidas por el favoritismo político y son condenados con grandes beneficios de confort, como la casa por cárcel. Otros,

por el contrario, no tienen los mismos privilegios. Dichas diferencias hacen de la política un vicio y no una virtud. Hacen de la justicia una institución para el beneficio de unos pocos y no para el bien de toda la comunidad (Castaño, 2016, p.p. 69-73).

#### 4. EL UTILITARISMO O EL BIENESTAR GENERAL Y LO UTILITARIO O EL BIENESTAR PARTICULAR EN LOS DIÁLOGOS DE PAZ.

Los diálogos de paz en países como España, Reino Unido y El Salvador dejaron insatisfacciones sociales, unos lo fueron más que otros. Ellos muestran diferencias en las negociaciones del cese del conflicto armado, número de víctimas y duración de las hostilidades; lo que deja enseñanzas universales en la manera cómo se negoció el cese de hostilidades, miremos porque (Tabla 1).

**Tabla 1: Grupos armados, número de víctimas y duración del conflicto.**

País	Grupo armado	Número de víctimas	Duración del conflicto	Ideología
<i>España</i>	ETA	839	45 años	Nacionalismo
<i>Reino Unido</i>	IRA	3.500	25 años	Identidad
<i>El Salvador</i>	FMLN	78.000	20 años	Políticos
<i>Colombia</i>	FARC	7.000.000	52 años	No clara

Fuente: Centro de Estudios Económicos Regionales CEER de la ESAP. Se muestran las diferencias del conflicto armado en países con acuerdos de paz.

##### A. GRUPO ARMADO ETA.

ETA fue un movimiento de nacionalismo armado que propendía por el derecho a decidir del país Vasco, por el derecho a que la opinión Vasca sea respetada por los Estados Francés y Español. A lo largo de los 45 años del conflicto armado se causaron 839 víctimas mortales,

de las cuales 527 fueron civiles y realizaron 84 secuestros, afirma (Fisas, 2010, p. 5).

El proceso de paz se logró con el apoyo de una gran mayoría de ciudadanos vascos, españoles y franceses que aceptan la política como medio de diálogo para los consensos, defensa y reivindicación de los derechos sociales y humanos. “*Hoy la sociedad vasca avanza en el reconocimiento político con derechos y capacidades para decidir sobre su futuro, a ser consultada y a que su voluntad democrática es expresada y respetada*” (Fisas, 2010, p.p. 9-15).

Después de 12 años del fin del conflicto armado, las investigaciones a organizaciones políticas y culpables de delitos de lesa humanidad durante la época del conflicto armado continúan y son sancionadas por el gobierno español.

Hechos del proceso de paz que aumentan la confianza social de los españoles en sus instituciones de justicia, evita la conducta resentida de la población y la descomposición social. Incluso los líderes del movimiento vasco que fueron acusados de delitos de lesa humanidad no pueden participar en política, por el contrario ellos son investigados y condenados. En otras palabras, el utilitarismo o la felicidad general de la sociedad Ibérica han crecido.

## **B. GRUPO ARMADO IRA.**

Afirma Andrés Cotrina que el movimiento armado irlandés IRA no era religioso sino de identidad: los nacionalistas se sienten minoría en Irlanda del Norte y los unionistas se sienten minoría en el conjunto de Irlanda, es decir “*doble minoría*”, como afirma (Cotrina Acosta, 2013, p. 2). Conflicto armado por la identidad nacionalista y unionista que dejó 728 muertos y 2772 heridos en dos décadas y media (Cotrina Acosta, 2013, p.p. 2, 6). El fin del conflicto comienza con la Declaración de Downing Street de 1993, la cual proclama el derecho de los ciudadanos de Irlanda del Norte a la autodeterminación a través del referéndum, sí quieren ser parte o no del Reino Unido, según lo afirma (Cotrina Acosta, 2013, p. 5).

La sociedad británica e irlandesa demandó el desarme de las organizaciones paramilitares con verificación internacional. Exigían al ejército y paramilitares renunciar al uso de la fuerza o la amenaza para influir en el resultado del proceso de paz; solo debían recurrir a medios democráticos y pacíficos para modificar puntos en desacuerdo.

La sociedad del Reino Unido condenó de manera irrestricta todas las expresiones de violencia así fuesen de baja intensidad -amenazas, golpes, e insultos- (Cotrina Acosta, 2013, p. 8). Por su parte, el Gobierno Irlandés exigía la protección de los derechos humanos en conformidad a los acuerdos internacionales establecidos; ya que, ellos forman parte de la legislación internacional y no deben considerarse materia de regateo en los diálogos de paz, como afirma (Cotrina Acosta, 2013, p. 9).

La importancia del proceso de paz seguido en Irlanda y Gran Bretaña fue la protección a los derechos de las víctimas del conflicto. Ningún actor del conflicto armado pasó a ser líder político sin antes haber pagado sus penas. Todos los ciudadanos debían ser de igual manera protegidos y amparados por la ley. Hechos que permitieron a Irlanda ser una de las economías fuertes de la Unión Europea. Es decir, el utilitarismo o la felicidad general de las sociedades del Reino Unido crece.

### **C. GRUPO ARMADO FMLN.**

El Frente Farabundo Martí, FMLN, fue un movimiento armado que luchó por el fin de la dictadura de los años 70s y el restablecimiento de los derechos políticos de los ciudadanos salvadoreños. Durante los 20 años de lucha armada se registraron 70.000 muertos y 8.000 desaparecidos. La falta de las libertades fundamentales, la represión, las desigualdades socio-económicas fueron el principal detonante de la guerra. Los diálogos de paz comienzan con una reforma agraria y constitucional: en el ámbito jurídico, militar, electoral y los derechos humanos. Reformas que ponen fin a la dictadura del gobierno como afirma (Fernández García, 2002, p. 7).<sup>21</sup>

Aunque la sociedad salvadoreña voto por los diálogos de paz, no fue capaz de exigir, a la mesa de negociación, condena a delitos de lesa humanidad; quizás porque el ejército nacional también era culpable. De igual manera, la sociedad salvadoreña tampoco le hizo seguimiento a los acuerdos de paz.

El Informe de la Comisión de la Verdad quedó reducido al olvido, porque el pacto de paz se tradujo en impunidad total. Del lado de la guerrilla hubo violaciones, aunque no fueron ni el 25% de las cometi-

---

21 De las 35 atribuciones especiales que tenían las fuerzas armadas, solo se dejaron cuatro funciones para la seguridad nacional (Salgar Antolinez, 15/8/2015).

das por el ejército salvadoreño. Pacto de paz aprobado por la Asamblea Legislativa en la que fue enterrada toda posibilidad de justicia.

El grupo guerrillero FMLN una vez desmovilizado pasó a ser partido político; el cual busca ganar y disfrutar de los beneficios personales y partidistas de la política electoral. *Veinte años de lucha del FMLN para transformar el sistema de desigualdad económica y social en El Salvador se redujo a una simple participación política electoral*, afirma (Salgar Antolinez, 15/8/ 2015).

A los campesinos desmovilizados del FMLN el Acuerdo les dio tierra y US\$20.000 para trabajarla; pero en el 2002 la agricultura salvadoreña colapsó. Se consolidó un modelo económico para las multinacionales, creció el comercio y aumentó la población de inmigrantes a Estados Unidos.

El Salvador pasó de tener un agro exportador, a ser un país que vive en primer lugar de las remesas (Banco Central de Reserva de El Salvador, 2015). Es una economía con fuertes pérdidas de credibilidad en la justicia por los anteriores Acuerdos de Paz. Actualmente el narcotráfico y el lavado de activos alimentan la economía ilegal de las pandillas y la violencia callejera, como lo afirman (Salgar Antolinez, 15/8/2015; Coates y Jiménez, 2009, p.p. 8, 9, 21-28).

Los diálogos de paz del El Salvador enseñan que después de 24 años la sociedad del posconflicto no logró restablecer el tejido social por la marcada ausencia de justicia en los procesos de paz. Las instituciones de justicia perdieron credibilidad social, lo que hundió a la sociedad salvadoreña en un atraso económico y de desconfianza en la política electoral aún mayor.

No son las formas de la economía ilegal las que afectan a las economías de países en vías de desarrollo como El Salvador y Colombia sino la ausencia de transparencia y de responsabilidad en las instituciones de justicia.

#### **D. LOS COSTOS IMPLÍCITOS DE LOS DIÁLOGOS DE PAZ EN COLOMBIA.**

En conformidad con los acuerdos de paz en Colombia se matiza la incapacidad del Gobierno para imponerse sobre los alzados en armas, lo que facilita la injusticia y la impunidad jurídica de los alzados en armas sobre delitos de lesa humanidad, incluso por el marcado carácter político o partidista que han revestido los diálogos de paz.

Las campañas de votación para el referéndum del 2 de octubre del 2016 fueron principalmente partidistas, donde simpatizantes se miraron como amigos o enemigos de la paz, o militantes de un líder político y no como ciudadanos conscientes de las decisiones sociales que toman. Acuerdo de paz que se votó bajo el temor de las amenazas de guerra del grupo guerrillero y no bajo el sentimiento de libertad de elección para la construcción de un nuevo tejido social para la paz. Hechos que limitaron el sentimiento nacional de inconformidad como voto de solidaridad con las víctimas del conflicto armado.

Incluso ante la seguridad del triunfo de aprobación ciudadana a los Acuerdos de Paz, el 18 de febrero de 2016 las FARC abandonan la mesa de negociación en la Habana-Cuba e ingresan a la Guajira-Colombia, con más de 250 guerrilleros fuertemente armados y se tomaron la escuela de la localidad para hacer proselitismo político. El ejército y la policía no se les permitieron intervenir en las garantías de la seguridad ciudadana. El Gobierno Nacional condenó la incursión de la guerrilla y lo calificó como un “*desafío a la institucionalidad del país*”.<sup>22</sup> La Defensoría del Pueblo la calificó de violación al DIH por cuanto violó el artículo 13 del Protocolo II de Ginebra que rige los conflictos armados no internacionales, el cual confiere protección especial a la población civil y a sus instituciones (Revista Semana 15/03/2016; Castaño, 2016, p. 70).

Los diálogos de paz en Colombia No buscan mejorar la distribución social, sino el lucro y consolidación de las maquinarias políticas. Bajo el argumento de la financiación de los diálogos de paz el Gobierno Nacional vendió la empresa de servicios públicos ISAGEN a una firma Canadiense en el mes de enero de 2016, de igual manera, se amenaza la venta de la petrolera Ecopetrol. La privatización de empresas del sector eléctrico y de hidrocarburos a multinacionales, puede ser negativo al bienestar económico de todos los colombianos, ya que se pierde el patrimonio nacional empresarial, como lo afirma (Ospina, 13/02/2016).

Afirma la profesora de jurisprudencia Susan Rose-Ackerman, en una sociedad en la que impera lo utilitario, es decir, la maximización del beneficio individual por encima de la búsqueda del bienestar general es una sociedad enferma, porque dicha búsqueda egoísta pron-

---

22 Diario El Espectador (18/02/2016). “Es un desafío a la institucionalidad”: Procurador sobre presencia de jefes de las FARC en la Guajira”. Redacción Judicial. Bogotá. <<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/un-desafio-institucionalidad-procurador-sobre-presencia-articulo-617448>>

to equivale a perderlo todo, es decir, tanto el lucro individual como social.

Si por ejemplo, la corrupción administrativa pública crece al punto de parecer incontrolable, entonces el Estado será incapaz de prestar los servicios públicos básicos, más elementales; por lo que para el ciudadano común será imposible salir a la calle sin riesgo de sufrir una violación a su integridad física: ser víctima de pandillas o ser secuestrado o ser objeto de chantajes y llamadas extorsivas (Rose-Ackerman, 2010). Es una sociedad, en la que la justicia puede corromperse, donde la policía llega al punto de ser inoperante; como afirma el politólogo Mauricio Merino:

Un sistema donde nadie está protegido por el marco legal, porque este se volvió negociable y sus servicios se ponen al servicio de los mejores postores; donde emprender un juicio de la naturaleza que sea no consiste en formular interpretaciones y alegatos legales valiosos sino en comprar fiscales testigos y jueces. En el que acumular riqueza y poder, en contra de todo el sentido común, puede ser contraproducente, pues los ricos se vuelven un objetivo visible de la delincuencia organizada y los poderosos son chantajeados y amenazados para orientar sus decisiones hacia donde los más violentos desean. Un punto en el que ni siquiera ese grupo de depredadores, incluso lo más violentos y los más corrompidos están a salvo, pues ellos a su vez se encuentran en guerra con otros igual de violentos y corrompidos por el dominio del espacio y del territorio. Un punto, en fin, en el que cada nueva decisión “racional” basada en el más estricto egoísmo destinado a maximizar el beneficio de cada uno se convierte, literalmente, en la más completa estupidez colectiva (Merino, 2010, p.p. 40-1).

Ese es el costo implícito que pagan las sociedades donde se ha dejado corromper las instituciones de justicia, donde la maximización del beneficio no tiene un límite claro, y por tanto, se vuelve contra todos sus ciudadanos, donde la política ha perdido su carácter moral como hacedora del bien público y ha permitido que sea ejercida por delincuentes corruptos. Donde los valores públicos de la transparencia y de la responsabilidad se han corroído junto con el de la justicia.

Una sociedad donde nadie está seguro, ni el pobre ni el rico, una sociedad, en términos de Adam Smith, en desmoronamiento, porque adolece de justicia. Tal es el peligro social que aboca a la nueva sociedad colombiana del postconflicto, una sociedad que pierde la confianza en sus instituciones políticas y de justicia. Una sociedad de



suma cero, de impunidad generalizada, donde los costos de faltar a las leyes son cada vez más bajos mientras que los incentivos para corromperse son cada vez más altos, como lo afirma (Rose-Ackerman, 2010). De allí que se afirme con Román Castaño, los diálogos de paz en Colombia han sido más el afán de lo utilitario de las maquinarias políticas que la búsqueda del bienestar general a través de una protección a las instituciones de justicia (Castaño, 2016). O como afirma la hipótesis del subdesarrollo de Daron Acemoglu y James Robinson: el subdesarrollo es una consecuencia de la falta de instituciones transparentes, es un problema de las economías de instituciones extractivas y no inclusivas (2012, p.p. 63-85; 225).

## 5. CONCLUSIONES.

La desmovilización y la reinserción de los excombatientes a la vida civil tiene un gran costo implícito en lo económico y en lo político; pero el costo implícito más importante está en la construcción de una sociedad democrática para la paz. Es decir, en la construcción de un país sin exclusiones sociales; en otras palabras, con mejores oportunidades laborales, sin corrupción política, con un agro más diversificado, tecnificado y competitivo en la producción de bienes tipo exportación.

Para ello se necesita, un país con más apoyo a la investigación, pero sobre todo, menos clientelista y corrupto, de tal manera, que la violencia no continúe a través de la conformación de nuevos grupos ilegales con nuevas actividades ilícitas.

No es el narcotráfico, ni la corrupción política la fuente principal de la descomposición institucional en Colombia, sino la ausencia de justicia que se entremezcla con la carencia de valores públicos que obliguen a los políticos al cumplimiento de los pactos electorales. En otras palabras, el problema de Colombia es un problema de la ética social cada vez más grande.

Se estima que Colombia posee 1500 bandas criminales que se alimentan de la economía ilegal, afirma (Ospina, 12/09/2015) y se fortalecen con la debilidad de la justicia, la corrupción política y la descomposición de la ética individual; lo que se traduce en atraso e inequidad.

Colombia además de la paz con la guerrilla necesita restablecer la confianza en sus instituciones políticas y de justicia. Es necesario, por respeto a las 7.000.000 de víctimas, que los desmovilizados no

puedan participar como funcionarios o servidores públicos (Castaño, 2016, p.p. 65-68). Es decir, no sean: embajadores, presidentes, gobernadores o alcaldes, ni senadores, ni congresistas, ni diputados, ni concejales, ni ediles y menos representantes de organizaciones sociales y comunales por todos los delitos de lesa humanidad que cometieron. Hecho que demanda de una sociedad solidaria consigo misma.

Frente a la inminente participación política y económica de los exguerrilleros en regiones afectadas por el conflicto armado, como medida de justicia reparadora; es necesario enseñar a las comunidades cómo elaborar planes de desarrollo comunitario para la paz. Cómo hacer veeduría a los recursos públicos de la localidad; de tal manera, que los escasos recursos no se conviertan en fondos privados del clientelismo político y de los desmovilizados.

Una sociedad que conoce sus derechos y deberes para el manejo y disfrute de bienes públicos; que entiende, en términos de Robert Owen, la necesidad de trabajar unida en procura del bien general, alcanza más nobles ideales, mejora la distribución de la riqueza, afirman (Stiglitz, 2002, p. 13; Fisk, 2004). Es una sociedad menos títere del egoísmo del mercado de bienes y servicios y del voto; menos propensa al fanatismo ideológico, al clientelismo político o religioso, como lo afirma (Muñoz Cardona, 2015, p.p. 63, 256-257).

Lo anterior implica, formar la sociedad en valores públicos; a través del consenso de lo que es bueno y conviene a todos; cómo conciliar el interés público y privado, cómo vender la idea de proyectos comunes, pregunta (Reynaers, 2014, p.p. 32-35). No es posible pensar la justicia y la solidaridad, es decir el bien social, sin primero formar a la sociedad en la conciencia política, en el reconocimiento del otro como igual, con los mismos derechos fundamentales de persona humana, es decir, si primero no se educa a la sociedad en la riqueza de los valores públicos, afirma Anna (Reynaers, 2014, p.p. 34-35).

La defensa de los bienes y recursos públicos son la base racional de las elecciones democráticas porque implican la construcción y elección de mejores planes de gobierno que benefician a toda una nación, región o localidad. Los planes de gobierno son la base ciudadana para el bienestar social y de calidad. Esta es la razón por la cual la sociedad apoya con su voto a líderes políticos comprometidos en la ejecución de obras públicas y políticas de bienestar general, afirma (Muñoz Cardona, 2014; 2015, p. 257).

## 6. BIBLIOGRAFÍA.

- Acemoglu, Daron., & Robinson, James. A. (2012). *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Colombia. Deusto, segunda edición
- Acuerdo sobre las víctimas del conflicto. (15/12/2015). “Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición”, incluyendo la Jurisdicción Especial para la Paz y Compromiso sobre Derechos Humanos. Borrador Conjunto: Gobierno y guerrilla. <<http://equipopazgobierno.presidencia.gov.co/acuerdos/Documents/acuerdo-punto-victimas.pdf>>
- Alighieri, Dante. (2014). *La divina comedia*. Madrid: Mestas Ediciones.
- Archivo de la Presidencia de la República. (22/01/2014). “Los dividendos de la Paz”. Bogotá: Sala de Prensa. Sistema Informativo del Gobierno, SIG. <[http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2014/Enero/Paginas/20140122\\_08-Palabras-Intervencion-Presidente-Colombia-Juan-Manuel-Santos-tertulia-Los-dividendos-de-la-paz.aspx](http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2014/Enero/Paginas/20140122_08-Palabras-Intervencion-Presidente-Colombia-Juan-Manuel-Santos-tertulia-Los-dividendos-de-la-paz.aspx)>
- Banco Central de Reservas de El Salvador. (2015). *Base de Datos Económica-Financiera. Ingresos Mensuales de Remesas Familiares 1991-2016*. El Salvador. <<http://www.bcr.gob.sv/bcrsite/?cdr=85>>
- Banco Mundial. (2015). *Indicadores Mundiales de Desarrollo. Economía, Estructura de Producción*. New York: World Bank. <<http://wdi.worldbank.org/table/4.2>>
- Bakke, E. & Peters, I. (2011). *20 Years Since the Fall of the Berlin Wall: Transitions, State Break-up and Democratic Politics in Central Europe and Germany*, United Kingdom, Cambridge: Intersentia Ltd.
- Beck, Jorgensen and Bozeman Barry. (2007). “Public Values: An Inventory”. *Administration & Society* 39(3), p.p. 354-381
- Bevir, Mark. (2010). *Democratic Governance*. Princeton, New Jersey: Princeton University
- Camacho, A. & Rodríguez, C. (2013). “Firm exit and Armed Conflict in Colombia”, *Journal of Conflict Resolution: Sage*, Vol. 57 (1), pp. 89-116
- Chaparro, A. A. (2002). *Cultura Política y Perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario
- Castaño, O. Román. (2016). *Injusticia de la justicia. La repentina muerte de la democracia y el Estado de derecho en Colombia*. Medellín: Léanlo.
- Coates, K. y Jiménez, F. (2009). *Programa de Remesas. Remesas internacionales en El Salvador*. México: Banco Interamericano de Desarrollo. Centro de Estudios Monetarios. Fondo Multilateral de Inversiones.
- COLPRENSA. (5/26/2013). “Comunicado sobre el acuerdo del primer punto de los diálogos de paz”. Cali, Valle: Diario noticioso El País.com.co. <<http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/lea-comunicado-so>>

## bre-acuerdo-primer-punto-dialogos-paz&gt;

- Cotrina Acosta, Andrés (Compilador). (2013). *Procesos de paz: un referente, Irlanda del Norte*. Universidad Militar Nueva Granada: Serie Informativo. UMNG-IEGAP #141. Instituto de Estudios Geoestratégicos y Asuntos Políticos. <<http://www.iegap-unimilitar.edu.co/images/docs/info141%20procesos%20de%20paz.%20un%20referente%20irlanda%20del%20norte.pdf>>
- DANE. (2015). *Gran Encuesta Integrada de Hogares (GEIH) 2014*. Bogotá: DANE.
- El Tiempo. (09/03/2016). “Aprueban por unanimidad reforma de la Ley de Orden Público”. Bogotá, Colombia: Diario informativo El Tiempo, Sección Política.
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*. (2002). Roma-Italia: Secretaría General de las Naciones Unidas. Corte Penal Internacional. <[http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome\\_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)>
- Fernández, García Jesús. (2002). *El proceso de paz de El Salvador diez años después a través de la prensa salvadoreña*. Grupo de Investigación de Historia Actual –GEBC (PAI-HUM 315) Universidad de Cádiz. II Seminario Internacional Nuestro Patrimonio Común, Cádiz (España), 22 – 25 de abril de 2002.
- Fisas, Vicenç. (2010). *El proceso de paz en el país Vasco*. Barcelona, España: Escola de Cultura de Pau. Quaderns de Construcció de Pau, No 16. <[http://escolapau.uab.es/img/qcp/procesos\\_paz\\_pais\\_vasco.pdf](http://escolapau.uab.es/img/qcp/procesos_paz_pais_vasco.pdf)>
- Fisk, Milton. (2004). *Bienes públicos y justicia radical. Una moralidad política para la resistencia solidaria*. Cali, Colombia. Universidad del Valle. Colección Arte y Humanidades.
- Guáqueta, A. (2007). “*The Way Back in: Reintegrating Illegal Armed Groups in Colombia Then and now*”. London: Routledge
- Hauser, Marc. D. (2008). *La mente moral. ¿Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. España: Paidós
- Herrera, J.C. (2005). “*Reconciliación y Justicia Transicional: Opciones de Justicia, Verdad, Reparación y Perdón*”, Bogotá: Papel Político, No 18, Diciembre, pp. 79-112
- Humanas Colombia. (2009-2016). *Cronología de los diálogos de paz*. Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género. Bogotá: Humanas Colombia. <[http://www.humanas.org.co/pagina.php?p\\_a=82](http://www.humanas.org.co/pagina.php?p_a=82)> consultada el 10 de enero de 2016.
- Human Rights Watch. (21/12/2015). Análisis del “Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto” alcanzado por el gobierno de Colombia y las FARC. <<https://www.hrw.org/es/news/2015/12/21/analisis-de-human-rights-watch-sobre-el-acuerdo-sobre-las-victimas-del-conflicto>>
- Kaplow. L. & Shavell. S. (2002). *Fairness versus Welfare*. London, Cambridge:

Harvard University press.

