

Poniendo a prueba el contrato social: La compasión como fundamento de la cooperación social

Efraín Gayosso Cabello

Universidad Nacional Autónoma de México

efrain.gayosso@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54167/roee.v1i1.1120>

Resumen. Un concepto clave en las teorías del contrato social es el de beneficio mutuo. La centralidad de este concepto reside en que los actores participantes del contrato social están motivados a cooperar porque saben que se beneficiarán y, a su vez, saben que si cooperan beneficiarán a otros. Así, para el contractualismo, el fundamento de la cooperación social es el beneficio mutuo. No obstante, esta idea ha sido criticada por enfoques que se plantean como alternativas al contractualismo. Uno de estos enfoques es el de capacidades ofrecido por filósofos como Amartya Sen y Martha Nussbaum. A partir de este enfoque de capacidades, en este artículo se desarrolla la crítica al concepto de beneficio mutuo y se argumenta que sin este concepto el contractualismo no se sostiene. En lugar de fundamentar la cooperación social en el beneficio mutuo a través de una teoría de corte contractualista, se tratará de mostrar que el enfoque de capacidades ofrece una alternativa que concibe al ser humano no solamente en términos egoístas, sino que apela a otros rasgos humanos relevantes en la esfera pública. Uno de estos rasgos es la compasión. La finalidad de esta investigación es mostrar que la emoción de la compasión puede ser el fundamento para la cooperación social y prescindir así del concepto de beneficio mutuo del contractualismo.

1

Palabras clave: beneficio mutuo, capacidades, contractualismo, liberalismo, emociones, sufrimiento.

Abstract: A key concept in social contract theories is that of mutual benefit. The centrality of this concept resides in the fact that the actors participating in the social contract are motivated to cooperate because they know that they will benefit and, in turn, if they cooperate, they know that will benefit others. Thus, for contractualism, the foundation of social cooperation is mutual benefit. However, approaches considered alternatives to contractualism have criticized this concept. One of these approaches is that of capabilities offered by philosophers such as Amartya Sen and Martha Nussbaum. Based on this

capabilities approach, this article develops a critique of the concept of mutual benefit and argues that without this concept, contractualism cannot sustain. Instead of basing social cooperation on mutual benefit through a contractualist theory, the present research shows that the capabilities approach offers an alternative. This theory does not conceive of the human being in egotistical terms but appeals to other relevant human traits in the public sphere. One of these traits is compassion. The purpose of this article is to show that the emotion of compassion can be the foundation for social cooperation, and in this way, mutual benefit concept from contractualism can be discarded.

Key words: mutual benefit, capabilities, contractualism, liberalism, emotions, suffering.

Un concepto central en filosofía política es el concepto de “beneficio mutuo”. Este concepto encuentra su fundamento en las doctrinas clásicas del contrato social.¹ En tiempos no tan lejanos, John Rawls retomó el concepto para su teoría de la justicia.² Para Rawls el concepto más básico de la concepción de justicia que él defiende es “la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social”.³ De acuerdo con su teoría, es necesario que haya un sistema equitativo de cooperación social que propicie el beneficio mutuo entre los distintos actores pertenecientes a una sociedad democrática. Además, en última instancia, los individuos se ven motivados a cooperar socialmente dado el beneficio mutuo que obtendrán de la cooperación.

Con el concepto de beneficio mutuo se ha intentado responder a por qué las personas están motivadas para entrar en un contrato social, y de este modo, cooperar con las demás personas subordinando su poder de decisión al poder del Estado establecido por el contrato. En este sentido, el beneficio mutuo es una idea central para el contractualismo, pues es parte esencial de la motivación de las personas para entrar en el contrato y estipula qué es lo que se puede esperar de la cooperación social; es decir, si los distintos actores que participan en una sociedad cooperan entre sí, entonces se verán beneficiados políticamente.

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980[1652]), 109-110; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Tecnos, 2006[1689]), 98-100; Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Losada, 1999[1762]), 41-43.

² John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2ª ed. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 27; John Rawls, *Liberalismo político*, (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 39-45.

³ John Rawls, *La justicia como equidad* (Barcelona: Paidós, 2002), 28.

No obstante, en nuevos enfoques que se han desarrollado recientemente la idea del beneficio mutuo ha sido criticada y han propuesto nuevas alternativas respecto a la motivación de los ciudadanos para la cooperación. Principalmente, el concepto de beneficio mutuo ha sido criticado desde el enfoque de las capacidades.⁴ Este enfoque es no contractualista, es liberal y consecuencialista, pero no utilitarista.

El enfoque de las capacidades al preocuparse por los resultados de la teoría se contraponen al contractualismo. Esta última teoría es procedimental al partir de conceptos *a priori* muy generales que pretenden dar cuenta de los requerimientos políticos de un Estado sin la necesidad de contemplar casos específicos.⁵ En cambio, el enfoque de capacidades, al hacer énfasis en las consecuencias de la teoría, permite la inclusión de diversos elementos que surgen de problemáticas específicas. Su objetivo no es establecer un procedimiento *a priori* que solucione los problemas políticos, sino establecer una teoría fijándose en las necesidades específicas de cada individuo o grupo social.⁶

En este artículo se procederá de la siguiente manera. Primero se establecerán las críticas a la doctrina contractualista y al concepto de “beneficio mutuo”, para después decir cuál puede ser una alternativa a este concepto. Dicha crítica se abordará desde el enfoque de las capacidades, primero en la formulación de Amartya Sen y después en las contribuciones que ha hecho Martha Nussbaum a este enfoque. Una vez hecho todo lo anterior se abordará la cuestión de la compasión y la cooperación social. Con lo anterior, el objetivo es explicitar por qué *la compasión* es importante para la justicia social y una alternativa distinta al concepto de beneficio mutuo. De este modo, se puede establecer una vía distinta para

⁴ Martha Nussbaum, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano* (Barcelona: Paidós, 2012); Amartya Sen, *La idea de la justicia* (México D.F.: Taurus, 2010). En estas dos obras se puede encontrar el planteamiento general del enfoque de las capacidades y cómo puede ser una alternativa para teorías políticas como el contractualismo contemporáneo.

⁵ Rawls, *Teoría de la justicia*, 88-93.

⁶ David A. Crocker, “Functioning and capability: the foundations of Sen’s and Nussbaum’s development ethics”, *Political Theory* 20, no. 4 (1992); Martha Nussbaum y Amartya Sen, “Internal criticism and Indian rationalist traditions”, *World Institute for Development Economics Research of the United Nations University* (1987). En estos artículos se puede encontrar cuáles fueron las motivaciones para las teorías de Sen y Nussbaum. El punto de partida para estos autores fue la preocupación de que las teorías políticas vigentes en ese momento no resolvían los problemas concretos de la humanidad como la pobreza y el hambre. Más en específico, en el artículo escrito por Nussbaum y Sen se puede ver cómo se comienza a desarrollar una filosofía política desde los problemas concretos de la sociedad india.

comprender a la cooperación social; una vía distinta a la del contrato social y la idea del beneficio mutuo como motivador para la cooperación.

