

Justicia como *Nyāya* - examen crítico de la propuesta alternativa avanzada por Amartya Sen

PETER PANDIMAKIL

SUMARIO: ¿Es adecuada la concepción de *justicia como equidad* (propuesta por J. Rawls) para explorar y resolver cuestiones filosóficas, sociales y religiosas en la sociedad contemporánea? Según A. Sen, la perspectiva de Rawls, por extremadamente ingeniosa que sea, necesita revisión: más y mejor atención de los aspectos sociales, y sus posibles consecuencias. Esta alternativa se basa en pensamiento de la India, realización comparada y meta alcanzable para erradicar la injusticia real y concreta; es entonces una teoría pragmática.

ABSTRACT: Is the formulation of *justice as fairness* advanced by J. Rawls sufficient enough to examine and resolve philosophical, social and religious issues of contemporary society? Despite its eminent ingenuity, A. Sen argues that Rawl's perspective requires significant revision regarding positional justice and possible consequent outcomes. The alternative proposed by Sen builds Indian thought, realization- based comparison and achievable ends, aims at eradicating concrete injustice; it is hence a pragmatic theory.

Si hay un fenómeno ampliamente compartido por todas las democracias contemporáneas tanto en occidente como en oriente, este parece que es la crispación de la sociedad. Ejemplos recientes y llamativos de este fenómeno son la elección contestada en Costa de Marfil, la brutal ejecución del gobernador del Punjab y del ministro de asuntos de las minorías en Pakistán, la matanza de una multitud, incluso el no del todo logrado asesinato de la diputada de Arizona, y el furor despertado por las revelaciones de *Wikileaks*¹, etc. Ya es horrorosa la manifiesta simultaneidad de estos acontecimientos.

¹ Todos los acontecimientos referidos (excepto el asesinato del Shahbaz Bhatti) suceden entre diciembre 2010 y enero 2011. En las elecciones del 28 noviembre del 2010, las na-

tecimientos y sus posibles razones alertan de la fragilidad del sistema democrático tan apoyado por religiones y culturas y defendido por naciones hasta al punto de involucrarse por ello en una guerra. Todo eso lleva a preguntarse si los fundamentos democráticos avanzados y defendidos hoy día son válidos, si necesitan revisión o si carecen de aspectos centrales que faciliten la convivencia social. Una reflexión de este tipo tiene que abarcar también la cuestión de la justicia, pues sobre ella descansa el bien común del pueblo.

En su reciente libro², *La Idea de Justicia*, Amartya Sen avanza una teoría acerca de la justicia que sobre todo intenta reemplazar la actual teoría comúnmente aceptada por la mayoría de los países. Parte de la propuesta de John Rawls quien argumenta que justicia es *fairness* en todos niveles³. Reconociendo las ventajas de esta concepción, y admitiendo su fundamento en el pensamiento de la Ilustración, Sen busca clarificar que, a pesar de sus aspectos positivos, la teoría de Rawls contiene varias dificultades tanto en el ámbito conceptual como en el de su aplicación. Más allá del institucionalismo trascendental representado por Rawls, Sen propone una perspectiva que pone el énfasis en las sociedades actuales y en los resultados obtenidos sin perder la vista las consecuencias probables. La teoría que integra estos aspectos se llama *realisation-focussed comparison* que según él sería más adecuada para la sociedad contemporánea.

Este ensayo busca explicar dicha propuesta alternativa avanzada por Sen (II), presentando primero la fuente del pensamiento índico en que se

ciones unidas confirman a Alassane Ouattara como ganador; el presidente concernido rechaza esta decisión. El gobernador del Punjab, Salman Taseer, fue asesinado por su guardaespaldas, Malik Mumtaz Qadri, en 4 de enero 2011. El 8 de enero Jared Loughner dispara y hiere gravemente a Gabrielle Giffords, la diputada del congreso desde Arizona; las autoridades en Reino Unido detienen a Julian Assange, el fundador del sitio web *WikiLeaks*, el 7 de genero 2011. El asesinato del Shahbaz Bhatti, ministro federal de asuntos de las minorías de Pakistán el 2 de marzo 2011 confirma la determinación de la mayoría de no ceder en la cuestión de blasfemia y manifiesta la incapacidad (¿voluntaria?) del gobierno de resolver este problema contencioso nacional e internacionalmente. Entre otros acontecimientos más recientes sobresale la guerra civil en Siria, que al parecer oscurece la ‘primavera democrática árabe’.

² Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009).

³ La sección 18 del libro de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MS: Harvard Uni. Press, 1971), se ocupa de la cuestión de *fairness*, y la define (pp. 111-112) de esta manera:

This principle [of fairness] holds that a person is required to do his part as defined by the rules of an institution when two conditions are met: first, the institution is just (or fair), that is, it satisfies the two principles of justice; and second, one has voluntarily accepted the benefits of the arrangement or taken advantage of the opportunities it offers to further one's interests.

basa (I), y añadiendo luego las críticas y beneficios especialmente aplicados a la sociedad contemporánea (III). En ningún modo intenta abarcar todo, sino solo comparar pues señala otras perspectivas que fomentan la teoría.

I. Distinciones cruciales.

La epopeya índica *Mahābhārata*, cuyo argumento central se conoce en occidente por el *Bhagavadgītā*⁴, y que consta de un análisis minucioso de la problemática humana alrededor de la guerra o el conflicto, muestra en el discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa la paradoja moral entre el cumplimiento de la obligación propia y las inaceptables consecuencias que pueden resultar de ello. Tanto el escenario como el dilema se explican concisamente de la manera siguiente:

Los cinco hijos del rey Pāṇḍu, llamados Pāṇḍavas, fueron engendrados por dioses: Yudhiṣṭira por Dharma, Bhīma por Vāyu (viento), Arjuna por Indra, y los gemelos Nakula y Sahad va por los Aśvins (dioses menores). Están casados con una mujer llamada Draupadī (lo que implica poliandria). En un juego de apuestas Yudhiṣṭira pierde el reinado a favor de sus primos (Kauravas), y en consecuencia los Pāṇḍavas junto con Draupadī van al exilio durante doce años. En esta etapa difícil de su vida se hallan asistidos por su primo y dios, Kṛṣṇa, cuyo consejo busca Arjuna en el campo de guerra del Kurukṣetra. Este discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa constituye el texto de *Bhagavadgītā*. Al final del exilio reconquistan su reinado mediante una guerra catastrófica en la cual casi todos los aliados de Pāṇḍavas y Kauravas terminan muertos⁵. Arjuna que preveía este posible y desastroso final pregunta: ¿qué bien se consigue matando al otro?

La vida como paradoja

La problemática del matar y asesinar ocupa un vasto terreno en el pensamiento índico, y las preguntas de Arjuna se comprenden bien sólo en este largo contexto de violencia. Los puntos centrales que surgen de defender

⁴ El *Bhagavadgītā* (BG) consta del libro 6, capítulos 23-40 de *Mahābhārata*.

⁵ Para este resumen y para la siguiente discusión me apoyo en: Wendy Doniger, *The Hindus. An Alternative History* (London, U.K.: Penguin Books, 2009), esp. páginas 252-276. Por una versión abreviada de *Mahābhārata*, véanse: R. K. Narayan, *Mahabharata* Traducción del inglés de Ángel Gurría Quintana (Barcelona: Kairos, 2001).

la no-violencia (*ahimsā*) se dejan resumir en tres categorías relacionadas entre ellas: antropológica-filosófica, social-política y moral-ética. En el primer caso la pregunta se dirige a la necesidad de matar para comer; la no-elección entre vivir y tomarse alguna vida (matar) para subsistir. Exceptuando el jainismo⁶, ningún grupo religioso o cultural de la India se manifiesta demasiado preocupado de esta cuestión. Pues, al parecer, ya saben que la subsistencia requiere la violencia al otro, como lo demuestra el mito de Šibi:

La fama de la generosidad extraordinaria del rey Šibi alcanzó a los dioses en el cielo, e Indra y Agni decidieron ponerlo a prueba. Agni asumió la forma de una paloma, e Indra la de un halcón persiguiendo a la paloma. La paloma, atemorizada, voló hacia Šibi buscando refugio. Pero el halcón se opuso: “Vivo de la carne de pequeños pájaros; si usted me priva de mi alimento, me condena a la muerte. ¿Es este dharma?” El rey Šibi preguntó al halcón si aceptaría algunos trozos de otra carne como sustituto. “Los halcones comen palomas,” respondió el halcón, pero finalmente dijo: “Si adora esta paloma, corte un pedazo de carne que pese tanto como la paloma”. Šibi hizo traer una balanza y cortó pedazos de su carne, pero por más que él cortó, la paloma todavía pesaba más. Por último, subió todo él al platillo de la balanza. El halcón reveló que fue Indra y la paloma fue Agni, y prometió a Šibi que su fama duraría para siempre⁷.

