



Ética y educación democrática

Resumen

En este texto defendemos que debemos educar a los ciudadanos que requieren una democracia: solidarios, empáticos, respetuosos de la dignidad humana de los otros, que entiendan de argumentación y sepan dar y recibir razones, sopesarlas y dejarse influir por las mejores. Ciudadanos convencidos de que valorar algo, la vida humana, por ejemplo, implica saber cómo actuar para valorarla como es debido. Para ello acudiremos a la explicación de valorar que hace T.M. Scanlon. También nos detendremos en revisar el principio de igual dignidad humana. Entenderemos la democracia como gobierno por discusión y trataremos de mostrar que en una sociedad democrática, detrás de nuestras conductas debe haber una justificación basada en buenas razones. Lo que, por ejemplo, excluye conductas racistas.

Palabras clave

Igual dignidad, educación democrática, razón pública, valor de la vida humana.

Abstract

We argue that it is basic for a democracy to educate the citizens that it needs: solidary, empathic, respectful of human dignity, who understand argumentation and know how to give, receive and weight reasons, and allow the best of them to influence their attitudes. Citizens that are convinced that, to value something, human life, for example, implies knowing how to act to value it, as it's due. We use T.M. Scanlon's account of value to support our argument. We also analyze the moral principle of equal human dignity. In this paper we understand democracy as government by discussion. In that sense, we argue that in a democratic society, the way in which we act should be backed by good reasons. That excludes, for instance, racism.

Key words

Equal dignity, democratic education, public reason, the value of human life

Dr. Luis Muñoz Oliveira²⁵

Recibido: 30-04-2019. Aceptado: 03-06-2019.

1. Introducción

La idea central de este texto es que debemos educar a los ciudadanos que queremos tener. Los seres humanos no somos demócratas por naturaleza, la práctica democrática se aprende. Aquí hablaremos de una de las partes centrales de dicha práctica: respetar los derechos de los demás. Para ello es importante saber que valorar la vida humana es, también, saber valorarla como es debido; saber comportarse a la altura de la dignidad humana. Para explicar cómo llegamos a la idea anterior seguiremos los siguientes pasos: primero exploraremos la relación entre democracia y razón. Diremos que la democracia es gobierno por discusión, lo que sin duda tiene consecuencias. Por ejemplo: poner a la razón deliberativa en el centro de la idea de democracia. Una vez que las razones se vuelven centrales, debemos revisar cómo funcionan las buenas razones y de qué manera influyen en nuestras actitudes sensibles al juicio. Más adelante revisaremos la idea de «valor». Esto nos permitirá entender por qué valoramos algo y cómo debemos actuar para valorarlo. Más adelante hablaremos de la dignidad humana y de cómo se relaciona con el respeto a los derechos humanos.

Conocer a detalle ideas como los valores, la dignidad humana, los derechos humanos, es fundamental para lograr convencer a los demás de su centralidad. En democracia, educar es convencer con buenas razones a los demás de tener ciertas actitudes. Para ello, por supuesto, las personas deben saber dar y recibir razones.

2. La justicia y la educación de ciudadanos

Según defiende Marc Fleurbaey (2018) la idea central de una buena sociedad es que todo ser humano tiene derecho a una vida

25 Luis Muñoz Oliveira es doctor en filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona. Es investigador de tiempo completo del CIALC de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Sus líneas de investigación son justicia, diversidad cultural, tolerancia, humillación y dignidad humana. Correo de contacto: munozoliveira@gmail.com



digna, sin importar su género, su religión, su talento, *etc.* Este ideal de vida digna incluye la posibilidad de participar en la vida social a partir de condiciones similares a las de los demás, y la posibilidad de estar en control de las dimensiones más importantes de la propia vida. Donde quiera que existan desigualdades estructurales en las relaciones sociales, la vida digna de las personas se encontrará en riesgo.

La idea de que todos merecemos el derecho a una vida digna es, podemos decirlo así, un bien público; un concepto que hemos construido mediante un largo proceso de cambio social. En este trance, nos hemos alejado de la creencia de que existen diferencias «naturales» entre personas, que justifican la pertenencia a distintos estratos sociales, para llegar a creer en la igualdad humana. Ahora, como nos recuerda Fleurbaey (2018), uno de los problemas de los bienes públicos es que no florecen por sí mismos. La historia no cumple con un destino manifiesto hacia la igualdad social. Es falso que existen fuerzas ocultas en esta, que garanticen un mejor futuro para la humanidad. De hecho, la única forma que tenemos para crear y consolidar un mundo en el que los individuos reconozcan mutuamente el derecho a la vida digna de los demás es la educación y el acceso a las artes y la literatura.