I. Crítica al contractualismo y al concepto de beneficio mutuo

En *Las fronteras de la justicia*⁷ Nussbaum plantea cuáles son los elementos de las doctrinas contractualistas que ella encuentra problemáticos. Estos elementos son la descripción de las circunstancias de la justicia⁸, la descripción de los atributos de las partes en el contrato,⁹ la descripción de lo que las partes esperan obtener del contrato y una descripción de los sentimientos morales de las partes.¹⁰ Cabe destacar que cada uno de estos elementos están interconectados, y dentro de las doctrinas contractualistas cobran relevancia de manera conjunta y no aislada. A continuación, abordo cada uno de estos elementos y su relación con el beneficio mutuo. Al final de la exposición hablaré de los problemas de estos elementos.

Para que se den los principios políticos básicos debe haber una circunstancia particular. Estos principios no surgen de cualquier circunstancia ni son arbitrarios. Nussbaum sobre este punto dice que “[e]s preciso que las personas se encuentren en un cierto tipo de situación para que piensen que tiene sentido ponerse de acuerdo sobre unos principios para crear una sociedad política”.¹¹ De este modo, sin las circunstancias de justicia precisas, las personas no verían la necesidad de suscribir un contrato social el cual estipule los principios políticos básicos.

Por ejemplo, para Rawls las circunstancias de justicia son “algo que refleja las condiciones históricas bajo las que existen las sociedades democráticas modernas”, y añade

⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós, 2007), 45.

⁸ Una descripción de las circunstancias de la justicia incluye la descripción de la situación por la cual tiene sentido establecer por contrato unos principios políticos, es decir, cuál es la situación en la que se encuentran las partes por la que urge que éstas establezcan principios políticos por contrato.

⁹ Esta descripción se refiere a los poderes que poseen las personas en el momento de establecer el contrato y qué pierden o ceden a la hora de entrar en el contrato. Por ejemplo, una descripción de este tipo es la idea de la posición original en Rawls, *La justicia como equidad*, 38-43.

¹⁰ La descripción de los sentimientos morales de las partes tiene que ver con aquellos sentimientos por los cuales las personas son motivadas para entrar en el contrato, por lo general el sentimiento que se describe es el de beneficio mutuo. No obstante, como se verá más adelante, este sentimiento de beneficio mutuo no es suficiente para entablar una sociedad justa en la que los ciudadanos están dispuestos a cooperar simplemente porque están motivados por el beneficio mutuo. Puede haber otras emociones que tienen un papel importante para la motivación de la cooperación. Para más al respecto, ver José Manuel Panea Márquez, “El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum”, *RECERCA, Revista de Pensament i Anàlisi* 22 (2018).

¹¹ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 45.

que “[é]stas incluyen lo que podríamos llamar las circunstancias objetivas de escasez moderada y la necesidad de cooperación social para que todos podamos tener un nivel de vida decente”.¹² Así, para Rawls, el contrato social tiene lugar porque hay escasez moderada de recursos y condiciones históricas¹³ que provocan que, sin la cooperación mutua, las personas en general se encontrarían en una amplia desventaja con respecto a los más aventajados. En este caso en particular, los aventajados son aquellos que poseen la mayoría de los recursos y, sin la cooperación mutua estipulada por el contrato, estos no estarían obligados en compartir sus recursos para cooperar con los demás y así garantizar un nivel de vida decente para todos los ciudadanos.

Así, de acuerdo con lo anterior, el contrato debe establecer los principios básicos por los cuales las partes cooperan entre sí y obtienen un beneficio para tener un nivel de vida decente. Además, cabe destacar que para que se dé la cooperación y el beneficio mutuo que de ésta emana, las partes deben ser iguales aproximativamente en capacidades y poderes. Esta última idea la desarrollo enseguida.

Dentro de la tradición del contrato social las partes son descritas como *libres, iguales e independientes*.¹⁴ Para Nussbaum, la tradición del contrato social concibe a las partes sobre todo como libres: “nadie es dueño de nadie, nadie es esclavo de nadie”.¹⁵ Además, cabe señalar que dentro de la tradición contractualista la libertad es un atributo prepolítico, es decir, un derecho natural. Sin embargo, Rawls se aleja en este aspecto de la tradición, ya que para él no hay derechos naturales prepolíticos.¹⁶

En cambio, para Rawls¹⁷ las personas son libres no en un sentido natural prepolítico, sino que son libres en dos sentidos: 1) las personas son libres porque se conciben a sí mismas, y unas a otras, con la facultad moral de poseer una concepción del bien; 2) las personas se

¹² Rawls, *La justicia como equidad*, 123.

¹³ Rawls, *La justicia como equidad*, 24. Al respecto, Rawls señala que toda teoría política surge como respuesta a las condiciones históricas dadas que urgen un llamamiento al orden dentro del conflicto. Algunos ejemplos de estas teorías, además de las mencionadas en Locke y Hobbes, están en Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, (Madrid: Istmo, 2002[1748]).

¹⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, §3; Rawls, *La justicia como equidad*, §7.

¹⁵ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 47.

¹⁶ Rawls, *La justicia como equidad*, §§ 6, 7, 10; Alejandro K. Pedraza, “Contractualismo contemporáneo. El equilibrio reflexivo como mecanismo en los consensos de justicia”, *EN-CLAVES del pensamiento* 12, no. 23 (2018), 101.

¹⁷ Rawls, *La justicia como equidad*, 46-48.

entienden como fuentes auto autenticadoras de exigencias válidas. Una sociedad justa debe garantizar estos dos sentidos en los que las personas son libres. Debe garantizar que las personas puedan realizar su concepción del bien siempre y cuando ésta sea razonable y debe garantizar que las exigencias de las personas repercutan en las decisiones públicas cuando éstas sean válidas.

Respecto a la *igualdad*, las doctrinas del contrato social conciben a las partes como aquellas que entran en la negociación del contrato en una situación de relativa igualdad. La igualdad, dentro de estas doctrinas, se entiende como igualdad aproximada de poderes y capacidades. Para Rawls, las personas se conciben como iguales en cuanto son poseedoras en grado mínimo esencial de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social. De acuerdo con esta idea, “la base de la igualdad es poseer en el grado mínimo requerido las capacidades morales y las demás capacidades que nos permiten participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad”.¹⁸ Las capacidades a las que se refiere, y son la base de la igualdad, son que todos los individuos tienen una concepción del bien y un sentido de la justicia.

El sentido de justicia es “la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social”.¹⁹ Por otro lado, la capacidad de poseer una concepción del bien Rawls la define como “la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien”.²⁰ La concepción del bien de las personas se circunscribe dentro de ciertas doctrinas comprensivas y es coherente con las ideas y valores contenidos en cada una de estas doctrinas.

La igualdad es importante para las doctrinas del contrato social porque ésta sirve para “entender cómo contratan [las partes] entre ellas, por qué habrían de establecer un contrato social, y qué esperan obtener del mismo”.²¹ De este modo, si las partes no se conciben como iguales entre ellas, al menos de manera aproximada, no podría haber acuerdo de qué se busca obtener del contrato social.