- Los Convenios de Ginebra. (1949). Suiza. Comité Internacional de la Cruz Roja. <<https://www.icrc.org/spa/assets/files/publications/convenios-gva-esp-2012.pdf>>
- Merino, Mauricio (compilador). (2010). *Ética Pública*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI. Biblioteca Básica de Administración Pública.
- Mill, Stuart John. (2002). *El Utilitarismo*. Madrid, España. Filosofía: Alianza Editorial. Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán.
- Mill, Stuart John and Taylor Mill, Harriet. (2001). *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Madrid -España: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Introducción de Neus Campillo.
- Muñoz Cardona, Á. E. (2010). *Introducción a la economía: una visión social y del emprendimiento*. Medellín: Ude@. Universidad de Antioquia. Facultad de Ingeniería.
- Muñoz Cardona, Á. E. (2014). “The New Public Management in Sabaneta, Antioquia”. *Open Journal in Political Science*, Vol. 4 and No. 3, p.p. 180-194. <<http://www.scirp.org/journal/PaperInformation.aspx?PaperID=48453>>
- Muñoz Cardona, Á.E. (2015). *Ética de la responsabilidad ciudadana: un camino para la paz*. Medellín: Icolven. Trabajo de investigación Post-Doctoral, Vrije Univerisiteit Amsterdam. NUFFIC.
- Ospina, María Clara. (23/12/2015). “Motivos para celebrar en esta navidad”. Medellín: Diario El Colombiano. Opinión. <<http://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/motivos-para-celebrar-en-esta-navidad-BX3330726>>
- Ospina, María Clara. (20/05/2015). “¿Dónde están los secuestrados?” Medellín: Diario El Colombiano. <<http://www.elcolombiano.com/donde-estan-los-secuestrados-CN1953206>>
- Ospina, William. (13/02/2016). “Los recursos de la paz”. Bogotá: El Espectador, Especial. <<http://www.elespectador.com/noticias/paz/los-recursos-de-paz-articulo-616416>>
- Ospina, William. (12/9/2015). “La guerra de las guerras”. Bogotá: El Espectador, Opinión. <<http://www.elespectador.com/opinion/guerra-de-guerras>>
- Revista Semana. (15/03/2016). “El sitio por donde se ‘paseó’ la guerrilla en la Guajira”. Bogotá: El Tiempo, Sección: Nación. <<http://www.semana.com/nacion/articulo/reunion-de-los-jefes-de-las-farc-fue-en-el-corregimiento-del-conejo-la-guajira/461080>>
- Reynaers, Anne-Marie. (2014). *Public-Private Partnerships and their Impact on Public Values*. Netherlands, Holland: Drukkerij Grafic Image.
- Rose-Ackerman, Susan. (2010). “Economía Política de las raíces de la corrupción: investigación y políticas públicas”. En *Ética Pública*, Mauricio Merino

- (compilador). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI. P.p. 132-158.
- Salgar Antolinez, Daniel. (15/08/2015). "Los errores de El Salvador en sus acuerdos de paz". Bogotá: Diario El Espectador.
- Skelcher, Chris., Mathur, Navdeep and Smith, Mike. (2005). "The Public Governance of Collaborative Spaces: Discourse, Design and Democracy". *Public Administration* 83(3), p.p. 573-596
- Smith, Adam. (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial. Estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun.
- Smith, Adam. (1996). *Lecciones de Jurisprudencia*. Madrid. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado. Clásicos Políticos. Traducción y Estudio preliminar de Alfonso Ruíz Miguel.
- Smith, Adam. (1995). *Lecciones Sobre Jurisprudencia*. Granada, España. Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica, Colección los Argonautas No 1.
- Smith, Adam. (1978). *Teoría de los Sentimientos Morales*. México. Fondo de Cultura Económica, Introducción por Eduardo Nicol.
- Stiglitz, Joseph. E. (2002). *La economía del sector público*. España: Antoni Bosch. Tercera edición.
- Troyer, John. (2003). *The Classical Utilitarians. Bentham and Mill*. United States of America: Edited, with Introduction by John Troyer.

Ángel Emilio Muñoz Cardona  
Escuela Superior de Administración Pública de Medellín-Antioquia,  
Colombia  
e-mail: <angel@esap.gov.co>

# PERSONAL MERIT AND THE POLITICS OF GRATITUDE<sup>1</sup>

Julen Ibarrodo Murguialday

*Autonomous University of Madrid*

## RESUMEN:

La mayoría de los filósofos reconocen que hay casos en los que individuos particulares tienen que estar agradecidos con aquel que les haya beneficiado de forma que tengan razones para tratarlo de forma diferenciada. De igual manera, argumento, hay casos en los que es la sociedad como tal la beneficiada por la conducta de un individuo de forma que se genera una obligación colectiva de gratitud que debe expresarse a nivel político y socioeconómico. La preocupación política por el mérito no debería ser meramente instrumental, sino también moral: una sociedad no puede ser justa si ignora sus obligaciones colectivas de gratitud. Critico el famoso argumento de la lotería natural de Rawls mostrando que depende de una concepción problemática de la responsabilidad moral y desarrollo algunas consideraciones en torno al papel que la gratitud debe desempeñar en el diseño de instituciones y políticas públicas.

Palabras clave: Gratitud; Justicia distributiva; Lotería natural; Meritocracia.

## ABSTRACT:

Most philosophers recognize that sometimes particular individuals have to be grateful to others who have benefited them in a way that provides reasons for treating them in a differential way. In the same way, I argue, there are cases in which society as such benefits from the actions of a person, which gives rise to collective duties of gratitude that must be expressed at the political and socio-economic levels. The political concern about merit should not be merely instrumental, but also moral: a society cannot be just if it disregards its collective duties of gratitude. I criticize Rawls' famous Natural Lottery Argument showing that it relies on a problematic unders-

---

1 [Recibido: 2016-10-04 Aceptado en su versión final: 2017-01-02.]

tanding of the notion of moral responsibility and develop some considerations on the role that gratitude should play when designing both public institutions and policies.

Key Words: Gratitude; Distributive justice; Natural Lottery; Meritocracy.

## **INTRODUCTION**

Many times the fact that someone has benefited us is a strong reason for treating them differently. There are plenty of available cases that show the relevance of gratitude when it comes to interpersonal relations- such as face-to-face interactions and small social institutions such as the family, the workplace and so on- and most of philosophers have accepted that sometimes we do have duties of gratitude that arise from other people benefiting us. The question I would like to address here is whether gratitude should also play a role in public institutions and policy-making. Whether justice requires that we shape our public institutions in such a way that they respond to the gratitude the community owes to those who most significantly contribute to our common goals.

Traditionally most political theorists have agreed that gratitude should not be confined to the private realm of interpersonal relations. Instead, they thought that it should also play a key role when designing political institution and shaping collective agency. There is a long tradition that goes back to Plato and Aristotle according to which justice requires that people are treated differently according to their contributions to society. Even Marxism, with its emphasis on the undeserved privileges of capital owners retakes a moral intuition in favor of praising merit through social and political means. As far as I can tell, for most of the history of Western thought this has being a shared idea among almost the entire political spectrum.

Nevertheless, there has been an important change on how philosophers and political thinkers conceive gratitude in politics since the 1970's. These days there is a significant consensus on the opposite side; that we should never extrapolate the concept of gratitude we have in our interpersonal relations (which they still subscribe) to the political realm. Rawls is responsible for this turn, thanks to an argument (The Natural Lottery Argument) that has been accepted



by most contemporary philosophers.<sup>2</sup> I will try to show that his argument is not plausible at all, and that we should start thinking about a political theory that has a place for gratitude and merit, as we had been doing since Plato and Aristotle. It is an important aspect of political morality that we should never have forgotten.

Since duties of gratitude arise when people do meritorious things, there is a strong conceptual connection between caring about gratitude and implementing meritocratic principles for social arrangements. As I will argue, our communitarian duties of gratitude demand some meritocratic policies and institutions. “Meritocracy” is a vague notion, and there is an important sense-related to efficiency-in which it has not been abandoned by Rawlsians. Here I am concerned with defending only one side of it, the one that is directly derived from the duties of gratitude. That there is something inherently good – that is, regardless of its good consequences- in distributing in accordance with merit. If this is so, then some non-instrumental formulation of the Meritocratic Principle has to be accepted.

I merely want to point out that rewarding meritorious people, and therefore introducing meritocratic considerations, should be an important element in any satisfactory political theory. There are reasons based on merits that can sometimes ground social inequalities, and thus, a fully egalitarian scenario is not morally desirable. If I am right then radical egalitarian societies cannot be just, as there are some forms of inequalities that have moral worth.

Unfortunately I cannot develop here a complete theory that weighs these considerations with others, although I give some basic remarks I take to be relevant for this task. I also leave aside what specific institutions and policies are required for fulfilling these principles. This is so because the effectiveness of different institutional and political strategies depends on the socioeconomic and historical circumstances, which require a case by case analysis of the available alternatives. There are many times in which the best way for a society to fulfil its duties of gratitude is not through direct government intervention but through the encouragement of particular forms of organizations in civil society (museums, scientific institutions, non-profit organiza-

---

<sup>2</sup> Nozick (1974) constitutes a notable exception to this general trend. However, his criticism differs greatly from mine. In fact, they exclude each other. This is so because my criticism of Rawls is based on an anti-egalitarian principle of distribution of social goods (the meritocratic principle) while Nozick’s entitlement theory explicitly rejects any such principles.

tions, local associations, and so on). There are no *a priori* arguments in favor of a specific policy that can fulfill these goals independently of how our current society has managed to respond to other duties and common concerns. As with many other topics of political philosophy, there is a gap between abstract moral judgement and the particular decisions of daily politics that only experience-related knowledge and practices can bridge.

I begin by giving an introductory characterization of the duty of gratitude and summarizing Rawls' views on merit and the Natural Lottery argument, on which it relies. Then, in section 2, I argue that Rawls' position fails by showing an internal contradiction in his conception of moral responsibility. It is often believed that caring about merit unjustly undermines the position of the worse-off. I face this concern in section 3. In section 4 I discuss two relevant possible objections. One deals with the kind of intentions the benefactor must have when performing *qua* benefactor, the other with the asymmetry between rights and duties. I hope that by dealing with them I further clarify some fundamental aspects of my account of the role of gratitude in politics. Finally I present a brief conclusion that summarizes my line of reasoning.

## **I-THE DUTY OF GRATITUDE AND THE ARBITRARINESS OF TALENTS.**

In what is now regarded as a classic in moral philosophy W.D. Ross presented a list of the types of duties moral agents have. He writes:

Some [duties] rest on previous acts of other men, i.e. services done by them to me. These may be loosely described as *duties of gratitude*. Some rest on the fact or possibility of a distribution of pleasure or happiness (or of the means thereto) which is not in accordance with the merit of the person concerned; in such cases there arises a duty to upset or prevent such a distribution. These are the *duties of justice*. Some rest on the fact that there are other beings in the world whose condition we can make better in respect of virtue, or intelligence, or pleasure. These are the *duties of beneficence*. (Ross, 1930, p.21).

And later he adds:

...there are special obligations. These may arise, in the first place, incidentally, from acts which were not essentially meant to create such an obligation, but nevertheless create it. From the nature of the case such acts may be of two kinds- the infliction of injuries on others, and

the acceptance of benefits from them. It seem clear that these put us under special obligations to other men, and that only these acts can do so incidentally. From these arise the twin duties of reparation and gratitude. (Ross, 1930 p.27).

Regardless of whether this characterization of our duties is right or not, it seems to capture three very relevant moral intuitions regarding distributive justice. 1) That justice requires us to give to each one what he or she deserves, 2) that talented individuals who make valuable contributions to society require special recognition and reward, and 3) that if we are in a position that allows us to improve the quality of life of our fellow citizens in need,<sup>3</sup> then we have reasons to do so.

Members of society are very different in talents and also make different levels of effort. Some work very hard and produce very little, while others are so naturally skilled that they can make the greatest contributions to humankind easily. Of course a large majority of individuals are between these too extreme cases, not forgetting those who, because their initial circumstances (by having serious mental or physical disabilities), cannot make almost any contributions at all. It does not seem hard to see how an argument in favor of treating these people differently could arise from Ross' duties of justice, gratitude and beneficence. It could be said: "Because of his valuable contributions, Mozart surely deserved at his time some kind of social recognition in terms of honors and resources on which other people -for example an idle Viennese aristocrat- could not have a claim" and also "Because these people are starving, or because they are illiterate and have no possible access to education, we need to spend some of our resources on them".

The first judgment is based on acknowledging a duty of gratitude to a particular person, while the second on one of beneficence.

Now, although almost all contemporary approaches to distributive justice accept that political communities have duties of improving the situation of the worse-off (*pace* libertarians), most of them reject any duties of gratitude. Many of them also oppose any characterization of justice similar to the one sketched above, according to which

---

<sup>3</sup> Here I am addressing distributive justice in the domestic realm only. It is hard to see how an international principle of gratitude could be defended without admitting first a domestic one. However, I will remain neutral on whether my argument also supports expanding the principle beyond state borders.

what people *are* and *do* is essential to determine what they *deserve*. This opposition is most of the times based on an egalitarian concern. Social equality is believed to be a significant political value that the principle of gratitude would easily override, for it requires us to make distinctions according to peoples' merits, giving more to those who do better, and thus generating inequalities between the more-talented and the less-talented. It is also feared that this may specifically harm those who are already worse-off, as their situation makes very hard for them to make as relevant contributions to society as those who started better-off.

One of the most famous arguments against taking into account people's talents when thinking about distributive justice is that given by Rawls (1971, p.70), which has become by far the most popular one. He affirms that the principles for the distribution of "primary goods" -those things that individuals have reasons to value because they are necessary for a decent life, whatever life project they may choose (Rawls, 1982) - should be distributed impartially. By this he means that we cannot choose any principles that could be reasonably rejected by those who could be benefited if other principles were chosen. On these grounds principles such as "let us give more resources to the blond" would be unfair, for there are no reasonable grounds on which the non-blond could accept such discrimination. This seems almost trivial if justice is taken to be a relevant moral value all reasonable people can be expected to affirm. Doing otherwise would mean equalizing justice with arbitrariness, and therefore, with the mere imposition of rules by the powerful on the weak. No morally irrelevant considerations can ground justice. It is for this reason that features such as one's place of birth, race, gender, or hair color cannot be a source of distinction between individuals when distributing wealth and social positions. To this Rawls adds that the reason for which those who do not have these characteristics can reasonably reject them as differentiating considerations is that they are the product of luck. Those who have them cannot give an argument of why they deserve to have these characteristics, and, thus, neither are they able to provide reasons for receiving more resources in virtue of having them.

In the same line, more talented people cannot argue in favor of giving special weight to their contributions to society, as the results of their actions are determined by a range of features that go beyond their control. Social and natural conditions, such as being born smar-

ter than average people or in a family in which science and art are valued and promoted, are not the result of the free actions by those who would be benefited by the principle of gratitude.

There is no more reason to permit a distribution of wealth and income to be settled by the distribution of natural assets than by historical accident and social fortune. (...) The extent to which natural capacities develop and reach fruition is affected by all kinds of social conditions and class attitudes (...) It is impossible in practice to secure equal chances of achievement and culture for those similarly endowed, and therefore we need to adopt a principle which recognizes this fact and which also mitigates the arbitrariness of the natural lottery itself. (Rawls, 1967, p.162)

According to the argument, from the fact that our actual performance in society is heavily conditioned by our initial social position and our innate biological capacities it follows that this cannot have any role in a theory of distributive justice. Individuals are not responsible for their talents, they have them only because of luck. Hence, as in the case of the blond, we cannot expect those less advantaged by our principle (those who make little or no valuable contributions) reasonably to accept it, so it constitutes an arbitrary principle that cannot belong to the realm of justice.

Two important conclusions follow from this argument. The first one is that individuals cannot make a fair claim based on their own contributions to society: Arguments of the form “I deserve *X* as a matter of justice because I did *Y*” are not allowed.<sup>4</sup> No individual can say to have special rights in virtue of the valuable profits derived from exercising her talents. Second, there is no such a thing as a moral right to private property, for owning property certainly involves having special rights derived either from transfers (therefore, depending on the social lottery, as in inheritance) or acquisitions through the exercise of an activity that requires at least some minimal talents

---

4 It is important to keep in mind that according to Rawls there is another sense in which these claims are allowed. Once the institutional and legal setting are established according to the principles of justice, people can make these type of claims. But they are not grounded on relevant moral considerations as such, but on the instrumentalist account of meritocracy and property rights. They are legal rights, but their validity does not depend on their status as moral rights. They are not part of Rawl’s basic structure. Same thing applies to utilitarian liberals like Bentham and Mill, since they also recognize these rights as long as they are the byproduct of a morally justified legal system.

(assigned by a combination of the natural and the social lotteries). If the argument stopped here Rawls would be committing himself to a radical form of egalitarianism, according to which all forms of inequalities that go beyond one's control are politically unacceptable. This is precisely the view defended by G.A Cohen (2008) and the other so-called "luck-egalitarians". His conclusions are, nevertheless, significantly moderated by efficiency related considerations; we can establish a capitalist economic order based on private property, free enterprise, and meritocratic principles if they all render in the benefit of the worse-off. It would be mistaken, however, to believe that Rawls ends up affirming something similar to our initial (although, vague) understanding of the duty of gratitude. We may find ourselves giving more resources to those who make the most valuable contributions, but Rawls' reasons for doing so have nothing to do with gratitude. They are mere incentives for increasing productivity in the benefit of the worse-off.

In this very particular aspect Rawls' conception does not differ from that of liberal-minded utilitarians. It is a key idea of utilitarianism since Bentham that no other reason can be given that justifies a particular scheme of distribution but its social convenience in terms of the expected maximization of socially valued outcomes. Rawls disagrees with classical utilitarians on what these socially valued outcomes are, but keeps the idea that the only justification for meritocratic principles is one based on their tendency to promote this goal. He shares with utilitarianism some sort of fictionalist understanding of our impulses to reward merit: It might be the case that we have a very strong tendency in favor of benefiting the meritorious –whether this has a social or psychobiological origin is irrelevant- but these "moral impulses" can only be justified in politics as long as they are proven to be effective strategies for the improvement of the wellbeing of the community as a whole. Strictly speaking, we owe nothing to the meritorious; it just happens to be the case that there are independent reasons that lead us to behave as if we did.

## **2- ARE OUR MERITS REALLY OURS?**

I have begun by presenting in a very general way what- following Ross- I have called duties of gratitude. Now, before facing Rawls' argument, some clarifications regarding the concept of gratitude may be required.

The first thing that needs to be said is that it entails a relation between two or more moral agents. No one can be said to have a duty of gratitude towards an umbrella, her childhood, or *Madame Bovary*, even if she was greatly benefited from them, and even if there might be a sense in which she is thankful for them being the way they are.<sup>5</sup> Neither can anyone have a duty of gratitude towards himself. It is true that many people reward themselves for carrying out unpleasant or tedious tasks, but whatever motivational force these strategies may have they have nothing to do with gratitude as such.

Second, the duty of gratitude arises only in the specific situations in which a person, or a set of them, performs consciously an action that is known to be valuable by those who are subjected to that duty. It is a necessary condition that the action is known to be valuable for at least two main reasons: 1) because no one can be compelled to be grateful for something whose existence he is not aware of (which, of course does not override his duty to acquire true beliefs about it) and 2) since he cannot properly have this duty unless the performed action is, and not merely thought to be, valuable<sup>6</sup>.

Third, there must be a proportion between the value of the reward and the value of the action performed, a fact that was already pointed out by Aquinas (*Summa Theologica*, II–II, q. 104, art. 3).

Fourth, the obligation arises for all of those that are benefited by the valued action, if its value consists in benefiting anyone in particular; or to society as a whole, if it does not directly benefit anyone in particular but, nevertheless, it is valuable. Because of this last characteristic the duty of benevolence is not only ethical, but also political, for it sometimes requires society as a whole to benefit someone through political institutions.

This definition does not pretend to be exhaustive, but only to point out what I believe are the essential characteristics of any understanding of gratitude that, as in the case of Ross, aims to have a relevant role in our account of justice. Of course many questions are still unresolved here, but I believe this account should be enough for our

---

<sup>5</sup> Some philosophers have argued that we can have duties of gratitude towards institutions too, specially towards the State. See McAleer, 2012 and McConnell, 1993.

<sup>6</sup> We can already infer from this that it is not a mere contingent consequence of the Social Lottery that some contributions are better considered than others. Even Rawls has to accept this since “primary goods” have to be produced regardless of the “conceptions of the good” individual citizens have.

current concerns. In the following pages I will face some problems which, I hope, will help to provide a clearer picture of both the nature and the scope of the duties of gratitude.

Having said this, let us retake Rawls' argument against claims based on talents.

There is a key point to keep in mind: that according to Rawls, effort is somehow also determined by the natural and social lotteries, and therefore it is not deserved either. If this was not the case, the Meritocratic Principle that Rawls rejects could be still justified, for it would allow us to give rewards to those who, having a natural and social predisposition make the necessary effort to bring about valuable results, in opposition to those that keep their talents *in potentia*. The duty of gratitude as I have just defined it takes this distinction into account, for it takes as morally significant only the results of actions, not the mere capacity to carry them out.

Whether our talents are completely shaped by our natural and social initial conditions, and therefore, completely outside our control, is a difficult question to answer. There is little agreement among biologists, psychologists, and sociologists on to what extent biology and environment shape our skills in such a way that there is nothing we can intentionally do throughout life to improve them. The vast majority of them do support the commonsense view that there is something we can do about them. However, it is hard to see how Rawls could maintain his argument if self-improvement was less than impossible. For as long as there is a little room for responsibility it would have an impact for at least a limited understanding of the duty of gratitude. It seems quite counterintuitive that such a radical account can be right, for it is a common belief based both on experience and self-knowledge that people do, at least to some degree, have the capacity of improving their own skills outside their initial social and natural constrictions. Nevertheless, even if implausible, it would not be fair to reject Rawls' argument just because it is based on a premise that is not shared by everyone. We do not have clear answers at this point. Thus we must choose a different strategy than doubting his strong psychological and metaphysical assumptions.

The alternative line of reasoning I would like to present here is one that is not based on a factual claim but on a moral argument. Because of the reasons stated above, I claim that Rawls cannot disregard the performance of individuals when thinking about distributive justice unless he takes an understanding of the person, according to which



neither his talents nor his efforts are, in any way, the result of a responsible choice. Now, the reason for which this account is relevant is that, as Rawls himself seems to acknowledge, it vanishes all moral responsibility regarding how much each of us is contributing to society. If this is so, what differentiates the person who- according to Rawls- is treated unjustly because others are rewarded for their merits and the criminal who is punished for breaking the law? It seems plausible to say that the attitudes and motivations that make many people commit a crime are both shaped by natural and social circumstances. However, at least when it comes to the social ones, almost no one seems to admit that they are strong enough for overriding moral responsibility. Rawls himself seems to support this view when writing about the moral justification of punishment:

... a particular man is punished, rather than some other man, because *he is guilty*, and he is guilty because he broke the law (past tense). In this case the law looks back, the judge looks back, the jury looks back, and *the penalty is visited upon him for something he did*. That a man is to be punished, and what is punishment is to be, is settled by its being shown that *he* broke the law and that the law assigns that penalty for the violation of it. [Emphasis added] (Rawls, 1955)

How could such institution be established if we did not admit that criminals are, at least partially, responsible for their actions? If whether one ends up being a murderer or not was determined by pure luck -because it is taken to be the unavoidable result of social and natural conditions assigned randomly- no reasonable person under the veil of ignorance would choose the moral principles that inspire our current penal system. There would be no moral difference between being a criminal and having mental or physical disabilities.<sup>7</sup> Of course, something would have to be done to handle crime, but anything based on the notions of guilt and punishment would be completely inappropriate. Fighting crime would no longer mean dealing with responsible human beings that consciously break the law and do wrong to others, but something closer to preventing natural disas-

---

<sup>7</sup> There are some people who have taken this view. However, accepting that there is no moral difference between the criminal and the mentally disturbed would banish all attempts of grounding political principles on the moral powers and equal dignity of citizens. For radical attempts of abolishing the moral dimension of crime see Menninger, 1972.

ters, calamities in which no responsibility or wrongdoing are involved.

It seems that even for Rawls reasonable people under the veil of ignorance would choose to establish a penal system because they must regard each other as free and equal moral agents. This means that they must assume that they are at least partially responsible for their actions regardless of the limitations they may have. Initial circumstances are constraints that shape individuals' capacities and behavior, and some social policies aiming to reduce their impact may be justified, but they do not override moral responsibility. In the same way, if people are to be understood as autonomous moral agents, they must also be regarded as morally responsible for their good works. Why should people under the veil of ignorance accept that those who harm society in any relevant sense are to be punished, as responsible moral agents, but reject that those who do good to society to be rewarded as if their actions had nothing to do with their good will?

Someone could argue that while a penal system is a necessary condition for maintaining a well-ordered society, a principle that assigns more resources to those who make more valuable contributions is not. We may have duties of gratitude as individuals, but they cannot take them as one of our political principles. But why not? If members of a community know that certain things are valuable and ensure equal opportunities to everyone so they can contribute to their achievement, how could it be unjust for them to reward anyone who ends up making such contributions? Surely the principle of gratitude is impartial, for it does not benefit anyone *a priori*. It just affirms "when sharing the benefits of our common project of living together let us take into account who provided those things that are recognized as most valuable". Formulated in this way it is a principle that people who are not benefited by it cannot reasonably reject.

The analogy with the penal system is relevant because it shows an inconsistency in Rawls' moral reasoning. There is an unavoidable internal contradiction between understanding individuals as free and equal reasonable agents with moral powers and holding- as it follows from the Natural Lottery Argument- that they are not responsible before the community for their own actions, especially when these are rightly valued by fellow citizens. But according to Rawls' theory of justice we must think of citizens as free and equal persons ruled by im-

partial principles. And this is the sort of impartiality that we find in the Meritocratic Principle derived from collective duties of gratitude.

Rewarding valuable contributions is not like privileging males or blonde people, because it is not linked to what people *are* but to what they *do*. Of course our chances of bringing about a valuable contribution is constrained by talents that are not in all cases the product of a process of self-improvement. But neither are criminal actions. If justice requires that we think of citizens as free and equal, then we must think of them as responsible too. Those who do not make valuable contributions do not have reasonable arguments for opposing the principle of gratitude. It is a principle that is shared in our daily moral life which can be formulated in an impartial way; it does not benefit anyone in particular *regardless of their conscious behavior*.

The price to pay for rejecting that we are responsible for our valuable products is to stop conceiving ourselves as free and responsible subjects. Punishment is not like preventing natural disasters; there are responsible individuals involved. Benefactors are responsible for their actions too. Nevertheless, Rawls applies the Natural Lottery to them-but not to criminals-in order to treat their valuable outcomes as a communitarian product that gives no special status to their real producers. The concept of moral responsibility in politics has two sides: the possibility of harming the community and that of benefiting it. You cannot take one side of it and reject the other.

### **3-MERIT, EQUALITY, AND BENEFICENCE.**

There are many considerations that can be inferred from the previous counterargument against Rawls' position. The first one is that, as Rawls (1967, p.160) himself thought, we need to make a sharp distinction between the question of the moral relevance of merit and how to understand the principle of equality of opportunities. The second refers to the way in which different offices and social positions are to be distributed among individuals, and the policies that are defensible for changing our current ways of doing so.