En este texto nos interesa detallar el primer punto: la educación de ciudadanos, especialmente con respecto al valor de la

vida humana y las conductas que se esperan a partir de valorarla. Sin embargo, porque es indisoluble del primero, nos referiremos brevemente al segundo punto: el acceso a las artes y la literatura. Para ello traeremos a colación algunos ejemplos para mostrar que las artes y la literatura nos vuelven más propensos a interesarnos por el dolor de los demás y a ser más solidarios. Esto, a su vez, redundará en una sociedad como la que anhelamos: donde los ciudadanos reconozcan la igual dignidad de los demás. Dice Richard Rorty (1991) «*La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros*» (p. 18). Y ¿cómo lo hacemos incrementar nuestra sensibilidad? Continúa Rorty (1991):

no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela... [que proporciona] detalles acerca de formas de sufrimiento padecidas por personas en las que anteriormente no habíamos reparado. (p. 18).

La idea que nos sugiere Rorty es brillantemente explorada por Lynn Hunt (2008) en su libro *Inventing human rights*, cuyo argumento central es el siguiente: leer recuentos sobre torturas o novelas epistolares tuvo efectos físicos que se tradujeron en cambios dentro del

cerebro que produjeron nuevos conceptos sobre la organización de la vida social y política. Nuevos tipos de lectura crearon nuevas experiencias individuales (empatía), que hicieron posible nuevos conceptos políticos y sociales (los derechos humanos).

En fin, aunque a muchos les parezcan inútiles, las novelas, el cine y todas esas obras que nos hacen sentir lo que padecen los demás, son fundamentales para que florezca la solidaridad y la empatía.

Decíamos que la única forma para consolidar un mundo en el que los individuos reconozcan mutuamente el derecho a la vida digna de los demás es la educación y el acceso a las artes y la literatura. Tocamos brevemente el segundo punto, porque nos interesa centrarnos en el primero. Los ciudadanos que requiere una democracia no surgen de la nada, debemos educarlos. No es fácil aprender a ver al otro como persona con igual dignidad en lugar de verlo como un objeto. Y como señala Lynn Hunt (2008) los derechos humanos dependen tanto de que las personas los posean como de que reconozcan que los demás también los poseen. Es precisamente el desarrollo incompleto del reconocimiento lo que da entrada a la desigualdad de derechos.

Martha Nussbaum (2012) escribe que hoy en día pareciera que la mayoría de nosotros nos acercamos a los demás seres humanos no como seres con alma, personas complejas e interesantes con una vida interior, sino como

obstáculos en la realización de nuestros fines. Por supuesto, cuando habla de «alma», no pretende referirse a esa sustancia inmaterial que anima nuestro cuerpo: en realidad no afirma ni niega esa noción religiosa. Habla más bien de «*las facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización*» (Nussbaum, 2012, p. 25).

Y ¿cómo educamos personas que reconozcan que los demás también tienen derechos? Repitiéndolo hasta el cansancio es mala idea: se dice mucho que todos somos iguales, pero no se explica por qué, y ahí están los resultados: una triste sociedad individualista y violenta donde es difícil que las personas vean por los demás. Si queremos ciudadanos solidarios, empáticos y que respeten los derechos humanos de los demás, debemos convencer a las personas de que los valores democráticos, como el de la igualdad moral, tienen sentido. Y para ello es importante explicar qué son los valores, cómo se justifican y qué implicaciones tiene valorar. Sin tal proceso, parecerán meros imperativos arbitrarios, cuando en realidad están plenamente justificados, lo que permite explicarlos. Y si las personas entienden y aceptan el valor de la igualdad, es más probable que lo respeten. Dice Nussbaum (2012) «*si uno se siente responsable de sus propias ideas, es probable que también se responsabilice por sus propios actos*». (p.83).

Siempre será más fructífero tener ciudadanos convencidos del derecho de todos a tener una vida digna, que solo aleccionar en el asunto. En este sentido, comparto el enfoque sobre la educación que Nussbaum llama «pedagogía socrática» y que Rabindranath Tagore (1915) sintetiza de manera clara cuando dice lo siguiente: «*Nuestra mente no obtiene libertad verdadera adquiriendo materiales de conocimiento ni poseyendo las ideas ajenas, sino formando sus propios criterios de juicio y produciendo sus propios pensamientos*».

3. Democracia y razón

Amartya Sen (2010) sostiene que hay al menos dos visiones de «democracia», una antigua y más formal que se centra en las elecciones y los votos; y una perspectiva más amplia que define como gobierno por discusión. Lo cito:

(...) en la filosofía política contemporánea, el entendimiento de la democracia se ha ampliado vastamente, de tal suerte que ya no se ve tan solo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama «el ejercicio de la razón pública» [...] En su *Teoría de la justicia*, Rawls coloca la cuestión en el foco de atención: «La idea definitiva de la democracia deliberativa es la idea misma de deliberación. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian opiniones y debaten sus razones en favor de cuestiones políticas públicas»

(Sen, 2010, p. 355).

Y ¿sobre qué deliberamos? Sobre la comunidad que anhelamos y la forma de alcanzarla; sobre los derechos de las personas y cómo lograr que gocen de ellos.