¹⁸ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

¹⁹ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

²⁰ Rawls, *La justicia como equidad*, 45.

²¹ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 50.

Otro rasgo que tienen las teorías del contrato es que conciben a las personas como *independientes*, ya que son individuos que no se encuentran en una situación de dominación ni de dependencia asimétrica en relación con otros individuos. Rawls concibe este punto respecto a las propias concepciones de bien que persiguen libremente las personas. Para el autor de la *Teoría de la justicia*, “al acordar los principios de justicia, [las partes] deben asegurar los intereses fundamentales de aquellos que representan”.²² Lo anterior no quiere decir que las partes necesariamente sean egoístas, pueden o no preocuparse por los intereses que representan las otras partes, pero en última instancia, de lo único que se preocupan es de garantizar las libertades y oportunidades de las cuales dependen para que puedan alcanzar su concepción del bien.

Lo anterior son las bases teóricas para el contrato social, pero ¿por qué las personas entran en un contrato o qué es lo que esperan obtener del contrato? Como se mencionó en un inicio, la finalidad del contrato social es el *beneficio mutuo*. “Se supone que las partes cooperan unas con otras para obtener un beneficio mutuo, un beneficio que no podrían obtener sin la cooperación social”.²³ Así, la sociedad que plantea el contrato es una sociedad de cooperación mutua, no una sociedad altruista o benevolente. Las partes del contrato si bien no se describen como meramente egoístas, éstas principalmente buscan obtener un beneficio a partir de la cooperación. Sentimientos como la benevolencia o la compasión, según la doctrina del contrato social, no son primordiales para la motivación de las personas a suscribir el contrato. Lo que motiva a las personas a suscribir el contrato, en última instancia, es el beneficio que obtendrán de la cooperación.

De lo anterior se desprende la descripción de los sentimientos morales en la doctrina del contrato social. Como se ha dicho, las personas entran en el contrato primordialmente en búsqueda de obtener un beneficio mutuo. Lo anterior no significa que los sentimientos que están en juego sean meramente egoístas, puede haber distintas concepciones de lo que las personas consideran como su propio beneficio; puede haber concepciones, por ejemplo, que incluyan el bien de los demás. Sin embargo, aunque haya concepciones que entiendan el

²² Rawls, *La justicia como equidad*, 124.

²³ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 52.

beneficio propio incluyendo el bien de los demás, éste no incluye otro tipo de sentimientos distintos a los del beneficio mutuo.

Respecto a la idea de beneficio mutuo Nussbaum dice que “la búsqueda del beneficio mutuo y la realización de los propios proyectos no es inferior a un compromiso empático con el bienestar de todos los seres humanos, es simplemente distinto”; y añade que “Rawls y la mayoría de los contractualistas consideran que no debe establecerse ninguna presunción fuerte de benevolencia; los principios políticos deben surgir de un punto de partida a la vez menos exigente y más determinado”.²⁴ Así, lo que se vuelve central para las teorías del contrato social es la idea del beneficio mutuo por la cual las partes cooperan y dejan en un segundo plano otros sentimientos que pueden influir en la cooperación.

La idea del beneficio mutuo es fundamental para el contrato social, porque sin esta idea pierde fuerza argumentativa. Incluir una idea distinta que desplace a la del beneficio mutuo llevaría a preguntarse para qué suscribir un contrato si hay sentimientos como la benevolencia o la compasión que pueden motivar a las personas a cooperar sin la necesidad de postular un contrato social. Más adelante regresaré sobre este punto.

Los cuatro elementos del contrato social que se han analizado desembocan en la idea del beneficio mutuo. En el caso de la teoría de Rawls, las circunstancias de justicia son las que muestran por qué es necesario postular un contrato social.²⁵ Rawls parte de la idea de la escasez moderada y de la cooperación para el beneficio mutuo. Una de las características de las partes para poder participar en el contrato es que sean iguales aproximativamente en poderes y capacidades. Sin esta igualdad, la cooperación no sería posible y no se podría alcanzar el beneficio mutuo. Así, las circunstancias de justicia plantean por qué es necesario un contrato social para que se dé la cooperación y se alcance el beneficio mutuo.

²⁴ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 53.

²⁵ Rawls retoma las circunstancias de justicia de David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 4ª ed., (Madrid: Tecnos, 2005[1739-40]), libro III, parte 2. En las doctrinas clásicas del contrato social, en lugar de postular las circunstancias de justicia, se postula un estado de naturaleza. Dependiendo de la teoría, el estado de naturaleza es modificado. Por ejemplo, para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos y, en este sentido, el contrato social es una forma de salir de ese estado de guerra para entrar en la sociedad civil donde se garantiza la paz. En cambio, en Hume y Rawls no es el estado de naturaleza la idea que motiva establecer un contrato, sino las necesidades de los seres humanos y la limitación de los medios para satisfacer sus necesidades. Así, para poder satisfacer estas necesidades en condiciones de igualdad y justicia es necesario establecer un contrato social. Ver Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 485.

Los atributos de libertad e igualdad en los actores son importantes para alcanzar el beneficio mutuo por medio de la cooperación. Sin estos atributos, los actores no podrían ser cooperantes, pues no estarían en condiciones de igualdad respecto a los demás participantes. La idea de beneficio mutuo es lo que sostiene lo anterior. Si las partes no son iguales, al menos aproximativamente, no podría haber beneficio mutuo por medio de la cooperación, porque al no haber igualdad entre éstas, no habría reciprocidad entre lo que obtienen o esperarían obtener cada uno de los actores de los demás.

De este modo, lo que se espera obtener del contrato social, siguiendo de cerca la concepción de Rawls, es el beneficio mutuo a través de la cooperación. A partir de estas ideas, según esta concepción, se puede alcanzar una sociedad justa dentro de una democracia avanzada. Además, la idea del beneficio mutuo es también la motivación por la que las partes entran en el contrato social. Así, hay un sentimiento de beneficiarse al beneficiar a los demás por medio de la cooperación. Esta última se da entre iguales, al menos aproximativamente, en capacidades y poderes.

Nussbaum encuentra problemático que las ideas de beneficio mutuo y cooperación entre aproximativamente iguales sean centrales para las doctrinas del contrato social. Esta es una de las principales razones por las que estas doctrinas no han resuelto tres problemas de justicia que Nussbaum encuentra como urgentes: la inclusión de las personas con discapacidades físicas y mentales, la justicia global y la justicia respecto a los animales no humanos.²⁶ La teoría de Rawls, cabe resaltar, no escapa a estas críticas.

De acuerdo con Nussbaum, los problemas antes mencionados son urgentes para la justicia y las teorías del contrato social son incapaces de resolverlos, ya que el concepto de beneficio mutuo es central para estas teorías. La pregunta que surge es cómo pueden cooperar en condición de igualdad las personas con discapacidades²⁷ y los animales no humanos de

²⁶ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, caps. II, IV y VI. En estos capítulos Nussbaum desarrolla a detalle las críticas al contrato social respecto a su incapacidad para resolver estos problemas. En este artículo no me ocupo específicamente de ellos.