W. Doniger expresa la conclusión inevitable del modo siguiente: Concebir la no-violencia como una ley universal más allá del mundo humano implicaría la muerte por hambre de la mayoría de las criaturas⁸. Es imposible, entonces, defender la no-violencia incluyendo en ella *toda* la vida sin excepción alguna. La conciencia de este hecho la comparten las religiones arcaicas⁹, pero la cuestión suscita un aspecto filosófico significativo en el

⁶ Véase: Helmuth von Glasenapp, *Jainism. An Indian Religion of Salvation*. (Traducción de alemán). (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), p. 228 y passim. “The principle embodied in the respect for the life of others was transformed by the Jaina philosophers, at the intellectual level, into respect for the view of others” Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985), p. 314. Este comentario acierta sobre la doctrina *anek nta* índica, dando la posible modificación del concepto de justicia tal como la propone Sen; véase abajo.

⁷ *Mahābhārata* 3.130-131 (traducción mía).

⁸ “Extending ahimsa into a universal law ... a Kantian *sanatana dharma* beyond the human world ... would make most creatures starve to death.” W. Doniger, *The Hindus*, p. 273.

⁹ Un ejemplo llamativo se encuentra en el mito de los Cree: Roger Vandersteene, “Some Woodland Cree Traditions and Legends” *The Western Canadian Journal of Anthropology*, vol. 1, no. 1, 1969, pp. 40-65.

pensamiento hindú; es decir, la cuestión de la unidad es concretamente expresable en términos de parentela, especialmente al nivel de los animales y los seres humanos. Como seres vivos comparten la vida en común. ¿Existe, entonces, alguna *diferencia cualitativa* entre la vida de los animales y la de los humanos? Los textos no nos presentan una respuesta clara, sino que trasladan la cuestión al nivel sociológico.

Según la historia del *Perro que quiso ser un león*¹⁰, la cualidad intrínseca, y por eso diferenciadora entre los animales y los seres humanos, es la compasión en sus dos sentidos: entender al otro como animal que incluye el *compatire* –sufrir con el otro– y tener conciencia de su estado que implica el mantener su puesto, la adhesión a su estado social. El sabio se presenta como la figura ideal que incorpora el ánimo angustioso del guerrero Arjuna¹¹, especialmente cuando él se compadece de la lamentosa situación del perro. Pero el sabio, en contraste con Arjuna aun transformado por el discurso de Kṛṣṇa, intuye el posible peligro que para él significa el perro y lo devuelve a su estado animal. Como W. Doniger señala correctamente, el perro representa a las castas bajas, a pesar de la alabanza tributada a su lealtad. Este juicio no cambia ni siquiera cuando este llega en compañía de Yudhishtira hasta la puerta del paraíso. A pesar de la insistente plaidoyer de Yudhishtira a favor de su inseparable compañero, el perro no entra en el paraíso, pues se manifiesta como el dios Dharma. En otras palabras: ‘Ningún perro entra en el cielo’¹². ¡La violencia a los animales es *homeomórfica* (empleando el neologismo de Panikkar) con la injusticia hecha a las castas

¹⁰ Una vez había un asceta de tal bondad que los animales salvajes carnívoros –leones y tigres y los osos, así como los elefantes bramantes, los leopardos, y los rinocerontes– se hicieron discípulos suyos. Un perro, débil y demacrado de comer sólo frutas y raíces, como el asceta, llegó a quedar atado a él por cariño, tranquilo y con un corazón como si hubiera sido el de un hombre. Un día llegó allí un leopardo hambriento y estuvo a punto de apresar al perro, momento en que el perro suplicó al asceta que lo salvara. El asceta lo transformó en un leopardo y, en un tigre cuando el que le atacaba era un tigre, o en un elefante de brama, o en un león o en un arabha (un animal fiero y mítico). Una vez hecho carnívoro, los otros animales le temían y se alejaban de él; al fin quiso devorar al asceta, quien, leyendo sus pensamientos, le convirtió de nuevo en perro, su condición de nacimiento (*jāti*). El perro se quedó infelizmente en torno al ermitaño hasta que el asceta le echó fuera de la ermita (*Mahābhārata* 12.115-19).

¹¹ El primer capítulo de *Bhagavadgīta* (*BG*) se presenta como narración de las angustias de Arjuna y por eso lleva el título: *Arjunaviṣādayōga*.

¹² Según W. Doniger (*The Hindus*, p. 269) “... the Mahabharata both begins and ends with a story about justice for dogs. ... in Yudhishtira’s case the conflict remains unresolved; ... The story shows just how rotten the caste system is but does not change it. No dogs get into heaven.”

bajas! El perro funciona como símbolo de la casta baja. ¿Basta ya? Aun en la esfera social no se resuelve la problemática de la violencia, asume una forma más sutil, y la transfiere al nivel moral-ético metiéndose más en cuestiones extensas y profundas.

En el nivel moral-ético se presentan dos cuestiones: la justificación o la rectitud del sacrificio, y su importancia o no-necesidad en el ejercicio del poder. Además se añade la perspectiva desde la obligación (*svadharma* y *varnāśramadharmā*), que constituye el trasfondo del discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa. Todos los aspectos se dejan clarificar a través del sacrificio *de Dakṣa*:

Hace siglos, cuando Śiva vivía en el monte Mēru con su esposa, Pārvati, la hija de la montaña Himālaya, todos los dioses y los semidioses se le acercaron en masa y le rindieron homenaje. El Señor de criaturas, Dakṣa, comenzó a realizar el sacrificio de un caballo a la manera antigua, al que asistieron Indra y los dioses con el permiso de Śiva. Viendo esto, Pārvati preguntó a Śiva a dónde se dirigían los dioses, y Śiva se lo explicó, añadiendo que los dioses habían decidido hacía mucho tiempo no hacerle partícipe del sacrificio. Pero Pārvati se sintió tan desdichada por ello que Śiva tomó su gran arco y fue con su banda de sirvientes violentos a destruir el sacrificio. Unos apagaban los fuegos expiatorios regándolos con sangre; otros comenzaron a comer a los auxiliares del sacrificio. El sacrificio tomó la forma de un animal salvaje y huyó a los cielos, y Śiva lo siguió con arco y flecha. Los dioses, aterrorizados, huyeron, y la tierra misma comenzó a temblar. Brahmā suplicó a Śiva que desistiera, prometiéndole para siempre en el futuro una parte de las ofrendas expiatorias. Śiva sonrió y aceptó la oferta¹³.

Considerando los detalles puestos en relieve por las variantes del mito¹⁴, valdría afirmar que el sacrificio organizado por Dakṣa desafía tanto

¹³ *Mah bh rata*, 12.274.2-58 (traducción mía).