Tomemos el caso de los derechos, para ejemplificar lo que digo y mostrar puntos fundamentales sobre los que debemos convencer a los ciudadanos. Sin duda la democracia es un proceso por medio del cual institucionalizamos y defendemos los derechos de las personas. Tal proceso se lleva a cabo mediante la argumentación y el reconocimiento de buenas razones. Ojo, con esto no queremos decir que los derechos de las personas se deben consultar en plebiscitos, sino que se deben sustentar con razones. En democracia algo está bien sustentado siempre que no se demuestra lo contrario. Por supuesto, lo anterior excluye del debate todo aquello que no está bien sustentado, por ejemplo: si todos somos iguales, moralmente hablando, no caben ni el racismo, ni el machismo, ni la intolerancia religiosa. Esto no quiere decir que debemos censurar los discursos prejuiciosos e ignorantes: en el debate de razones, las ideas sin sustento tendrían que caer por su propia falta de consideraciones a favor. Y si convencemos a la mayoría de las personas de que somos iguales, quienes piensan distinto en este respecto y actúan en consecuencia, como los racistas y los machos, tendrían que dar explicaciones, al menos más que ahora.

¿Cómo es que la democracia institucionaliza y defiende los derechos de las personas? Si seguimos a Joel Feinberg (2006), los derechos son reclamaciones válidas. Una reclamación es la reivindicación de cierto bien que cubre cierta necesidad. Por ejemplo: dado que las personas necesitamos agua para no morir deshidratadas, es fácil reivindicar nuestra necesidad de dicho líquido. Así, en el proceso de reconocer e institucionalizar derechos, el primer paso es el reconocimiento de una necesidad y la posterior reivindicación de un bien que la satisface. El segundo paso es justificar con buenas razones dicha reclamación. El último paso es que la reclamación se vuelva válida: «una persona tiene un derecho legal cuando el reconocimiento oficial de su pretensión (como válida) está justificado por las reglas vigentes» (Feinberg, 2006, p. 245).

Como vemos, el procedimiento por medio del cual se reconoce una necesidad, se levanta la voz y se justifica una reclamación para convertirla en un derecho, no es otro que la razón pública misma: la deliberación que está en el corazón de la democracia. Sin duda, en la democracia ideal los debates se deberían resolver por el peso de las mejores razones, ni siquiera sería necesario votar, o no siempre: el voto es el instrumento para dirimir desacuerdos cuando las razones no alcanzan. Y, por supuesto, toda democracia, ya sea ideal o pedestre, requiere de ciudadanos que sepan argumentar y sean

transigentes. «*Un ser humano capacitado para seguir los argumentos en lugar de seguir al rebaño es un ser valioso para la democracia*», dice Nussbaum (2012, p. 79). Y esa debe ser nuestra meta a la hora de educar personas democráticas. Además, aceptar las razones de otro, iguala, porque el uso de la razón nos iguala. Perfectamente, unos pueden saber usarla mejor, tener más práctica, pero la mayoría de nosotros está capacitado para usar la razón. Dice Nussbaum (2012) «*No importan la clase social, la fama ni el prestigio. Lo único que importa es la argumentación*». (p. 79).

4. Las buenas razones

Parte fundamental de la deliberación democrática pasa por saber justificar principios, valores y derechos. Para ello es importante entender el papel de las buenas razones, los valores y los principios morales, y en eso debemos poner especial atención al momento de educar ciudadanos para que de verdad puedan deliberar y entender las implicaciones de valorar. En su reconocido libro *What we owe to each other* T.M Scanlon (1998) establece con firmeza una forma de justificación de principios razonables que Hilary Putnam (2008) y Amartya Sen (2010) compartirán más tarde. La revisaremos con cierto detenimiento pues, como ya se decía, parece importante en la educación de ciudadanos democráticos. Scanlon nos pide que pensemos en el siguiente ejemplo, para comenzar a entender cómo funcionan las razones: debido

al comportamiento insolente y desafiante de un hijo, uno de sus padres piensa que tiene buenas razones para reprenderlo a golpes y así enmendar su comportamiento. Antes de golpearlo, el padre respira y se pregunta: ¿será que de verdad la mala actitud de mi hijo es una buena razón para justificar que lo regañe a nalgadas? Entonces decide comparar la conducta que pretende llevar a cabo con la que otros padres realizan. Encuentra que en las sociedades democráticas los padres cada vez golpean menos a sus hijos, si es que lo llegan a hacer. Más tarde se pregunta, pues ha tomado en serio revisar si tiene razones que apoyen su actitud: ¿será que la violencia, que genera temor y muestra poder y somete al otro, es la respuesta adecuada a este problema? ¿No será que la actitud violenta de querer pegarle a un hijo mal portado es producto de la ira y no de la razón? Después de la debida reflexión el padre de nuestro ejemplo decide explicarle a su hijo por qué su conducta es reprehensible, en lugar de golpearlo. Intentando, con ello, que cambie su actitud.