²⁷ Respecto a las personas con discapacidades, recientemente ha surgido una perspectiva llamada *capacitismo* que afirma que las personas en estas condiciones no son desiguales *per se* respecto a las personas sin discapacidad. La desigualdad, de acuerdo con esta perspectiva, surge de las estructuras sociales que consideran como “normal” no tener alguna condición física o mental, mientras que lo “anormal” es tener alguna de estas condiciones o discapacidades. Así, las discapacidades tienen una valoración negativa frente a lo que se considera positivamente como “normal”, es decir, estar libres de cualquier discapacidad, ya que “la discapacidad es interpretada como una condición devaluante del ser humano”: Mario Toboso, “Capacitismo”,

tal modo que haya beneficio mutuo; así como los países más pobres respecto a los países más ricos. En este último caso, por ejemplo, pareciera que los países más pobres no tienen nada que aportar para la justicia global y sólo representan una carga para los países más desarrollados.²⁸

Una vía para resolver estos problemas puede ser agregando a la doctrina del contrato social, además de la idea de beneficio mutuo, otros sentimientos que motiven a la cooperación social. No obstante, una tarea de este tipo atenta contra la economía metodológica que Rawls buscaba en su teoría, y contra la base misma por la que se busca establecer un contrato social. Así, si queremos agregar elementos, además del beneficio mutuo, para que las partes cooperen y esta cooperación incluya a todos los seres humanos independientemente de si hay igualdad de capacidades y poderes, entonces se tiene que proponer un enfoque distinto al enfoque del contrato social. Para lo anterior, Nussbaum y Amartya Sen proponen el *enfoque de las capacidades*.

II. El enfoque de las capacidades como alternativa al contractualismo

Como se mencionó al inicio del artículo, el enfoque de las capacidades es formulado por Amartya Sen y retomado por Martha Nussbaum. Ambos han trabajado en conjunto, pero también han desarrollado sus propias teorías de manera independiente. A continuación, desarrollo la formulación de Sen y sus críticas al contractualismo de Rawls. Posteriormente me enfocaré en la propuesta de Nussbaum.

Amartya Sen en *La idea de la justicia* reconoce siete contribuciones de John Rawls a la teoría de la justicia.²⁹ Es importante señalar que estas contribuciones no son mínimas y en su momento fueron un gran avance para la filosofía política. Sin embargo, la teoría de la justicia de Rawls deja cuestiones pendientes que hoy en día son urgentes de atender. Sen reconoce cinco problemas que no resuelve la teoría de Rawls, los primeros dos pueden

en *Barbarismo queer y otras esdrújulas*, eds. Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega (Barcelona: Bellaterra, 2017), 73.

²⁸ Un caso que puede ilustrar la falta de cooperación entre países ricos y pobres, porque los países ricos no se benefician, es la distribución y acaparamiento de las vacunas de COVID-19. La mayoría de las vacunas fueron acaparadas por los países ricos y las vacunas para los países pobres han sido insuficientes. Así, a partir de este caso estamos ante una situación de injusticia, ya que, al no haber un beneficio para los países ricos, estos no están motivados a cooperar con los países desaventajados. Ver Cristina de la Cruz Ayuso, “Bioética y justicia global. Análisis crítico sobre la estrategia global de vacunación COVID-19”, *Medicina y Ética* 33 (2022).

²⁹ Sen, *La idea de la justicia*, 91-93.

resolverse sin necesidad de salirse de la teoría rawlsiana, pero los tres restantes, de acuerdo con el Nobel de Economía, necesitan un nuevo enfoque distinto al de Rawls. Los primeros dos problemas que menciona son 1) “aceptar que la libertad tiene una prioridad total conlleva a descuidar otros aspectos importantes”, y 2) “Rawls no toma en cuenta las amplias variaciones que las personas encaran al estar en condiciones de convertir los bienes primarios en buena vida”.³⁰ En este sentido, los bienes primarios son sólo medios para la evaluación efectiva de las libertades y las capacidades.

Como se mencionó, los dos problemas anteriores se pueden atender dentro de la teoría de Rawls, ya que sólo muestran lo que la teoría ha descuidado y se pueden atender dentro de la teoría sólo introduciéndolos a la misma. Sin embargo, hay tres problemas que necesitan de un nuevo enfoque: 1) la relevancia del comportamiento real, 2) el reconocimiento de alternativas al enfoque contractualista que no son utilitaristas³¹ y 3) la relevancia de la justicia global.³²

Para Sen, la teoría de Rawls cae en una especificidad que exige “cerrar los ojos a una serie de consideraciones relevantes y vitalmente importantes”.³³ Así, la teoría rawlsiana, por su formulación, excluye problemas prácticos importantes en su procedimiento. Como alternativa, Sen propone un enfoque que adopte un razonamiento espacioso que permita la inclusión de los problemas que la teoría de Rawls excluye.

La teoría que Sen propone atiende la diversidad de realizaciones que las capacidades humanas exigen y mira la base informativa amplia de estas capacidades como disposiciones de realización y no sólo las actividades efectivamente realizadas. Además, a diferencia del enfoque contractualista de Rawls cuya base es una simetría de poderes y capacidades, este enfoque parte de una asimetría de poderes y obligaciones. De este modo, el comportamiento razonable no es solamente la búsqueda de beneficios mutuos, sino que también puede ser el ejercicio del poder que algunas personas poseen en favor de aquellas que tienen menos poder

³⁰ Sen, *La idea de la justicia*, 94-95.

³¹ En este aspecto Sen reconoce la relevancia del enfoque contractualista como oposición al enfoque utilitarista. No obstante, para él, la amplia utilización del contractualismo por parte de Rawls no permitió la exploración de otras alternativas al utilitarismo que no fueran contractualistas. Sen en específico está pensando en la alternativa que proviene de Adam Smith sobre el *espectador imparcial*. Ver Sen, *La idea de la justicia*, 99; Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza, 1997[1790]), parte I, secc. I, cap. 5.

³² Sen, *La idea de la justicia*, 95-101.

³³ Sen, *La idea de la justicia*, 119.

o ninguno. El ejercicio del poder en favor de los menos aventajados puede no reportar beneficios inmediatos para los aventajados, pero este ejercicio unilateral puede traducirse en un mundo más justo.

A diferencia del utilitarismo que se enfoca en lo que es placentero para las personas, el enfoque que propone Sen toma como foco a la “libertad que una persona realmente tiene para hacer esto o aquello, las cosas que le resulta valioso ser o hacer”.³⁴ Así, el concepto de capacidad se vincula estrechamente al aspecto de oportunidad de libertad, *i.e.*, las condiciones efectivas para alcanzar lo que deseamos y valoramos. Así, la libertad tiene dos aspectos que la hacen valiosa: un aspecto de oportunidad, esto es, cuáles son las condiciones efectivas y reales para la realización de aquello que deseamos y valoramos; y otro aspecto que tiene que ver con el proceso, es decir, cómo realizamos y consumamos esa oportunidad.