¹⁴ Dakṣa, el hijo de Brama, es el padre de Satī. Satī llega a ser la esposa de Śiva que le atrae tanto por el poder de sus austeridades así como por su belleza, pero, durante la boda, aumenta la tensión entre Dakṣa y su yerno poco convencional. Śiva y Satī se retiran al monte Kailāsa y Dakṣa prepara el sacrificio de un caballo al cual están invitados todos los dioses menos Śiva. Mientras Śiva no se molesta por ser rechazado, Satī está turbada por el insulto y se va enfadada al sacrificio de su padre donde es rechazada por Dakṣa. En su rabia se suicida quemándose gracias al poder ascético que le proporcionaba el yoga. Al oír la noticia de la muerte de su esposa, Śiva se enfurece y ataca al sacrificio de Dakṣa sirviéndose de la forma espantosa de Virabhadra con sus hordas de seres demoníacos. Todo es destruido y Dakṣa muere, decapitado por Śiva, por lo que él mismo llega a ser la víctima expiatoria. Entonces Śiva resucita el sacrificio así como a Dakṣa –en algunas versiones con la cabeza de una cabra– y el sacrificio continúa llanamente, esta vez incluyendo a Śiva (*Śiva-Purāna*, 2.16-43; traducción mía).

el poder divino y la costumbre social como la lógica implícita en el rito. Pues el sacrificio es necesario para los dioses y los hombres; como agradan a los dioses, otorgan favores a cambio de ellos; esto confirma la interdependencia entre los dioses y los hombres, mediante la víctima oferta en sacrificio. Así el matar se justifica por el mantenimiento de esta relación entre las esferas divinas e humanas. Existía el peligro de que Dakṣa consiguiese demasiado poder por el sacrificio que hubiera interrumpido el ritmo entre los mundos humanos y divinos. Además, el insistente rechazo a la participación de Śiva en el sacrificio desafía tanto su estado divino como el consenso social. Sobre todo, el sacrificio por Dakṣa cuestiona la presunción de que la víctima real es el oficiante aun cuando sea sustituida por un animal. ¡Él obtiene el favor divino, pero el animal (víctima) muere! Que esta postura es inaceptable se demuestra por lo que hubiera ocurrido si la víctima hubiese sido Dakṣa mismo (esto ya sucede en el mito); él no hubiera permanecido vivo para recibir los favores. En este sentido, el sacrificio oficiado por Dakṣa termina como el sacrificio *de* Dakṣa (oficiado por Śiva)¹⁵.

Esta crítica general al sacrificio en detrimento de la violencia se extiende en *Mahābhārata* hasta el *aśvamēdha* de Yudhiṣṭira y el sacrificio por *Indra*¹⁶, favorables al sacrificio. La conclusión obvia nos da el texto siguiente: “Verdaderamente son consideradas iguales: la no-hostilidad (*adrōha*) frente a cualquier criatura, la satisfacción, la conducta pura, la ascética (*tapas*), el autocontrol, la veracidad y la generosidad”¹⁷. Pues la violencia (*himsa*) no es compatible con el dharma; es decir, la violencia es injusta, a pesar de que el mismo dharma la requiere. Esta paradoja es central en el diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna. Pues aquí se trata no solo de dos sentidos aparentemente contrarios de la concepción de dharma, sino también de una gradación de la no violencia (*ahimsa*) indicada por los tres términos: *adrōha* (no-hostilidad hacia todas criaturas), *a-nṛi-ṣamsa* (no-hostilidad / no crueldad hacia personas humanas), y *anukrōṣa* (llorar con; tener compasión para). ¿Cómo debe entenderse en la vida cotidiana? La respuesta constituye lo que se llama la espiritualidad hindú¹⁸, que se suele entender como ética universal. Eso comprende tanto la *nyāya* como la *nīti*.

¹⁵ Destaco aquí solo aquellos elementos que sirven para explicar el argumento alrededor de justicia; para los otros aspectos implícitos en el mito, véase: W. Doniger, *The Hindus*, pp. 260s.

¹⁶ Véase: W. Doniger, *The Hindus*, pp. 274-76.

¹⁷ *Mah bh rata*, 14.94.1.

¹⁸ Sobre este aspecto volveremos más adelante, pero solo parcialmente, es decir, en relación de la cuestión sobre la justicia.

Nyāya y Nīti

En sánscrito clásico, tanto la *nyāya* como la *nīti* significan la justicia¹⁹, la primera atribuida, en el pensamiento índico, a Akṣapāda Gautama, mientras la segunda a Manu. La distinción entre estos dos conceptos avanzada por Sen²⁰ se refiere a una perspectiva desarrollada durante un largo período y se deja comprender mejor teniendo en consideración su interacción. La perspectiva *nyāya* o, mejor dicho, la filosofía *nyāya-vaiśeṣika* comienza con una postura empírica que defiende una ontología substancialista-realista en contraste con la del evento (budista) y del idealismo (*vedāntico*)²¹. Según esta postura, se obtiene la liberación completa (que es el fin del sistema *nyāya-vaiśeṣika*) no solo después de alcanzar la prosperidad, sino por medio de una vida de reflexión que requiere el conocimiento recto de la realidad. La realidad es, según esta escuela, la totalidad de substratos (*dharmin*), propiedades (*dharma*) y relaciones (*sambandha*). A partir de aquí argumentan, primero, que la realidad es algo complejo; y segundo, que es algo interrelacionado y no fenoménico (*māya*). Se podría decir entonces que el acto es justo (entendido como *nyāya*) cuando este corresponde a la realidad. La correspondencia con la realidad implica una perspectiva holística en el entender y aplicar la ley, pues anticipa y afirma la interrelacionalidad entre todo lo que existe.

En cuanto a *nīti* debe hablar al menos en dos sentidos: de prudencia, que refleja sabiduría (es decir: *Lebensklugheit*), acercándose así al concepto griego de *phronesis*, y de ejecución justa del hecho en conformidad con las leyes, especialmente en la política²². El primer sentido se encuentra en los relatos morales, transmitidos, por ejemplo, por *Pañchatantra*, mientras el segundo lo abordan los escritos del género *Dharmaśāstra*, *Arthaśāstra*, etc.

¹⁹ Literalmente *nyāya* significa: regla, camino justo, y máxima que dirigen la argumentación cuyo fin es establecer la justicia en sentido amplio, i.e. *dharma*. Las reglas pueden ser máximas derivadas de la experiencia, y por eso se habla de *laukikanyāya*. Véase: Moriz Winterntz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. 3 (K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1968), pp. 462-470.

²⁰ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 20-24; volveremos sobre esta discusión más adelante.

²¹ La siguiente exposición se basa en: S. R. Bhatt, "Nyāya-Vaiśeṣika", (Brian Carr & Indira Mahalingam, eds. *Companion to Encyclopedia of Asian Philosophy*, London/New York, 1997), pp. 132-154. No destaco la distinción entre *navya* y *nyāya* sino es absolutamente necesaria para el argumento.

²² Véase: M. Winterntz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. 1, pp. 362s.; también: Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien* (Kurt Wolff Verlag, München, 1922), pp. 256ss.

En ambos casos se trata de una conducta justa relacionada tanto con la gente común como con el rey respectivamente; ambos tienen que actuar con sabiduría. Se podría hablar entonces de justicia consolidada en las costumbres del pueblo, institucionalizada por el poder que gobierna y fundada en principios morales provenientes de la tradición *śruti*, interpretadas por eruditos en los *smṛiti*. Pero en el desarrollo de los textos de la última categoría, se pone un énfasis que varía según el actor, que se ajusta a los ideales humanos hindúes (*puruṣarthas*)²³. Así los *dharmaśāstras* tienen el objetivo de dirigir a las personas individuales hacia la liberación (*mokṣa*), mientras los *arthaśāstras* prescriben la conducta justa al rey en conformidad con el bien común²⁴. En este sentido *nīti* corresponde a la justicia consolidada (o institucionalizada) que se extiende a varias esferas de la vida: política, religiosa, casera, social, etc. Está implícita una distinción parecida a la existente entre espacios públicos y privados (si empleamos los conceptos contemporáneos teniendo en cuenta el anacronismo).

Nyāya y *nīti* como justicia se dirigen a los deberes y derechos (*svadharma* y *varṇāśramadharmā*) de cada persona para que se establezca el *dharma*²⁵ en la sociedad. Valdría la pena recordar que la sociedad descrita en el *arthaśāstra* de *Kautilya* corresponde al tipo ideal de Weber, y por eso considera solo la aplicación de la ley a los *āryas*, excluyendo al pueblo de esta concepción²⁶. Una de las distinciones entre estas dos concepciones de la justicia ya mencionadas (*nyāya* y *nīti*) consiste en el hecho de la consolidación o institucionalización correspondiente a su carácter ético o legal respectivamente. Así se puede concluir que *nyāya* se ocupa más de la dimensión ética que *nīti*, mientras que esta tiene una dimensión más legal²⁷.

²³ Que son cuatro: justa conducta moral (*dharma*), riqueza (*artha*), placeres (*kāma*) y liberación (*mokṣa*).