As I said before, one of the motives that leads many philosophers to disregard the importance of gratitude in politics is that it seems to justify huge inequalities among citizens, which are condemned for many different reasons. It could be argued that caring about merit would mean giving up the concern for equality of opportunities, since it entails overriding the relevance of external factors in the name

of individual responsibility. This, however, is an unfair charge. The principle of gratitude is neutral regarding how people achieved the social position that helped them to make their contributions to society. It only states that the fact that those individuals have brought valuable outcomes is a strong reason for beneficiaries rewarding them, which applies to private individuals, associations, or even the State, as the sovereign institutional framework for collective agency.

The principle of gratitude is not only compatible with the principle of equality of opportunities but it seems to support it against views that oppose any redistribution policies for initial circumstances, either because they regard those inequalities in themselves to be just (like in the case of the traditionalist defense of aristocracy or any other form of natural hierarchies) or their reparation as morally unacceptable (libertarianism). The argument could have the following, yet oversimplified structure: It follows from the principle of gratitude that society must reward those who make valuable contributions, not because of their social position but because of what they do. Therefore, what people do matters regardless of their initial circumstances. People who are born in bad circumstances have more difficulties in making valuable contributions. By assigning social positions regardless of people's capacities we are minimizing the possible outcomes of valuable contributions. Thus, we need to avoid these forms of unfair discrimination so that talented people can maximize the total amount of valuable outcomes. This differs from the traditional liberal argument, since it focuses not on the first-person view of the personal fulfillment of the individual- with which it is compatible- but on the third-person view that takes the agent as one contributor to the common good of civil society. The argument does not give us enough information for setting a specific understanding of the principle of equal opportunities. However, it compels us to look for a principle of equal opportunities. The fear that caring about merit vanishes a reasonable concern for the redistribution of opportunities is simply unjustified.

There is another important consideration that is linked to the one above: that society in general, and public institutions in particular, should not be only concerned with equality and efficiency. According to the principle of gratitude, individuals can make valuable contributions that generate special duties for other people which compel institutions to treat them differently. This is so because society is justified in trying to maximize valuable outcomes that do not necessari-

ly involve improving the conditions of the worse-off. The promotion of art, culture, and scientific knowledge are communitarian goals in which public institutions need to play a role. It would be silly to say that these things are valuable only as long as they improve the living conditions of the worse-off, for it seems clear that a possible world A in which these valuable things are greater is better than an alternative world B in which they are less, even if in both cases the living conditions of the worse-off remain the same. In the same way, it would constitute a tremendous monstrosity to sacrifice all these for insignificant gains in the living conditions of the worse-off. There are many achievements that leave a valuable legacy to the entire humankind that are independent from how they benefit the specific needs of the worse-off, and there is a degree in which it is right to prioritize these goals.

It would be wrong, however, to infer from here that the principle of gratitude has just an instrumental justification, establishing a mere system of incentives. This is the result of Rawls' weakened meritocracy. We must oppose this view for two reasons. First, it is very doubtful that many of what we regard as the greatest contributions of individuals to their communities and to humankind in general have directly increased the total amount of primary goods, and more precisely those for the worse-off. Newton's *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Verdi's operas, Russell and Whitehead's *Principia Mathematica*, or Cervantes' *Don Quixote* are good examples. Second, when society rewards those who have contributed to its legacy it does not do it only in order to encourage them to keep working hard. If this was the case it would be extremely irrational to reward those people who, because of their age or other reasons, are not expected to contribute anymore. But it is not. We justly reward those individuals because the past valuable things they have done, not because of the things we expect them, or other people, to do in the future. In fact, we even reward through honors and memorials those who already passed away.

Probably one of the main reasons for which some philosophers reject the notion of gratitude as politically significant is that it seems to prioritize the wellbeing of those who are talented in opposition to the weaker, and therefore requiring us to spend resources on our meritorious elite instead of helping those who suffer the most. Of course it would be politically unacceptable that our public officers decided to give huge rewards to the talented when millions of people

remained incapable of meeting their most basic needs. It would be totally insane to prioritize paying huge sums to Nobel Prize winners while the vast majority of citizens are starving. But is this what the gratitude principle compels us to?

The answer is no. Two things need to be kept in mind for avoiding such an extreme conclusion. First, duties of gratitude require us to give proportional rewards (Card, 1988). By “proportional” I mean, not only that they have to be related to the value of the outcome, but also to the available welfare that society has in that particular moment. Secondly, the duty of gratitude is not the only duty that political institutions have towards the members of their community. Among many others, it has to be balanced with the duty of beneficence that was stated at the beginning. The fact that some people are living under unbearable conditions combined with the State’s capacity to relief them sets up a duty that can many times override duties of gratitude. My intention has not been to prove that rewarding merit is the only thing that matters, but that it is one of the many aspects that a theory of justice needs to take into account.

#### **4- TWO OBJECTIONS.**

In the previous sections I have defended that public institutions and civil society should take merit into account when distributing goods and social positions so that benefactors are rewarded for the valuable contributions they have made. My argument relies on the analogy between interpersonal relations and relations between individuals in a political community in which public institutions- among other functions- have to articulate at least some of the moral demands and obligations that correspond to that society as a whole. However, there are at least two possible arguments that seem to put this analogy into question. I hope that by discussing them I will provide a farther development of my views while making them at the same time more convincing.<sup>8</sup>

*The intentionality argument:* Previously, I have defended that the fact that someone consciously realized a valuable action for the community is a sufficient condition for a duty of gratitude to arise. This notion might seem ambiguous or not demanding enough. Most of us

---

<sup>8</sup> I want to thank Gerrald Verhoef for our fruitful discussions over these issues. Many of the following points were inspired by him.

think that it is not enough for having a duty of gratitude in interpersonal relations that someone does something aiming to benefit us. Sometimes it is hard to tell what really moves people to behave in a particular way. This is remarkably so when it comes to individuals acting in a complex social environment where no one in particular is benefited. Many times meritorious people make valuable contributions for reasons that have nothing to do with intentionally benefiting anyone. And even when they do it is almost impossible for public institutions to know when this is the case. So, according to this argument, my view entails at least two problems: 1) it has an ambiguous and not demanding enough conception of the intentions of the benefactor, and 2) it generates an unsolvable epistemic problem for public institutions.

Some of the points of this argument rely on a misunderstanding of the duty of gratitude in a way that applies both to interpersonal relations and to the political realm. First of all, it is very doubtful that you should only be grateful in those cases in which the action that benefited you was combined with the intention of doing so. Think for instance in the following case: A person is at the beach and sees a drowning child, he gets into the ocean, and rescues him. Now, the parents of the child should be grateful to the person that saved the child, even if they know that the person that saved the child did not have the intention to benefit them in particular. Actually, he might have not thought about the child's parents at all. This, however, has no relevance when it comes to deciding whether the parents of the child should or should not be grateful. Probably, the person who saved the child was motivated by the thought that the child was in danger, not that he could benefit Jesús and María, or any relatives of the child, by keeping him alive.

The claim that the duty of gratitude requires that our benefactor has the intention of benefiting us is appealing because it avoids scenarios in which intuitively no duties of gratitude seem to arise (Simmons, 1979); cases in which by a matter of luck someone ends up benefiting us. A "matter of luck" is a quite ambiguous expression in this context, since there is a sense according to which it was a "matter of luck" that Jesús and María were benefited by the man at the beach; if the child had happened to be someone else's, then they would not have been benefited. There seems to be a morally significant difference between this case and others *in* which a person performs an action that benefits others without having the intention. I believe

that the crucial distinction here is the following: For someone to be a benefactor he does not have to know who he will benefit. However, they are two necessary conditions he must meet: that he knows that his action is valuable and that he takes this fact as one of his fundamental reasons for doing it. So, the parents of the child must be grateful to the man at the beach, not because he had the intention of benefiting them, but because he did something that was good and beneficial for others, because he thought preventing the child's death was the right thing to do.

This could lead us to say that the relevant aspect for communitarian duties of gratitude is that the benefactor behaves moved by "altruistic considerations" which do not point to anyone in particular. Here we need to keep in mind that acting for reasons that do not maximize selfish desires is not the same thing as acting motivated by a concern for the wellbeing of others, however distant and abstractly we can think of them. If this is so, if you are motivated to do something that is valuable for society because you believe it to be valuable, then you are acting for "altruistic reasons", which can ground duties of gratitude. Take Dostoyevski as an example. Someone could argue that no one – including the Russian people- owed him gratitude because he had economic considerations and his own pleasure as the main reasons for him to write. But this way of describing the facts is misleading, as one of the strongest motives that Dostoyevski had- and this applies to most cases in which people make significant valuable contributions- was simply that he thought he was making valuable literary works (not only aesthetically, but also moral and religiously), on which he was right. Thus, his works made him a benefactor of society even if it was true -which is very implausible- that he never thought about benefiting anyone when writing. His reasons for performing the activity were the same for which we consider him a great benefactor to humankind: the immense value of his contributions to literature.

But what about the epistemic dimension of the problem? I think this is of much less importance than what it may look like at first view. Most of the times public officials and civil society in general do have enough information to judge whether a benefactor was acting consciously and for the same reasons that make society grateful to him. Actually, in the vast majority of cases, this is the most plausible explanation, and thus, it should be the default one. It would be unreasonable to ask a war hero for evidences in favor of the claim



that he was acting for the right reasons when he saved the lives of his compatriots. The burden of proof relies on the other side, and it entails no further difficulties than finding any other socially relevant piece of information, since nothing but facts about his behavior and environment could be provided for building a case against him. We know that Dostoyevski wrote for the right reasons because nothing justifies a reasonable alternative explanation of his behavior.

*The essence argument:* If someone is meritorious when he does something beneficial to others for the right reasons, then it looks like he cannot do it because he expects a reward. If this is so, the person benefited cannot have the duty to reward his benefactor, although it would be better if he did it, since it would be a sign of a virtuous character (Wellman, 1999, p.292). In this sense, being grateful is not mandatory but superogatory. The benefactor cannot have a claim against the beneficiary. It goes against the very nature of gratitude to turn into a source of rights for the benefactor. This fact, important as it is in interpersonal relations, becomes even more relevant in the political domain, where citizens' rights and duties are to be established. No one can demand in contemporary democratic societies either for his community to be virtuous in this way, nor to be rewarded by State policies because of it. Gratitude is a moral concept of such a kind that it cannot establish claims of justice, as it does not determine mandatory actions. It is beyond justice and, therefore, exceeds the limits of legitimate State's intervention in the moral life of its citizens.

There are several mistakes in this view. First of all, it wrongly infers from my claim that sometimes the State has to reward benefactors of the community that the State has a duty of gratitude. It does not. Sometimes the State has to reward particular individuals *because* society as a whole has a duty of gratitude. It is not the State who must show a virtuous character by rewarding benefactors, but society. Public institutions are just a means of the community for expressing the gratitude of the community. Therefore, even though the benefactor might not rightly demand anyone to be virtuous, the State still has strong reasons to benefit her. From this confusion between what individuals can legitimately claim and what the State must do it also follows that, since individuals sometimes have the superogatory duty of expressing gratitude then giving rewards must be superogatory for the State too. It would be mistaken to assume then that adopting these policies is just optional, since there are no such things as

supererogatory duties when it comes to choosing among alternative public policies.

Moreover, even if it was showed that it was wrong for the benefactor to complain (Weiss, 1985) it would not imply that there were no decisive reasons for the State to reward her. It could still constitute cases of ingratitude that any impartial spectator would criticize (Berger, 1975). It might be the case for the benefactor not to be in a moral position that allowed her to make such complain and still be the best course of action for the State. Here we find a sort of moral asymmetry between the meritorious and the State. From the viewpoint of the meritorious, she might not have the right to be rewarded. However, society should be grateful to her, which compels public institutions in a mandatory way. In other words, sometimes it is possible for the State to do wrong without violating anyone's rights.<sup>9</sup>

There are some historical remarks that explain why this view is not popular among political philosophers. For the last decades there has been a strong tendency in political philosophy in favor of taking for granted two very implausible assumptions: that the moral requirements that should guide politics only deal with justice and that justice can be understood solely in terms of rights. This is precisely what leads some to believe that since gratitude does not give anyone the right to have a claim of justice- we are committing no injustice by not rewarding her- then gratitude cannot play any role in shaping our public institutions and policies. It is because both of them take these two ideas for granted that G.A Cohen is able to defend luck-egalitarianism against Rawls' instrumental meritocracy. Cohen argues that talented people should not expect any incentives if it is the case that they truly care for social justice (2008, pp.181-223; 2009). I agree with him that virtuous benefactors should not stop contributing if incentives were taken away from them. However, it does not follow from this that the State should not reward them. As Raz (1986, p.199) has showed with his account of public goods, public institutions many times have very strong reasons to promote

---

<sup>9</sup> The fact that the gratitude-based account of meritocracy does not requires duties/rights symmetry is a clear advantage over desert-based accounts such as Sandel's (2009) or Miller's (1989), since it avoids an important Rawlsian objection without *ad hoc* strategies while it remains loyal to our intuitions about the moral significance of rewarding merit . Of course one could still defend that the benefactor has a right to be rewarded, but this polemical point is not required by the gratitude-based account.

certain social goals to which no individual can have a claim of justice. I do not want to discuss here what scope we should give to justice, whether it entails a right to complain, and if this is one of those cases. My point is that you may think that the benefactor does not have the right to be rewarded and still believe that it is wrong for the State not to do it in a particular case.

Nevertheless, it would be still possible to argue that I have not shown yet why society should reward people like Dostoyevski –generating social inequalities- just because we rightly feel grateful for what he did. Remember, I am not claiming for a radical principle of meritocracy that overrides all other considerations, I am just defending that under some circumstances we should take merits into account when distributing what Rawls (1982) called “primary goods”. The only way I can answer to the question of why we should sometimes distribute resources in such a way that it benefits those that make valuable contributions is by affirming that we normally agree that doing good to the community grounds sometimes a better treatment by the collective. That all of us think that it is wrong to ignore the fact that someone prepared dinner for us when deciding who will get the last share; or to name a public building after the brother-in-law of the major, instead of honoring someone that truly deserves it. These are cases of ingratitude that are morally blameworthy. They are conclusions that derive from taking citizens as free and responsible moral agents who can contribute to the common good of civil society.

But why primary goods? Is not being thankful good enough? No, since there are cases in which the contribution is so significant that the only way for the benefited to express their gratitude properly is to offer a benefit back to the benefactor (Swinburne, 1989 and Berger, 1975). Sometimes public institutions have decisive reasons to give primary goods because this is what a proper expression of gratitude in the name of society requires.

It is important to remark that the non-monetary compensations by which we many times thank the benefactors of our communities constitutes in themselves important “primary goods”. Non-monetary compensations bring prestige and fame, which constitute valuable social resources. In the same way, income distribution is strongly linked to social recognition (Honneth, 1995, p.127). There is no possible sharp cut between the public sphere and the private one when it comes to a community being thankful to some of its members. These

are all valuable goods whose unequal distribution generate socioeconomic differences.

## CONCLUSION

I have argued in favor of taking gratitude as a relevant dimension of distributive justice. I have defined gratitude as a special duty that arises whenever someone consciously produces a valuable outcome which requires a proportional reward. This duty is not just private in nature, it does not arise only between individuals. It is also public, for it may apply to the community as a whole. It requires that public institutions and civil society are of such a kind that they are able to canalize and express gratitude through honors, monetary rewards, and other distinctions. Merit and gratitude are important moral concepts for shaping collective agency.

Facing Rawls' objection to the intrinsic value of meritocracy (the Natural Lottery Argument) I have replied that meritocratic principles are not unjust, for they are the reasonable outcomes of taking citizens as autonomous individuals that are responsible for their actions, even if they are influenced by factors that go beyond their free choices. Actually, the relevance of gratitude is derived from taking seriously the moral freedom of citizens. This does not oppose the principle of equality of opportunities. I have also given arguments in favor of regarding gratitude not solely as an instrumental device (a system of incentives), but as a *prima facie* duty derived from the social value of performed contributions, that can, nevertheless, be overridden in particular circumstances in which other duties of justice arise. Thus, caring about rewarding merit does not put into question granting a sufficiency level for all who cannot help themselves.

Duties of gratitude only arise when benefactors have the right motivations. That is, when they consciously carry out the action, and when they do it for the right reasons. There must be at least a partial overlap between the reasons that move the benefactor and the considerations that make his action valuable. Nevertheless, there is nothing philosophically puzzling about finding out when people meet this criterion. Finally, I have questioned the sharp dichotomy between different types of rewards. All of them imply social recognition and means for developing one's life projects that generate social inequalities. There is no *a priori* argument based on the moral con-

cept of gratitude that forbids any particular kind of reward. Instead, it depends on the particular circumstances.

There are many issues I would have liked to discuss here that I had to leave aside. However, I hope that this may constitute a step towards recognizing the importance of rewarding merit in our contemporary democratic societies. Sometimes it is just wrong to treat people equally when they are contributing unequally to our common goals.

## BIBLIOGRAPHY

- Berger, Fred R.: "Gratitude". *Ethics*, vol. 85 (1975), p. 298-309. <<http://dx.doi.org/10.1086/291969>>
- Card, Claudia: "Gratitude and Obligation", *American Philosophical Quarterly*, vol. 25 (1988), p.115–127.
- Cohen, Gerrald A.: *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- Cohen, Gerrald. A.: *Why Not Socialism?* Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Honneth, Axel: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, The MIT Press, 1995.
- McAleer, Sean: "Propositional Gratitude", *American Philosophical Quarterly*, vol. 49(2012), p.55–66.
- McConnell, Terrance: *Gratitude*. Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- Menninger, Karl: *The Crime of Punishment*. New York, Viking Compass Books, 1972.
- Miller, David: *Market, State, and Community*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. Hoboken, Blackwell, 1974.
- Rawls, John: "Two Concepts of Rules". *The Philosophical Review* V.64, (1955), p.3-32.
- Rawls, John: "Distributive Justice". In *Philosophy, Politics and Society*. Laslett, Peter and Runciman, Walter. G. (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 58-82.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John: "Social Unity and Primary Goods". In *Utilitarianism and Beyond*. Sen, Amartya. (ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Ross, William D.: *The Right and The Good*. Oxford, Oxford University Press, 1930.

- Sandel, Michael: *Justice: What's the right thing to do?* New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- Simmons, A. John.: *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Swinburne, Richard: *Responsibility and Atonement*. Wotton-under-Edge, Clarendon Press, 1989.
- Weiss, Roslyn: "The Moral and Social Dimensions of Gratitude". *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 23, N.4 (1985), p. 491-501.
- Wellman, Cristopher H: "Gratitude as a Virtue". *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 80 (1999), p.284-3

Julen Ibarrondo Murguialday  
Autonomous University of Madrid  
e-mail: <julibamur@gmail.com>

# ENTRE LA UTILIDAD Y EL DAÑO: EL PROBLEMA DE LA NO-IDENTIDAD<sup>1</sup>

Santiago Truccone Borgogno

*Universidad Nacional de Córdoba, CONICET*

*República Argentina*

## RESUMEN

En este trabajo se intentará encontrar una respuesta al problema de la no identidad basada en el daño a los seres futuros sin abandonar consideraciones utilitaristas. Se sostendrá que el daño a los seres futuros en los casos atravesados por el problema de la no-identidad está dado por haberseles violado el derecho a tener lo que el principio de utilidad dice que deberían haber tenido. Esto es el máximo bienestar esperable creado para algún ser futuro por el sujeto que actúa.

**Palabras clave:** Parfit; problema de la no-identidad; daño; maximizar.

## ABSTRACT

In this paper I will try to find a harm based solution to the non-identity problem. I will argue that we can harm future people in non-identity cases violating their right to get have what the Principle of Utility implies that they should have had. That is the maximum expectable well-being that the agent could create for some future people.

**Key words:** Parfit; non-identity problem; harm; maximize.

---

<sup>1</sup> [Recibido: 2015-04-18 Aceptado en su versión final: 2016-01-15.]

## 1. INTRODUCCIÓN

Que una conducta cause un daño o agravio en otro ser parece ser una de las razones más fuertes en contra de la realización de ciertos actos. Cuando esto sucede, existen razones morales para no realizar tales conductas. Sin embargo, en algunos casos es predecible que, si no se hubieran realizado ciertas conductas que producen consecuencias disvaliosas en un ser humano, esas personas particulares nunca existirían. Por lo tanto, en tales situaciones se conoce que si se realizan tales acciones, ello no será peor para esas personas futuras. ¿Elimina este hecho la razón moral para no realizar tal clase de conductas? (Parfit, 1986, 854).

Esta situación ha sido denominada por Derek Parfit como problema de la no-identidad.<sup>2</sup> El inconveniente radica en la dificultad para identificar daño en situaciones donde lo reprochable es la realización de un acto que es parte –remota pero necesaria– de la causa de la existencia de un ser. Es decir, actos que afectarán no solo la calidad de vida de las personas futuras, sino también quiénes serán los sujetos concretos que vivirán en el futuro.

Muchas personas afirman que debe eliminarse la objeción moral a las conductas en tal clase de actos. Estos sujetos creen que uno de dos actos no puede ser incorrecto, si ese acto no es malo para nadie. No obstante, en contra de tales aproximaciones, otra corriente afirma que lo que hace a un acto incorrecto es que no genere el mejor resultado posible. El problema de la no identidad, se encuentra en el corazón de esta dicotomía. Parece que si la incorrección de los actos derivan de que sus consecuencias sean malas para alguien, en tal clase de casos, no hay nada de incorrecto en traer deliberadamente al mundo, por ejemplo, a un ser con alguna discapacidad. En cambio, si la incorrección de los actos es independiente de tal circunstancia, tal y como proponen muchas propuestas utilitaristas, entonces el daño a personas concretas como criterio capaz dar razones en contra de realizar ciertos actos, es falso.

La mejor manera de comprender el problema de la no-identidad, es a través de un ejemplo:

---

<sup>2</sup> Parfit publica por primera vez el problema en 1976 en un artículo titulado “On Doing the Best for Our Children”.



**(Moni y Paola):** una mujer, Moni, decide concebir un niño. Ella concurre al médico para realizarse un chequeo. El médico le dice que tiene dos noticias para contarle, una buena y una mala. La mala noticia es que si Moni concibe ahora su niño tendrá una discapacidad. Tal discapacidad tendrá un impacto negativo en la calidad de vida del niño, aunque sin embargo no es tan grave para hacer de la vida del niño una tan mala que no valga la pena ser vivida.<sup>3</sup> Supóngase, por ejemplo, que el niño quedará ciego a la edad de 10 (diez) años. La buena noticia es que Moni puede prevenir tal discapacidad tomando una píldora todos los días durante los próximos dos meses. Si ella lo hace, su niño será perfectamente saludable. Moni piensa que tomar la píldora por dos meses es ligeramente inconveniente para ella, por lo que decide concebir ahora. Como resultado nace Paola quien queda ciega a la edad de 10 años.<sup>4</sup>

Ante tal caso, la pregunta es si se existe alguna objeción moral a la acción de Moni. Algunos teóricos afirman que una acción es incorrecta cuando produce consecuencias disvaliosas en un ser, las que pueden ser identificadas sometiendo la situación a un test contra-fáctico (Feinberg, 1988, 26). De acuerdo con tal tesis cuando alguien está en un estado que es peor que otro en el que podría haber estado, entonces está sufriendo un daño. De modo que cualquiera que haya causado que otro sufra un daño, lo habrá dañado.

En este sentido, dado que Paola quedará ciega a la edad de 10 años debido a la acción de Moni, uno podría pensar que la incorrección moral de tal acción radica en que Paola ha sido dañada. ¿Es esto realmente así? Según las tesis contra-fácticas, si, en nuestro ejemplo, un hecho hace que Paola esté en una peor condición de la que podría haber estado si Moni no hubiera actuado como lo hizo, entonces Paola está sufriendo un daño. Efectivamente el acto de Moni ocasionó que Paola quede ciega a la edad de 10 años. Pero, ¿la ha dañado? Si se somete el accionar de ella al test contra-fáctico del daño la respuesta es negativa. Paola no está en una peor condición de la que podría estar si Moni no hubiera actuado como lo hizo. Si Moni hubiese tomado la píldora durante dos meses y luego hubiese concebido, Paola no estaría en una mejor condición. Sencillamente no existiría.

---

3 Para quienes piensan que toda vida es una vida que vale la pena ser vivida, este segundo rasgo puede ser ignorado.

4 He modificado el ejemplo de Boonin (2014, 2)

Ante tal situación el utilitarismo aparece como una buena alternativa para explicar la incorrección moral del comportamiento de Moni. Después de todo, si ella hubiese esperado dos meses antes de concebir, y hubiera tomado la píldora diaria, ella podría haber concebido a un hijo sano, el que con propósitos ilustrativos se llamará Coki. En tal sentido, dado que parece incorrecto haber concebido a un hijo con una discapacidad cuando en su lugar se podría haber concebido a un hijo sano, parece que la objeción moral al obrar de Moni se ha explicado.

Como se observa, las propuestas utilitaristas aparecen en el extremo opuesto de aquellas soluciones basadas en daños a las personas futuras concretas. El argumento de la no identidad es precisamente uno de los que posee mayor fuerza a la hora de deslegitimar cualquier explicación de la incorrección moral de nuestros actos no sólo basada en el concepto específico del daño a las personas, sino también en el más amplio referido a la afectación a personas particulares (Parfit, 2011, 219). Sin embargo, como se verá, no es necesario abandonar al utilitarismo ni a las explicaciones basadas en daños para resolver, o al menos reducir el problema de la No-identidad.

En este trabajo, luego de presentar el inconveniente a que deben responder las propuestas utilitaristas, se mostrará cómo una solución basada en el daño a personas particulares futuras puede afrontar el problema de la no identidad sin desprenderse de tales consideraciones. Tal vez, una solución de esta clase pueda resolver el inconveniente y, por lo tanto, explicar de manera convincente la objeción moral del obrar de Moni.