Las características que tiene el enfoque de las capacidades de Sen son 1) contrasta entre capacidad y realización: para una capacidad hay una pluralidad de realizaciones; por ejemplo, conseguir alimento es distinto en una ciudad importante de algún país sudamericano que en una tribu de la África subsahariana. 2) Hay una composición plural de las capacidades y el razonamiento juega un papel importante. 3) El individuo es la unidad más importante en el enfoque de las capacidades, pero la comunidad influye en la concepción de las capacidades; en este sentido hay una interrelación importante entre individuos y comunidad.

Sen menciona al menos tres razones por las que es importante mirar la base informativa de las capacidades y no sólo las actividades efectivamente realizadas. La primera razón es la distinción entre una capacidad amplia y una capacidad limitada, por ejemplo, una capacidad amplia es quien ayuna por convicción, mientras que una capacidad limitada es quien ayuna porque no tiene otra opción. La segunda razón es entre hacer algo y ser libre para hacer ese algo, por ejemplo, quienes son libres para hacer algo son los migrantes que conservan sus rasgos culturales a pesar de contrastarlos con la cultura a la que inmigran; en cambio, hacer algo es aquello que se hace porque no hay ningún punto de comparación y no se tiene otra opción. Por último, la tercera razón son las responsabilidades y obligaciones generales que tienen las sociedades y las personas en relación con la asistencia a los desposeídos. En este punto cobra relevancia el distanciamiento del enfoque de las

³ Sen, *La idea de la justicia*, 262.

capacidades respecto al contractualismo en cuanto que para aquel enfoque la relación del poder es asimétrica y no simétrica como el contractualismo propone.

De acuerdo con lo desarrollado, para Sen “el enfoque de capacidad se concentra en las vidas humanas y no sólo en los recursos de la gente, en la forma de posesión o usufructo de objetos de conveniencia”.³⁵ En este sentido, el enfoque se preocupa no por lo que las personas poseen, sino en cómo aquello que poseen lo pueden traducir en la realización de sus capacidades, es decir, cómo pueden utilizar sus recursos para alcanzar aquello que desean y valoran. Además, otro aspecto relevante es cómo los más aventajados pueden contribuir en la realización de las capacidades de los menos aventajados a través del ejercicio de sus propios poderes y la realización de sus capacidades; de ahí la importancia de la asimetría que considera Sen como punto de partida.

Desde el enfoque propuesto no se menciona qué es lo que es valioso para las personas, pues eso convertiría al enfoque de las capacidades en una doctrina comprehensiva. Tampoco, desde esta perspectiva, se ha hablado de cuáles son las capacidades básicas que cualquier ser humano debería realizar. La teoría que presenta Sen es tan general que puede utilizarse para abordar problemas específicos, pero no es la intención de Sen abordar aquellos problemas. Para él, “el enfoque de la capacidad es un enfoque general, cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales, juzgada desde el punto de vista de la oportunidad y no de un “diseño” específico sobre la mejor organización de la sociedad”.³⁶

Lo anterior no significa que el enfoque de las capacidades no pueda utilizarse en aspectos específicos que contribuyan para la evaluación de políticas sociales. En este punto, Sen³⁷ reconoce el trabajo que ha hecho Nussbaum en utilizar el enfoque para abordar problemas específicos tales como el problema de las mujeres y la justicia, las personas con discapacidades, la justicia global y el lugar de los animales no humanos frente a la justicia. No obstante, Nussbaum no sólo ha utilizado el enfoque que formula Sen para la solución de problemas específicos, sino que también ha hecho sus propias contribuciones a este enfoque.

³

⁵Sen, *La idea de la justicia*, p. 283.

³

⁶Sen, *La idea de la justicia*, 262.

³

⁷Sen, *La idea de la justicia*, 262.

Respecto al planteamiento de Nussbaum, ella considera que hay problemas reales urgentes que una teoría de la justicia tiene que resolver y, al igual que Sen, considera que la teoría de la justicia de Rawls no resuelve. Además, estos problemas están a la vista, ya que se identifican por la observación del comportamiento real de las personas. El enfoque que ella propone para abordar estos problemas como alternativa al contractualismo también es de capacidades y es consecuencialista, pero no utilitarista. Su enfoque de capacidades, a diferencia del de Sen que se basa en la Ilustración escocesa, es un enfoque aristotélico/marxista.³⁸

Sen en su teoría no formula ninguna lista de capacidades, ni menciona cuales son las capacidades básicas, aunque da ejemplos ilustrativos al respecto. Por otro lado, Nussbaum sí da una lista al menos de las capacidades básicas.³⁹ Para ella, el enfoque de las capacidades está estrechamente relacionado con los derechos humanos básicos y su lista de capacidades es una muestra de esta relación. En este sentido, dice que no es una doctrina moral comprehensiva, ya que el enfoque “se limita a especificar algunas condiciones necesarias para que una sociedad sea mínimamente justa, en la forma de un conjunto de derechos fundamentales para todos los ciudadanos”.⁴⁰ Un concepto central para su formulación es el de “dignidad humana” que es central para su lista de capacidades.

Mucho de lo que plantea Amartya Sen, Nussbaum lo retoma. Sin embargo, hay algunos puntos en los que ella se aparta del enfoque del primero. Nussbaum hace explícitas las diferencias de su enfoque respecto al de Sen en *Las mujeres y el desarrollo humano*.⁴¹ A continuación se abordarán los principales puntos en los que difiere Nussbaum respecto a Sen.

El primer punto en el que Nussbaum difiere de Sen es en su crítica al relativismo cultural. Según Nussbaum, ambos comparten la idea de que el relativismo es teóricamente pobre y que son necesarias las normas universales para el desarrollo político. Sin embargo, el Nobel de Economía no da un argumento explícito en contra del relativismo cultural. De este modo, su postura parece ambigua, ya que deja abierta la puerta para el uso de normas

³⁸ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 167.

³⁹ Las diez capacidades básicas son 1) la vida; 2) la salud física; 3) la integridad física; 4) los sentidos, la imaginación y el pensamiento; 5) las emociones; 6) la razón práctica; 7) la afiliación; 8) la relación con otras especies; 9) el juego; 10) el control sobre el propio entorno, tanto material como político. Ver Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 88-89.

⁴⁰ Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, 163.

⁴¹ Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano* (Barcelona: Herder, 2002), 41-44.

surgidas de la cultura que pueden atentar en contra de la dignidad humana que Nussbaum defiende.

El segundo punto es la forma en que cada uno fundamenta el enfoque de las capacidades. Por su parte, Nussbaum fundamenta su enfoque en la idea aristotélica/marxista⁴² de “persona”. Para ella, esta idea de “persona” es central en la formulación de su enfoque, ya que es el fundamento de la idea de la dignidad humana que, como se dijo antes, es central para la formulación de su lista de las capacidades. Sen, en este aspecto, retoma algunas ideas aristotélicas/marxistas, pero no son centrales para la formulación de su enfoque y la principal fuente de su planteamiento es la Ilustración escocesa representada por Adam Smith.