²⁴ “En la felicidad de sus sujetos está la felicidad del rey; en su bienestar, su bienestar. Él no considerará como bueno sólo lo que le complace, sino que trata como beneficioso a él lo que complace a sus súbditos” *Arthaśāstra*, 1.19.34 (traducción mía).

²⁵ Como el concepto de *dharma* es dinámico y cambia continuamente en el pensamiento índico poniendo énfasis en un aspecto u otro, por el momento lo dejamos un tanto indefinido; volveremos sobre su implicación más adelante.

²⁶ Los que están fuera del sistema de *varṇas*, designados como *antavasayin*, entran en la discusión del texto bajo *daṇḍan ti* –tanto las reglas que dirigen al rey como la punición que procede de su autoridad–, y como posibles medios para alcanzar los fines de la sociedad *ārya*. Véanse: *Kautilya, The Arthashastra* (ed. L. N. Rangarajan, Penguin, Delhi, 1987), pp. 44-53; Pandurang Vaman Kane, *History of Dharma astra*, I.1 (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1968), pp. 150-151.

²⁷ Pero debe tener en cuenta la dificultad para designar la ley índica en términos occidentales; esa cuestión la abordaremos luego.

Ambos conceptos emplean una lógica rigurosa, típica de la argumentación índica, y así se enraízan en el pensamiento filosófico. En otras palabras, además de la correspondencia con las dimensiones personal y social, *nyāya* y *nīti* representan la teoría y la praxis respectivamente, pero sin exclusión mutua. Pues ambos conceptos derivan de un orden moral que incluye los tres niveles de *dharma* que se pueden entender como ley sagrada (*dharma* aplicado en sentido restrictivo a los textos de *śruti*), como ley real (*rājadharmā*) y como ley habitual (*ācāra*)²⁸. Este orden moral y ético se interpreta diversamente en los varios periodos de la India, y constituye también el trasfondo de la distinción avanzada por Sen.

Los conceptos de *nyāya* y *nīti* no solo se fundamentan en un orden moral y ético, sino que participan también en la perspectiva cosmológica índica. Esta visión del *ordo universalis* se manifiesta en el texto de *Bhagavadgītā*. Según Radhakrishnan²⁹, esta perspectiva incide especialmente en el yo individual. Entre los cinco estadios asumidos por el proceso cósmico, la persona humana ocupa el cuarto, el de la inteligencia (*vijñāna*), que no la hace soberana de sus acciones sino consciente de la realidad universal en proceso. El hombre es consciente de su destino cósmico: alcanzar la vida divina en y por la existencia terrena, y eso lo hace por integración de su propio yo en el mundo a través de la espontaneidad del amor y de la entrega no egoísta. Como se ejemplifica en la figura de *Arjuna*, la ciega sumisión a la sociedad (o a cualquier autoridad externa) corre el riesgo de romper la integridad personal. Distanciándose de la sociedad, confrontándose solo con el mundo, él alcanza una naturaleza interior y espiritual, se relaciona en un modo nuevo con el mundo e incrementa su libertad sin comprometer la propia integridad. Eso le hace más consciente de la creatividad dinámica para una vida basada en la verdad y autoridad interior. Según Radhakrishnan, el *Bhagavadgītā* aboga por una transformación, no aniquilación de la naturaleza, dado que el hombre participa realmente en lo divino y posee la libertad. Por eso la tarea de *Arjuna* (representante o ideal tipo de la humanidad) consiste en la elección inteligente y en la acción consiguiente a esta³⁰. En este desafío no existe ningún dualismo entre naturaleza y sobre-

²⁸ Véase: Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jr., & Jayanth K. Krishnan (eds.), *Hinduism and Law. An Introduction* (Cambridge University Press, 2010), pp. 4-6.

²⁹ Sigo en esta sección la perspectiva presente en: S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā* (HarperCollins, New Delhi, 2010 [1948]), pp. 41-50; véase también: R. C. Zaehner, *The Bhagavadgītā* (Oxford, Clarendon Press, 1969), pp.1-41.

³⁰ "Arjuna disentangles himself from the social context, stands alone and faces the perilous and overpowering aspects of the world. Submission is not the human way of overcoming loneliness and anxiety. By developing our inner spiritual nature, we gain a new kind of

naturaleza, pues por un lado las fuerzas cósmicas forman ya parte del *prakṛti*³¹, y por otro el individuo se presta como intermediario entre las dos dimensiones. *Arjuna*, entonces, actúa re-conquistando su naturaleza interior o subjetividad.

Al concebir la acción de Arjuna como acción según *nyāya*, Sen no solamente suscribe esta ética sino que también la propone como corrección a Rawls; la ética que toma en consideración las consecuencias comprensivas de la acción concreta podría revisar las concepciones de justicia institucionalizada (*nīti*) o transcendental. Es decir: para comprender, examinar y criticar la propuesta avanzada por Sen, sería necesario clarificar y contextualizar al menos los tres conceptos: *dharma*, *nīti*, y *nyāya*. Sería necesario indicar la perspectiva soteriológica que subyace a estas nociones que así participan a lo largo del tiempo en el pensamiento índico, y destacar la perspectiva analítica en que Sen se apoya. *Dharma*, *nīti*, y *nyāya* –estos tres términos significan justicia (entre otras cosas) en el pensamiento índico. ¿Cuál es la diferencia entre estos tres conceptos de justicia? ¿Existe alguna relación y/o semejanza entre sus significados y la concepción occidental de la justicia? ¿Por qué Sen prefiere formular justicia como *nyāya*? ¿Es simplemente un paso para trascender las órdenes morales incompatibles con las concepciones democráticas occidentales? Estas son algunas cuestiones de que nos ocuparemos en los apartados siguientes; pero comencemos con su propuesta.

II. Una cuestión de enfoques

La distinción entre *nyāya* y *nīti* propuesta por Sen, y la concepción de la justicia como *nyāya* elaborada en *The Idea of Justice*, constituye el argumento central del libro. Dicho brevemente, se resume en las siguientes afirmaciones: primero, las teorías sobre la justicia generalmente aceptadas en

relatedness to the world and grow into the freedom, where the integrity of the self is not compromised. We then become aware of ourselves as active creative individuals, living not by the discipline of external authority but by the inward rule of free devotion to truth (pp. 43-44). ... The whole teaching of the *Gītā* requires man to choose the good and realize it by conscious effort (p. 46). ... Liberation is a return to inward being, subjectivity; (p.47) ... The *Gītā* lays stress on the individual's freedom of choice and the way in which he exercises it". S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, pp. 43-48.

³¹ Según Radhakrishnan, (*The Bhagavadgītā*, pp. 56-57) la metafísica del *Gītā* es esencialmente el dualismo de *Sāmkhya* con una modificación significativa: *puruṣa* (yo) y *prakṛti* (no-yo) están subordinados al Dios; son su naturaleza.

la filosofía política contemporánea se caracterizan por el institucionalismo transcendental (*transcendental institutionalism*) que es una continuación de la línea avanzada por Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant y John Rawls; segundo, su interés radica principalmente en la *justicia perfecta*, en el establecimiento de *instituciones perfectas* que garanticen la justicia social; tercero, el modelo de justicia propuesto por esta perspectiva busca sistematizar valores/principios, instituciones y acciones/intereses conforme a un orden; cuarto, en contraste, existen otras teorías (que igualmente surgen de la ilustración), representadas por Adam Smith, Marquis de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstoncraft, Karl Marx y John Stuart Mill, que abogan por establecer una *comparación* entre sociedades existentes u otras que pudieran emerger; quinto, esta perspectiva comparativa enfocada hacia la realización (*realization-focused comparison*) se interesa ante todo por *eliminar la injusticia* obvia³². Estas afirmaciones inciden en la dimensión teórica que postula una única solución universalista, y apoyan la pluralidad de razones para eliminar la injusticia en contextos concretos. Sen ve no solo una oposición entre *el institucionalismo transcendental* y *la comparación enfocada hacia la realización*, sino que también considera que *la justicia como nyāya* anula el modelo transcendental y alarga los requisitos deontológicos. Este apartado se concentra en la última, ocupándose de las demás en función de ella.