## **2. UTILITARISMO Y PROBLEMA DE LA NO-IDENTIDAD**

Como se ha afirmado, las tesis utilitaristas –siendo ellas impersonales– niegan que las obligaciones morales tengan que tener en cuenta a las personas afectadas. Para una posición<sup>5</sup> lo valioso no se define directamente en función de los seres humanos afectados, sino en relación al *mundo* (Bennet, 1978; Savulescu-Kehane 2009). Así, en su versión hedonista, se debe elegir el mundo en el cual haya mayor cantidad de felicidad total, en lugar de uno en el

---

5 Se ha denominado a esta posición como *versión del utilitarismo del total*.

que ella sea menor, sin importar la identidad de los individuos que la compongan. Esta posición parece explicar de manera plausible la objeción a la realización de actos como el de Moni, incluso si ese acto no es peor para Paola que cualquier alternativa posible. Si Moni hubiese esperado dos meses y, por lo tanto hubiera concebido a Coki en lugar de Paola, habría mayor felicidad general. Esto es así, porque, siendo tanto la vida de Coki como la de Paola dignas de ser vividas, la del primero tendrá mayores posibilidades de felicidad dado que sus capacidades eran mayores. El mundo donde existe Coki en lugar de aquel donde nace Paola, parece preferible.

Sin embargo, esta tesis no está exenta de controversias. Parece requerir el deber de crear las vidas más felices posibles. Así, en casos -como, por ejemplo, aquellos- donde es posible manipular genéticamente un embrión a implantar, tal tesis impondría “generar todos los embriones que sean posibles durante la vida fértil de una mujer para, finalmente, implantar aquel de «mejor calidad»” (Gascón Abellán-de Lora, 2008, 100-101). Parece que si se acepta esta tesis no existiría argumento alguno para reprochar modificar genéticamente a los niños. Aún más, tal tesis sugiere que sería reprochable no hacerlo cuando las opciones de llevar acabo tal procedimiento están disponibles, dado que, de no hacerlo, se estaría generando un resultado sub-óptimo.

Otro problema surge del siguiente modo. Si lo correcto es hacer aquello que sea mejor para el mundo, sin tener en cuenta los efectos de los actos sobre las personas concretas, pareciera que el mejor resultado es aquel en el cual se acrecienta la cantidad total de felicidad (o, en versiones no hedonistas, aquello que haga que las vidas sean dignas de ser vividas). En el caso de Moni, este resultado tendría lugar si ella espera dos meses para concebir a su hijo. Préstese atención que lo bueno de este resultado no está dado (principalmente) porque el hijo que tendría (Coki) estaría mejor de lo que está Paola, sino porque que nazca un ser sin discapacidades produce en el mundo un mejor resultado (dado que el cómputo de felicidad global –o aquello que se considere que hace a una vida digna de ser vivida– es mayor) del que se obtiene si nace Paola. Sin embargo, si se acepta esta afirmación, entonces debería ser aceptable que si un mayor número de personas fueran creadas, todas con un alto nivel de felicidad, este resultado sería mejor. Esto, porque el monto global de felicidad en el mundo sería mayor. Ahora bien, si esto es así, entonces siempre será posible imaginar un

mundo alternativo compuesto por un número mayor de personas cuya felicidad (o calidad de vida) esté apenas por encima del valor que hace que una vida valga la pena ser vivida, pero cuyo cómputo global de felicidad sea mayor. La tesis propuesta debería aceptar esta conclusión, que Parfit no duda en calificar de *Repugnante* (1984, 388).

### 3. PARFIT Y LA TEORÍA DE LA NO-DIFERENCIA

Desde sus primeros trabajos sobre el tema, Derek Parfit ha advertido que no pueden dar una respuesta plausible ni las posiciones que defienden que la corrección moral de las acciones debe juzgarse en función de los efectos que tengan sobre personas concretas; ni aquellas puramente impersonales, como el utilitarismo recién analizado.

Para resolver el inconveniente ha propuesto la utilización del concepto de *persona general* (Parfit, 2011, 220). Una persona general, afirma Parfit, no es una persona. “Es un gran grupo de personas posibles una de las cuales será real” (2011, 220). Así, una acción será moralmente objetable cuando produzca un efecto disvalioso sobre una persona general. Si alguien produce que nazca un ser con malformaciones o discapacidades, cuando podría haber producido que nazca un ser sano, su acción será moralmente reprochable. El obrar de alguien que actúe de esta manera será incorrecto porque ha afectado a la persona general. Ella está peor de lo que de otro modo podría haber estado. Desde esta posición la objeción es que es moralmente peor si aquellos que viven en uno de los dos escenarios posibles, están peor o tienen una peor calidad de vida que aquellas personas que habrían vivido en el escenario diferente. Lo relevante de esta tesis es que puede explicar la objeción en los casos atravesados por el problema de la no identidad sin hacer referencia a la felicidad global del mundo. Sólo tiene en cuenta a la afectación a la *persona general* como referente en función del cual se predicará la corrección o incorrección moral del acto. Asimismo, dado que la persona general no es una persona, tampoco tiene en cuenta los efectos de los actos sobre personas particulares. Esto último es moralmente indiferente, razón por la cual el argumento se conoce como *Teoría de la No-Diferencia (TND)* (Parfit, 2011, 219).

Ahora bien, no obstante esta tesis presentar ventajas comparativas respecto de las anteriores, no puede explicar de manera convincente y completa la objeción moral en los casos atravesados por

el problema de la no identidad. El concepto de persona general, que es central en la tesis de Parfit, es explicado con el conocido ejemplo de la joven de catorce años (1984, 357 y 2011, 220),<sup>6</sup> afirmando que ella tiene el deber de no dañar a la persona general “su primer hijo”. Por tanto, es la persona general quien es sujeto de beneficencia o daño (Heyd, 2014, 4). Sugiere Parfit que tal concepto es como el de *americano promedio* (Parfit, 2011, 220), el cual, al igual que la persona general no es una persona. Es sólo una abreviatura de determinada situación. Sin embargo, como correctamente puntualiza Heyd, no puede decirse que determinada política económica beneficie o dañe al *americano promedio* (2014, 6). ¿Por qué esto es así? Es así, porque el *americano promedio* es una abreviatura de todos los americanos realmente existentes; una *persona general*, en cambio, es una forma de referirse a todos los individuos *posibles* quienes podrían existir en lugar de alguna persona *real* cuya existencia se está considerando (Heyd, 2014, 7).

De ser estas afirmaciones correctas, entonces, la comparación entre la persona general y el americano promedio no es tan fiel. Para que lo sea, Parfit debería referirse al *americano posible promedio*. Este concepto parece demasiado indeterminado para ser el sujeto de referencia de nuestras obligaciones morales. A no ser que estemos pensando en aquello que sería mejor para *el mundo*. Pero esto es justamente lo que se quería evitar. Si Moni no debe tener a Paola quien será ciega a la edad de 10 años porque debe esperar y tener un hijo sin tal discapacidad, debe ser porque el mundo irá mejor, es decir, porque habrá una mayor suma global de felicidad (Heyd, 2014, 7).

#### 4. DAÑAR A OTRO: APROXIMACION MAXIMIZADORA

Luego de analizar propuestas marcadamente impersonales, tal vez la solución al problema de la no-identidad, de modo que pueda explicarse la objeción moral del obrar de Moni, sea volver a las tesis que afirman que ella ha dañado a su hija. Encontrar una explicación de la objeción al accionar de Moni basada en el daño ocasionado a Paola es importante para mantener la intuición –compartida por muchos– de que lo que es bueno o malo, debe ser bueno o malo para

---

6 El ejemplo es muy similar al caso de Moni y Paola.

alguien. Pero, ¿cómo hacerlo sin caer en aproximaciones deontológicas?

Un intento en esta dirección puede ser extraído de los escritos de Melinda Roberts,<sup>7</sup> quien reformula la noción de daño para resolver el inconveniente salvando –a su vez– aquella intuición. Para ello expone un caso donde la tesis comparativa contra-fáctica del daño encuentra dificultades para acomodarse. Pide que se imagine a un hombre que decide dispararle a otro en un brazo, en lugar de dispararle en el corazón (Roberts, 2007, 271). Afirma que este caso es problemático para la tesis comparativa del daño clásica, dado que está forzada a aceptar que el agente no daña a la víctima por haber disparado en su brazo. Si no hubiera hecho eso, le habría disparado en el corazón. Por tanto, dado que la víctima, al recibir un balazo en el brazo, no está en una peor condición de la que estaría si el hombre no hubiese actuado como lo hizo, ella no ha sido dañada. Afirma Roberts que esta conclusión es altamente problemática (2007, 271) y que, por lo tanto, la tesis clásica del daño debe ser reformulada. Para mostrar su punto trae un nuevo caso:

(El niño sordo):<sup>8</sup> Supóngase que una pareja tiene cierta condición genética. Tal vez, por ejemplo, sus integrantes son sordos. Supóngase que uno de los óvulos de la mujer ha sido fertilizado *in vitro* con cierto tipo de espermatozoides y mediante un procedimiento “seguro y efectivo” se le permite al doctor introducir el gen de la sordera en el embrión. La pareja convence al doctor de realizar tal procedimiento. El bebé nace, sordo, nueve meses después. Supóngase que el bebé estaría significativamente mejor si hubiese nacido sin tal condición. Supóngase también que tener un bebé sordo es tan importante para la pareja que si el gen de la sordera no hubiese sido introducido, el embrión habría sido destruido, en cuyo caso el bebé sordo nunca hubiese existido en absoluto.<sup>9</sup>

Frente a estos hechos, según la tesis contra-fáctica clásica del daño, la pareja no ha dañado al bebé sordo, dado que él nunca podría ha-

---

7 Roberts completa su argumento afirmando que (al menos en gran cantidad de casos) es falso que la persona afectada no podría haber existido en ausencia de la acción dañosa.

8 El caso es muy similar a uno real ocurrido en 2002, en el cual Gauvin nació sordo por decisión de sus madres. Sharon Duchesneau y Candace McCullough decidieron concebir deliberadamente, realizando una serie de gestiones, a un hijo sordo, cuando tenían la posibilidad de concebir a uno sin esa afección. (<[http://elpais.com/diario/2002/04/09/sociedad/1018303205\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/04/09/sociedad/1018303205_850215.html)>)

9 He modificado el ejemplo de Roberts (2007, 276).

ber estado en una mejor condición. Si el gen de la sordera no hubiese sido insertado en el embrión, este último hubiese sido destruido, y por tanto el bebé no hubiese existido en absoluto. Sin embargo, tanto en el caso del disparo como en el del bebé sordo, se encuentra disponible otra alternativa para quien actúa. En el caso del disparo, hacerlo en el brazo o en el corazón no es la única opción. El agente también podría haber no disparado. En el caso del bebé sordo, las madres podrían haber no insertado el gen de la sordera en su hijo. Tales cursos de acción disponibles deben jugar algún papel, según Roberts, para evaluar si se ha dañado a otro o no.

De acuerdo a la aproximación de Roberts, “un acto daña a una persona, en otras palabras, si tal acto crea menos bienestar para tal persona cuando el agente –o grupo de agentes– tenían la alternativa de crear más” (Roberts, 2009, 203). Por tanto, en el ejemplo, cuando alguien dispara a otro en el brazo, el agente daña a la víctima, no porque la víctima tenga un disparo en el brazo y sufra; tampoco porque la víctima podría haber estado en una mejor condición si el agente no le hubiera disparado en el brazo; tampoco porque la víctima esté peor que antes de su disparo en el brazo; sino porque el agente tenía la alternativa de no dispararle en absoluto y tal alternativa podría haber hecho las cosas mejor para la víctima. Del mismo modo, en el caso del niño sordo, las madres lo dañan, no porque la sordera sea una mala condición que hace que el niño tenga una baja calidad de vida; tampoco porque el niño sordo podría haber estado en una mejor condición si no se le hubiese insertado el gen de la sordera, sino porque la madre tenía la alternativa de concebirlo sin esa discapacidad de modo que su hijo habría tenido mayor bienestar. En suma, la tesis de Roberts puede ser llamada *comparativa maximizadora* o simplemente TCM, la cual en una versión preliminar puede ser entendida como sigue:

TCM: Si el acto de A hace que B esté en una condición que es peor que aquella en la que A lo podría haber colocado, entonces A daña a B.

La diferencia entre esta tesis y la tesis comparativa contra-fáctica clásica del daño es que esta última evalúa el daño conforme a las consecuencias que de hecho podrían haberle sucedido a la víctima de acuerdo a lo que el agente hizo. Por su parte, la TCM tiene en cuenta las opciones disponibles para el agente, analizando cuál de ellas le reportaría mayor bienestar al sujeto pasivo. Tal tesis parece

superar varios problemas que presenta la aproximación clásica, sin embargo aún requiere ciertas precisiones. En primer lugar, obviamente para evaluar los cursos de acción disponibles se deben eliminar, esto es, no contar como opciones a aquellos cursos de acción que sean inaccesibles para el agente al tiempo de actuar, ya sea porque estén bloqueados por alguna ley de la naturaleza, o por actos de otras personas que escapen a su control (Roberts, 2007, 277). Desde esta tesis no puede ser afirmado que alguien ha dañado a quien un rayo en una tormenta lo ha matado. Aún si el agente, como en el conocido ejemplo, ha enviado a su tío rico a caminar en el bosque durante una tormenta con la esperanza de que un rayo caiga sobre él, para heredarlo.

Pero esto no es todo, existe otra restricción –a las acciones de dañar–, que puede ser apreciada en el siguiente caso:

(Frank y Claire) Imagínese que una persona –Frank– suele caminar con una navaja suiza para resolver ciertas situaciones que se le pueden presentar durante sus caminatas. Un día, alguien que caminaba junto a él, Claire, se desploma, pudiendo ser salvada si se realiza un preciso procedimiento, para el cual no se necesita más que el uso de una navaja suiza. Frank, en lugar de hacer eso, llama telefónicamente a una ambulancia. Cuando esta llega, Claire está muerta.

Realizar el procedimiento para el que se requiere el uso de la navaja suiza, obviamente, no está restringido por ninguna ley natural. Tampoco está bloqueado por un acto de otra persona que escapa al control de Frank. Sin embargo, sería absurdo suponer que Frank ha dañado a Claire por no haber realizado el preciso procedimiento que podría haberle salvado la vida y, en su lugar, haber llamado a la ambulancia. Afirma Roberts que para evaluar el daño no sólo deben tenerse en cuenta las restricciones naturales o aquellas derivadas de los actos de otros, sino también las epistémicas. Al agente no se le puede exigir que haga aquello que no sabía (ni era exigible que sepa) cómo hacer. De modo que “que algo sea daño o no, entonces, es algo que depende de cosas que generalmente están bajo el control del propio agente” (Roberts, 2007, 280). El entendimiento del daño de esta manera requiere que el agente realice un cálculo de probabilidades respecto de las consecuencias de las diferentes opciones que



tiene para actuar<sup>10</sup>. La tesis, entonces, debe ser reformulada como sigue:

TCM2: Si A realiza un acto X donde realizar el acto Z era accesible para él y el bienestar esperado para B calculado por A al tiempo de realizar X es menor al bienestar esperado para B calculado por A para realizar Z, entonces A daña a B.

Para saber si Frank ha dañado o no a Claire debe realizarse la siguiente operación. Ante el desplome de Claire, existen dos resultados posibles, que ella muera o que salve su vida. Dado que esto último es claramente mejor se le asignará el valor de 50 puntos de bienestar para Claire. La muerte de Claire representa -100. Las opciones disponibles para Frank son tres: A no hacer nada; B realizar el procedimiento con la navaja suiza; y C llamar a la ambulancia. La probabilidad de que cada curso de acción produzca cierto resultado –dada la información disponible de Frank– es: si no hace nada (A) existe la certeza completa de que Claire morirá (la probabilidad de que muera es 1); si realiza el procedimiento quirúrgico (B), existe un 99 % de probabilidades que Claire muera y un 1 % de probabilidades de que Claire viva (la probabilidad de muerte es de 0,99 y la probabilidad de vida es de 0,01); (C) si llama a la ambulancia la probabilidad de que Claire viva es de 70% y de que muera del 30 % (la probabilidad de vida es de 0,7 y la de muerte de 0,3). Si se pondera el valor de cada resultado posible de cada opción con la probabilidad de que

---

10 Según un enfoque muy extendido, una opción es una posibilidad que el agente puede realizar o no, donde el agente nunca sabrá con certeza la probabilidad con la que su opción puede ser llevada a cabo y, por tanto, a cualquier opción le corresponden pronósticos. De esta manera, todo pronóstico para una opción tiene un valor que está determinado por las propiedades valiosas en él realizadas. Asimismo, toda opción (posibilidad que un agente puede realizar o no) tiene un valor fijado por los valores de los pronósticos: su valor está asociado a las diferentes formas en que puede llegar a ser el mundo (Pettit, 2004, 325-226). El procedimiento para saber cuál opción elegir debe indicar cuál es el valor de cada opción. Valor que se obtiene agregando los valores de los diferentes pronósticos rebajando este valor por la probabilidad que el pronóstico tiene de ser correcto (Pettit, 2004, 326). Según este análisis, una persona dañará a otra cuando actúe de tal manera que elija, de dos opciones, la que representa (luego del procedimiento) un menor valor de bienestar para la víctima. En palabras de Roberts, “Dañar sería simplemente una cuestión de cuánto bienestar esperado el agente es capaz de crear para una persona particular, dada la información acerca del futuro que el agente es capaz de captar en el momento crítico inmediatamente anterior a la actuación, aunque estrictamente restringido al cuerpo de información que tenga sobre la realización de tal acto en lugar de uno alternativo” (Roberts, 2007, 282).

tenga lugar, se obtiene el valor esperado de dicha opción. De modo que el valor sería el siguiente:

$$A. \text{ No hacer nada} = -100 \times 1 = -100$$

$$B. \text{ Utilizar la navaja} = [(50 \times 0,01) - (-100 \times 0,99)] = -98,5$$

$$C. \text{ Llamar a la ambulancia} = [(50 \times 0,7) - (-100 \times 0,3)] = 5$$

Según TCM2 entonces, Frank no daña a Claire dado que teniendo en cuenta las consecuencias para la víctima según los actos que eran accesibles para el agente, hizo aquello que previsiblemente, al momento de actuar, la dejaría con mayor bienestar. Era más probable que Claire se salvara si el agente llamaba a la ambulancia que si realizaba el procedimiento quirúrgico con la navaja suiza. Es decir que adoptar el curso de acción (C) previsiblemente aportaría mayor bienestar.<sup>11</sup>

¿Puede la TCM2 resolver el problema de la no-identidad? Dada su particular tesis del daño, Roberts distingue dos clases de casos. Esto es entre aquellos donde “no puede hacerse mejor” (*can't do better problem*), y los aquellos donde “no puede esperarse algo mejor” (*can't expect better problem*). En el primer caso, la decisión procreativa de los agentes crea al menos tanto bienestar para cada persona existente y futura como cualquier decisión alternativa que el agente hubiese hecho podría haber ocasionado en su lugar (Roberts, 2009, 209). El dato crucial es que el máximo bienestar disponible está limitado y escapa al control del agente. En los segundos, en cambio, existe una decisión alternativa que el agente puede tomar que hace que las cosas vayan mejor para la persona que el acto puede afectar. Aunque, sin embargo, la probabilidad de que tal cosa ocurra es muy baja. Son casos respecto de los cuales, desde las tesis tradicionales, nunca queda claro si la persona ha sido o no dañada (Roberts, 2009, 209).

Respecto de la primera clase de casos, aquellos en los que “no puede hacerse mejor”, parecería que conforme a la tesis maximizadora de Roberts no hay daño al ser futuro. No hay opción disponible que esté dentro de las posibilidades del agente que pueda hacer que las cosas vayan mejor para la “víctima”. Esta no es una consecuencia feliz ya que, precisamente, se intentaba buscar una aproximación de

---

11 Para un análisis con mayor detalle del uso de este tipo de procedimiento véase Seleme (2013, 299-327)

dañar a otro que permita explicar el problema de la no identidad. Un caso del tipo bajo análisis sería aquel donde una persona, llamada Violeta, dada su particular condición genética sólo puede concebir a un hijo que será ciego a la edad de 10 años. Sea que lo conciba ahora, teniendo a Juana dentro de nueve meses, por ejemplo; o concibiendo dentro de 2 meses, teniendo a Rodrigo. En este caso, cualquiera sea el curso de acción adoptado por Violeta, el bienestar esperado del ser futuro será el mismo. Dado que esto es así, ya no parece difícil aceptar que Violeta no ha dañado a su hijo, sea quien sea este. “El problema donde “no puede hacerse mejor” surge sólo si la elección no daña a nadie –sólo si, esto es, es maximizadora para cada persona existente y futura.” (Roberts, 2009, 210). Entonces, dado que con la acción de Violeta de concebir ahora, por ejemplo, cada persona presente o futura tendrá el máximo de bienestar posible, su acción no ha dañado a esa persona.

¿Qué hay de la otra clase de casos?, aquellos donde “no puede esperarse algo mejor”. El caso del niño esclavo de Kavka, podría ser uno de este tipo:

(El niño esclavo) “en una sociedad en la cual la esclavitud es legal, un esclavista le ofrece a una pareja que está planeando no tener un hijo la suma de \$50.000 para que conciban a un niño que será su esclavo. La pareja quiere el dinero para comprar un yate” (Kavka, 1982, 100). Se puede suponer que el niño que la pareja concebirá se llamará Juan. A pesar del estatus de esclavo de Juan, su vida vale la pena ser vivida.

Afirma Roberts que, en el caso del niño esclavo –seguramente–, desde el punto de vista del niño esclavo, es mejor que la pareja entre en el contrato con el esclavista. Seguramente su decisión lo ha beneficiado antes que dañado (Roberts, 2009,210). Sin embargo, veamos cómo funciona la TCM2 en esta clase de casos:

En el caso del niño esclavo, las opciones para la pareja son las siguientes. A: Contratar con el esclavista y concebir a Juan en cuyo caso tendrá una vida a la que se le puede asignar el valor de 100 donde existe la certeza completa de que Juan nacerá (la probabilidad de que nazca es de 1). B: donde la pareja no entra en el contrato y decide concebir. En este caso, la vida del ser futuro tendría un valor de 500 (ya que este no sería esclavo). La posibilidad de que exista, dado que los progenitores no querían concebir y que sólo lo han pensado luego de la oferta y varias otras causas que pueden haber tenido lugar debido a lo que Kavka llama “precariedad de la existen-

cia” (Kavka, 1982, 93),<sup>12</sup> es de –supóngase– un 1% (la probabilidad de que Juan nazca es de 0,01); y C: donde la pareja no concibe. En este caso la vida de Juan, dado que no existirá, tiene un valor de 0, y existe absoluta certeza de que no nacerá (la probabilidad de que no nazca es de 1). Por tanto:

A. La pareja entra al contrato y concibe a Juan =  $100 \times 1 = 100$

B. La pareja no entra al contrato y concibe a Juan =  $400 \times 0,01 = 4$

C. La pareja no concibe en absoluto a Juan =  $0 \times 1 = 0$

En un sentido, dado que -aunque mínima- existe la posibilidad de que Juan nazca sin ser esclavo, la pareja lo daña. Sin embargo, de acuerdo a TCM, la pareja no daña a Juan al hacer el contrato con el esclavista. Desde que 100 es claramente mayor a 4, esa opción reporta para Juan el mayor número de bienestar esperable. En el caso de Moni y Paola las opciones de Moni son dos, o se concibe ahora y se tiene a Paola con cierta condición que le traerá ceguera; o se concibe dentro de dos meses y tiene un hijo sano y Paola no vive en absoluto. Que Moni conciba ahora hace que Paola tenga una vida a la que se le puede asignar el valor de 200, existiendo certeza que será ella la que nacerá (la probabilidad de que nazca es de 1). Si Moni espera dos meses, Paola tendría una vida de 400 (dado que no sería ciega). Sin embargo, dado que los óvulos no pueden ser los mismos y los espermatozoides serán diferentes, la posibilidad de que Paola nazca es de un 0% (la probabilidad es de 0).

A. Moni concibe ahora a Paola =  $200 \times 1 = 200$

B. Moni concibe en dos meses a Paola =  $400 \times 0 = 0$

Evidentemente, según TCM<sub>2</sub>, que Moni conciba a Paola ahora, antes que dentro de dos meses, no la daña. El bienestar esperable de Paola si Moni concibe ahora es mayor que lo que sería si Moni concibe dentro de dos meses donde Paola no existiría en absoluto. TCM<sub>2</sub> nos lleva a la conclusión de que Moni no daña a Paola. De modo que esta tesis no permite afirmar que en los casos atravesados por el problema de la no identidad uno pueda dañar a aquellas personas

---

12 Esto es, la pequeña probabilidad que existe en que un esperma particular fecunde al óvulo particular respecto del cual alguien adquiere existencia, y la gran probabilidad de que esto no haya ocurrido y por tanto esa misma persona no exista.

a las que los actos afectan. ¿Es esto una consecuencia feliz? Creo que la respuesta es negativa, sin embargo, creo que TCM2, en lugar de ser una buena explicación de lo que significa dañar a otro, lo es —aunque requiere ciertos ajustes— de cuándo uno debe ser responsable por algún acto. Esto es así, porque parece posible pensar que cuando uno podría haber creado más bienestar en un ser de lo que era exigible que hiciera, debe responder por ello

## 5. UTILIDAD Y DAÑO

Tal vez una nueva reformulación a la tesis de Roberts pueda ser de ayuda para resolver el problema de la No-identidad. Según su visión:

TCM2: Si A realiza un acto X donde realizar el acto Z era accesible para él y el bienestar esperado para B calculado por A al tiempo de realizar X es menor al bienestar esperado para B calculado por A para realizar Z, entonces A daña a B.