No toda decisión humana es moral. Los problemas morales, que nos llevan a tomar decisiones dentro del ámbito moral, son aquellos, *grosso modo*, en los que un sujeto debe decidir cómo actuar en circunstancias en las que su conducta tendrá consecuencias sobre los intereses fundamentales de otros, sin su consentimiento. Cuando una persona, después de sopesarlo, actúa en circunstancias como las que describo, tendría que ser

capaz de explicar por qué tomó la actitud que lo llevó a escoger como correcta tal alternativa de actuación. Los desacuerdos morales surgen, precisamente, cuando las razones de uno y de otro llevan a actitudes distintas. Estas actitudes son, en palabras de Scanlon (1998) «actitudes sensibles al juicio» (*judgment-sensitive attitudes*). A quien toma este tipo de actitudes se le puede exigir que explique las razones detrás de la toma de dicha actitud. Por ejemplo: imaginemos a María, una persona que vive en un barrio muy violento de alguna ciudad latinoamericana, que tiene miedo de salir de noche. Llevamos a María a una ciudad muy segura en alguna parte de Escandinavia y vemos que en la noche aún tiene miedo de salir. Como su miedo es racional,²⁶ si le explicamos que, a diferencia de su barrio, el de Escandinavia es increíblemente seguro, y además salimos con ella para mostrarle que no debe temer, que incluso hay niños caminando solos, muy tranquilos, María tendrá buenas razones para cambiar su actitud temerosa. El hecho de que estas actitudes sean sensibles al juicio permite que afirmemos que las personas son responsables de tomarlas o no.²⁷ Y es que, dice Scanlon (1998) son actitudes que personas perfectamente racionales tendrían siempre que consideren que hay suficientes razones que las justifican. Nadie

es perfectamente racional, pero la hipótesis que refiere Scanlon sirve de horizonte.

Reflexionar sobre una o varias de las razones que justifican nuestras actitudes, nos tendría que llevar a intentar caracterizar las razones que creemos tener de manera más completa, para entonces decidir si dicha razón o razones son o no relevantes como buenas justificaciones. Parecería escandaloso y objetable, ejemplifica Scanlon (1998), cortar un hermoso sauce viejo por el gusto de probar una sierra eléctrica nueva. Así, aquel que pretenda probar así su sierra, debería sopesar qué consideraciones tiene contra dicha conducta: ¿será que la belleza del sauce, su papel en el ecosistema, son razones para evitar talarlo? Más si solo se trata de probar una sierra eléctrica nueva. Además, el talador tendría que buscar casos similares y ver si una razón similar se sostiene: ¿aceptaría que su vecino destruyera la montaña que tanto le gusta ver por la ventana de su sala, solo porque el vecino quiere probar su nuevo cartucho de dinamita? Además, debería intentar ver si dicha razón podría ser incluida en el recuento más coherente y completo de las razones para actuar que tiene. Con esto, tratar de establecer si dicha razón es confiable, o mejor, estable. Este procedimiento reflexivo debe enseñarse en las escuelas.

Las buenas razones son estables frente a las críticas. Cuando una persona, después de la reflexión debida, alcanza una nueva conclusión sobre

las razones que tiene para actuar, dichas razones suelen ser estables. Déjenme ofrecer otro ejemplo de Scanlon (1998), para mostrar a qué nos referimos con la estabilidad de las buenas razones: supongamos que una muchacha a la que le gusta apostar, aunque no sabe de probabilidades, cae siempre en la falacia del apostador: cree que debido a que en la ruleta han salido varios números rojos seguidos, es más probable que en el siguiente tiro la pelota termine en la casilla de un número negro. Le explicamos que ha confundido la probabilidad de que salgan varios rojos al hilo con la probabilidad de que en el siguiente tiro salga un número rojo. Cuando la muchacha entiende que, en cada tiro, pese a los muchos rojos consecutivos, las probabilidades de que caiga un número negro son las mismas de que caiga un número rojo, tendrá una razón estable. Es decir, a menos de que padezca amnesia, no apostará al negro, después de que cayeron varios rojos al hilo, creyendo que tiene más posibilidades de salir que el rojo. Si apuesta así, tendría que ser por otra razón.

A la estabilidad que tienen las buenas razones debemos sumar el alto grado de acuerdo interpersonal que existe sobre juicios acerca de razones, por ejemplo: en general, el hecho de que algo sea placentero es una buena razón para actuar. Y gozar el placer es una buena razón entre otras. Ahora, perfectamente podemos imaginar razones de más peso que el placer, pero eso no implica que

26 Es peligroso salir de noche en un barrio violento, lo que justifica racionalmente el miedo.

27 No sucede lo mismo con actitudes que no son sensibles al juicio, como las fobias irracionales.

hacer algo porque es placentero deje de ser una buena razón. Lo será hasta que mejores razones nos muestren, como en el caso del sauce y la sierra, que en tal o cual situación el placer que algo produce no justifica la conducta que se quiere llevar a cabo.