El tercer punto y que Nussbaum considera el más importante porque se hace más notoria la diferencia entre su enfoque y el de Sen, es la formulación que hace de su lista de capacidades. Como se dijo anteriormente, para Sen el enfoque de las capacidades es un enfoque general que no necesita la postulación de capacidades básicas. Sin embargo, Nussbaum considera importante dar una lista de capacidades, ya que ésta servirá para establecer un umbral mínimo de la realización de las capacidades que están en relación con la dignidad humana. Cabe mencionar que Sen tampoco habla de un umbral mínimo de la realización de las capacidades, da algunos ejemplos como el ayuno, la capacidad de elegir entre seguir con la tradición familiar o renunciar a ella, etc.; pero no habla explícitamente de un umbral mínimo.

El cuarto punto tiene que ver con algo que ya se dijo, *i.e.*, la relación que hace Nussbaum entre derechos y capacidades. Sen no equipara los derechos humanos con las capacidades, para él son cosas distintas y que, aunque pueden estar relacionados, pertenecen a ámbitos distintos de la vida pública. No obstante, Nussbaum considera que los derechos humanos pueden considerarse capacidades, ya que en su implementación y ejercicio están

⁴² Los textos de Aristóteles y Marx que Nussbaum considera para su formulación son, en el caso de Aristóteles principalmente la *Ética nicomáquea* y, en el de Marx, *Los manuscritos de 1844*. Ver Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1985), Libro X, 6-8; Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 2001). También ver Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega* (Madrid: Antonio Machado, 2015), 463-468.

las condiciones mínimas para el desarrollo de las demás capacidades. Además, para ella son uno de los fundamentos de su teoría.

Por último, el quinto punto en el que difiere el enfoque de Nussbaum y el de Sen es en el énfasis que hace la primera en la importancia política de las emociones. Si bien en *La idea de la justicia* menciona la importancia de las emociones en relación con la razón práctica y el escrutinio razonado de las prácticas prevalecientes,⁴³ él no les da la importancia que Nussbaum sí les da. Para ella, las emociones, en específico aquellas que tienen que ver con la benevolencia tales como la compasión y el amor, pueden ser suficientes para la cooperación social, principalmente en el reconocimiento de aquellas personas que poseen menos de lo necesario para una vida decente.

Cabe resaltar que el enfoque de las capacidades en la formulación de Nussbaum, al igual que el de Sen, no parte de la premisa de que la justicia sólo puede surgir en una situación donde las personas son aproximativamente iguales en capacidades y poderes y buscan el beneficio mutuo por medio de la cooperación. No obstante, además de esta idea de asimetría, Nussbaum reconoce otros elementos que motivan a las personas a cooperar. Para ella, lo que motiva a cooperar son emociones como la compasión y no el beneficio mutuo que buscan los distintos actores.

De acuerdo con lo anterior, el enfoque de las capacidades no necesita postular una situación hipotética como el estado de naturaleza, ya que entiende que los seres humanos cooperan movidos por un abanico amplio de motivos y que a menudo dependen del contexto y sus requerimientos. Este enfoque parte de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco, para la cual los seres humanos están unidos por lazos altruistas que se ven en la manifestación de la compasión, la piedad, la simpatía, etc. El enfoque no niega que haya cooperación movidos por el beneficio mutuo, lo que hace es enriquecer las motivaciones de las personas apegándose más a las situaciones reales y a los aspectos emocionales que surgen en estas situaciones.

En lo que sigue se abordará la compasión como una emoción que puede motivar la cooperación social. Hasta aquí se han retomado las críticas al énfasis que el contractualismo hace respecto a la idea de beneficio mutuo. También se ha planteado el enfoque de las

⁴³ Sen, *La idea de la justicia*, 78-80.

capacidades y se ha mencionado cómo en la concepción de Nussbaum éste puede incluir a las emociones como una parte de las motivaciones de las personas para la cooperación.

III. La emoción de la compasión y la cooperación social

En filosofía se pueden encontrar distintas teorías de las emociones. Entre las más importantes se encuentran las teorías fisiológicas o neo-jamesianas⁴⁴ para las cuales las emociones se explican principalmente por los cambios corporales que las constituyen.⁴⁵ Otro tipo de teorías que recientemente han tenido un auge importante son las evaluativistas. Para estas teorías las emociones son básicamente evaluaciones de los objetos a las que se dirigen. Dentro de estas teorías se pueden encontrar dos tipos: las representacionalistas⁴⁶ y las actitudinistas.⁴⁷ Por otro lado, a diferencia de estas últimas, hay teorías llamadas cognoscitivistas que explican a las emociones desde un punto de vista meramente cognitivo, dejando en segundo plano los procesos fisiológicos, evolutivos o rasgos evaluativo/representacionales que puede haber en las emociones; aunque cabe resaltar que pueden tener mucho en común con las teorías de corte representacional.⁴⁸ De este tipo es la teoría que formula Martha Nussbaum acerca de las emociones. Así, dado que esta es la teoría que defiende Nussbaum, en lo que sigue se desarrollará más a detalle.

17

Una emoción, según Nussbaum, es “la historia de los juicios sobre las cosas importantes, juicios en los que reconocemos nuestras necesidades e incompletud ante los

⁴⁴ Estas teorías son conocidas como neo-jamesianas, ya que encuentran su inspiración en las teorías de las emociones desarrolladas simultáneamente y de manera independiente a finales del siglo XIX por William James y Carl Lange. Ver William James, “What is an emotion?”, *Mind* 9 (1884).

⁴⁵ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Ciudad de México: Booket, 2016); Jesse Prinz, *Gut reactions* (Nueva York: Oxford University Press, 2004).

⁴⁶ Michael Milona, “Taking the perceptual analogy seriously”, *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (2016); Mauro Rossi y Christine Tappolet, “What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions”, *Canadian Journal of Philosophy* 49 no. 4 (2019); Christine Tappolet, *Emotions, value, and agency* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁴⁷ Julien Deonna y Fabrice Teroni, “Emotions as attitudes”, *Dialectica* 69 no. 3 (2015); Julien Deonna y Fabrice Teroni, “Emotions and their correctness conditions: A defense of attitudinalism”, *Erkenntnis* (2022); Johnathan Mitchell, *Emotion as feeling towards value* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

⁴⁸ Lo que distingue a las teorías evaluativistas y cognoscitivistas es que para las primeras las evaluaciones no necesariamente tienen contenido proposicional. De esta manera, por ejemplo, de acuerdo con la teoría, cuando una ardilla siente miedo y su emoción se dirige a un objeto que evalúa como peligroso no es que tenga miedo porque haya formulado el juicio de que ‘el objeto es peligroso’, sino que simplemente tiene una evaluación del objeto como peligroso. En cambio, una teoría de corte cognoscitivista afirma que en las emociones siempre hay un juicio involucrado. Por ejemplo, el enojo que siente una persona hacia alguien, o algo, es esencialmente el juicio que tiene sobre el objeto al que se dirige su emoción, este es, ‘x es ofensivo’. Así, este tipo de teorías solo pueden dar cuenta de las emociones en individuos que tienen un lenguaje formado.

elementos que no están del todo bajo nuestro control”.⁴⁹ Las emociones al ser sobre las cosas que importan son intencionales, es decir, están dirigidas a un objeto.⁵⁰ La representación del objeto es a partir de la percepción de las personas y de su vida. A partir de esta percepción, el juicio que corresponde a la emoción es formulado. Por ejemplo, si se observa el sufrimiento innecesario de una criatura, esta percepción lleva a formular un juicio acerca de su padecimiento y tener compasión por él.