Como se ha visto, tal tesis no permite afirmar que Paola ha sufrido un daño. ¿Pero si en lugar de afirmar que lo que daña a un ser es generar menos bienestar esperado en ese ser, se afirma que lo que lo daña es impedir que algún ser tenga el bienestar que otro ser podría haber tenido? Puede que la respuesta sea plausible, sin embargo parece conducirnos nuevamente a la tesis parfitiana de la no-diferencia y por ende al utilitarismo clásico.

Tal vez tales consecuencias no sean necesarias. Las tesis no-comparativas del daño afirman que alguien ha sido dañado cuando se ha causado que esté por debajo de determinado estándar. Si bien estas posiciones parecen resolver el problema de la no identidad, se alejan demasiado de las ideas utilitaristas. Parecen resolverlo porque, si dañar a alguien es colocar a un ser debajo de determinado estándar o colocarlo en alguna condición no comparativamente mala, desde que —en el ejemplo— Paola nace ciega, parece que ha sido dañada. Ser ciego es un estado no comparativamente malo y cualquier estándar de bienestar debería implicar que ser ciego está por debajo de él. Sin embargo, este no es el único modo de fijar el estándar en función del cual uno puede hacer la comparación.

Uno podría afirmar que el estándar en función del cual debe analizarse si alguien ha sido dañado o no, de manera similar a la tesis de Roberts, es aquel que podría esperablemente haber sido creado

para algún ser futuro por el sujeto que actúa. Luego si alguien ha sido creado y ha caído por debajo de ese estándar no es descabellado sostener que ha sido dañado. De ese modo uno podría afirmar que Moni ha dañado a Paola. Esto es así porque, en primer lugar se encontraba disponible para Moni una opción donde el bienestar esperable del ser futuro a crear era mayor que aquel existente en el curso de acción que tomó; y en segundo lugar, dado que Paola está en una condición que está por debajo de ese estándar, entonces ha sido dañada.

Ante el esquema precedente alguien podría argumentar que no se entiende como alguien puede haber sido dañado si ha sido colocado en un estado que es el mejor en el que podría estar. La respuesta es sencilla, Paola ha sido dañada porque se le ha violado un derecho, esto es a tener –en este caso– una visión normal. Sin embargo esta última afirmación puede ser interpretada de dos modos. El primero es uno no utilitarista, conforme al cual los derechos son límites al principio de utilidad. De modo que se constituyen como estándares inmodificables e inviolables por cualquier clase de consideración de ese tipo. El segundo modo de interpretar tal afirmación es que el derecho que se ha violado es a tener aquello que el principio de utilidad dice que se debería tener (Parfit, 1984, 519). Pareciera que, conforme a tal principio, aquello que las personas deberían tener es el máximo bienestar que es esperable que tengan los sujetos.

Como el acto de Moni generó un ser, impidiendo que alguien tenga el mayor bienestar posible, ese principio no ha sido respetado. Por consiguiente, el derecho del ser creado a tener aquello que el principio de utilidad afirma que debe tener, tampoco se ha satisfecho. De modo que no existen obstáculos en afirmar que se le ha violado un derecho a ese ser y, por consiguiente, que Paola ha sido dañada.

## **6. CONCLUSIÓN**

En este trabajo se han analizado diferentes posibilidades que tiene el utilitarismo a la hora de resolver el problema de la no-identidad, sin apartarse del criterio según el cual la incorrección moral debe derivar del hecho de que los actos son malos para alguna persona particular. Luego de analizar brevemente la propuesta utilitarista clásica, se pasó al análisis de la propuesta Parfitiana que pretendía cumplir con tal objetivo. Sin embargo, se ha visto que debe ser des-

cartada. En su lugar, se realizó un detallado análisis de una tesis que intenta explicar la objeción moral, en casos atravesados por el problema de la no identidad, fundada en el daño a personas particulares concretas, pero sin perder sus raíces utilitaristas. Con posterioridad al análisis de tal tesis, se concluyó que ella era infructuosa en orden a cumplir los objetivos que se había propuesto. Aunque, sin embargo, tal construcción podría ser útil en orden a analizar no el daño sino la responsabilidad de los agentes. Finalmente se intento reformular tal explicación afirmando que el daño a los seres futuros en los casos atravesados por el problema de la no-identidad está dado por haberseles violado el derecho a tener lo que el principio de utilidad dice que deberían haber tenido. Esto es el máximo bienestar esperable creado para algún ser futuro por el sujeto que actúa. Creo que esta puede ser una respuesta plausible que cumpla con los objetivos de este trabajo, sin embargo creo que requiere mayor desarrollo que el que he podido realizar aquí. No obstante, aún así, si se pretende compatibilizar al utilitarismo con alguna aproximación plausible del daño y se descartan tesis como las de Parfit o Roberts no creo que quede alguna otra alternativa a la aquí propuesta.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Bennet, Jonathan: "Maximizing Happiness" in R.I Sikora & B. Barry (ed.) *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, 1978 págs.61-73.
- Boonin, David: *The Non-Identity Problem and the Ethic of Future People*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Feinberg, Joel: *Harmless Wrongdoing: the moral limits of criminal law, Vol. IV*, New York, Oxford University press, 1988.
- Gascón Abellán, Marina y de Lora, Pablo: *Bioética: principios, desafíos, debates*, Madrid, Alianza, 2008
- Heyd, David: "Parfit on the Non-Identity Problem, Again", *Law Ethics Hum. Right.* 2014; 8(1), 2014, págs. 1-20.
- Kavka, Gregory: "The paradox of future Individuals" *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, N| 2, 1982, págs. 93-112
- Parfit, Derek: "On Doing the Best for our Children", en Bayles Michael (ed) *Ethics and Population*, Cambridge, MA: Shenkman, 1976 págs. 100-115
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- Parfit, Derek: "Comments" *Ethics*, vol. 96, No 4. (Jul., 1986), págs. 832-872.
- Parfit, Derek: *On What Matter, Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- Pettit, Philip: "El consecuencialismo" en Singer, Peter (ed.) *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 2004, págs. 323-336
- Roberts, Melinda: "The non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example", *Utilitas*, Vol 19, No. 3 September 2007, págs. 267-311.
- Roberts, Melinda "The non-identity problem and the two Envelope problem: When is One act Better for a Person than Another?", En ROBERTS, M & WASSERMAN David (Ed.) *Harming Future Peoples: Ethics, Genetics and the Non Identity Problem*, New York, Springer, 2009, págs. 201-228.
- Savulescu, Julian & Kahane Guy: "The Moral obligation to Create Children with the best chance of the best life", *Bioethics*, Vol. 23, N. 5, 2009, págs. 274-290.
- Seleme, Hugo: "Defending the Guilty: A moral Justification", *Ethical Perspectives* 20, no 2, 2013, págs. 299-327.

Santiago Truccone Borgogno  
Universidad Nacional de Córdoba  
República Argentina  
e-mail: <santiagotruccone@gmail.com>



# EQUALITY FOR ANIMALS? COGNITIVE ENHANCEMENT BEYOND HUMANS<sup>1</sup>

Olga Campos Serena

*Universidad de Granada*

## RESUMEN

Tomaré un famoso parágrafo de J S. Mill como punto de partida para defender la idea de que la filosofía moral tiene que hacerse cargo definitivamente de aquellos que han sido menos afortunados en la lotería natural. Esto significa que debemos considerar con seriedad la posibilidad de incrementar la *capacidad* para el bienestar de los animales. La pretensión del texto es mostrar la relevancia del actual debate ético sobre *enhancement* también en el contexto de la reflexión en torno a nuestras obligaciones hacia los animales no humanos sensibles.

**Palabras Clave:** Valor de la vida, Igualdad, Derechos de los Animales, Mejora Cognitiva, Ética de la mejora.

## ABSTRACT

I will take a famous paragraph from J S. Mill as a starting point for defending the idea that moral philosophy has to take charge definitively of those who have been less fortunate in the natural lottery. This means that we must take seriously the possibility of increasing the *capacity* for the well-being of nonhuman animals. The aim of the text is to show the relevance of the current ethical debate on *enhancement* also in the context of reflection on our obligations towards sensitive non-human animals.

**Key Words:** Value of Life, Equality, Animal rights, Cognitive Enhancement, Enhancement Ethics.

---

<sup>1</sup> [Recibido: 2017-07-16 Aceptado en su versión final: 2017-10-18.]

## 1. WHY IS IT BETTER TO BE A HUMAN BEING DISSATISFIED THAN A PIG SATISFIED?

‘Of two pleasures [...] If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing of small account. [...] Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals, for a promise of the fullest allowance of a beast’s pleasures. [...] It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.’ (Mill, 1863: Chapter II, paragraph 6).

The words of the selected author allow the reader to anticipate the moral paradigm in which the present article is offered. A non-anthropocentric paradigm that allows us to understand that the group of the less fortunate will not only be formed by certain human beings but also by many non-human animals that legitimately form part of the moral community. If I introduce non-human individuals to the deliberation it is because the most coherent moral paradigm is one in which the overcoming of anthropocentric prejudice is certain, and in which all who are capable of suffering from the actions of others deserve moral protection.<sup>2</sup> Obviously, there are many differences between human and non-human animals, but it will be plausible, consistent and not arbitrary extending moral consideration to those who can suffer. Then, it will not be the capacity of moral reasoning the more relevant characteristic in this debate. If one can or cannot act as a moral agent is irrelevant for the proposal of determine who are member of the moral community and therefore who should have some kind of moral protection. This way, many animals and some

---

<sup>2</sup> The arguments in favour of animal consciousness are not new (Singer, 1975: 46-49). It can be deduced that they have experiences of pain by observing their behaviour, and the fact that many of them possess nervous systems very similar to ours should also serve as proof. In addition, it seems obvious that denying consciousness of pain is incompatible with the theory of evolution because the presence of this ability increases the possibility of survival. On the other hand, the evidence is greatly increased thanks to the possibility to understand the subjective experience of animals. This is possible by applying preference tests, which show how painful a certain experience is for a particular animal (Dawkins, 2006: 26-39).

humans (babies, for example) will fall within the moral sphere even though they lack the ability to understand the rules of the reciprocity.<sup>3</sup> However, even today, the issue of animal rights is not trivial. The explanation, among other more practical reasons, can be found in Cartesianism, a doctrine that insisted we must consider them as mere machines. Those who question the consciousness of animals are claiming that these can have a pain without being aware of it. These arguments rely on certain studies in which some individuals with brain damage showed in the experiments that they retained conceptual information yet were unable to feel anything (Damasio, 1994: 193-207).

Nevertheless, the reality is that behaviourism (roughly this approach assumes that animal behaviours are mere reflexes produced by a response to environmental stimuli) cannot provide an adequate explanatory model because, among other things, it is not compatible with the sufficiently proven thesis that animals are capable of learning.

A brief reference to this interesting discussion makes sense because the argument I will develop takes as its starting point a position that recognises our moral responsibility toward animals. Regardless of what each author understands as the best way to translate this responsibility into rights, the basic idea is that they matter in the decision-making process. Undoubtedly, the most complicated decisions are those in which we have to weigh up different lives. When the existences of different individuals come into conflict, this leads to very important moral issues that are useful to checking the coherence of moral theories.

The first idea defended here is that we must find ways to identify elements that will prioritise some lives over others, because this is the only way to take legitimate decisions in case of conflict.

One possible option would be to adopt a welfarist and deprivationist approach, in the style of Jeff McMahan's theory (1996, and 2002:

---

3 The orthodox analysis distinguishes between those individuals who are moral patients and those who have the ability to act as moral agents. In the rationalist tradition, since humans are the only ones able to understand moral rules, they are also the only ones who will be within the moral community. Those who claim to have overcome the classical anthropocentric paradigm insist on the fact that although there are individuals who are not morally responsible for their actions (they are not sufficiently autonomous), their ability to suffer leads them to deserving moral protection nevertheless.

145-165). This author defends the viability of paying attention to the potential of the individuals for well-being. This potential to well-being could be determined by observing the level that is understood as *normal* for the specie to which each one belong. However, McMahan argues that, when we die, we are really being deprived of the opportunity to attain the highest possible level of well-being, given *our* intrinsic capacities. This means that in order to determine how one's life is, skills and abilities (in relation to *individual intrinsic potential*) should be taken into account. Obviously, this analysis requires an external reference in order that a comparison can be established.

The author then proposes that someone will be unfortunate, or not, depending on whether the good things her/his life contains are above or below the norm for individuals with similar intrinsic potentials.<sup>4</sup> In addition, McMahan knows that for his proposal to be considered viable, it is necessary to establish some restrictions about the potentials that matter when we are discussing intrinsic potential. The full potential, McMahan argues, must be identified at the time the individual begins to exist (ignoring the possible reduction that could take place after, due to an accident or disease, for example). Nevertheless, he would still have to identify the elements to which we need to pay attention in order to identify the individual intrinsic potential of somebody at beginning of her/his existence. He contends that his proposal is to understand intrinsic potential as those abilities *accessible* for each individual without a direct alteration of own internal constitution (McMahan, 2002: 153). If the relevant potential is one that a person has as a consequence of properties that are part of their innate constitution, then the idea is that intrinsic potential is based on internal conditions (non external).

However, it is difficult to ignore the fact that the line separating both types of conditions is very thin, to the extent that it can be argued that there is no clear distinction between internal and external potential. In my opinion, any type of individual development depends on both internal and external conditions. I understand that this is a good reason to choose another kind of analysis that dispenses with

---

4 This interpretation implies that those who have lost their abilities in an accident are individuals we have to consider very unfortunate (because their intrinsic potential for well-being is that of a normal human being), whereas this would not be the case with individuals suffering a severe congenital cognitive disability (because their intrinsic potential is much lower). The same reason would lead one to contend that animals are not in a disadvantageous situation.

the ambiguous concept of 'potential'. Alternatively, the attention could be focused on the well-being that each individual can experience. This does not imply identifying specific intrinsic goods that are being experienced at a given time. Rather, it proposes an approach that places the emphasis on the particular individual abilities for well-being. A greater capacity in this sense will open the field of possibilities around well-being. The idea is that a greater capacity for well-being enables a wider range of *opportunities* for satisfaction. And, a great variety of opportunities for satisfaction is a necessary condition for many other valuable things beyond the most basic pleasure, such as the ability to establish very rich relationships with others (Verhoog, 1992: 147-160).

I think that giving up the idea of potential for well-being, in favour of a focus on the perspective of opportunities for satisfaction, places us in the context of the work *Utilitarianism*.<sup>5</sup>

It is known that utilitarianism traditionally interprets 'good' as pleasurable experiences. Mill clarifies that to defend a theory in which the ultimate goal is pleasure it must be accompanied by the idea that human beings can experience a type of pleasures different from those we can legitimately attribute to animals. His idea is that the higher faculties that distinguish human beings should lead us to admit that the kind of pleasure experienced by non-human individuals cannot satisfy the complexity of our conception of happiness. Obviate the heterogeneity and differentiation of the good would imply assume, wrongly, that these variations are only due to different intensities and durations. Yet a more plausible theory will be capable of judging some kind of pleasure as superior, making certain lives better than others. Therefore, says Mill, pleasures are qualitatively different from each other, just like the activities with which they are associated. Qualitatively superior activities and pleasures are related to *higher human capacities*.<sup>6</sup> Therefore, in this approach, a life will be more valuable

---

5 Mill's theory about how to value different lives can be found in Chapter 2 of his famous work *Utilitarianism* (Mill, 1984: 44-75).

6 The work of justifying a hierarchical order between them corresponds to the judgment of those who have experienced the full range of pleasures. These are the only *competent judges* in the matter. Knowing that in an entirely subjective approach no general agreement could prevail upon a discordant opinion, the author believes to have found in this resource a balance between subjectivism and objectivism. To further explore the role that competent judges have in Mill's theory, and also to see a comparison with the Rawlsian analysis of *original position* (Holbrook, 1988: 96-101).

than another if it is organised around the type of things associated with a high degree of awareness. The relevant issue, I insist, is the existence of certain distinctive abilities, regardless of our success or failure in achieving the goals that those abilities lead us towards. For this reason, the life of Socrates dissatisfied is always better than the life of a fool satisfied, because the important point is to have the highest possible *opportunities* for well-being.<sup>7</sup>

If the argument is correct, this would open the possibility to admit that, in general, the lives of human beings are preferable to those of non-human animals. We would have found a way to justify theoretically our tendency to choose to save human instead of animal in case of real conflict between their lives. The novelty is that the decision would be supported by reasons, which allows us make the choice in favour of human existence without relying on speciesist arguments.

## **2. COGNITIVE ENHANCEMENT: INCREASING OPPORTUNITIES FOR WELL-BEING**

The previous conclusion will probably bring a sense of relief. That we can choose to save, legitimately, our neighbour's life before a dog's life in a fire, will probably come as good news for many interested in avoiding anthropocentric prejudice.<sup>8</sup> Nevertheless the debate becomes complicated.

The point is that the fact of admitting, in line with Mill, that humans usually have better lives than animals could lead to a radical shift in our understanding of moral obligations. Given a normative context that recognises certain egalitarian constraints,<sup>9</sup> the above

---

7 What cannot be ignored is the fact that, in many cases, the aim of postulating a qualitative hedonism is considered very problematic (Fletcher, 2008; Riley, 2003; and Schmidt-Petri, 2003). However, even admitting that the debate is very interesting, I maintain that this discussion about normative coherence should not put at risk the argument developed here in relation to the value of lives.

8 On the other hand, the inevitable moral equivalence established here between non-human animals and marginal human cases can be problematic. However, in the last case, the more counterintuitive moral decisions would be moderated if, for example, we accept a possible role for indirect obligations.

9 It is obvious that the relationship that should exist between justice and other goods is still under much discussion. Nevertheless, and conceding the reductionism, I am interested in dispensing with this particular debate in order to show where the argument leads us.

analysis will cause the activation of strong compensatory mechanisms towards non-human animals.<sup>10</sup>

In the debate about the implications of certain egalitarian assumptions beyond human beings, the idea described is known as *the problematic conclusion* (Vallentyne, 2005). The defense of a moral obligation to carry out a great movement of resources from humans to sentient animals is, undoubtedly, a very problematic norm. However, it seems obvious that although this conclusion is highly problematic in itself, we would have that be able to find reasons to elude responsibility<sup>11</sup>. The contention that something is very controversial (in the sense that it clashes with our intuitions or prejudices) is not sufficient to invalidate an argument without a further explanation. In fact, it would be a good time to reflect on the role of certain moral assumptions.

I am interested to see where leads us the argument. The way in which compensation requirement is to be understood will depend on a number of factors. On the one hand, the commitment to a particular way of understanding the realisation of moral rights will, of course, be crucial.<sup>12</sup> On the other, the means available, according to

---

10 Certainly this would have involved some important normative issues that must be resolved in a more extensive analysis. For example, the question of if defend that equality should be promoted implies that should be maximized. In this sense, I propose the analysis developed by Oscar Horta. He is defending an axiological egalitarianism that brings us to distribute the value of the way more equally possible, and this inevitably leads to give up ethical anthropocentrism (Horta, 2010: 133-152).

11 N. Holtug has stressed the need to overcome our prejudices in this regard, given the difficulty to find good reasons to legitimize our first intuitions: 'I am myself inclined to accept the implications of prioritarianism with respect to non-human animals. While these implications may seem counterintuitive, the "counter-intuitiveness" may very well be due to speciecist – and so unreliable – intuitions about fairness. Thus, I do not find it counterintuitive that justice requires us to give priority to people who have severe cognitive disabilities and short lives, and are for this reason much worse off than others. It is therefore up to prioritaricians (and egalitarianism) who do not find the relevant implications of prioritarianism (and egalitarianism) acceptable to come up with a version of one of these principles that does not imply them. But, as I have argued, this may not be an easy task' (Holtug, 2007: 21).

12 If our interest here was only normative then we would have to commit with some moral theory to specify in practical rules our moral obligations to animals. It is known that different theories grant a significant interest to the provision of benefits to those whose welfare level (capacity) is low in some sense, and this may introduce shades in the decision-making process.

the historical moment in which we find ourselves, will be particularly relevant.

Suppose we start from the Mill proposal and recognise the following relationship: the higher cognitive abilities imply more opportunities for well-being. Suppose, further, we admit that the level of technological development allows the scientific community to identify, by pre-implantational genetic diagnosis, some genes associated with the cognitive capacities of the type mentioned. Once the relationship between the presence of such capacities and the existence of a wide range of opportunities for well-being is acknowledged, it seems that we should accept the *moral legitimacy* of enhancing the animals genetically to achieve a higher capacity for the well-being that the capacity in this respect provided by the natural lottery. In fact, if the activation of compensatory mechanisms to less fortunate individuals takes place under certain egalitarian demands, then we would probably be more correct to speak of a *moral obligation* to carry out the improvement.

In other words, if we defend a certain degree of objectivism, and maintain that is better living some lives more than others, then, from a moral point of view, we must acknowledge that new biomedical techniques could help many individuals to have a life much better than that for which have been genetically endowed. We would be falling into reductionism if we view enhancement technology only as a path to excellence, because such techniques should be considered first as a possibly effective tool for introducing greater equality.

The results promise to be good, but reticence in regard to these new biotechnological developments is common.<sup>13</sup> Once we can modify dramatically to individuals, so many possibilities are opens that it causes important fears. Nowadays, we have the opportunity to carry out big changes in the physical and mental capacities of human beings, and, beyond the scope of health, this implies an enhancement of ourselves. The difference with the results obtained by traditional methods can become qualitative, which is why the debate is novel

---

13 The works of Michael Sandel are paradigmatic in this regard (2009). On the other hand, if we want to understand the factors underpinning this critical tendency, prevalent in our society, we can turn to Bostrom and Sandberg (2009: 375-416).



and relevant. In this way, an interesting philosophical discussion about the ethics of human enhancement takes place.<sup>14</sup>

Consequently, the argument developed forces us to take seriously the issue of a possible moral obligation to pursue increased cognitive capacity in animals.<sup>15</sup> For this reason, it makes sense to bring up the above discussion and examine moral evaluation that deserves itself the goal of improvement through new technologies.<sup>16</sup>

In opposing sides are placed, on the one hand, those who think that everyone should be free to decide what use they wish to give individually to the enhancement technology available (transhumanists), and on the other, those who argue that we have no right to produce changes in human biology (bioconservatives). In this second case, the objection rests on the moral status attributed to the techniques themselves. Usually are underlined concepts such as dignity, integrity, essence or nature to indicate that *change* is something inherently wrong. Nevertheless, we could require them to answer some questions: what do the notions mentioned above really involve? Or, how does one relate such concepts to an objective state of affairs in which intersubjective criteria (something necessary for a reasonable decision-making process) can be established? This represents a significant difficulty for bioconservatives because it is not easy to justify that modifying the natural is wrong *per se*. A reasoned understanding of the concept of nature entails recognition of characteristics both desirable as undesirable, and this would be sufficient to value the possibility of removing some of the features that we consider undesirable (Buchanan, 2009).

---

14 I recommend the volume entitled *Human Enhancement*, edited by Julian Savulescu and Nick Bostrom (2009). This is a very current collection on this topic, with papers by great experts as J. Harris, M. J. Sandel, F. Kamm o P. Singer.

15 One question that cannot be ignored is if the egalitarian requirement also implies an increase in the life expectancy of animals. Can we defend the idea that having a longer life makes that life more valuable? Arguments for and against can be found within two perspectives known as *prolongevityism* and *quietism*, respectively. If interested in exploring this attractive debate, one should consult the monograph by Christine Overall (2003).

16 Until now, genetic techniques have been used to create transgenic animals as experimental subjects. Those interested in this issue from an ethical point of view can consult a range of texts (Appleby, 1998: 255-273; Loew, 1994: 3-5; Poole, 1995: 81-85; and Smith, 2002: 55-71). What I propose, however, is an amplification of the range of mental abilities by developing the internal and external systems dedicated to process information. This definition can be seen in Bostrom and Roache (2007).

Many anti-enhancement positions want to avoid essentialism, reject an understanding of nature as a wise entity, and recognise the advantage of carrying out a cost-benefit analysis. Still, this attitude, although more rational, can be equally paralysing, implying an *absolute* questioning of enhancement techniques. In this way, a strong version of the precautionary principle is usually defended, in which any possible risk entails inaction. The mentioned principle has problems of foundation and is very ambiguous, and can also be presented another additional argument in reply. Consider the possibility of making human beings better individuals in a finally very practical sense. That is, we think in a modification that achieves increasing the interest of the people for morally better reasons ('reasons' in this instance refer to the psychological state that leads a person to act). In this case, the risks identified from the precautionary principle could be questioned, given the moral enhancement of moral agents. This would be because the good consequences of improving the morality of human beings could offset the risks. Therefore, the possible problematic individual moral effects and the danger of loss of identity may not be so decisive if we could count on very empathetic individuals willing to take on the responsibility to solve the most serious global injustices (Lara, 2016). So, this type of modification could be understood as a counter-example, thus invalidating the anti-enhancement argument (that one that provided reasons) (Douglas, 2008; Faust, 2008).

The difference between the previous positions and those we might call *intermediate positions* lies in the aim itself. The aspiration of the latter is not the questioning of all new enhancement technology, though it insists on the necessity of carefully considering potential costs, on an individual and collective level. The role for the possible risks in the application of techniques is something that will obviously vary, depending on the normative context in which we place ourselves. However, there seems here an unavoidable matter of coherence that should guide the debate (Savulescu, 2006). If we want to be consistent, we must admit that what we consider valuable in the prevention and treatment of disease is also present in the aspiration to improve our abilities. In both cases, the underlying issue is the intention to increase our chances of having a happy life (that is, to have more opportunities for satisfaction). It is not easy to find a morally relevant difference between the prevention of diseases and the enhancement of our capacities. This, together with the fact that

the obligation to prevent and treat disease is generally recognised, leads logically to the moral duty to improve those aspects associated with a happier life. If we accept the viability of a consequentialist approach and accept the consistency of parallelism between prevention, treatment and enhancement, we should admit that the presence of some risk in the latter case fails to invalidate the obligation to act. The question of what constitutes here an acceptable level of risk could be solved by an equation with the level of risk we accept for the prevention and treatment of diseases.