También estamos obligados por la razonabilidad²⁸ a escuchar las razones de los demás con respecto a un asunto, sobre todo si están involucrados. Debemos revisar si las razones que sostienen nuestras actitudes sobreviven o no al escrutinio público. Amartya Sen (2010) explica bien cómo sería tal escrutinio. Dado que las personas somos, generalmente, autoindulgentes, escuchar a los demás resulta lo más sensato para contrastar qué tan buenas son nuestras razones. Esto, ya decía, es una exigencia de la razonabilidad. «[ser razonable es] prestar seria atención a las perspectivas y a las preocupaciones de los otros, pues ellos tendrían un papel en el escrutinio al cual nuestras decisiones y opciones pueden estar sometidas» (Sen, 2010, p.228). A esta forma de contrastar nuestras razones, Sen la llama «imparcialidad abierta», donde se permite que opinen sobre un asunto moral todos aquellos que pueda tener una opinión

relevante, y no únicamente los involucrados directamente. Y es que lo que buscamos es hallar y dar buenas razones:

(...) la idea de objetividad en la razón y la conducta prácticas puede ser ligada de manera sistemática a las exigencias de la imparcialidad. A partir de aquí podemos considerar que el criterio relevante de la objetividad de los principios éticos está vinculado a su defendibilidad en un marco abierto y libre de razonamiento público. Las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrían un papel aquí en una forma que la sola racionalidad no tiene que exigir (Sen, 2010, p.227).

Con lo dicho, podemos describir brevemente qué es, en este contexto, tener una razón: es una consideración que cuenta a favor de una actitud que sea sensible al juicio (no todas las actitudes lo son, decíamos).

Las personas tenemos intereses propios de los que se derivan intenciones particulares. Además, vivimos en circunstancias distintas. Así, es posible que gracias a lo anterior tengamos razones diferentes para actuar de una u otra manera. Esto, sin embargo, no implica que las razones de los otros no sean de nuestra incumbencia. Es importante notar que al hacer un juicio sobre nuestras razones estamos, a la vez, haciéndolo sobre las de los demás. Especialmente de quienes se encuentran en circunstancias similares. Scanlon sostiene que, si alguien tiene razón de hacer algo

porque, por ejemplo, tal conducta satisfará su deseo, entonces todo aquel con el mismo deseo, y que se encuentre en circunstancias similares, al menos en los aspectos relevantes, tendrá la misma razón para actuar que el primero. A esto, Scanlon lo llama «universalidad de los juicios de razón». Entonces, cuando decimos que tenemos razones para hacer algo, no señalamos una mera intención, estamos haciendo un juicio a partir de ciertas consideraciones que nos parecen suficientes para llegar a una conclusión. En este mismo sentido, cuando alguien dice que tiene razones para actuar de tal o cual manera en ciertas circunstancias, perfectamente podemos hacer un juicio sobre la corrección o la incorrección de las razones que dice tener. Por supuesto, es posible el caso en el que, gracias a las razones por las que los otros juzgan correctas su manera de actuar, resulte que las nuestras, que considerábamos correctas, no lo sean. Así pues, el hecho de considerar que tenemos razón para algo, hace que las razones de los demás deban concernirnos, sobre todo si contradicen nuestras razones. Tener razones implica revisarlas a la luz de la información que los otros nos ofrecen. Así funcionan las razones. Y claro, entre otras cosas, por eso es tan importante la transparencia en una democracia: para que los ciudadanos contemos con la información relevante necesaria para tomar decisiones sobre nuestro futuro común.

5. Los valores

Hilary Putnam (2005) sostiene que la ética, para ser objetiva,

28 Dice Rawls(2001), y lo cito para mostrar las obligaciones que nos impone la razonabilidad: «La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido sino la argumentación dirigida a los otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llega a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar» (p. 179).

no necesita hallar objetos misteriosos que se encuentran más allá de lo sensible. Si valoramos algo no se debe a que tiene ciertas propiedades que encontramos en el mundo, sino a las razones que sostienen nuestra actitud hacia ese algo. Para Scanlon (1998), valorar es aceptar que tenemos razones para sostener ciertas actitudes positivas hacia lo valorado.

Cuando afirmamos que algo es valioso, lo que estamos diciendo es que tiene ciertas propiedades que nos proporcionan razones para tener actitudes positivas frente a ese algo, entre las que no se encuentra «ser valioso». Las cosas no «son valiosas» en sí mismas, las valoramos por sus propiedades. Así, dado que el peso del valor de algo se encuentra en sus propiedades, pero no precisamente en la de «ser valioso», Scanlon llama a su justificación del valor, la *buck-passing account* o el modelo de «pasarse la bolita».²⁹ El valor depende de las razones para valorar. Y esto es fundamental, los valores así entendidos no pueden ser arbitrarios y es posible justificarlos públicamente: entendemos por qué valoramos lo que valoramos.