Una crítica constructiva

En su crítica del institucionalismo transcendental (representado por Rawls), Sen destaca dos problemas³³ en relación de *factibilidad* y *redundancia*. La factibilidad resulta negativa si esta perspectiva busca un único acuerdo transcendental como por ejemplo en el caso de la postura original (*original position*) requerida por Rawls. Precizando que su crítica aquí se dirige a la derivación de principios de justicia³⁴, Sen argumenta que la imparcialidad no requiere una única gama de principios³⁵. El argumento es sencillo, pero eficaz:

³² A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 1-27; esp. p. 5 y siguientes.

³³ A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 9; para su análisis y crítica, véanse, pp. 10ss. y 53ss.

³⁴ A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 53, nota a pie de página. La idea de justicia figura en Rawls en tres contextos distintos y relacionados: primero como principios básicos derivados según *fairness* (imparcialidad), es decir, *justicia como fairness*; segundo, *justicia reflexionada* (*reflective equilibrium*) por individuos, que corresponde a los juicios personales; y tercero, *overlapping consensus* (consenso concordante) que facilita la estabilidad social.

³⁵ Los principios referidos son dos en la propuesta original (J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 60ss; J. Rawls, *Political liberalism*, p. 291).

en su libro *A Theory of Justice*, Rawls avanza el esquema del establecimiento de la justicia social como sigue: elección de unos principios básicos en la postura original que les confiere imparcialidad; etapa constitucional que elige las instituciones en la actualidad según los principios justos ya acordados; y la realización a través de estas instituciones, p. e. la legislación. Sen argumenta que en la postura original no cave una única gama de principios, como lo demuestra el caso de tres niños que se peleen por una flauta³⁶. Cada uno de ellos representa una teoría general, imparcial; no emerge un acuerdo unánime sobre los principios básicos; sería entonces erróneo proponer una elección unánime del contrato social. Además, tampoco sería necesaria o útil una gama de principios para acciones concretas, pues el conocimiento acerca de la pintura *Mona Lisa* no ayudaría ni sería decisivo para elegir entre un cuadro de Dalí y otro de Picasso. Así los principios del institucionalismo transcendental son redundantes, no tienen relevancia en la elección de acciones concretas. Alargando esta crítica, Sen suscribe la opinión según la cual la libertad personal puesta en el centro de su teoría por Rawls no tiene carácter absoluto, ni la asignación de bienes básicos (*primary goods*) a todos responde al principio de distribución equitativa. Y, en pocas palabras, esta postura corresponde a *nīti*, es una simplificación de la praxis de la justicia social³⁷.

El institucionalismo transcendental (representado por Rawls y constituyente de las más importantes teorías de justicia en la actualidad) consta, según Sen, de tres etapas cruciales: principios fundantes, imparciales y originales que emergen de y en la postura original; instituciones justas y perfectas; y la práctica/realización de la justicia por vía legal. Estas tres etapas

³⁶ "... you have to decide which of the three children –Anne, Bob and Carla– should get a flute about which they are quarrelling. Anne claims the flute on the ground that she is the only one of the three who knows how to play it ... Bob ... defends his case for having the flute by pointing out that he is the only one among the three who is so poor that he has no toys of his own. ... Carla ... points out that she has been working diligently ... to make the flute with her own labour." A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 13.

Sen indica que todos estos tres argumentos son válidos, representan posiciones del igualitarismo, libertarismo e utilitarismo; pero no existe ninguna única solución.

"There may not indeed exist any identifiable perfectly just social arrangement on which impartial agreement would emerge" *ibid*, p.15. "... underlying each child's claim there is a general theory of how to treat people in an unbiased and impartial way, focusing respectively, on effective use and utility, economic equity and distributional fairness, and the entitlement to the fruits of one's unaided efforts" p. 57.

³⁷ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 65ss. "Rawls's approach, developed with admirable consistency and skill, does involve a formulaic and drastic simplification of a huge and multifaceted task –that of combining the operation of the principles of justice with the actual behavior of people– which is central to practical reasoning about social justice" *ibid*, p. 69.

corresponden a tres ideas básicas de la justicia: libertad individual e igualdad para todos; igualdad de oportunidades, y procesos abiertos; y equidad de bienes para una vida enriquecedora. A pesar de su excelente concepción, el institucionalismo no corresponde a la vida concreta, y defiende más los principios que los resultados que suponían emerger de allí. Por eso es necesario introducir la alternativa: justicia como *nyāya*, basada en la perspectiva que insiste en comparar sociedades y realizaciones.

La propuesta alternativa

Al proponer su teoría alternativa Sen pasa por varias etapas. La primera consiste en apreciar y criticar el trascendentalismo (según se ha descrito ya arriba); enseguida menciona alternativas que proveen componentes para la justicia como *nyāya*. El *espectador imparcial* (*impartial spectator*) de Adam Smith³⁸ y la teoría de la elección social (*social choice*) son los más importantes³⁹. Esta última tiene su relevancia en contraste con el trascendentalismo por las conclusiones relacionales que facilita sin proponer lo que es *recto* u *optimo* a la hora de realizar la justicia. Pues como se mencionó arriba, el conocimiento de lo recto u óptimo (trascendental) ni es suficiente ni necesario para actuaciones concretas de comparación⁴⁰. En vez de una aparente certeza basada en una perspectiva holística, la teoría de la elección social facilita una evaluación racional de la justicia social; esta evaluación admite una ambigüedad durable en las soluciones, compatible con posturas contrarias y toma en cuenta lo incompleto. Todo eso confirma que la perspectiva comparativa de la justicia ni responde, ni considera necesario responder, a la pregunta: ¿qué es la sociedad justa?⁴¹ Es una cuestión superflua respecto a la realización concreta de la justicia social. Sen presenta, entonces, siete puntos emergentes de la teoría de la elección social que son relevantes para la justicia como *nyāya*⁴². Son estos: i. Dar más importancia

³⁸ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 69-71.

³⁹ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 87-113; esp. 96ss. No nos ocupamos en discutir sobre estos puntos, especialmente respeto de su contenido o valor; nos ocuparemos solo de los aspectos que distinguen su teoría, y relacionarlos con el pensamiento índico.

⁴⁰ "Indeed, it is not at all obvious why in making the judgement that some social arrangement X is better than an alternative arrangement Y, we have to invoke the identification that some quite different alternative, say Z, is the very 'best' (or absolutely 'right') social arrangement" A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 101.

⁴¹ Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 102-105.

⁴² Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 106-111.

a lo comparativo que a lo trascendental, pues la teoría de la justicia se ocupa de la elección de ofertas actuales; ii. Reconocimiento de una pluralidad de principios que compiten entre sí, y de la posibilidad de conflictos durables; iii. Disponibilidad, facilitando de hecho una revisión de los principios y decisiones como resultado del escrutinio continuo; iv. Aceptabilidad de soluciones parciales que corresponden a una gradación incompleta; v. Diversidad de interpretación que facilita la actuación del espectador imparcial; vi. Precisión en el argumento y claridad en los principios normativos; y vii. Papel de razón pública en cuestiones de elección social.

La teoría alternativa de la justicia propuesta por Sen, la justicia como *nyāya*, integra la teoría de la elección social con importantes modificaciones: injertando en ella una buena dosis de pragmatismo, esta se convierte en una teoría que se ocupa de problemas concretos, cercanos, razonables, y los confronta democráticamente. No aspira a una solución absoluta, eterna, sino adecuada, abierta a revisiones, sometida al escrutinio público y sobre todo no definitiva. Este último aspecto abre el espacio para el espectador imparcial⁴³ que tiene la tarea de remediar la mentalidad pueblerina o el “estrechismo” o el legalismo. Considerando estas características, se podría comprender mejor la postura asumida por Arjuna y destacada por Sen.

Respeto a la distinción entre *nīti* y *nyāya*, que corresponde al institucionalismo trascendental y a la comparación enfocada en realización, escribe Sen⁴⁴:

Entre los principales usos del término *nīti* están el de propiedad de organización y de comportamiento correcto. En contraste con *nīti*, el término *nyāya* significa un concepto amplio de justicia realizada. En esa perspectiva, las funciones de las instituciones, de las organizaciones y de las normas, por importantes que sean, tienen que ser evaluadas en la perspectiva más amplia e incluyente de *nyāya*, que está inevitablemente vinculada con el mundo que emerge, y no sólo con las instituciones o normas que resulta que ya se tienen.