Otro elemento que agrega Nussbaum a las emociones es la creencia que sostiene a la emoción. Así, a diferencia de las teorías evaluativistas, no sólo hay una percepción del objeto de la emoción, sino que también hay creencias involucradas sobre el objeto; de ahí que las emociones se consideren como *juicios de valor*. Siguiendo el ejemplo de la compasión, bajo esta teoría esta emoción surge porque hay una percepción del sufrimiento de alguien y se tienen creencias de que el sufrimiento es negativo para ese individuo. De esta manera, la compasión es el juicio de que el sufrimiento percibido es negativo para quien lo está padeciendo.

De lo anterior, las emociones presentan a los objetos que se dirigen como *investidos de valor*. A partir de esta idea se puede decir que hay un interés en esos objetos que mueven a las personas a formular juicios de valor según sus creencias sobre los objetos que representan sus emociones. De este modo, para Nussbaum, los elementos cognitivos son una parte esencial de las emociones y esto es lo que permite diferenciarlas entre sí: un objeto puede generar diferentes emociones y, finalmente, las creencias que entran en juego son las que determinan si se tiene una emoción u otra. Por ejemplo, el sufrimiento de una persona puede provocar, entre otras emociones, compasión o regocijo. En el primer caso los juicios son del tipo ‘es injustificado su sufrimiento’, ‘no merece que sufra’, ‘su sufrimiento puede ser evitado’, etc.; mientras que para el segundo caso los juicios son del tipo ‘él buscó su sufrimiento’, ‘merece sufrir’, ‘sufrir es lo poco que le puede suceder’, etc. En este último caso se podría decir que se está ante la emoción que en alemán es llamada *schadenfreude*.

⁴⁹ Martha Nussbaum, “Emotions as judgments of value and importance”, en *Thinking about feelings*, ed. Robert C. Solomon (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 184.

⁵⁰ El concepto de ‘intencionalidad’ en filosofía de las emociones contemporánea es central. Este concepto es recuperado de Franz Brentano, quien a su vez lo recupera de la filosofía medieval, y, por otro lado, también es recuperado de la tradición fenomenológica iniciada por Edmund Husserl. Para ver más sobre el concepto en emociones y filosofía de la mente: Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental”, en *Current issues in philosophy of mind*, ed. Anthony O’Hear (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998), 229-251.

Sin embargo, a pesar de que las creencias y los juicios formulados a partir de éstas son parte esencial de las emociones, cabe señalar que las emociones no son idénticas a estos estados cognitivos. Las emociones son estados mentales distintos de las creencias y otros estados cognitivos, pero esencialmente constituidos por estos últimos.⁵¹

Algo importante de destacar de la teoría es que debido a los elementos cognitivos que constituyen a las emociones, éstas pueden ser aprendidas y perfeccionadas. Este rasgo es relevante cuando Nussbaum introduce el tema de las emociones políticas. Por ejemplo, en el caso de la compasión, esta emoción puede educarse de tal modo que se dirija a cuestiones sociales importantes y quien la sienta ponga atención a estas cuestiones. De este modo, sentir compasión por los más desaventajados puede motivar a ayudarlos de manera importante y hacer algo para mejorar su situación. Más adelante se profundizará en este punto.

Antes de continuar con el análisis de la compasión es importante destacar cómo Nussbaum considera a las emociones respecto a la relación con los demás. De acuerdo con ella, en esta relación con los demás puede surgir una bifurcación en las emociones.⁵² Esta bifurcación consiste, por un lado, en que hay emociones que expanden el yo a los demás, es decir, el objeto al que se dirigen estas emociones son los otros. Por medio de estas emociones se percibe a los otros como valiosos. Estas emociones son las que juegan un papel importante en la vida pública y el ejemplo paradigmático de una emoción de este tipo es el amor. No obstante, por otro lado, hay emociones que retraen el yo a sí mismo como pueden ser la envidia, el miedo y la vergüenza.⁵³ Este tipo de emociones motivan una preocupación por sí mismo y uno mismo es el objeto al que se dirigen estas emociones al representarlo como valioso. Estas emociones, al contraponerse a las primeras, desembocan en una cancelación de estas. Una exacerbación de las emociones que contraen el yo serían un obstáculo para la vida pública. Así, Nussbaum aboga por el fomento de las emociones que expanden el yo, ya

⁵¹ Nussbaum, "Emotions as judgments of value and importance", 190.

⁵² Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* (Barcelona: Paidós, 2008), 338.

⁵³ Si bien estas emociones han sido útiles evolutivamente, ya que han permitido el florecimiento de los seres humanos; también pueden llevar a cancelar la posibilidad de la cooperación. Por ejemplo, la envidia hacia los demás puede hacer que una persona no esté motivada a cooperar, porque para ella la cooperación se puede traducir en que las personas a las que envidia puedan obtener beneficios.

que el sentir estas emociones contribuye a la cooperación sin recurrir a la idea del beneficio mutuo.⁵⁴

La compasión corresponde al primer tipo de emociones, es decir, expande el yo y emociones que lo retraen a sí mismo se contraponen a esta emoción. En estos términos, para Nussbaum, la compasión es “una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona”.⁵⁵ Además, añade que “tenemos pruebas evolutivas sólidas de que la compasión ha cumplido un papel muy importante en la selección del grupo; y hay información etológica que demuestra que en nuestra especie y en las especies primates también desempeña una función esencial, irreducible a la reciprocidad egoísta”.⁵⁶ Así, su argumento a favor de la compasión como una emoción política también lo apoya en evidencia empírica dada por la evolución humana.

Algo que vale notar es la distinción que hace Nussbaum entre compasión, piedad, simpatía y empatía. Si bien estas emociones también tienen que ver con la expansión del yo y pueden motivar la cooperación social, hay matices entre ellas que es importante destacar. La *piedad* últimamente ha adquirido matices de condescendencia y superioridad sobre quien la recibe. Estas connotaciones difieren del uso rousseauiano de la *pitié*, y del uso que se hace para traducir los términos griegos *éleos* y *oîktos*.⁵⁷ Así, a pesar de que en su uso tradicional la piedad puede estar en estrecha relación con la compasión y la ayuda a los demás, este uso no se ha conservado hasta hoy. Por esta razón, Nussbaum prefiere no utilizarla en el plano político y evitar así discursos de condescendencia o de superioridad de aquellos que socorren a los más desaventajados.