In short, if we have technology to provide to individuals a better life (this also means a correction of disadvantages) and we choose not to do so, we would have to find a good reason for justify such inaction. This is not easy because both increasing the happiness and achieving a more just situation are reasons that weigh very much on considerations of the possible risks.

Therefore, we would have reasons to defend a very open position with respect to new technologies of enhancement. Admittedly, given its novelty, we must anticipate the presence of probable risks. However, we have seen that it would be more reasonable to recognize a margin of contingency in line with that which we are willing to accept in the case of the prevention and treatment of diseases.

Since this seems to provide a lot of possibilities for manoeuvre, it is largely rational and coherent defend that we are required to provide better lives for unfortunate members of the moral community, using all the available means (including genetic modification).

A conclusion like this will be problematic for many people and will be understood as particularly counterintuitive if duty is extended to many non-human animals. I admitted from the beginning that an acceptance of some theoretical common places was essential in order to follow the argument developed in this paper. The starting point was to recognise, as a demand of reason itself, the need to abandon the classic paradigm of moral anthropocentrism in order to defend the moral rights of nonhuman animals. Regardless of whether we are defenders of utilitarianism, formalism or a discourse ethics, for example, I think it is possible to recognize the logic of extending moral consideration to those who may suffer from the actions of members of the community (even although the differences in the understanding of our specific responsibilities as moral agents are large). The next step is given by the need to resolve the inevitable conflicts between rights, where the choice between different lives becomes

the most difficult decision. The reference to Mill's analysis afforded us the theoretical support for justify the common preference in favour of the kind of life that uses higher cognitive faculties. Those who know the different sides of the issue, Mill says, will understand that the better life is one in which individuals have access to a more complete happiness. Ignoring some problematic aspects of Mill's theory, I was left with the idea that, if we usually prefer the life of Socrates dissatisfied, the decision is related with the opportunities we have in this case. I saw that, putting to one side the well-being provided at a given time, the important concern is associated with opportunities of satisfaction, which go beyond the mere sensation and will probably be related to some type of cognitive capabilities.

What happens is that, given the possibilities open with respect to the development of new techniques for enhancement, it was inevitable that the question of moral legitimacy would arise. However, I wanted to point out that the key actually lies in the field of moral obligation. The difficulty of justifying a morally relevant difference between prevention, the treatment of diseases, and the enhancement of capacities, forces us to admit that the most coherent option is to acknowledge a moral obligation in the application of new technology. In all three cases, the goal is to provide better lives for all who form the moral sphere.

In short, the argument leads us to recognise that those with poorer lives will suffer some type of harm if we have the possibility to increase their chances of happiness but we choose not to do it. In addition to this, we mentioned the compensation requirement, which is unavoidable in an egalitarian approach. It is true that to accept an interpretation so demanding of the principle of equality can be very arguable. The challenges to this interpretation are many, but the idea of increasing the chances of well-being as a matter of justice could outweigh them.

Anyway, what I want to emphasise is that the arguments for human enhancement persist in the case of non-human animals belonging to the moral community. In fact, I think the content of the improvement noted can and must be specified. Indeed, for this purpose, Mill's analysis of the value of the lives can be particularly relevant as a starting point.

To compensate for a disadvantageous starting situation, for reasons of coherency, or both, it seems that we must take seriously the possibility of increasing the capacity for the well-being of nonhuman

animals. Although we remain a little far from real and effective possibilities in this regard, it cannot be denied that this mental exercise works as a magnificent setting in which to test our moral intuitions.

## REFERENCES

- APPLEBY, M. C.: "Genetic engineering, welfare and accountability". *Journal of Applied Animal Welfare Science*, nº 1 (1998).
- BOSTROM, N., & ROACHE, R.: "Smart Policy: cognitive enhancement in the public interest". *Rathenau Institute in collaboration with the UK Parliamentary Office of Science and Technology*, 2007. On-line: <<http://ieet.org/index.php/IEET/more/bostrom20070606/>>
- BOSTROM, N. & SANDBERG, A.: "The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement", in *Human enhancement*. J. SAVULESCU and N. BOSTROM (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.
- BUCHANAN, A.: "Human nature and enhancement". *Bioethics*, nº 23 (3) (2009).
- DAMASIO, A.: *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York, Avon Books, 1994.
- DAWKINS, M. S.: "The scientific basis for assessing suffering in animals", in *In defense of animals. The second wave*. P. SINGER (Ed.), Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- DOUGLAS, T.: "Moral enhancement". *Journal of Applied Philosophy*, nº 25 (3) (2008).
- FAUST, H. S.: "Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moralkinder (MK+) haplotype". *Theoretical Medicine and Bioethics*, nº 29 (2008).
- FLETCHER, G.: "The consistency of qualitative hedonism and the value of (at least some) malicious pleasures". *Utilitas*, nº 20 (4) (2008).
- HOLBROOK, D.: *Qualitative utilitarianism*. Lanham, University Press of America, 1988.
- HOLTUG, N.: "Equality for animals", in *New waves in applied ethics*. J. RYBERG, T. PETERSEN, and C. WOLF (Eds.), Basingstock, Palgrave Macmillan, 2007.
- HORTA, O.: "Egalitarianism, levelling down, anthropocentrism, and the value of life". *Revista de Filosofia*, nº 35 (2010).
- LARA, F.: "El imperativo ético de la mejora moral". *Gazeta de Antropología*, nº 32 (2) (2016).
- LOEW, F.: "Beyond transgenic: ethics and values". *British Veterinary Journal*, nº150 (1994).

- MCMAHAN, J.: "Cognitive disability, misfortune, and justice". *Philosophy & Public Affairs*, nº 25 (1) (1996).
- MCMAHAN, J.: *The ethics of killing: problems at the margins of life*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2002.
- MILL, J. S. (1863). *Utilitarianism*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- OVERALL, C.: *Aging, death, and human longevity*. Berkeley, University of California Press, 2003.
- POOLE, T. B.: "Welfare considerations with regard to transgenic animals". *Animal Welfare*, nº 4 (1995).
- RILEY, J.: "Interpreting Mill's qualitative hedonism". *The Philosophical Quarterly*, nº 53 (212) (2003).
- SANDEL, M.: *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Harvard, Harvard University Press, 2009.
- SAVULESCU, J.: "Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings", in *The Oxford handbook of bioethics*. B. STEINBOCK (Ed.), Oxford, Oxford University Press, 2006.
- SAVULESCU, J. & BOSTROM, N. (Eds.): *Human enhancement*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- SCHMIDT-PETRI, C.: "Mill on quality and quantity". *The Philosophical Quarterly*, nº 53 (2003).
- SINGER, P.: *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*. New York, Random House, 1975.
- SMITH, K.: "Animal genetic manipulation: a utilitarianism response". *Bioethics*, nº 16 (1) (2002)
- VALLENTYNE, P.: "Of mice and men: equality and animals". *Journal of Ethics*, nº 9 (2005).
- VERHOOG, H.: "The concept of intrinsic value and transgenic animals". *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, nº 5 (1992).

Olga Campos Serena  
Universidad de Granada  
e-mail: <olgacampos@ugr.es>

## EN TORNO A ZYGMUNT BAUMAN: *RETROTOPÍA. ENSAYO Y REFLEXIONES.*

Grial Leira Landeira

*Doctor en Sociología por la Universidade da Coruña, Colaborador Externo en el Grupo de Estudios Territoriales (GET), Facultad de Sociología, Universidade da Coruña*

### RESUMEN

En esta obra, Bauman analiza diferentes tendencias de vuelta a etapas pasadas que observa en la sociedad actual, y que, a su juicio, suponen un retroceso en el progreso social. Sin embargo, y conceptualizando la *retrotopía* como una *negación de la negación de la utopía*, no analiza las mismas como si estas fuesen irreversibles. De este modo, el objetivo de un mundo mejor continúa siendo algo realizable, aunque las adversidades para conseguir esta meta sean numerosas y difíciles, y muchas de las aspiraciones o utopías hayan sido no solamente paralizadas, sino que muestran una regresión. Así, desde un punto de vista crítico, y con un tono de denuncia respecto a algunas acciones del poder, el autor analiza los factores que han llevado a la humanidad a la situación actual, así como el camino para revertir los pasos atrás que se han producido. Asimismo, destaca como en este mundo globalizado, sin embargo, todavía no se ha constituido una *conciencia cosmopolita*. Finalmente, Bauman muestra sus dudas respecto a las posibilidades de consecución de una *humanidad cosmopolitamente integrada*, aunque da a entender que esta meta debe conseguirse para poder asegurar el futuro de los seres humanos, y ve la *cultura del diálogo* como un factor imprescindible para lograr la integración a nivel global.

**Palabras clave:** Retrotopía; globalización; cosmopolitismo; identidad; diálogo.

### ABSTRACT

In this work, Bauman analyses the different tendencies to reflect back stages from the past that he observes in present-day society which, in his view, imply a setback in social progress. Nevertheless, conceptualizing *retrotopia*

*pia as a negation of the negation of utopia*, he does not analyse them as if they were irreversible. This way, the target of a better world continues being something feasible, in spite of the many adversities to achieve this goal and the failure of other previous aspirations or utopias which have been paralysed and even show regression. Then, on a critical note, with a condemning tone towards some government actions, the author analyses the reasons than have taken the human kind to the current situation, as well as the way to revert the steps back that have already been taken. Likewise, he points out the fact that in this globalized world a *cosmopolitan awareness* has not been developed yet. He shows his doubts about the possibility of achieving a *cosmopolitanly integrated human kind*, though he suggests that this goal must be achieved to secure the future of human beings and considers the *culture of dialogue* as an essential element to reach integration at a global level.

**Keywords:** Retrotopia, globalization, cosmopolitanism, identity, dialogue.

## 1. PREFACIO

En las siguientes páginas, realizaré un estudio de *Retrotopía*, obra póstuma del sociólogo y pensador Zygmunt Bauman, el cual puede ser calificado, debido al carácter tanto científico como de enseñanza ética de sus obras, como un profundo humanista que analiza los cambios sociales y de valores que han vivido las sociedades a partir de la segunda mitad del s. XX. En este sentido, se refleja en este pensador una conjunción entre el análisis basado en datos obtenidos de modo científico y la propuesta de ideas para, desde su visión, el progreso económico y en valores de la sociedad.

Cabe indicar que, para la realización de este trabajo, ha sido empleada la publicación de Paidós del 2017, año en el cual esta obra fue editada para su lectura a nivel internacional.

Una de las ideas base que plantea este libro es la nostalgia por tiempos pasados, los cuales son conceptualizados por cada vez mayores capas de la población de un modo más positivo de lo que realmente fueron. Esta visión de la historia tiene su base en los riesgos e inseguridades con las que se convive en el tiempo presente, en el cual juegan un papel importante la desregulación de las relaciones laborales y, conectada con la misma, el hecho de que el poder se haya alejado del Estado y del propio territorio, debido a la creciente hege-



monía de los poderes financieros internacionales en las decisiones políticas.

En este sentido, Bauman indica que entiende la *retrotopía* como una *negación de la negación de la utopía*, en la cual, desde una mirada retrospectiva, la fijación se determina hacia un mundo que sea capaz de garantizar al individuo un mínimo grado de estabilidad y de confianza en la sociedad que lo rodea. Esta *mirada retrotópica* contrasta con la situación social actual que vive la población en las nuevas sociedades postindustriales avanzadas, en las cuales (y haciendo referencia a las ideas de Ulrich Beck), el objetivo del individuo no es conseguir una sociedad mejor, tarea que se considera prácticamente imposible, sino conseguir una mejora de la propia posición dentro de la misma. De este modo, el esfuerzo colectivo para conseguir reformas que mejoren la situación de las personas en su conjunto se ha sustituido por una competencia entre las mismas para ocupar la posición más ventajosa posible.

Por otro lado, cabe destacar también que el concepto de Bauman de *retrotopía*, tal y como el propio autor señala, comparte con el pensamiento de Tomás Moro el anhelo por un *topos* soberano territorialmente, y en el que se pueda lograr un nivel importante de estabilidad social, así como de confianza de la comunidad de individuos en sí misma. Además, dentro del mismo concepto se transmite el deseo de reconciliar la libertad con la seguridad, necesidades humanas que parecen haberse distanciado y vuelto difícilmente compatibles.

Con este punto de vista en la introducción, cuyo nombre es *La era de la nostalgia*, el autor polaco divide su pensamiento en el libro en capítulos, titulados *¿De vuelta a Hobbes?*, *De vuelta a las tribus*, *De vuelta a la desigualdad* y *De vuelta al seno materno*, con un epílogo que lleva por nombre *Mirando hacia delante, para variar*. Como puede observarse, el propio vocabulario utilizado enlaza con la idea de regreso a un pasado que se creía superado, pero que los cambios sociales de las últimas décadas parecen haberlo hecho resurgir. De todas formas, no renuncia a realizar una llamada hacia el futuro, tal y como expresa en el epílogo.

Estas mismas modificaciones en las relaciones humanas, continuando con lo expresado en la introducción, en las que para Bauman la separación entre poder y política influye de manera clave, es la que provoca, tal y como expresa Peter Drucker, la falta de visión de una sociedad futura en la cual se tenga esperanza de que la salvación (progreso) pueda venir de la sociedad, y en la que las perfecciones in-

dividual y social tengan un fuerte nexo. Este último autor, tal y como indica el propio Bauman, puede estar influido por la idea expresada por la antigua Primera Ministra Británica Margaret Thatcher, quien repetía *there is no alternative*, para así defender que no hay modelo económico alternativo al impulsado por ella y otros actores políticos de relevancia décadas atrás. De tomarse esta visión de la realidad como auténtica, la idea de sustituir la cooperación social por la competición individual para lograr una mejor posición en el mundo quedaría como una de las pocas prácticas humanas efectivas en la actualidad.

En este punto, me atrevería a sugerir (en concordancia con el espíritu rousseauiano que me lleva a creer en la bondad natural del ser humano) que, desde el humanismo y las ciencias sociales, no se debe tomar esta pesimista idea como real, puesto que, como ya se ha demostrado a lo largo de la historia (y a pesar de que autores como Fukuyama intenten convencernos de que la misma ha llegado a su fin), los poderes imperantes en los diferentes sistemas sociales que han existido siempre intentan cosificar esta idea de que su forma de organización social no tiene alternativa viable o, en todo caso, positiva para el progreso. Para poder afirmar que esta posibilidad de modelos sociales alternativos no es únicamente un deseo de carácter voluntarista, se pueden recordar las ideas del matemático y premio Nobel de Economía John Forbes Nash, el cual establecía un nexo entre el progreso individual y la cooperación grupal.

Por otro lado, antes de comenzar con el análisis de los diferentes capítulos, así como del epílogo, es necesario señalar que muchos de los conceptos expresados en este libro conectan con la idea de la búsqueda de emociones que expresa Rolf Jensen en su obra *The Dream Society: How the Coming Shift from Information to Imagination Will Transform Your Business*. A pesar de la referencia en el título a la transformación de un negocio, la idea de la *Sociedad del Ensueño*, en la cual una gran parte de la población demanda el poder disfrutar de emociones que le hagan aflorar los sentimientos guarda, en opinión del autor de este análisis, una importante relación con la pérdida de confianza grupal y de diversas esperanzas vitales de la gente en la actual sociedad líquida.

## **2. INSEGURIDAD, FRAGILIDAD Y TENDENCIAS HOBBSIANAS**

En lo que respecta al primero de los capítulos, ¿De vuelta a Hobbes?, el autor destaca la idea de que la ya mencionada emancipación del poder respecto del territorio es el golpe del proceso de globalización que más ha dañado el Leviatán descrito por el propio Hobbes, ese Estado de cariz autoritario que, según el filósofo inglés, garantizaba la paz, la cual se veía amenazada en una sociedad en la que los seres humanos no estuviesen controlados por dicho poder, debido a la crueldad innata de los mismos. De este modo, la *interdependencia* existente a escala planetaria, la cual continuará yendo a más de no revertirse el proceso actual, hace que el Estado pueda realizar eficazmente los objetivos que tiene asignados.

Es más, tal y como el propio Bauman nombra, citando a diferentes informes, los propios poderes públicos, en algunas de sus actuaciones, como es la venta de armas (en muchas ocasiones sin el debido control jurídico), pueden influir en aumentar la inseguridad en la sociedad, algo contrario al fin que pretendía Hobbes con la implantación del Leviatán.

A la idea hobbesiana de crueldad innata en las personas, el autor de este artículo, desearía realizar una defensa de la idea de Rousseau respecto a la natural bondad humana. De este modo, son las condiciones sociales como las actuales las que influyen en el hecho de que muchos individuos se vuelvan violentos o, en mayor grado, se vean obligados a utilizar todo tipo de medios para conseguir una buena situación en el mundo, aunque para ello tengan que actuar de manera poco moral, dentro de la competitividad imperante actualmente.

Lo anteriormente señalado, junto con otros razonamientos, llevan a Bauman, que no se olvida de nombrar el drama de las personas refugiadas y de la respuesta de Europa ante esta situación, a indicar que la visión de un mundo sin violencia es una utopía tan hermosa de concebir como inalcanzable de conseguir. Sin embargo, considero importante destacar que, a pesar de la dificultad de la misión, esta triste realidad no debe hacer que las fuerzas sociales que quieran cambiar esta situación se rindan, ya que es necesario que continúen trabajando para, si no eliminar la violencia y los conflictos bélicos en el mundo, sí reducirlos lo más posible.

Por otro lado, dentro de este apartado, Bauman habla de la influencia de las nuevas tecnologías, cuya importancia en los diferentes ámbitos de la vida refleja a lo largo de toda la obra. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la trasmisión de la información, si en el pasado un individuo se agrupaba con sus vecinos y con los mismos se

transmitía información con encuentros cara a cara, en la era de la informática, las personas se agrupan en redes alrededor de aquellos transmisores de información que consideran fidedignos, y que pueden variar notablemente de un ser humano a otro, con versiones de la realidad contrapuestas. En este aspecto, hace unas décadas, la posibilidad de elección entre los distintos transmisores de información era mucho menor.

Como conclusión del capítulo, el pensador polaco afirma que sí puede señalarse que, actualmente, se vive un proceso de retorno al mundo descrito por Hobbes. Sin embargo, indica que esta situación de guerra de *todos contra todos*, así como de *frenesí competitivo*, no se debe a una ausencia del clásico y todopoderoso Leviatán hobbesiano, sino, por el contrario, a la existencia de numerosos Leviatanes que no realizan las acciones oportunas para que nuestros ancestros acordaran que un Estado con gran poder los gobernase. Este hecho se debe a que muchas de las acciones para solucionar diferentes problemas sociales se han *filializado*, dejándose así a criterio del individuo, lo que, a su vez, es producto de la desregulación de diferentes ámbitos de la vida colectiva (como en el caso de las relaciones laborales).

### 3. FRAGILIDAD DEL COSMOPOLITISMO E IDENTIDAD

En relación al segundo capítulo de *Retrotopía*, titulado *De vuelta a las tribus*, cabe destacar la idea del autor de que el resurgimiento de un tipo de *mentalidad tribal* es una respuesta a los cambios en las condiciones sociales y de existencia. Esta idea también se relaciona con el miedo a que el progreso actual de la sociedad lleve a un empeoramiento del nivel de vida. En este sentido, en la obra son citados los *millennials*, expresión que hace referencia la juventud que está en estos días iniciándose en el mercado laboral, y de la cual se destaca ser la primera generación de posguerra consciente de que su estatus social, en lugar de mejorar, puede empeorar en relación con sus padres.

Este hecho, junto con el cada vez menor poder de los Estados en una economía globalizada, así como el conflicto entre diversidad y cultura global, provoca, como bien señala Dani Rodrik (al cual cita Bauman) dos tipos de grieta política o divisiones:

1. una basada en la identidad, y que se focaliza en la nacionalidad, etnia o religión.

2. otra basada por renta, y en la que la línea que marca la diferencia es la clase social.

En este sentido, cabe destacar que en los tipos de grietas existe una diferencia entre un *nosotros* y un *otros*. A este respecto, el propio Rodrick indica que los populismos aprovechan esta división para lograr sus objetivos, llegando a calificar a los líderes que emplean este lenguaje como *políticos de la ira*, y que parte de su éxito se basa en dar voz a la *ira de los excluidos*.

En este punto, considero que es importante especificar que no todos los movimientos que giran en torno a estos dos tipos de divisiones pueden ser considerados populistas en el sentido negativo del concepto. Así, en principio, la división en clases sociales es una realidad palpable, y los movimientos que centran su discurso en políticas sociales deben emplear estos conceptos para atraer electores. Asimismo, en los que se basan en la identidad, existen grandes diferencias si el centro del discurso se centra en la etnia, en la religión o en la nación. Además, en este último punto, deberían diferenciarse los diferentes tipos de nacionalismo, puesto que los mismos pueden ser inclusivos o exclusivos. De este modo, por tanto, en opinión del autor de este estudio, el calificar un movimiento o partido de populista debe incluir un análisis más exhaustivo del lenguaje y razonamiento en el discurso de los mismos para emplear las diferencias sociales o identitarias como argumentos para el debate social o político.

En lo que tiene que ver con los nacionalismos y la creación de nuevos Estados, el propio Bauman indica que uno de los factores de mayor peso en esta tendencia de *vuelta a las tribus* se basa en un aspecto que en principio es paradójico: el hecho de que a la vez que el proceso globalizador y de interdependencia global han debilitado la soberanía de los Estados, los criterios para la separación política de un territorio se han vuelto cada vez menos exigentes. Nuevamente, debe especificarse que los principios para la independencia de un territorio varían dependiendo de la situación política de la zona del planeta en la que se encuentra, así como de las leyes de los diferentes Estados.

Una de las realidades que se resaltan en este capítulo es que, a pesar de los cambios históricos, la división entre un *nosotros* y un *ellos* entre los diferentes grupos de los seres humanos han resistido de manera muy fuerte, aunque los criterios de esta división varían según las diferentes realidades de cada época y lugar.

En este sentido, y citando a Ulrich Beck, se resalta en la obra el hecho de que la conciencia cosmopolita existente en la mente de la mayoría de los seres humanos va muy por detrás del verdadero cosmopolitismo que existe en las sociedades actuales. Así, el propio Bauman señala que la diferenciación entre un *nosotros* y un *ellos* es una herramienta básica para la autoidentificación de un individuo.

Respecto a la influencia de las nuevas tecnologías, finaliza el autor polaco este capítulo indicando que la revolución informático-digital está desarrollando un papel muy importante en este fenómeno de *vuelta a las tribus*. De este modo, destaca como los nuevos medios electrónicos, de una disponibilidad prácticamente universal y con una movilidad *(des)territorializada*, han multiplicado nuestras opciones de ser más selectivos para recopilar información, construir redes y comunicarnos.

Con este poder de facilitar las elecciones humanas en estos *ámbitos*, pienso que se pueden observar las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC) como una herramienta propicia para que, en sociedades donde los lazos y relaciones entre los seres humanos tienden a ser cada vez más frágiles y *líquidos*, un individuo tenga la opción de elegir su pertenencia a diferentes grupos o *tribus*.

#### **4. DESIGUALDAD, DEBILITAMIENTO DE LOS LAZOS SOLIDARIOS Y RENTA BÁSICA**

Con el título del tercer capítulo, *De vuelta a la desigualdad*, Bauman hace referencia a una realidad que, tal y como se ha comentado anteriormente, es un factor importante de división entre los individuos.

En este sentido, y citando a John Edwards, político del Partido Demócrata de Estados Unidos, esta parte del libro comienza aludiendo a la tesis de la existencia de dos naciones en función del poder económico: la de los *poseedores de riqueza* y la de los *desposeídos*, planteamiento ya explicitado por Disraeli en 1845 en su novela *Sybil o Las dos naciones*. Esta visión de las diferentes clases sociales como naciones diferentes con realidades vitales muy diferentes se asemeja bastante con el Tercer Estado en la revolución francesa, así como con la idea de un Cuarto Estado, vinculado a las tesis marxistas.

En *De vuelta a la desigualdad*, Bauman destaca como factores originarios de la creciente desigualdad el denominado final de la *dependencia mutua* entre capital y mano de obra y la visión de la eco-

nomía política impulsada décadas atrás, y cuyos representantes más destacados fueron Ronald Reagan y Margaret Thatcher.

Puede señalarse que, en este punto, el autor polaco hace referencia al fin del denominado *Pacto Social de Posguerra*, según el cual, en los países desarrollados que quedaron bajo la órbita capitalista después de la Segunda Guerra Mundial, las organizaciones empresariales y de trabajadores, junto con los gobernantes de estos países, pactaron tácitamente la expansión del *Estado del Bienestar* en aras de preservar la paz social.

Así, este proceso está reduciendo de manera importante las clases medias en las sociedades económicamente más avanzadas, con una desregulación muy fuerte del mercado laboral que genera inseguridad entre los individuos.

Estas nuevas condiciones sociales, tal y como indica Bauman, provocan que los individuos vean al *otro* como una amenaza, por lo que los valores de solidaridad y cooperación grupal se perciben cada vez *más* como un freno para conseguir una mejora en la posición de una persona en el mercado laboral y en las condiciones generales de existencia. A este respecto, destacaría la idea del autor de que, en la sociedad individualizada, la competencia por conseguir favores que son escasos se toma como un *juego de suma cero*. Así, el éxito de los demás se visualiza como una derrota propia. Esto contrasta con otros períodos de importantes pactos entre clases sociales, donde los acuerdos se verían desde una perspectiva de *juego de suma positiva*.