La importancia de esta perspectiva consiste en su denuncia y desafío a la injusticia aceptada sea en base de argumentos de derecho natural sea

⁴³ No entramos en la exposición de este punto; para los detalles, véase: *The Idea of Justice*, esp. pp. 124-152.

⁴⁴ “Among the principal uses of the term *nīti* are organizational propriety and behavioural correctness. In contrast with *nīti*, the term *nyāya* stands for a comprehensive concept of realized justice. In that line of vision, the roles of institutions, rules and organizations, important as they are, have to be assessed in the broader and more inclusive perspective of *nyāya*, which is inescapably linked with the world that actually emerges, not just the institutions or rules we happen to have” A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 20 (*traducción mía*).

por exigencias del poder. Ambas situaciones se encuentran en la literatura y jurisprudencia índica⁴⁵. Pero el rechazo de Arjuna a combatir contra su gente tiene razones más profundas⁴⁶: i. Relevancia del mundo actual que conduce al argumento del significado de la vida humana; ii. Responsabilidad personal en las consecuencias derivadas de la elección personal; y iii. La atención dada a relaciones personales involucradas en las acciones concretas. El primer punto se refiere a la inevitable vinculación del acto personal con todos los que padecen sus consecuencias. Entonces sería éticamente inaceptable una acción exclusivamente preocupada por cumplir las obligaciones u por obtener la gloria para la propia estirpe (proyecto, asunto, etc.). El caso de Arjuna destaca la característica esencial de la justicia como *nyāya* donde el cumplimiento de la justicia social requiere tomar en cuenta el significado de las vidas humanas⁴⁷. Las así llamadas consecuencias colaterales tienen un puesto central en la evaluación de la acción.

El segundo punto, que se resalta la responsabilidad personal, juega el papel central en el diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, y tradicionalmente encarna en el pensamiento índico la perspectiva religiosa o espiritual⁴⁸. Admitiendo la relevancia del contraste entre la evaluación consecuencial representada por Arjuna y la deontología extrema representada por Kṛṣṇa, Sen destaca la importancia del agente en el razonamiento de Arjuna que no aboga por un consecuencialismo sin ningún agente, sino que afirma su posible implicación en una acción específica y concreta: matar a la propia gente. Es esta *sensibilidad* frente a su propia responsabilidad la que conduce a Arjuna a hacer caso del hecho de que su acción tendrá consecuencias mortales para la gente que de varias maneras son importantes *para él*. Sen advierte justamente a los lectores sobre esta sensibilidad posicional que forma parte de la justicia como *nyāya*. Consideraciones sociales y transposicionales facilitan la evaluación de las consecuencias de manera global; las relaciones y los agentes han de someterse al examen racional. La justicia como *nyāya* aboga entonces, según Sen, no solo por remar *adelante* sino también por remar *bien*⁴⁹. Esa sería la reivindicación de Arjuna.

⁴⁵ Sen lo explica por *matsyanyāya* –justicia en el mundo de los peces–, donde el más grande devora impunemente al más pequeño; véase la variante –halcones y palomas– explicado arriba.

⁴⁶ Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 212-214.

⁴⁷ Valdría la pena señalar que la así llamada angustia (*viśāda*) de Arjuna procede de su visión de la gente agrupada para la batalla, véase *BG*, vv. 21-27.

⁴⁸ Volveremos sobre este aspecto más adelante.

⁴⁹ Refiriéndose a la poesía de T.S. Eliot, Sen observa que sólo una parte –la admonición de Kṛṣṇa– está recogida en ella: “In the *Four Quartets*, T. S. Eliot summarizes Krishna’s view

Dharma, nīti y nyāya

Ya se mencionó arriba que la responsabilidad personal constituye un aspecto central del diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, y además, por este aspecto se distingue el consecuencialismo avanzado por Sen. Este consecuencialismo que conduce a la evaluación total se clarifican por tres matizaciones⁵⁰: la evaluación situada; el cuadro de maximización; y la no-exclusión de los componentes desde el estado de la cuestión. La primera matización requiere que el actor-evaluador no ignore la específica situación/posición desde cual se elige/decide; se asume la responsabilidad no solo de las acciones sustantivas sino también de las evaluaciones en que se basan esas acciones. En el caso de Arjuna, se incluyen tanto la responsabilidad por la matanza en general (en la guerra), como también por la matanza *perpetuada por él*, de gente *querida por él*. Esta posicionalidad, *específica* de Arjuna, no tiene relevancia en ninguna otra persona, y contrasta con el argumento de la evaluación independiente sostenido por el utilitarismo. Respeto a maximización ha de señalarse que no se trata de obtener una lista completa de las alternativas, ni lo óptimo alternativo, sino lo mejor entre lo posible y lo factible; no se da el caso del burro de Buridán. La última matización demuestra que en la evaluación consecuencial, no permite restringir la racionalidad ni en el ámbito de la maximización ni en el del acontecimiento. En el caso de Arjuna, por ejemplo, no se puede restringir a lo ocurrido (la matanza), sino que debe alargarse a lo cometido. Pues aun cuando todos tengan una razón para prevenir la matanza, no todos tienen la *misma* razón, ni con la *misma* fuerza⁵¹. Sólo incluyéndolas sin restricción alguna se puede hacer una evaluación completa y obtener un resultado integral.

in the form of an admonishment: 'And do not think of the fruit of action. / Fare forward.' Eliot explains, so that we do not miss the point: 'Not fare well, / But forward, voyagers'. A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 23; véase también: Amartya Sen, *The Argumentative Indian* (Penguin Books, London, 2005), pp. 4-5.

⁵⁰ Véase: Amartya Sen, "Consequential evaluation and practical reason" en: *The Journal of Philosophy*, 97 (2000) 477-502, esp. pp. 482-492.

⁵¹ "The discipline of consequential evaluation of states of affairs does not offer a special exemption to anyone to overlook what she has done on the ground that we must be concerned only with what has *happened*, not what has been *done*" A. Sen, "Consequential evaluation and practical reason" en: *The Journal of Philosophy*, 97 (2000) p. 489. Criticando el argumento de Scanlon sobre el valor intrínseco y negativo de acciones morales no-deseables, Sen escribe: "... it can indeed be argued that everyone has a reason to prevent, say, a murder from occurring. The real issue is not that, but whether everyone has the *same* reason, with the *same* force –the murderer no more than anyone else– to avert that murder" *ibid*.

En otras palabras, la evaluación consecuencial propuesta en la justicia como *nyāya* impacta de manera significativa en la vida ordinaria, o mejor dicho en la comprensión del *svadharmā* y del *varṇāśramadharmā*. El cumplimiento de la obligación, sea personal o social, no se cuestiona, pero el *modo* del cumplimiento se somete a escrutinio. ¿Hasta qué punto corresponde o debe corresponder el cumplimiento de la propia obligación con la responsabilidad personal? ¿Se libra de la responsabilidad posicional, refugiándose en la responsabilidad transposicional? El análisis de la perspectiva de Arjuna aduce un argumento fuerte contra esta fuga de responsabilidad. El cumplimiento del *dharma* (transcendental) no se obtiene ignorando la responsabilidad personal. En eso se distingue (entre otras cosas) la concepción de la justicia como *nyāya* de la justicia como *nīti*; y pone la perspectiva alternativa avanzada por Sen frente a una problemática más amplia: la cuestión del orden moral.