Dice Scanlon (1998) que cuando los filósofos afirman que algo tiene valor intrínseco, generalmente se refieren a que es bueno que ocurra. Y cita como ejemplo a G.E. Moore, quien afirmaba que para saber si algo es intrínsecamente valioso o no,

29 Ernest Weikert García traduce «*buck-passing account*», por «concepciones de escurrir el bulto». Me parece más claro «pasarse la bolita».

tendríamos que imaginarnos un mundo en el que solo existiera eso que queremos saber si es valioso, y preguntarnos si evaluaríamos su existencia como buena. ¿Es intrínsecamente buena la amistad? Imaginémosnos un mundo donde solo hay amistad, y ahora uno donde no hay nada ¿es mejor aquel donde la hay? Seguramente sí. Empero, el ejercicio de Moore nos explica muy poco sobre la noción de valorar, sobre las implicaciones que tiene que algo, en este caso la amistad, sea valioso. Y eso nos concierne, porque mientras más entendamos las razones detrás de lo que valoramos, más fácil es explicarnos por qué tenemos dicha actitud. Entender las razones por las que valoramos algo es fundamental para tratar de convencer a los demás de que valoren lo mismo. No se trata de imponer valores, sino de compartirlos por las mismas buenas razones.

Veamos un ejemplo de Scanlon (1998): quien valora la amistad tiene razones para hacer lo que hacen los buenos amigos: ser leal, preocuparse por el bienestar de sus amigos, convivir con ellos y disfrutarlos, etc. Quien valora la amistad también tendrá razones para intentar hacer nuevas amistades y ayudará a otros a forjar amistades.

Según Moore, la amistad es buena, debe ocurrir y es bueno promoverla. Siguiendo este razonamiento, para promover que exista en el mundo más de aquello (la amistad) que es bueno, quienes valoran la amistad tendrían motivos para intentar hacer más amistades. Pero al parecer ten-

emos otras razones para valorar la amistad, que, además, como veremos, nos llevan a actuar distinto: los amigos no son leales porque la lealtad sea necesaria para que exista amistad en el mundo, son leales porque la amistad y otras relaciones especiales así lo exigen. Soy leal porque eres mi amigo, no para que exista la amistad, sería una forma muy extraña de la lealtad ser leal por lograr algo más y no por el apego que sentimos por nuestros amigos. Quizá con otro ejemplo queda más claro lo anterior: el motivo primordial para preocuparse por el bienestar de los amigos no es porque eso hace que haya más amistad sobre la tierra, lo que, al fin de cuentas, según Moore, es bueno. Nos preocupamos por nuestros amigos porque queremos que les vaya bien y que sean felices. Así, no diríamos que una persona valora mucho la amistad si traiciona a un amigo con tal de hacer nuevos amigos, todo con la finalidad de promover la amistad en el mundo. Al contrario, diríamos que es un mal amigo o que no entiende lo que es la amistad.

En conclusión, valorar algo es tener cierta actitud positiva frente a eso. Y como nos dice Scanlon (1998): entender el valor de algo no implica sólo saber qué tan valioso es, sino también saber cómo valorarlo; qué tipo de actitudes debemos tener frente a lo valorado y cómo actuar. Por otro lado, para Scanlon, como vimos, justificar nuestras acciones ante los demás es dar razones que las apoyan y asegurar que dichas razones son suficientemente buenas como para sobrevivir a las objeciones

que otros puedan tener. En este sentido, los principios morales son conclusiones generales sobre el estatus de varios tipos de razones para actuar. Es decir, los principios, gracias a las razones a partir de las que los concluimos, pueden descartar acciones como incorrectas, al descartar las razones en las que podrían justificarse.

Para entender la relación entre valores y principios veamos un ejemplo: valoramos la vida humana y por ello sabemos qué tipo de actitudes debemos tener frente a ella y cómo actuar. Es en esto último donde entran los principios morales, que nos señalan los límites aceptables de nuestras conductas, en este caso, frente al reconocimiento de que valoramos la vida humana. Veamos esto en detalle.

6. Dignidad³⁰

Ronald Dworkin (2011) retoma la idea kantiana de que cada persona se concibe como un fin en sí mismo. A esto lo llama principio kantiano, y nos dice al respecto: una forma adecuada de autorespeto implica un respeto igual por la vida de todos los seres humanos. Si has de respetarte a ti mismo, debes tratar las vidas de los demás como si también tuvieran una importancia objetiva. El argumento, dice Dworkin (2011), es el siguiente: si tú crees que el camino que toma tu vida es objetivamente importante, entonces deberías considerar que el asunto es objetivamente im-

portante. Ahora ¿valoras tu vida como objetivamente importante en virtud de algo especial sobre ella que haga perfectamente consistente que trates la vida de los demás seres humanos como menos importante? ¿o valoras tu vida como la valoras porque piensas que toda vida humana es importante objetivamente hablando? Después de una reflexión adecuada es muy difícil inclinarse por la primera opción.