Para Bauman, este factor competitivo en la sociedad actual, junto con la creciente desigualdad (realidades que están interrelacionadas) son circunstancias que se vinculan de manera importante con el anteriormente comentado fenómeno de *vuelta a las tribus*.

Además de destacar este aumento de la desigualdad, así como el enriquecimiento, en los últimos años, de la clase de los *tremendamente ricos*, Bauman señala las diferencias existentes entre el idioma de la élite respecto al del resto de la humanidad, lo cual agranda la división entre las *dos naciones*. Sin embargo, en la obra también se alude al hecho de que la visualización de esta creciente *segregación por clases* puede generar también el efecto de que las personas que no pertenecen a las clases más favorecidas aspiren a convertirse en miembros de este grupo. Así, se facilita que estos individuos busquen este objetivo de forma individual, en lugar de intentar reducir las desigualdades actuando colectivamente. Un ejemplo de esta visualización de las diferencias entre las *dos naciones* se da, tal y como se

indica en *Retrotopía*, en los aviones, observando las distintas condiciones en las que viajan los pasajeros de clase turista respecto a los de primera clase. No deja de ser paradigmático que estos dos tipos de billetes lleven en su definición el término de *clase*.

Como un medio para paliar estas desigualdades, distintos autores y corrientes de pensamiento señalan que la implementación de la conocida como *renta básica* puede ser una medida óptima, opinando parte de los mismos (como Daniel Reventós) que, a diferencia de la filosofía tradicional del *Estado del Bienestar*, dicha renta debe ir dirigida a individuos y no a hogares, sin tener en cuenta los ingresos que el mismo pueda obtener por otras fuentes y sin que para que el cobro de la misma sea precisa que la persona esté realizando un trabajo o buscando un empleo.

Pero, además de como una manera de reducir la desigualdad, Bauman, citando a Paul Mason, también expone la idea de que esta *renta básica* puede ser una solución al problema de la probable desaparición de muchos empleos debido a la automatización del trabajo, la cual se prevé que crezca exponencialmente en las próximas décadas.

A este hecho, cabe añadir que, además de promover la inclusión, la solidaridad y la integración sociales, tal y como se expresa en la obra, son muchos los autores que defienden que la *renta básica* es una buena solución para el funcionamiento de la economía, puesto que en diversos programas en los que ya se ha implementado se observa que las personas dan un buen uso al dinero recibido, así como la obtención de beneficios para la misma renta, salud e ingresos fiscales con el tiempo. Por ello, diferentes pensadores consideran que la *renta básica* es una de las mejores alternativas para hacer frente a la desigualdad y a los cambios que el futuro nos depara.

Dentro de esta idea, se introduce en la obra el debate sobre lo que es la libertad. En este sentido, no puedo más que estar de acuerdo con la idea de Van Parijs de que la libertad real de una persona se relaciona con los recursos de los que dispone para hacer uso de la misma. De este modo, las políticas tendentes a buscar la justicia social harían que mayores segmentos de la población tuviesen más libertad, puesto que brindaría mejores oportunidades de acción a aquellos individuos que tienen menos oportunidades debido a su situación económica.

Por ello, se destaca en la obra que la mayor libertad que daría a los ciudadanos la *renta básica* es temida por gran parte del sector empresarial, puesto que consideran que, además de ver aumentada su



presión fiscal para la implementación de la misma, perderían control sobre los trabajadores. En esta situación, por tanto, el factor capital debería ofrecer al factor trabajo una mejora en las condiciones laborales. De este modo, uno de los probables y mejores efectos que produciría este aumento de la libertad sería el de la *humanización del trabajo*, con la consiguiente reducción de la precariedad. En el fondo de este debate subyace, por tanto, un conflicto de intereses de clase.

Offe también señala que los resultados de la implementación de una *renta básica* conseguirían (*re*)*maridar* el poder y la política, que gran parte de los ciudadanos ven en este momento muy separados, puesto que observan como las decisiones de sus representantes políticos están muy influenciadas por las exigencias de los grandes poderes económicos. Así, la revitalización de la idea de una *Europa social*, con medidas como la *renta básica*, podría empezar a cambiar la negativa percepción que tienen los ciudadanos de sus instituciones políticas.

Para finalizar el capítulo, Bauman expresa su esperanza de que, a pesar de las dificultades, que pueden llevar a pensar que la *renta básica universal* no tiene otro destino que el fracaso en esta época de *vuelta a la desigualdad*, la sociedad en su conjunto sea capaz de superar los obstáculos para poder aplicar medidas de este tipo. En este sentido, define el proyecto de la *renta básica universal* como uno de los pocos factores imprescindibles de la necesaria *utopía para realistas*.

A este respecto, debe señalarse que, al igual que el autor polaco, es preciso considerar que las tendencias que viven las sociedades actuales no deben dejarnos caer en un sentimiento de negar la posibilidad de que las mismas puedan ser revertidas para entrar en otra etapa que lleve al progreso social. De hecho, de pensar así, se conseguiría el objetivo de amplios sectores de los grupos dominantes de hacer ver a la mayoría de la población de que no hay alternativa al sistema social actual. Esta idea puede relacionarse con los conceptos de *violencia simbólica* de Bourdieu y de *hegemonía cultural* de Gramsci.

## 5. SOLEDAD, IDEALES Y AMOR LÍQUIDO

En el cuarto y último capítulo, *De vuelta al seno materno*, Bauman habla del nacimiento de la *vuelta al yo* como una respuesta a la ya comentada reclusión tribal, y que ha obtenido más fuerza por la gran debilidad de la alternativa a la misma, esto es, el cosmopolitismo. De

la misma manera, se destaca que la tendencia de *vuelta a las tribus* es una manera de protegerse de la soledad de las personas en la era de la posliberación, por lo que ambos movimientos se retroalimentan uno a otro.

Dentro de esta vuelta al yo, se cita de manera importante la afirmación de Ronald Aronson de que *se está privatizando la esperanza*. En el ámbito estrictamente laboral, esta idea esconde que, mientras en un período de tiempo la clase trabajadora entendía que actuando colectivamente podía mejorar sus condiciones laborales, actualmente, *abandonados al juego del mercado*, los individuos, de manera particular, entienden que la forma *más óptima* de protegerse a sí mismos es *por sí solos*.

Así, a pesar de esperar la llegada de nuevos tiempos, Bauman indica que la mayoría de nosotros cree, como pensaba Frazer, que la conciencia y acción colectivas son o bien sediciosas o bien ingenuas. Además, el autor polaco destaca la falsa protección de la autorreferencialidad que toman muchos seres humanos, actuando de forma individual y preocupándose únicamente por sí mismos para conseguir pequeñas satisfacciones en el presente, lo que suele ir acompañado de una reducción de las expectativas y aspiraciones futuras.

En este sentido, y utilizando conceptos de Merton, el mismo Bauman afirma que la función manifiesta de la cultura consumista es atender a las elecciones de los clientes, mientras que su función latente (la verdaderamente importante para el mantenimiento de la estructura social) es hacer que los individuos, mediante la satisfacción de necesidades ilusorias, se *reconcilien* con una vida y sociedad en la que no son atendidas las necesidades auténticas del ser humano.

Uno de los factores de análisis de esta *vuelta al yo* es la idea de que la nueva moral ha pasado de integrar a las personas y colectivos a convertirse en un instrumento de división y alienación. En este sentido, las condiciones sociales actuales hacen que la idea de *egoísmo racional* como modelo de actuación de un individuo en el mundo se haya convertido en una hipótesis autocumplida.

A pesar de esta descripción de la sociedad actual, Bauman también destaca como las mismas implicaciones melancólicas que encarna el concepto de *retrotopía* sostiene la esperanza en que la humanidad (o, por lo menos, un amplio sector de misma) continúa teniendo ideales, aunque los mismos parezcan desaparecidos.

A este respecto, considero importante señalar que el surgimiento de nuevos movimientos sociales y políticos, unidos a las viejas

corrientes que buscan un progreso social, demuestran nuevamente como la pretendida interiorización del concepto de *fin de la historia* no ha ganado de manera definitiva la *guerra de las ideas*.

Otro aspecto que subraya Bauman en este capítulo respecto de las vivencias de las personas en la actual *vida moderna líquida* es tanto la soledad y el miedo a la misma como el recelo que generan las soluciones viables para combatir la propia soledad. Esta dicotomía es generada, fundamentalmente por el miedo a los proyectos a largo o indefinido plazo necesarios para la consecución de lazos interpersonales fuertes.

Un ejemplo claro de este hecho son las relaciones amorosas. Así, puede observarse como, a pesar de ser claves para evitar la soledad, y de la existencia del ideal de un amor para toda vida en gran parte de la población, en las sociedades actuales las rupturas sentimentales y el tener diferentes parejas a lo largo de la vida son hechos que forman parte de la normalidad. En este sentido, el propio Bauman afirma que el amor, es en la actualidad una de las partes más importantes del juego de *seguridad contra libertad* que existe en la vida y elecciones de las personas.

Así, con los diferentes dilemas y elecciones que, de manera individual, se ven obligadas a tomar las personas en el mundo actual, el *anhelo de regresar al seno materno*, a la que Bauman define como un reingreso al estado del nirvana, se correspondería con el deseo de finalizar con el lastre que supone el ser responsables individuales de las decisiones vitales a tomar, pudiendo muchas de ellas llevar al fracaso. Este mismo anhelo, además, integra la nostalgia y los sueños por vivir en un mundo distinto del actual, en el cual se pudiera buscar de manera colectiva una vida mejor, el cual contrasta con la *filialización* de las tareas y responsabilidades vitales en las condiciones actuales de existencia.

Por todo ello, el autor polaco indica que la entrada en el *seno materno/nirvana* es el sueño del *precariado moderno líquido*. A pesar de estos factores, el propio Bauman no obvia, tal y como indicaba Aristóteles milenios atrás, el hecho de que el ser humano siempre precisará de *compañía*. Así, la *idea* del clásico filósofo heleno de que el ser humano es un *animal social* continúa muy presente, aunque algunas circunstancias actuales lleven a un importante segmento de personas a aislarse cada vez más en sí mismas.

Una vez más, y dentro su amplio análisis acerca de las repercusiones de las nuevas tecnologías en las relaciones humanas, Bauman

también defiende en este capítulo la idea de Bruni acerca de que la proliferación de canales televisión y el cada vez mayor crecimiento de Internet, en lugar de aumentar nuestros espacios de comunicación, provocan que en muchas ocasiones las personas únicamente se refugien en *lugares* habitados por individuos que piensan como ellos.

## **6. VISIÓN DE FUTURO: CONCIENCIA COSMOPOLITA Y DIÁLOGO COMO MEDICAMENTOS PARA LA HUMANIDAD**

Antes del epílogo, el pensador ofrece un argumento sumamente interesante. Así, indica que los fenómenos de *vuelta a las tribus* y *vuelta al seno materno*, relacionados con la tendencia de *vuelta a Hobbes*, se deben en gran parte al miedo humano por un presente incierto y un futuro vital aún más desconocido.

Sin embargo, el propio Bauman también expresa que estas mismas tendencias pueden ser revertidas si mediante la acción de la sociedad se consigue que el denominado *Ángel de la Historia dé media vuelta nuevamente*. *En este sentido, considero que esta esperanza no debe ser perdida nunca, pues de lo contrario se alimentaría la eficacia de la profecía autocumplida* que algunos sectores de la sociedad pretenden conseguir.

Esta visión de futuro coincide con el epílogo del libro, titulado *Mirando hacia adelante, para variar*, en el cual Bauman comienza repitiendo la época de alteraciones, discrepancias e incertezas en las que vive la humanidad actualmente, lo que indica la existencia de crisis instrumentales, como es el caso de la separación entre el poder y la política, ya citada en este artículo. Además, el autor menciona la incapacidad institucionalizada y la indolencia instrumental, teniendo en cuenta la idea de Ulrich Beck, ya expresada anteriormente, de la falta de una *conciencia cosmopolita* en gran parte de la población, mientras que la *condición cosmopolita* (con interdependencia, interacción e intercambios globales) del planeta es ya una realidad. Así, estos y otros factores provocan que los individuos vivan en un ambiente de confusión y ansiedad, donde muchas veces la vida no es agradable.

En este punto, Bauman quiere resaltar la idea de Karl Marx de que las personas pueden ser descritas como *agentes hacedores de la historia*, aunque las circunstancias en las cuales llevan a cabo su propia

historia no son elegidas por ellas mismas, por lo que sus acciones no se pueden realizar a su libre arbitrio.

Antes de realizar propuestas para el presente y el futuro, Bauman, haciendo un repaso a diferentes etapas históricas, indica que la integración de los grupos humanos ha tenido, a lo largo de los tiempos, y con sus diferencias, un nexo común: la contraposición binaria de un *nosotros* y un *ellos*, que frecuentemente eran y son definidos como enemigos, ya sea reales o potenciales.

Sin embargo, en la actualidad (donde diferentes analistas señalan la importante crisis del modelo de los Estados nación) con el ascenso del nivel de integración hasta el conjunto de la humanidad, el *mecanismo del nosotros contra ellos*, así como la *designación de un enemigo común* ya no es eficaz como en el pasado. Por tanto, es muy necesario que la *conciencia cosmopolita*, caracterizada por un abandono de la idea de *enemigo* y de la confrontación de *nosotros frente a ellos*, avance acorde con la *condición cosmopolita*, acabando así con el diferente nivel de progreso entre las mismas del que hablaba Beck. Solamente de esta manera será posible la conciliación de la globalización de las relaciones (económicas, de conocimiento, etc.) con la localidad y autorreferencialidad de las instituciones políticas.

Sin embargo, no se obvia en la obra que este objetivo de intentar acabar con esta configuración de la realidad por parte de los seres humanos, para así *conseguir una integración sin separación alguna a la que recurrir*, tiene una dificultad enorme. En este sentido, el propio autor alude a la tesis de Samuel P. Huntington, según la cual, en el mundo posterior a la Guerra Fría, serían la cultura, así como las identidades culturales, los factores de distinción más importantes en el mundo entre los pueblos, con un peso mayor que elementos como la política, ideología o economía. Así, Huntington habla de la identificación de los individuos con diferentes grupos culturales, como pueden ser las tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas o naciones, entre otros.

Respecto a las naciones, tal y como se ha mencionado anteriormente, sería conveniente el diferenciar los diferentes modelos de construcción de identidades nacionales, ya que las formas más integradoras aceptan importantes diferencias culturales entre grupos, sin por ello cuestionar su pertenencia a dicha nación. En las sociedades actuales, y con la tendencia futura que se observa, sería importante que este tipo de nacionalismo integrador y compatible con la interculturalidad fuese el que tomase una mayor fuerza. Sin em-

bargo, el respeto a estas diferencias culturales tendría un límite: el respeto a los derechos humanos y los denominados *principios universales*, que deben ser aceptados por todas los colectivos.

Volviendo a la aparente *naturalidad* de los individuos para conformar su identidad en base a la división entre un *nosotros* y un *ellos*, y tomando a estos últimos como un riesgo o como adversarios (cuando no enemigos), Bauman se pregunta si es posible inducir el *parto* de una *humanidad cosmopolíticamente integrada*.

Ante esta cuestión, el autor polaco alude, para hacer posible este objetivo (el cual considera un aspecto de vital importancia para humanidad), a un discurso del papa Francisco, en el que el pontífice resalta que debemos de promover por todos los medios una *cultura del diálogo* que haga posible la reconstrucción del tejido social. En este sentido, el papa habla de la imperiosa necesidad de crear coaliciones culturales, educativas, filosóficas y religiosas que, dentro de sus tareas, tendrían que poner de manifiesto como detrás de muchos conflictos entre diferentes colectivos humanos se esconde la acción del poder de grupos económicos. De crearse de una manera óptima, estos grupos, que tendrían legitimidad para distintas comunidades humanas, podrían denunciar como, en muchas ocasiones, este tipo de conflictos esconden intereses económicos, y servirían para concienciar a muchos individuos para que no se dejen llevar al enfrentamiento. Además, Francisco advierte que todas las personas deben de contribuir a la construcción de una sociedad integrada y reconciliada, por lo que sus palabras son una importante proclama a la responsabilidad personal y social.

La cultura del diálogo por tanto, requiere, tal y como se señala en la obra, de que los habitantes de la Tierra se traten unos a otros como *interlocutores válidos*, así como, según señala el propio Francisco, del respeto recíproco y del reconocimiento mutuo de una igualdad de estatus.

Para ello, la reformulación del modelo económico para la búsqueda de un mayor bienestar para el conjunto social es un ingrediente necesario. De este modo, es preciso pasar de una *economía líquida* a una *economía social*.

## 7. CONSIDERACIÓN FINAL

Como conclusión, Bauman indica que la tarea de integración al conjunto de la humanidad será muy costosa, por lo que el mundo

debe prepararse para afrontar un período problemático, en el cual habrá que realizarse muchas preguntas para poder encontrar soluciones *óptimas a problemas complejos*. De este modo, el gran pensador afirma que lo seres humanos estamos en una situación de verdadera disyuntiva, en la cual o unimos nuestras manos para la consecución de este objetivo o, de lo contrario, estaremos encaminándonos a un futuro en el que nos encontraremos en una situación verdaderamente peligrosa.

En este sentido, no puedo más que estar de acuerdo con Bauman de que los retos que nos plantea el futuro requieren de una importante reflexión para plantear nuevos modelos económicos y sociales para que el conjunto de las personas pueda convivir y tener esperanzas en el futuro, lo cual también implicaría cambios en la mentalidad y ética humanas.

En conclusión, *Retrotopía*, obra póstuma del gran Zygmunt Bauman, muestra que, a pesar de su muerte, continúa muy vivo en el mundo de la Sociología, Filosofía y el conjunto de las ciencias sociales.

Grial Leira Landeira

Doctor en Sociología por la Universidade da Coruña, Colaborador Externo en el Grupo de Estudios Territoriales (GET), Facultad de Sociología, Universidade da Coruña,  
e-mail: <grialleira@gmail.com>

**Mill, J. S., Grote, G., *Ética de la política en John Stuart Mill y George Grote*, estudio preliminar, traducción y comentarios de Rafael Cejudo Córdoba. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2015.**

9

# Ética de la política en John Stuart Mill y George Grote

J. S. Mill y G. Grote: *El estadista* de Taylor;  
y J. S. Mill: Reflexiones sobre la reforma  
parlamentaria

Estudio preliminar, traducción y comentarios de  
**Rafael Cejudo Córdoba**



PLAZAY VALDÉS  
**P Y V**  
EDITORES

Clásicos *européos*



Rafael Cejudo Córdoba presenta aquí en traducción íntegra al castellano dos textos considerados menores por los críticos de Mill: *El estadista de Taylor* (con la coautoría de G. Grote) y *Reflexiones sobre la reforma parlamentaria*. La introducción a estos dos escritos está elaborada por el propio Rafael Cejudo, donde procura allanar el camino al lector proporcionando una breve relación de la génesis de ambos trabajos y de las circunstancias históricas y vitales de sus autores. El primero de estos textos, *El estadista de Taylor*, trae consigo equívocos en el mismo título; se trata de una reseña publicada en 1837, del libro homónimo de Henry Taylor. Aunque se presentó sin firma, es conocido que la mayor parte de la contribución a este libro hay que debérsela a Mill. Su colega George Grote, vecindado en el mismo círculo intelectual de Mill (el de los “radicales filosóficos”), es coautor en proporción menor, aunque defendía un ideario político similar al de su amigo y es especialmente conocido por su labor historiadora en la Grecia Clásica. Coincide con Mill en la necesidad de suscitar un debate intelectual y político que sea germen del cambio social y las reformas profundas.

Taylor mantuvo, especialmente con Mill, una relación ambigua, tal como señala Cejudo en la introducción del libro. Siendo el primero partidario de una política más enfocada en la figura del hombre de acción británico, Mill fue estimado desde su época como un personaje de gran agudeza intelectual y con profunda vocación desinteresada por la política (no solo estatista, sino la de segundo rango o perfil, la propia del “gestor político”, que es precisamente adonde dirige sus esfuerzos en esta reseña anónima), que, no obstante, no se correspondía con su actuación como político y parlamentario.

Esta merma en la percepción general de su tiempo se adeuda por el propio carácter e ideología de Mill: demasiado exaltado para no tomar parte en la política de su país y promover el cambio social a través del reformismo parlamentario, no fue tampoco un hombre de partido, y sus divergencias con los *whigs* será continua a lo largo de su carrera política (difería su opinión, por ejemplo, en relación al voto secreto, la pena de muerte o el voto femenino). Un cultivado espíritu racionalista, cuidado con prusiano interés por su padre James Mill y sus colegas utilitaristas, hizo germinar en él la idea de que todo político estaba en la obligación de luchar por la reforma de la sociedad, aun a riesgo del señalamiento y la censura de los propios compañeros de partido. Este carácter reluce en todos sus escritos, incluido *El estadista de Taylor*, donde Mill advierte con agudeza,

contra Taylor, la sutil faceta política de las decisiones administrativas. Señala también el “espectáculo de una vergonzosa nulidad” que supone la desidia de los parlamentarios ingleses, insobornables a la hora de establecer principios generales que modifiquen el *statu quo* de su posición y el de la sociedad.

Mill critica la postura de Taylor de que las reformas administrativas tan necesarias son entorpecidas por la demanda popular de reformas constitucionales, aduciendo que “otorgar al pueblo una mayor responsabilidad es la mejor manera de crear en el ánimo de los administradores el tipo de disposiciones que garantizarían el avance de las reformas administrativas”. También disiente de la caprichosa afirmación de Taylor de la inferioridad intelectual y moral del pueblo, por cuanto dicha carencia puede aliviarse, según Mill, con un control popular más efectivo del gobierno. Concuerdan, sin embargo, ambos en la necesidad de enfocar la atención del público británico en las cuestiones relativas a las reformas administrativas. Esa sensibilidad debe, sostiene Mill, abordarse desde múltiples horizontes, uno de los más importantes es la educación, especialmente la concerniente a los estudios clásicos, base para un administrador que deba sobrepasar su egotismo intelectual y fundar su imperativo de servicio público.

En la misma reseña se declara la insuficiencia del funcionariado encargado de tareas administrativas y su ausencia de elevación política. La propuesta de Taylor de aumentar los efectivos es para Mill una medida exigua que no ataca la raíz del problema, de ahí que recalque el reformismo progresista como vía para paliar dichas insuficiencias del sistema. Atendiendo a la faceta de la conciencia del estadista, Taylor cifra su clave en la necesidad de que tenga “completa fuerza en su blandura, y completa blandura en su fuerza”; Mill matiza la capacidad intelectual como potencia indispensable que debe cultivarse mediante la “filosofía analítica” que considera que Taylor desdeña para tal anuencia. Dicha capacidad contrasta llamativamente con el reconocimiento de este de que el ascenso político tiene “cierta mezcla de bajeza”. Encuentra Mill asimismo inconsistencias en Taylor respecto de su teoría del sentido moral y el cálculo de consecuencias como fundamento para un sistema moral. Tampoco le resulta clara la taxativa distinción entre vida pública y vida privada, y encuentra una suma dificultad en la distinción de los casos excepcionales a la norma moral.

La última parte de la reseña está enfocada en el análisis de cuestiones morales relacionadas con el gestor político, tales como la am-

bición, a la que Taylor parece concederle una importancia desmesurada contra la opinión de Mill, apoyada en la autoridad de Platón, que defiende la reluctancia de todo gobernante a ejercer el poder como consecuencia de disposiciones personales e intereses. Tampoco encuentra Mill en la obediencia a lo establecido un criterio de virtud para el político, tal como defiende Taylor. Otras cuestiones que Mill comenta muy brevemente son las relativas a la indecisión en el político, las dudables cartas de presentación, la falta educación o las preferencias estéticas como fallas en el carácter o la inteligencia, que completan una reseña en la que Mill destaca la oscuridad y afectación del estilo de Taylor.

La segunda obra incluida en este trabajo es, como indicamos, las *Reflexiones sobre la reforma parlamentaria*, del propio Stuart Mill, publicada en 1859, el mismo año del proyecto de ley que actualizaría la Ley Electoral de 1832, tal como señala el propio autor. Destaca este sorprendido la acogida de la nueva ley como usufructuaria de una nueva sensibilidad general que aspira a lo que Mill llama “la Mejora en sí y por sí misma”. Aunque dicha ley tuviera como objetivo la ampliación del número de electores, Mill plantea veladas objeciones a la concesión inmediata del sufragio universal: declara que no es el objetivo actual, ni que es favorable a la opinión pública. Asienta, pues, su programa política en la realización de “arreglos”, para los cuales fija dos principios fundamentales: el primero debe atender a los más profundos y urgentes problemas del sistema; el segundo debería considerar cambios ulteriores que sucedan a las dichas propuestas urgentes. La “lacra más seria”, para Mill, es el hecho de que la Cámara de los Comunes tiene su asiento democrático en pequeños distritos electorales, que llama “distritos según bolsillo donde casi todos los parlamentarios elegidos son los designados por una gran familia local”.

Para solucionar este caciquismo fragmentario, Mill propone la unificación de los pequeños distritos municipales, donde muchos electores se ven en la imposibilidad de elegir representantes. Critica también la necesidad de que los gastos electorales corran a cargo del candidato, en la convicción de que es una práctica corruptora que deslegitima el ideal de político que ve en su quehacer un deber más que un gasto suntuario y caprichoso. Ante esta tesitura Mill propone la exigencia del futuro parlamentario de una declaración de honor con ocasión de su elección, en conformidad con la cual no ha pagado

ni pagará nada, aun con las reticencias que él mismo admite ante la imposibilidad de dar veracidad a una declaración.