III. Cuestiones abiertas

La justicia como *nyāya* avanzada por Sen propone una interpretación defensiva de los argumentos de Arjuna, y así contrasta con la perspectiva clásica hindú, si no la desafía. Este contraste (y también algunos elementos comunes) lo pone de relieve un breve *excursus* sobre las interpretaciones contemporáneas del texto de *Gītā*. En su comentario de dicho texto, Zaehner, dando razón a Sen, escribe⁵²:

Krishna, el dios encarnado, después de haber agotado todas sus facultades de mediación, está ahora determinado a hacer que los *kauravas* sean destruidos, siendo Arjuna, su amigo-íntimo, el agente principal de su destrucción. Tal es el plan divino, que aparece fielmente cumplido en la continuación del diálogo:

¡Por lo tanto, ponte en pie, [Krishna dirá] gana gloria, conquista a tus enemigos, y gana un próspero reino! Hace ya tiempo que estos hombres han sido en verdad matados por Mí; tú has sido una mera ocasión. (11.33)

⁵² “Krishna, the incarnate God, after having exhausted all his powers of mediation, is now determined that the Kauravas must be destroyed, and it is Arjuna, his bosom-friend, who is to be the principal agent of their destruction. This is the divine plan and it is ruthlessly brought home in the dialogue:

And so stand up, [Krishna will say] win glory, conquer your enemies and win a prosperous kingdom! Long since have these men in truth been slain by Me; yours it is to be the mere occasion. (11.33).” R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, p. 120. *La traducción al español es mía.*

En consecuencia, toda su angustia, queja y rechazo a cumplir su obligación resulta de la ignorancia/engaño (18.7-8), o mejor dicho, de la falta de perspectiva transcendental, carencia del privilegiado punto de vista divino, al que será admitido Arjuna por gracia de Kṛṣṇa, aunque por un breve tiempo (11.15-31). Además el *dharma* sobre el que Arjuna llama la atención de Kṛṣṇa se refiere sólo a la justicia inmanente y temporal. Es decir, él se manifiesta desconocedor del orden moral e universal. Los versículos 12-25 del capítulo segundo del *Gītā* explican que la naturaleza del yo humano es inmortal e indestructible; lo que ha nacido debe morir, lo que muere debe renacer (2.26-29). De aquí sale reforzada la responsabilidad de Arjuna ante el combate (2.31-33); si no, él mismo manifestará ser un cobarde (2.34-37). El dios Kṛṣṇa mismo está ocupado en acciones similares para mantener el universo en orden (3.23-24). Lo que es absolutamente necesario de parte de Arjuna es acción sin deseo del fruto (2.47-53)⁵³.

A pesar de las diferencias que se refieren a aspectos concretos, esta interpretación del *Gītā* corresponde tanto a la comprensión tradicional/religiosa del texto como a su aplicación a la vida cotidiana⁵⁴. Ha de preguntarse entonces: ¿por qué Sen la rechaza, rehúsa integrarla en su teoría de la justicia? La respuesta es: “El unívoco ‘mensaje del *Gītā*’ requiere ser suplementada por la sabiduría discutidora más amplia del *Mahābhārata*, de que el *Gītā* es sólo una pequeña parte”⁵⁵. Al cuestionar la validez de la interpretación tradicional del mensaje de *Gītā*, Sen la considera como parte de *nīti* o justicia transcendental que inculca una perspectiva estrecha. Si esta observación es correcta, surgen algunas preguntas: ¿Se dejó Arjuna vencer completamente por los argumentos de Kṛṣṇa?⁵⁶ Y si la respuesta es posi-

⁵³ Véase: R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, pp. 121 y ss.

⁵⁴ Los comentarios clásicos del *Gītā* son de Śaṅkara (788-820), Rāmānuja (siglo XI) y de Madhva (1199-1276) que representan distintas perspectivas filosóficas; los comentarios contemporáneos tanto el de S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita* como el de R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, por ejemplo, siguen resaltando estas diferencias, trazando el desarrollo del pensamiento hindú, explicando los aspectos comunes con otras religiones. No entramos en un análisis del contenido de *Gītā*, ni en su aplicación a la vida cotidiana como se encuentra por ejemplo en Eknath Easwaran, *The Bhagavad Gita For Daily Living* (Jaico Publishing House, Mumbai, 2006); buscamos solamente resaltar la perspectiva de Sen en contraste con las demás.

⁵⁵ “The univocal ‘message of the Gita’ requires supplementation by the broader argumentative wisdom of the *Mah bh rata*, of which the *Gītā* is only one small part” A. Sen, *The Argumentative Indian*, p. 6; *mi traducción*.

⁵⁶ Sen piensa que, según la perspectiva tradicional, Arjuna se rindió (véase: A. Sen, *The Argumentative Indian*, p. 357, nota 1), pero escribe: “We have to take note not only of the

tiva, como la parte conclusiva del diálogo (18.73) indica, ¿en qué consiste esta rendición total? Siguiendo la interpretación de Radhakrishnan⁵⁷, se puede afirmar que Arjuna, el representante de la humanidad, crece en el conocimiento de sí mismo, concibe su responsabilidad en armonía con el plan divino, está en camino al *yuktacetas*⁵⁸, y por eso se prepara para actuar dentro de un horizonte mucho más amplio del que los hombres que hubieran elegido, viendo las consecuencias solo en un contexto limitado/humano y temporal. ¿Qué mal hay en actuar así? Según la perspectiva de *nyāya* explicada arriba, se compromete la posicionalidad y se ignora la responsabilidad personal respecto a las consecuencias. En otras palabras, la perspectiva tradicional es idealista, ignora y minusvalora el significado del tiempo actual; tiene o tendrá importancia sólo respecto a un *telos*. Aun admitiendo esta observación crítica, que es parcial, se debe considerar la necesidad y el impacto de la perspectiva trascendental: valores que dan legitimidad a las actuaciones individuales, sean personales o colectivas. Una perspectiva sociológica podría clarificar este asunto más de cerca.

El trasfondo inmanente

En su análisis del secularismo occidental, Charles Taylor aduce unos argumentos significativos para explicar la situación contemporánea del

opinions that won—or allegedly won—in the debates, but also of the other points of view that were presented and are recorded or remembered. A defeated argument that refuses to be obliterated can remain very alive.” *Ibid*, p. 6.

⁵⁷ Véase: S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, pp. 1-86; esp.74 y ss. Aquí está el contraste que Sen aprovecha muy bien: “Arjuna does not raise the question of the right or wrong of war. ... He declares against war and its horrors because he has to destroy his own friends and relations (*svajanam*). It is not a question of violence or non-violence but of using violence against one’s friends now turned enemies. His reluctance to fight is not the outcome of spiritual development or the predominance of *sattvagu* but is the product of ignorance and passion.” (p. 74).

⁵⁸ Un ser disciplinado y armonizado. “The main emphasis of the *Gītā* is ... on ... the state of spiritual freedom [which] consists in the transformation of our whole nature into the immortal law and power of the Divine. Equivalence with God (*sādharmya*) and not identity (*sāyūjya*) is emphasized. The freed soul is inspired by Divine knowledge and moved by the Divine will. He acquires the mode of being (*bhāva*) of God. His purified nature is assimilated into the Divine substance. Anyone who attains this transcendent condition is a *yogin*, a *siddhapuruṣa*, a realized soul, a *jītātman*, a *yuktacetas*, a disciplined and harmonized being for whom the Eternal is ever present. He is released from divided loyalties and actions.” S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, p. 84. Véase también: R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, pp. 170-171.

actor/agente en la sociedad. Dos puntos nos ayudarán a comprender su perspectiva. El primero concierne la actual cohesión social (que se presume) en la sociedad pluralista, y el segundo, que es más importante, describe el trasfondo inmanente que facilita, explica y promueve esta sociedad de consensos:

Nuestra cohesión depende de una ética política, la democracia y los derechos humanos, derivados esencialmente del moderno orden moral, que las diferentes comunidades de fe y no-fe suscriben, cada una de ellas por sus propias razones, divergentes entre ellas. Vivimos en un mundo de “consenso superpuesto” como John Rawls lo ha descrito⁵⁹.

La referencia al consenso superpuesto es importante, pues encontramos aquí un aspecto de la teoría de justicia en que concuerdan Taylor, Sen y Rawls, pero desde perspectivas diferentes. En el caso de Taylor, está facilitada por el trasfondo inmanente mientras que en el caso de Rawls el mismo consenso garantiza (o de ello depende) la estabilidad de las instituciones sociales (*social orders*). Como ya mencioné arriba, para Sen este consenso superpuesto es insuficiente y superfluo; debe ser sustituido por una pluralidad de perspectivas. Pero ¿qué relevancia tiene aquí el trasfondo inmanente?

El trasfondo inmanente se caracteriza por la sustitución del yo poroso (*porous self*) por el yo amortiguado (*buffered self*), que implica tanto disciplina como individualidad; resalta la responsabilidad personal y entrega mutua, en que domina la racionalidad instrumental, afirma la autonomía y la auto-suficiencia de la esfera inmanente. En otras palabras:

... la identidad amortiguada del individuo disciplinado se mueve en un espacio social construido donde la racionalidad instrumental es un valor clave, y donde el tiempo es extensivamente/infusamente secular. Todo esto constituye lo que quiero llamar “el trasfondo inmanente”. ... este marco constituye un orden “natural”, que se compara con el “sobrenatural”, un mundo “inmanente”, en contraste con un posible mundo “trascendente”⁶⁰.