Por su lado, la *empatía* se utiliza para una “reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, ya sea que la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni la otra”.⁵⁸ De este modo, en la empatía no hay una valoración directa de la situación de la otra persona como sí la hay en la compasión. La empatía lleva a

⁵⁴ Martha Nussbaum, *Political emotions: why love matters for justice* (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University, 2013), 314-316.

Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 339.

⁵⁵

⁵⁵Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 339.

⁵⁶

⁵⁶Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

⁵⁷ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

⁷

⁵

un ejercicio imaginativo donde se plantean situaciones que son buenas o malas para la otra persona, pero de este ejercicio no se sigue que haya una motivación para la cooperación y ayudar a aquellos que están en una posición social de desventaja.⁵⁹

Por último, las diferencias entre la *simpatía* y la compasión son más sutiles. En la tradición se han utilizado a estas emociones como equivalentes. Por ejemplo, para Hume y Adam Smith, la simpatía motiva a cuidar de los necesitados. Sin embargo, para Nussbaum la diferencia entre estas emociones radica en que la compasión es una emoción más intensa y como respuesta sugiere un grado más alto de sufrimiento, tanto por parte de la persona afligida como por parte de aquella que se compadece de ella.⁶⁰

Para Nussbaum, la compasión ocupa un lugar importante en cuanto a la relación con los demás. La compasión incluye el juicio de que el sufrimiento de la otra persona es algo malo. Cabe destacar que el sufrimiento que reconoce la compasión no es cualquier sufrimiento, sino que es un sufrimiento intenso e injustificado. El reconocimiento del sufrimiento que da lugar a la compasión lleva no sólo a observar el sufrimiento de los demás, también lleva a hacer ese sufrimiento como propio, de ahí que motive para evitar el sufrimiento de los otros. Una forma de evitar el sufrimiento de los demás es por medio de la cooperación. Si se coopera para alcanzar una sociedad menos injusta, entonces por medio de la cooperación se puede reducir el sufrimiento de las personas en quienes recaen las injusticias.

La compasión al ser una emoción que expande el yo a los demás establece una relación entre el individuo y su comunidad;⁶¹ esto la convierte en una emoción política. Nussbaum⁶² reconoce tres razones para considerar esta emoción como política. La primera

⁵⁹ Para ver una crítica de la empatía como una emoción moral relevante: Jesse Prinz, *The emotional construction of morals* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 82-83. De acuerdo con este filósofo, el “ponerse en los zapatos del otro” como supone la empatía no es suficiente para que haya la motivación de ayudar a quien esté en apuros. Por ejemplo, sentir empatía por los grupos de desplazados dada la violencia de su lugar de origen sólo representa lo mal que suponemos que lo están pasando estos grupos a partir de lo que ellos sienten, pero de esta representación no se sigue que haya una motivación para ayudarlos o hacer algo para que mejore su situación.

⁶⁰ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 340.

⁶¹ Hoy en día con la globalización y los problemas de justicia global se puede entender como comunidad a la mayoría del mundo y no sólo a aquella comunidad que está inmediatamente relacionada con los individuos y su entorno. De este modo, los problemas globales también afectan a los individuos.

⁶² Martha Nussbaum, “Compassion: the basic social emotion”. *Social philosophy and policy* 13 (1996): 28.

tema aquí abordado. Este desarrollo sirve para pensar la importancia de las emociones en la configuración de una sociedad justa. Un desarrollo ulterior tendrá que cuestionar el trabajo que ha hecho Nussbaum con argumentos sólidos y nuevas propuestas desde nuevas perspectivas. Lo que se pretendió hacer aquí fue mostrar una manera en que las emociones, en específico la compasión, pueden ser importantes para la cooperación social. De este modo, a través de la compasión como vehículo para la cooperación social, puede alcanzarse una sociedad más justa en la que los grupos en desventaja al menos no sufran por situaciones de injusticia.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Pablo Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Ben-Ze'Ev, Aaron. «Emotions are not mere judgments.» *Philosophy and Phenomenological Research* 68, n° 2 (2004): 450-457.
- Crocker, David A. «Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic.» *Political Theory* 20, n° 4 (1992): 584-612.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducido por Joandomènec Ros. Ciuda de México: Booket, 2016.
- de la Cruz Ayuso, Cristina. «Bioética y justicia global. Análisis crítico sobre la estrategia global de vacunación COVID-19.» *Medicina y Ética* 33 (2022): 85-122.
- Deonna, Julien A., y Fabrice Teroni. «Emotions as attitudes.» *Dialectica* 69, n° 3 (2015): 293-311.
- Deonna, Julien, y Fabrice Teroni. «Emotions and their correctness conditions: A defense of attitudinalism.» *Erkenntnis*, 2022.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2a. Traducido por Manuel Sánchez. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980[1651].
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. 4a. Traducido por Felix Duque. Madrid: Tecnos, 2005[1739-40].
- James, William. "What is an emotion?" *Mind* 9, no. 34 (1884): 188-205.
- Johnathan, Mitchell. *Emotion as feeling towards value*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2006[1690].
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2001.

- Milona, Michael. «Taking the perceptual analogy seriously.» *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (2016): 897–915.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Traducido por Demetrio Castro Alfin. Madrid: Istmo, 2002[1748].
- Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducido por Antonio Ballesteros Jaraiz. Madrid: Antonio Machado, 2015.
- . «Compassion: the basic social emotion.» *Social philosophy and policy* 13 (1996): 27-58.
- . *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2012.
- . *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Traducido por Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- . «Emotions as judgments of value and importance.» En *Thinking about feelings*, de Robert C. Solomon, 183-199. Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- . *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Traducido por Ramón Vilà y Albino Santos. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Las mujeres y el desarrollo humano*. Traducido por Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2002.
- . *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Traducido por Maira Araceli. Barcelona: Paidós, 2008.
- . *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University, 2013.
- Nussbaum, Martha, y Amartya Sen. *Internal criticism and Indian rationalist traditions*. World Institute for Development Economics Research, 1987.
- Panea Márquez, José Manuel. «El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum.» *RECERCA: Revista de Pensament i Anàlisi* 22 (2018): 111-131.

- Pedraza, Alejandro K. «Contractualismo contemporáneo. El equilibrio reflexivo como mecanismo en los consensos de justicia.» *EN-CLAVES del pensamiento* 12, n° 23 (2018): 93-114.
- Prinz, Jesse. *Gut reactions*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- . *The emotional construction of morals*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John. *La justicia como equidad*. Traducido por Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós, 2002.
- . *Liberalismo político*. Traducido por Sergio René Madero. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Teoría de la justicia*. 2a. Traducido por María Dolores González. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rossi, Mauro, y Christine Tappolet. «What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions.» *Canadian Journal of Philosophy* 49, n° 4 (2019): 544-563.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Traducido por Leticia Halperín. Buenos Aires: Losada, 1999[1762].
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Traducido por Hernando Valencia Villa. México D.F.: Taurus, 2010.
- Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Traducido por Carlos Rodríguez. Madrid: Alianza, 1997[1790].
- Tappolet, Christine. *Emotions, values and agency*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Toboso, Mario. «Capacitismo.» En *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, editado por Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega, 73-81. Barcelona: Bellaterra, 2017.