El filósofo Jeremy Waldron (2009) sugiere en su *Dignity, rank and rights* que entendamos que la dignidad no solo es un principio de la moralidad, sino que también es un principio de la ley. De hecho, defiende que el hábitat natural de la dignidad es la ley y por eso propone que quizá, con respecto a la dignidad humana, la moralidad tiene más que aprender de la ley que viceversa. Para Waldron (2009), la dignidad mantiene cierta relación con el rango como lo entendían los romanos y expresa la idea del alto e igual rango que todos tenemos. Para él, una buena caracterización de «dignidad humana» tiene que tomar en cuenta, por un lado, que es un rango general y, por el otro, detallarla como signo de autoridad, deferencia y nobleza. Entonces define «dignidad» como un estatus de alto rango asignado a todo ser humano sin ningún tipo de discriminación. Así, con respecto a las constituciones y a los derechos humanos, la dignidad humana debe entenderse como un estatus legal elevado que todo ser humano posee. La dignidad, como sugieren las convenciones sobre derechos humanos, es la base de estos

derechos. Sin embargo, esto no asume un ideal moral de «dignidad» que sirve como base extralegal para los derechos humanos. Un estatus no es una meta que necesita derechos como instrumentos para alcanzarla, más bien es un conjunto de derechos. Así, para Waldron (2009) la dignidad es un conjunto de derechos que todos merecemos por igual. La manera de respetar la dignidad de los demás es reconociendo sus derechos y actuando en consecuencia.

El teórico político George Kateb (2011) dice que la dignidad humana se sustenta en dos ideas: el estatus igual de los individuos y la estatura de la especie humana. El estatus es un concepto negativo en el sentido de que se define por lo que lo asalta o lo elimina. Por su parte, la estatura se define solo positivamente por los logros humanos. Una de las implicaciones de igual estatus de cada individuo como un ser único, es que ninguna persona, ya sea promedio o excepcional, puede representar a la especie humana. Igual estatus significa que la cuestión de qué individuos de la especie humana son de mejor crianza o raza, está simplemente fuera de lugar. Por supuesto, nos dice Kateb, las personas tienen distintos talentos, habilidades y son aculturados de manera diferente, pero ese hecho innegable es irrelevante con respecto al estatus humano de los individuos. Es más, la dignidad humana es un valor existencial y no solo moral. La idea de la dignidad humana se refiere a reconocer la identidad adecuada, ya sea de los individuos o de la especie. Es decir, reconocer lo

30 Este tema lo he tratado en publicaciones anteriores con un acercamiento similar.



que es una persona en relación con todas las demás personas o lo que es la especie en relación a las otras especies. En este sentido, la verdad sobre la identidad personal está en juego cuando un individuo es tratado como si no fuera un ser humano: ahí comienza la indignidad de la vida humana.

El estatus individual juega un papel fundamental en la idea de dignidad y se bate en contra de consideraciones como la supuesta superioridad o inferioridad, ya natural o divina, de ciertos humanos en comparación con otros; contra la idea de casta o de esclavitud por naturaleza y contra la idea de que es posible sacrificar la vida o las condiciones de vida de unos en pos del bienestar de otros.

Pero volvamos a Waldron (2009), la idea de dignidad humana nos recuerda que podemos comprimir nuestra escala de rango y estatus y dejar a la reina francesa María Antonieta más o menos donde se encuentra a la vez que subimos el rango de los humillados. Al final, todos podemos comer pastel. Y como ya decíamos, si todos tenemos un alto rango, el maltrato a cualquiera de nosotros, incluso el peor de los criminales, ha de ser considerado como un sacrilegio, una violación a la dignidad humana. Cuando valoramos algo sabemos qué actitudes debemos tomar frente a lo valorado: pues si valoramos la vida humana, la actitud para demostrarlo es respetar la dignidad de los humanos y actuar a partir de principios morales que la reconozcan. De eso debemos convencer a

nuestros conciudadanos.