⁵⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007), p. 532: “Our cohesion depends on a political ethic, democracy and human rights, basically drawn from the Modern Moral Order, to which different faith and non-faith communities subscribe, each for their own divergent reason. We live in a world of what John Rawls has described as “overlapping consensus””.

⁶⁰ Traducción mía. “...the buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular. All of this makes up what I want to call “the immanent frame”. ...this frame constitutes a “natural” order, to be contrasted to a “supernatural” one, an “immanent” world, over against a possible “transcendent” one”. Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 542.

Es dentro de este mundo inmanente, auto-suficiente, impersonal y de múltiples niveles (cósmico, social y moral), donde el agente/actor valora sus acciones y posibles consecuencias. Según Taylor, la auto-conciencia o el reconocimiento de esta situación humana que caracteriza el mundo occidental es resultado de un largo progreso, donde, por ejemplo, el orden social, visto como un paradigma provechoso para la sociedad humana, se identifica inicialmente con el plan divino de la providencia, y luego lo deja atrás descartando al que lo ha planificado. Un paso más avanzado consiste en concebir el plan como compartido por todos hombres, porque somos *capaces* de tener la perspectiva universal del espectador imparcial, o somos poseedores de una simpatía innata o bien porque estamos atados a la libertad racional en la conducta recta y justa⁶¹. Todo eso puede (aunque no necesariamente) transformar la esfera transcendental en una añadidura o algo superfluo. La pregunta entonces es si la justicia como *nyāya* propone o apoya *decididamente* una perspectiva inmanente que *necesariamente valora* la esfera transcendental como superflua. Si lo hace, ¿qué riesgo corre?

Desde su defensa del progreso/desarrollo como libertad, Sen se ocupa más y más por una justicia inmanente que sea de provecho para la sociedad civil compuesta de personas reales en sentido pleno. Es decir, la justicia como *nyāya* afirma la identidad plural⁶² en contraste con la identidad singular que es una noción reducida de lo que son los hombres en realidad. Ambas nociones –identidad plural y desarrollo como libertad– se conjugan, y conjuntamente afirman la perspectiva inmanente. Una clave crucial para comprender el argumento del desarrollo como libertad consiste en destacar tanto la conexión como la diferencia entre el capital humano (*human capital*) y la capacidad humana (*human capability*), la última defendida por Sen. Mientras en su expresión clásica, el capital humano se concibe principalmente en relación de la productividad económica por agentes humanos, la capacidad humana va más allá hasta incluir también los beneficios sustantivos como la capacidad de conducir la vida según la valora la persona. Esta distinción es significativa, pues el actor no queda reducido a un instrumento, sino que es visto como fin⁶³. En este contexto la identidad

⁶¹ Taylor desarrolla este argumento en varias etapas (véase: Ch. Taylor, *A Secular Age*, esp. pp. 270ss., 542ss.); empleamos sólo la perspectiva general para destacar la postura de Sen.

⁶² Véase: Amartya Sen, *Identity and Violence* (New York: W.W. Norton & Company, 2006), esp. pp. 18-39.

⁶³ "...the literature on human capital tends to concentrate on the agency of human beings in augmenting production possibilities. The perspective of human capacity focuses, on the other hand, on the ability –the substantive freedom– of the people to lead the lives they have

plural defendida por Sen consolida la propuesta de justicia como *nyāya*. Pues al salvaguardar la libertad de vida como una persona la valora requiere la defensa de intereses plurales concretos y vividos que trasciende la esfera del mero legalismo. Es decir, la perspectiva desde la capacidad humana incluye todo lo que afirma la perspectiva desde el capital humano, pero emplea criterios diferentes al juzgar los resultados de la acción humana; la segunda es más amplia e inclusiva. Similarmente, la justicia como *nyāya* incluye los preceptos de *nīti* sin que importe el transcendentalismo y utiliza criterios diferentes (concretos, temporales, etc.) para evaluar los resultados en la esfera individual y social.

Si esta interpretación de la justicia como *nyāya* es correcta, el inmanentismo representado por Sen equivale a una crítica al “estrechismo” característico (según Sen) del transcendentalismo ético. Además su postura aboga por una perspectiva que toma en serio los resultados concretos que nunca son perfectos, y necesitan revisiones incesantes.

Conclusión

En su recensión del libro, *The Idea Of Justice*, John Tasioulas lamenta que Sen, a pesar de poner tanto énfasis en el concepto de la justicia, no examina otros valores ni los incluye al menos como competidores en su análisis; en consecuencia, limita el horizonte moral y representa mal las perspectivas diferentes como, por ejemplo, la representada por Thomas Nagel acerca de justicia distributiva⁶⁴. Esta observación crítica, sin duda válida, está incluida arriba dentro de la cuestión del inmanentismo defendido por la justicia como *nyāya*, pero no debe ofuscar la centralidad de las cuestiones de proximidad democrática que Sen examina.

reason to value and to enhance the real choices they have.” Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999), p. 293.

En este apartado, Sen precisa más distinciones entre los dos conceptos:

“In looking for a fuller understanding of the role of human capabilities, we have to take note of: 1) their *direct* relevance to the well-being and freedom of people; 2) their *indirect* role through influencing *social* change; and 3) their *indirect* role through influencing economic production.

The relevance of the capability perspective incorporates each of these contributions. In contrast, in the standard literature human capital is seen primarily in terms of the third of the three roles.” *Ibid*, p. 296-7.

⁶⁴ John Tasioulas, “Flutes and fairness,” en: *The Times Literary Supplement*, April 23, 2010, pp. 9-10.

El rechazo del trascendentalismo institucional y la consecuente propuesta de justicia como realización comparativa y social (es decir, justicia como *nyāya*) es una realidad en la sociedad contemporánea y democrática. A pesar de las propuestas idealistas de realizar un sistema de gobierno que refleje la voluntad general, la democracia contemporánea se ha visto obligada a elegir el pragmatismo político, en el que la mayoría se ve identificada con el pueblo, y el momento de la elección como la legitimación del entero mandato. Tanto la identificación del pueblo con la mayoría electoral como la usurpación de la victoria electoral por la realización de su propia agenda cuestionan el valor y la legitimidad atribuida a la soberanía del pueblo. Para recuperarla sería necesario, argumenta Pierre Rosanvallon, una corrección democrática en tres niveles conceptuales: la independencia institucional debe asumir la forma de imparcialidad activa; la reflexividad democrática debe encarnarse en múltiples formas; y la proximidad democrática debe responder a la especificidad del individuo civil⁶⁵. La propuesta de justicia como *nyāya* se deja concebir como un ejemplo concreto en el realizar esta novedad democrática. Pues como Rosanvallon, Sen también concibe la justicia como *nyāya* para corregir la forma existente –justicia como *fairness*–, es flexible y hace justicia al individuo dándole capacidad para vivir la vida que la persona racionalmente valora. Para Sen, esta justicia se realiza solo con la eliminación de las no-libertades como el caso de Kader Mia⁶⁶ demuestra.

⁶⁵ Véase: Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique* (Paris : Éditions du Seuil, 2008). La crítica de la democracia avanzada por Rosanvallon reconoce la fragilidad que Ch. Taylor también aborda al analizar el secularismo contemporáneo; véase: Ch. Taylor, *The Secular Age*, pp. 303 y s.; 531 y s.

⁶⁶ Este acontecimiento es personal para Sen, pues él mismo lo vivió. Kader Mia fue víctima del conflicto étnico y religioso entre musulmanes e hindúes en la India del año 1944. Como un jornalero pobre tuvo que buscar trabajo en zona hindú, fue asesinado en frente de la casa de los padres de Sen en Dhaka. Explicando y analizando este acto de violencia, Sen resalta los aspectos de no-libertad económica y la fuerza oculta en la concepción singular de la identidad. Véase: A. Sen, *Development as Freedom*, p. 8; *Identity and Violence*, pp. 170-174.