La parte más sustantiva del ensayo concierne al tratamiento que Mill otorga a la cuestión de la educación. Su postura es clara: “una persona que es excluida de toda forma de participación en los asuntos políticos no es un ciudadano, ni tiene los sentimientos propios de este”, y añade: “quien en cualquier país libre no se interesa por la política, [...] tiene que estar demasiado mal informado, o ser demasiado estúpido o egoísta para sentir interés por ella”. Por ello considera que todo gobierno es cómplice de su ignominia educativa y moral en la medida en que obedecen leyes los que, sin embargo, no tienen voz para modificar o crear nuevas leyes. El punto fundamental de esta cuestión, y sobre el que gira en último término toda la materia del ensayo, es la de determinar, no si todo el mundo debe tener voz, sino si todo el mundo “debe tener una voz igual”. Aquí es donde Mill se separa de los reformadores demócratas y republicanistas, aduciendo que debe moderarse el poder que debe ejercerse sobre los demás, y que la sujeción de un colectivo a otro implica una red de intereses y efectos que pueden ser perjudiciales para el conjunto de la sociedad.

Mill trata de ofrecer una solución a medio camino entre el sufragio universal y el propio de su época: admitiendo la necesidad de la concesión del voto a todo ciudadano con independencia de su nivel educacional y cultural, se facilitará al más educado una mayor influencia proporcional a su nivel de cualificación. El voto multiplicatorio o voto plural dispensará este requerimiento de diferenciación, para el cual también será necesario, según Mill, la institución de un organismo de ámbito nacional que examine a los electores para dotar de mayor número de votos al interesado mediante determinadas pruebas escritas. Ataca así la posición conservadora de que el nivel de renta es manifestación del nivel cultural, aunque no llega a explicar Mill la diferencia entre ese sistema y el que propone. Mill además estima así múltiples beneficios colaterales para la sociedad: promovería la expectativa de educarse, fomentaría un sentimiento de obligación y unidad fundada en los mismos derechos civiles y enriquecería en sentido absoluto al conjunto de la nación. Defiende también la necesidad del voto acumulativo a fin de acabar con intereses partidistas por parte de los elegidos.

Señala al fin Mill que, a pesar de las deficiencias manifiestas del sistema electoral inglés, se está produciendo una mengua considerable en la capacidad de coerción de las clases aristócratas y oligár-

quicas sobre las populares, que el autor atribuye al “espíritu de la época”, aunque rechace, contra sus compañeros de partido, el voto secreto por su carácter potencialmente nocivo contra el interés público que pretende implantar (“el disimulo es siempre una marca de esclavitud”).

Este trabajo presentado por Cejudo alberga varios atractivos para el lector hispanohablante interesado en cuestiones de filosofía moral y política o en el utilitarismo clásico. Trae a colación, por primera vez, dos trabajos inéditos de Mill, uno de sus eminentes representantes, desconocidos hasta ahora para dicho lector medio, lo que de por sí ya constituye un valor suficiente. El estudio preliminar, la traducción y los comentarios corren a cargo del propio Cejudo, especializado en el pensamiento del filósofo británico y, por lo tanto, suficiente aval para el mismo. Su introducción tiende a ser directa, fluida y rigurosa, sin omisión de hechos históricos o datos biográficos fundamentales para comprender los ensayos en su marco propio, pero evitando el ser excesivamente prolijo en cuestiones de menor relieve que acabarían por agotar al lector. No se trata de una edición crítica de ambos ensayos, sino solo de mera presentación, así que Cejudo omite acertadamente todo juicio crítico a la mínima expresión en sus notas a pie de página.

En relación a los dos ensayos incluidos en el libro, no nos podemos distanciar del juicio general de Cejudo sobre las cuestiones tratadas por Mill (y Grote) en ellos. No se puede por menos que compartir la opinión de Cejudo de que *El estadista de Taylor* podría tener como tercer autor al propio Taylor, por cuanto el número de citas y la excesiva extensión de las mismas en el ensayo sorprenden al lector moderno, habituado a reseñas que se ciñan a una exposición más directa del contenido; Mill no escatima hojas de papel a la hora de citar a Taylor, tanto para refutarlo con gran agudeza como para darle una matizada aprobación. Cuando la propia pluma de Mill interviene se hace evidente la superior unidad doctrinal y coherencia intelectual sobre Taylor, ante el cual ejerce una crítica que destaca por su imparcialidad y su aquiescencia -cuando existen puntos en común entre ambos-. Es, en efecto, la honestidad intelectual de Mill una de sus capacidades más resaltables, la cual no puede observarse menos en su segunda obra que, a diferencia de la primera, reviste un carácter más ensayístico e ideológico.

En *Reflexiones sobre la reforma parlamentaria* asistimos al Mill más entregado y combativo, aunque sin deslindarse nunca de

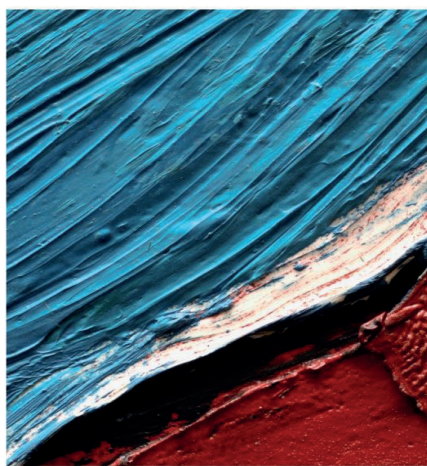
su excepcional capacidad de análisis y su incansable indagación de la verdad. El objeto de su ensayo, ya tratado arriba, puede resultar de un interés más accesorio y adjetivo para un lector no interesado en materias relacionadas con la reforma electoral y tecnicismos administrativos de la época, insertos en un debate político ajeno al del lector moderno y que pronto, tal como indica Cejudo, quedaría obsoleto. Sin embargo, a medida que avanza el ensayo son abordadas cuestiones que sí pueden presentar cierto interés, aun tomando distancia con ciertas propuestas de Mill. Sorprende, por ejemplo, la defensa –secundaria en este ensayo, pero clara– del voto femenino, en un momento histórico donde ni siquiera el sufragio universal masculino era una realidad, ampliación que Mill estaba dispuesto a anunciar con ciertas reservas importantes, a través del voto plural o la institución de exámenes para la ampliación del mismo, propuesta que, aunque original, parece franquear con poca fortuna el problema de la concentración de los medios, la riqueza y el poder en una oligarquía social y cultural que tanto critica Mill. Muchos otros puntos podrían tocarse tangencialmente en el interesante trabajo de Mill, pero ello rebasaría las pretensiones de una reseña. Brindemos al lector la oportunidad de ahondar en ellos en esta completa y sólida edición de Rafael Cejudo Córdoba.

Alberto Font Gallardo  
Universidad de Salamanca  
e-mail: <afongal@gmail.com>

**Walter Lippmann: *Libertad y prensa*.  
Traducción, introducción y notas de Hugo Aznar.  
Madrid, Tecnos, 2011, 168 págs.**

**Walter Lippmann**

**Libertad y prensa**



Traducción, introducción y notas de  
**Hugo Aznar**

Tercer milenio



CLÁSICOS  
DEL  
PENSAMIENTO

¿Hasta qué punto debe permitirse la libertad de prensa? ¿Es ésta compatible con unos medios de comunicación veraces? ¿Cuáles son los retos que debe afrontar el periodismo en la actual era de globalización? Estas cuestiones, intensamente debatidas en el presente, ya fueron abordadas en los años 20 por el columnista norteamericano Walter Lippmann –recordemos, uno de los primeros en emplear el término “Guerra Fría”- en su célebre ensayo *Libertad y prensa*. Décadas después; éste ha llegado a la lengua cervantina de la mano de Hugo Aznar; doctor en Filosofía, profesor en la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia y autor de obras sobre ética de la comunicación, tales como *Ética y periodismo* (2000) y *Ética de la comunicación y nuevos retos sociales* (2005). Esta experiencia le ha avalado para traducir este clásico, así como para añadirle un estudio introductorio previo y notas explicativas. O en otras palabras, para hacer su análisis particular del mismo.

Previo al ensayo, y a modo de prólogo, Aznar ha dedicado unas páginas a justificar la existencia de éste, recordando que vio la luz durante un periodo sumamente turbulento: el fin de la Primera Guerra Mundial. En el mundo de postguerra, tanto la prensa como la clase política tergiversarían innumerables acontecimientos, como el propio Lippmann –consejero del presidente estadounidense Wilson- presenció durante la negociación del Tratado de Versalles. El secretismo que rodeó dicho encuentro, donde Wilson echó por tierra su programa electoral, decepcionaría insondablemente al autor; haciéndole replantearse el papel que cumplen los medios de comunicación en un país democrático. Dicho dilema fue una constante a lo largo de su vida, como se puede observar en todas las etapas de su obra.

A través de sus tres capítulos, *Libertad y prensa* presenta una reflexión sobre la naturaleza del periodismo en la sociedad del siglo XX. Lejos de la utópica función que le habían reservado los pensadores ilustrados –esto es, un mensajero del conocimiento y la más absoluta verdad-; Lippmann señala cómo ha degenerado en un instrumento al servicio de la esfera política, mediante el cual se ha manipulado la verdad al gusto de las élites de poder. Una herramienta para adoctrinar a la población en las ideologías imperantes, bajo un barniz de aparente objetividad. Esta observación demuestra que el concepto moderno de *libertad* –sobre el cual descansa gran parte del pensar contemporáneo- se ha planteado sobre unos supuestos erróneos, dado que las opiniones de un individuo no suelen surgir de la razón, sino del flujo de información que llega hasta éste. Llevando



dicha reflexión a sus últimas consecuencias, damos con una conclusión estremecedora: la prensa dirige la opinión pública, en función de la cual actúan los gobiernos; por tanto, tiene el control de la sociedad. Una situación que ha empeorado con la globalización, pues en un planeta crecientemente interconectado, circulan mayor cantidad de noticias procedentes de lugares remotos, siendo más fácil su manipulación. Esta realidad no ha sido ignorada por el poder político y, mediante el soborno a las editoriales oportunas, la ha empleado para reforzar los tentáculos de su autoridad. Así, la opinión pública lo es todo, o tal como sentencia el autor: “la actual crisis de la democracia es una crisis de periodismo”. Ante semejante caos informativo, Lippmann propone varias soluciones: la apertura de una “oficina de recopilación” de datos verídicos sobre los acontecimientos del globo; y la profesionalización del periodismo, a fin de volverlo una disciplina seria y metódica.

Al término de la obra, Aznar adjunta un apéndice con dos discursos de Lippmann posteriores a *Libertad y prensa*. Fueron pronunciados en Washington y Londres durante 1959 y 1965 respectivamente; y son esenciales para seguir la evolución ideológica del ensayista. Décadas después, el autor retoma las reflexiones de *Libertad y prensa* para mostrar los nuevos desafíos que tiene ante sí el mundo de la comunicación. En un planeta tan interrelacionado –bautizado por Lippmann como “la Gran Sociedad”– reivindica, más que nunca, un periodismo profesional y veraz.

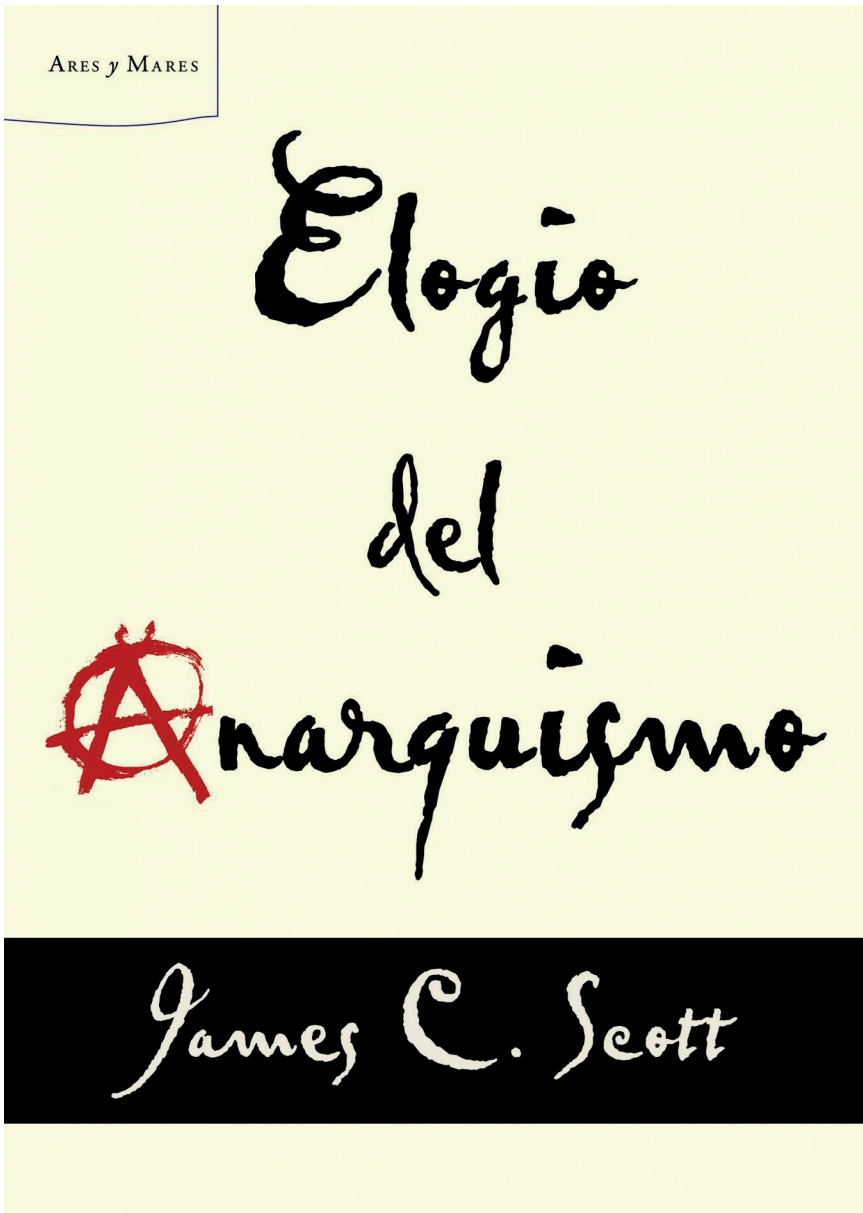
*Libertad y prensa* aborda un debate que ha estado presente en la sociedad occidental desde la Grecia clásica, visible en los diálogos de Platón: ¿en determinadas circunstancias, es legítimo que un gobierno oculte la verdad a sus ciudadanos? ¿Es ético tal paternalismo? Ante esta espinosa cuestión, más compleja de lo imaginable aparentemente, Lippmann se aproxima a los postulados del liberalismo ilustrado y decimonónico. Comparte con Voltaire y Stuart Mill, entre otros, su defensa de la libertad de opinión –siempre que ésta no se traduzca en meras difamaciones–; si bien rehúsa de la confianza ciega que estos filósofos tenían en la razón y el triunfo de la verdad. La terrible realidad de postguerra disuadió a muchos de tal ingenuidad: una Europa destruida, el enfrentamiento de las potencias capitalistas contra la URSS, el posterior ascenso de los fascismos... Fueron muchos los intereses políticos que se entremezclaron durante este tiempo, favoreciendo la manipulación mediática. Así, el ensayista sigue la estela de aquella *Generación Perdida* de autores que creían vivir una crisis

perpetua tras la Gran Guerra; que tuvo su propia manifestación en España con la Generación del 14.

En definitiva, *Libertad y prensa* pretende romper con el exagerado optimismo que resumaba el liberalismo primitivo, pese a beber en parte de sus planteamientos. Describe una era marcada por el avance tecnológico, donde los gobiernos y la prensa –el *cuarto poder* del estado contemporáneo- pueden tergiversar cualquier acontecimiento del planeta. Toda la información recibe el mismo valor, convirtiendo la verdad en un mero punto de vista: estamos ante la era de la información o, mejor dicho, de la *desinformación*. Se trata del principal ensayo de la “etapa progresista” de Lippmann, antes de que perdiese la fe en el periodismo y pasase a reivindicar –en obras como *La opinión pública*- un gobierno inteligente para dirigir a unas masas que consideraba incapaces de informarse. Sin embargo, los discursos seleccionados por Hugo Aznar permiten intuir que, al término de su vida, el autor recuperó parte de sus antiguos anhelos. Respecto a sus propuestas, si bien algunas pueden pecar de utópicas, otras mantienen una vigencia absoluta. En una época donde las noticias eran elaboradas por aficionados, Lippmann se adelantó al demandar redactores con buena formación; principio indiscutible en las actuales facultades de periodismo. Sea como fuere, su propósito es igualmente elogiado: buscaba una sociedad crítica, capaz de sobrevivir a los tiempos de oscuridad informativa. Tal como dice George Orwell en su novela *1984*: “la libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro. Si se concede esto, todo lo demás vendrá por sus pasos contados”.

Adrián Rodríguez Nicolás  
 Universidade da Coruña  
 e-mail: <a.rnicolas@udc.es>

**James Scott: *Elogio del Anarquismo*. Traducción  
de Rosa M. Salleras Puig. Barcelona, Crítica,  
2013, 222 págs.**



Para comprender las cuestiones sobre las que se reflexiona en esta obra debemos de atender a la siguiente exposición. El desarrollo de las civilizaciones humanas siempre presenta un proceso paulatino de complejización cultural y político que deriva en la utilización de la autoridad como método de regulación y control, siendo el Estado contemporáneo la estructura de poder que refleja el resultado de la evolución de dicha práctica. El Anarquismo será aquella tradición filosófica y política que muestre una mayor preocupación por los excesos de autoridad que coarten la libertad humana, a través de formas estatistas (capitalistas o socialistas) o de diversas tradiciones culturales. Esta presentación temática es importante, ya que, funciona como la premisa de la que parte el autor para elaborar su ensayo.

James C. Scott (1936) es un reputado investigador de la Universidad estadounidense de Yale (ostenta la máxima distinción de *Sterling Professor*), profesor en Ciencias Políticas y Antropología, actualmente director del Programa de Estudios Agrarios. Miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias y ganador de diversos premios de índole académica. Su investigación se centra en estudios comparativos de sociedades agrarias del Sudeste de Asia, su comportamiento rebelde frente a la forzada globalización y resistencia a la autoridad. Obras predecesoras a esta como *Seeing like a state* (1997) o *The art of no being governed* (2009), demuestran su interés por el sustrato ideológico anarquista, que funciona como temática principal de esta misma obra. En el prefacio delimita el campo de estudio, rechazando un enfoque teórico centrado en las utopías comunitaristas decimonónicas u otras vertientes como el anarcocapitalismo. Su trabajo reside en el estudio de la iniciativa individual, de la rebeldía y la desobediencia a las normas establecidas como medio para estimular el cambio del paradigma cultural y político. Se servirá para ello de diferentes ejemplos históricos o de casos concretos para explicar sus teorías, las cuales desarrollará a lo largo de seis capítulos.

Lo primero en tratar será el concepto de la insubordinación individual como medio para criticar una norma establecida. Acciones tales como un soldado desertor en la Guerra de Secesión norteamericana suponen una opción viable en contra de la violencia, otro caso sería el furtivismo que mostrarían algunos de los campesinos ingleses durante siglos debido a sus quejas por los privilegios de los grandes propietarios. La desobediencia es por lo tanto una revolución silenciosa, que ha sido utilizada a lo largo de la historia por aquellos que

carecían de poder y recursos para protestar a través de la estructura política oficial, denotando que ésta es la verdadera lucha de clases, y, las revoluciones y conflictos públicos solo son el fracaso de las acciones silenciosas. La democracia liberal desvela aquí uno de sus mayores incoherencias, ya que algunos de los grandes cambios sociales de los últimos siglos han sido provocados tras periodos de desobediencia civil e insurrecciones extraoficiales y no a través del diálogo pacífico. En relación a lo anterior, aparece la importancia del líder carismático como motivador del discurso revolucionario, este tendrá la habilidad de conectar con su audiencia gracias a su capacidad para modular el mentado discurso, dependiendo de las respuestas emocionales de aquellos que le escuchan. La ética puede poner en duda la legitimidad de estos medios para acercarse al público como una artimaña manipuladora para un fin egoísta o poco racional.

La uniformización como medio para aumentar la producción es una de las grandes críticas que se realizan en el libro, puesto que, será el modelo contemporáneo del Estado-Nación el que propondrá esta estandarización como un orden oficial que anulará cualquier atisbo de autonomía local. Scott demuestra su ineficacia en el largo plazo exponiendo como ejemplos la imposición colonialista del modelo de cultivo uniformado en África y Centroamérica, destinados al fracaso frente al supuesto “desorden local”, que contiene en sí mismo una adaptación del policultivo a las exigencias regionales. El problema es extensible a la propia organización urbana y social, la estandarización cívica supone toda una utopía de gestión para los gobernantes e instituciones de poder, pero que derivan en la pérdida de la diversidad cultural y de la necesidad del propio ser humano para construir su orden local autónomamente.

La educación es otro de los ámbitos que sufrirá la imposición de una autoridad oficial, por ejemplo a través de modernos programas que aplican una metodología de enseñanza similar a la cadena de montaje industrial. Estos crean trabajadores de élite destinados como mano de obra, desechando en el proceso a todos los que no lleguen a los estándares mínimos. La crítica se dirige también a la escuela tradicional, enfocada en la obediencia, la disciplina y la estimulación de la inteligencia analítica. Es cierto que la pedagogía ha propuesto cambios importantes a este paradigma, pero no han sido suficientes, ya que, los modelos elitistas orientados a la creación de especialistas que produzcan los máximos beneficios anulan el libre crecimiento del potencial humano, y, por lo tanto su desarrollo en

otras áreas diferentes a las demandadas por el mercado. Por otra parte, el sistema premia a solo un sector de la población, rechazando a todos aquellos que no sean expertos técnicos y perdiendo en el camino una gran cantidad de capital humano. El compendio institucional como las empresas, la escuela o el ejército crea jerarquías de poder que impiden el correcto desarrollo de los individuos en lo que se supone que debería ser una democracia.

El autor dedicará un capítulo a apreciar el valor de la llamada *pequeña burguesía*, generalmente rechazada debido a encontrarse entre los obreros revolucionarios y la alta burguesía que ostenta el poder. Recalca como precisamente sus pequeñas propiedades les permiten vivir levemente al margen del sistema, aumentando así el control sobre su vida. Este espacio de libertad puede acarrear un esfuerzo individual enorme, pero la recompensa será la autonomía suficiente para desarrollar su proyecto personal sin la excesiva mediación estatal. En este mismo apartado del libro se estudiará también el concepto de *estandarización cuantitativa*, retomando el razonamiento comenzado en el apartado anterior sobre la educación. Los modelos de examen estatales estadounidenses provocan un entramado donde se premia la cantidad de aprobados que destaquen en algunas disciplinas concretas, pero la cantidad no significa calidad y este proceso elimina la diversidad y la creatividad en los alumnos. Los resultados de estas pruebas serán fríos y estandarizados, el medidor cuantitativo impone los modelos ganadores sobre los minoritarios, reduciendo la libre voluntad de participación de aquellos que carezcan de las habilidades premiadas por el sistema. Paradójicamente serán los estadounidenses, que llevan la bandera de la individualidad como seña, los que reflejen una sociedad altamente estandarizada y controlada por la gestión empresarial.

El discurso político será otro aspecto esencial a tener en cuenta. Los individuos responden mejor a problemas sociales si los sienten cercanos a ellos, por ejemplo, la inmigración puede no resultar demasiado impactante por los medios públicos, pero ver a una familia desarraigada en las calles de tu ciudad tiene la capacidad de despertar el espíritu solidario, ya que hay una mayor participación de su sufrimiento. Por otro lado el discurso histórico puede ser manipulado para legitimar el presente, a veces idealizando un acto simbólico (como la caída del Antiguo Régimen en la Revolución Francesa) o para explicar el porqué de un orden social (los bolcheviques enseñaron la victoria de la revolución como una necesidad histórica). Lo que

no tienen en cuenta los anteriores discursos históricos será la espontaneidad y el desorden, que da lugar por acumulación de procesos al desencadenamiento de un evento histórico concreto. Crean una verdad que no tendrá en cuenta la contingencia y eventualidad que desarrolla el proceso histórico, aprobando así un nuevo orden que debe ser regido mediante diferentes formas de autoridad. Olvidan por tanto, que la revolución aparece siempre como la acumulación de procesos, de la libertad de la acción humana, la espontaneidad y la contingencia que provoca la ruptura de un orden social concreto.

James C. Scott nos presenta una reflexión ejemplificada de cómo la motivación anarquista puede provocar el desarrollo social. Su obra no pretende hacer un estudio concienzudo de la evolución del anarquismo como movimiento social y político, ni tampoco entrar en las bases del pensamiento filosófico de esta doctrina como tal. Si bien, esto puede llegar a ser motivo de crítica para aquel que demande una mayor profundización sobre el tema, realmente la decisión del autor de tratar casos concretos permite una concentración del discurso sobre la verdadera preocupación de Scott, esto es, demostrar que la iniciativa individual puede realmente provocar el cambio social. No propone una desaparición total del estado, lo que puede desencadenar en el caos, sino que el anarquismo funcione como una respuesta a los abusos de este mismo, a través de la rebeldía personal. Una vez superado el ansia melancólica revolucionaria, y partiendo de la comprensión e integración de lo bueno que contenga la tradición, hará hincapié en la necesidad de una educación abierta, la estimulación de la creatividad, la aceptación de la diversidad, la cooperación colectiva voluntaria y la crítica de los subjetivismos cientificistas que se superponen como órdenes oficiales autoritarios. Su estudio abarca los fracasos históricos y la manipulación de la autonomía mediante la mediación económica, política e ideológica, para finalmente apostar fervientemente por el diálogo y el libre pensamiento, y en definitiva, invitar a la reflexión sobre nuestras realidades a través de la perspectiva anarquista.

Francisco Pereira Sánchez  
Universidade da Coruña  
e-mail: <f.pereiras@udc.es>