Ahora, si todos tenemos igual dignidad, ¿cómo es que hay seres humanos que viven indignamente?, ¿cómo es que el ideal de nuestra sociedad es que todos tengamos una vida digna?, ¿qué no nacemos con dignidad? Debemos distinguir entre la dignidad de las personas, que es igual, y la dignidad de la vida de las personas. Las vidas de las personas son diferentes y llegan a ser muy desiguales, mientras unos viven con recursos de sobra, otros muchos no tienen suficientes recursos para vivir como humanos. Sen (2010) y Nussbaum (2001) dicen que es indigna aquella vida en la que las personas no tienen las capacidades necesarias para funcionar como seres humanos. Villoro (2000) añade que tienen razón cuando enuncian que hay ciertas capacidades humanas que son indispensables para vivir con dignidad: alimento, salud, un albergue, y una vida en sociedad. Sin estas capacidades los seres humanos no viven una vida digna de un ser humano. Y es justo debido al principio de igual dignidad que podemos decir que dichas vidas indignas son injustas, sobre todo para quienes viven así por culpa de las estructuras sociales. Dice Luis Villoro (2000):

Justicia es un valor común. Luego, solo podemos concluir a una injusticia si a alguien se le rechaza el acceso a ese valor común. Debemos demostrar, por lo tanto, que el excluido tiene el mismo derecho que el excluyente a un trato justo [...] Por ello, debe demostrar que el excluido es un sujeto

con los mismos derechos que los que lo excluyen y que su aceptación forma parte de un valor común (p. 113).

Ese valor común, cuando hablamos de vida indigna, es la igual dignidad. Debemos enseñar que una sociedad justa debe dotar a todos sus ciudadanos de la capacidad de vivir dignamente.

7. Conclusiones

Dice Martha Nussbaum (2012) «*Ninguna democracia puede ser estable si no cuenta con el apoyo de ciudadanos educados para ese fin*». (p. 29) Mucho de lo que aquí hemos dicho podría discutirse más a fondo y sin duda ponerse en entredicho, por ejemplo, en algún sentido dimos por buena la teoría de las capacidades de Sen y Nussbaum sin siquiera comentar sus flaquezas ni contrastarla con alternativas. Me parece, sin embargo, que es difícil poner en duda afirmaciones como la de Fleurbaey (2018), quien sostiene, como dijimos, que la idea central de una buena sociedad es que todo ser humano tiene derecho a una vida digna, sin importar su género, su religión, su talento, etc.

Así, en este trabajo partimos de la idea de que la justicia pasa por una sociedad que garantice la capacidad de todos de llevar una vida digna. Para esto, sin duda, la repartición de recursos es fundamental, pero no alcanza para la estabilidad del sistema democrático. Las democracias necesitan ciudadanos empáticos, solidarios, que respeten los derechos de los demás. Para ello



es preciso educarlos. Esa educación pasa, sin duda, por hacer conscientes a los ciudadanos del dolor de los demás, lo que permite desarrollar empatía y solidaridad. Además, lo anterior es indispensable para convencer a otros de que la vida de los demás es de nuestra incumbencia y que debemos respetar sus derechos. Para mostrar lo primero argumentamos que son utilísimas las artes y la literatura. Por supuesto una discusión más a detalle de esto es necesaria, pero este no era el lugar para llevarla a cabo.

La educación de ciudadanos democráticos debe abordar varios asuntos, entre otros, los que aquí señalamos. Para empezar, han de entender que la democracia, más allá de

las instituciones formales, es gobierno por discusión. Un espacio en el que las mejores razones se imponen a las peores, razones que nos sirven para escoger nuestros anhelos conjuntos y nuestro futuro colectivo. Los ciudadanos democráticos deben ser educados para saber dar y, sobre todo, escuchar razones, razones que perfectamente pueden hacernos cambiar nuestras actitudes sensibles al juicio.

Para saber si tenemos buenas razones para mantener ciertas actitudes debemos explorar la fuerza de las razones que las sostienen. Para ello es importante la reflexión, escuchar a los demás y estar dispuesto a cambiar de idea. Por otro lado, sostuvimos que es indispens-

able entender las razones por las que valoramos algo, esto nos permitirá tener más elementos para convencer a los demás que compartan nuestros valores democráticos. Por otro lado, dichas razones nos llevan a adoptar ciertas actitudes. Lo anterior porque valorar algo implica saber cómo valorarlo. Este punto es fundamental porque nos permite afirmar lo siguiente: si valoras la vida humana debes saber que se valora aceptando y respetando los derechos de las personas. De esta conclusión se derivarán principios morales que nos indicaran qué es y qué no es correcto realizar. Si convencemos a las personas de tomar esta postura, hallarán en esta idea motivación para ser justos.

8. referencias bibliograficas

- Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Feinberg, J. (2006). La naturaleza de los derechos. En Platts, Mark (compilador), *Conceptos éticos fundamentales*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Fleurbaey, M. (2018). *A manifesto for social progress*. New York: Cambridge University Press.
- Hunt, L. A. (2008). *Inventing human rights: a history*. New York: W.W. Norton.
- Kateb, G. (2011). *Human dignity*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2001). *Women and human development*. New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2012). *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Kats editores.
- Putnam, H. (2005) *Ethics without ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2008) Capabilities and two ethical theories. *Journal of Human Development*. Volumen 9 (Número 3).
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Scanlon, T. M. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. México: Taurus.
- Villoro, L. (2000). Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. *Isegoira* (22).
- Waldron, J. (2009). *Dignity, rank and rights*. New York: Oxford University Press.