

Una teoría de la injusticia

Posted on 1 de julio de 2010 by Jahel Queralto Lange

Algunas de las recomendaciones que recientemente nos han dado los filósofos políticos y morales son las siguientes: debemos ofrecer una renta básica a quienes prefieren hacer surf en lugar de trabajar; es justo compensar económicamente a los que sufren porque no pueden pagarse sus gustos caros; y, en el supuesto de que nos encontremos un tranvía avanzando sin freno hacia un grupo de personas, podemos arrojar a un gordo a la vía para tratar de frenarlo, sin remordimientos. Las tres cuestiones se discuten, entre otros muchos trabajos, en los siguientes: Philippe Van Parijs, «Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Income», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, núm. 2 (1991), pp. 101-131; G. A. Cohen, «Expensive Taste Rides Again», en Justine Burley (ed.), *Dworkin and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 3-29; y Judith Jarvis Thomson, «The Trolley Problem», *Yale Law Journal*, vol. 94, núm. 6 (mayo de 1985), pp. 1395-1415. Para algunos, estas conclusiones confirman lo que ya sospechaban: el razonamiento filosófico es el juego de salón que ameniza las sobremesas de los intelectuales. Otros, en cambio, se han rebelado contra este modo de filosofar al que, un tanto despectivamente, se le ha llamado «filosofía de sillón de orejas» (*armchair philosophy*), y han salido en defensa de la dimensión práctica de la disciplina. El economista Amartya Sen destaca entre los segundos, y hay dos razones por las que ello no es de extrañar. La primera es que Sen ha dedicado una parte importante de su carrera a asuntos más urgentes que los mencionados, como el estudio de las hambrunas o la elaboración de un índice alternativo al de la renta per cápita para medir el desarrollo humano. La segunda es que, en un plano más abstracto, Sen se ha esforzado por reparar la relación entre la ética y la economía después de que Lionel Robbins la redujera a una mera yuxtaposición en la década de los treinta. Véase su *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan, 1932. Su empeño en refutar el positivismo económico le hizo granjearse el sobrenombre de «la conciencia moral de la economía» entre sus colegas del gremio, además de un Premio Nobel en 1998.

La idea de la justicia es una contribución al debate que John Rawls reavivó en 1971 con la publicación de *Una teoría de la justicia* y que, a juicio de Sen, ha entrado en un mal derrotero. El libro está escrito de un modo accesible y decorado –a veces en exceso– con notas biográficas y exóticos ejemplos importados de la literatura y la historia no occidentales. Su contenido no resultará novedoso para quienes estén familiarizados con los trabajos anteriores de Sen, pero tiene la ventaja de enlazar en un solo argumento varias ideas que habían sido presentadas aisladamente, a saber: la defensa de la teoría de la elección social

como mecanismo de toma de decisiones políticas, el uso de una métrica de la desigualdad basada en la capacidad de cada individuo para transformar recursos en ventajas, y la necesidad de abordar cuestiones de justicia global que exigen abandonar la idea del Estado-nación como sujeto moralmente relevante. La idea central del libro es que las principales teorías de la justicia de las que disponemos están centradas en la búsqueda de los principios para una sociedad perfectamente justa y que, por esa razón, no podemos echar mano de ellas para solucionar los problemas del mundo inevitablemente imperfecto en el que vivimos (p. 126). Frente a esta tendencia a la idealización, Sen aconseja proceder exactamente de forma opuesta: identificar la injusticia, buscar mecanismos para corregirla y avanzar hacia un estado de cosas que sea más justo, aunque no lo sea del todo. A su modo de ver, en lugar de una teoría de la justicia perfecta, lo que nos hace falta es una receta para mitigar la injusticia. Una manera de analizar el argumento principal es verlo como una respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo que debemos pedirle a una teoría de la justicia?».

En relación con esta cuestión, Sen identifica dos líneas básicas de razonamiento: el *institucionalismo trascendental* y el *enfoque comparativo*. Aunque la terminología no resulte muy afortunada, el propio Sen utiliza muchas veces una versión abreviada «lo trascendental» y «lo comparativo», y tampoco ha calado en la literatura específica donde se utilizan los nombres más simples de «teoría ideal» y «teoría no-ideal». La distinción pretende captar una divergencia entre las teorías de la justicia que Sen considera evidente. El institucionalismo trascendental aúna aquellas concepciones preocupadas por definir un estado de cosas perfectamente justo con independencia de que las posibilidades de implementarlo, aquí y ahora, sean más bien escasas. Estas teorías comparten otra característica: se limitan a formular criterios para el correcto funcionamiento de las instituciones y se abstienen de promulgar reglas que regulen las actitudes o el carácter de quienes deben vivir bajo las mismas (pp. 37-38). Sen asocia el institucionalismo trascendental con el pensamiento contractualista que ve los principios de justicia como el resultado de un contrafáctico en el que agentes ideales eligen un diseño institucional óptimo alternativo al caos que caracteriza la situación precontractual. Este experimento mental suele requerir ciertas abstracciones –por ejemplo, los individuos deciden racionalmente, todos son razonables, no tienen discapacidades, las normas reciben pleno cumplimiento, etc.–, que varían dependiendo de la versión del contrato. La consecuencia de elaborar una teoría con estos presupuestos ideales es que sus principios no estarán bien equipados para lidiar con ciertas contingencias que se dan en la realidad. En esta línea de pensamiento se encontrarían las concepciones de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, así como las que han desarrollado sus herederos contemporáneos Gauthier, Nozick, Rawls y Dworkin.

El enfoque comparativo, en cambio, no está interesado en identificar la sociedad ideal, sino

en cómo hacer más justa la sociedad real. Para esto necesitamos un criterio que nos ayude a decidir entre alternativas factibles que, a pesar de no ser perfectamente justas, nos permitan mejorar el *statu quo*. Esta segunda visión no está centrada en los esquemas institucionales, sino en el *grado* de realización de la justicia en una sociedad concreta, lo cual, según Sen, no sólo depende de sus reglas formales sino de la conducta de sus miembros (p. 98). Como ejemplos del enfoque comparativo, Sen cita las concepciones de Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx y Mill, además de la suya propia.

Cada una de las dos categorías presentadas agrupa ideas muy distintas sobre cómo debemos organizar nuestra vida en común, lo que confirma que la distinción de Sen no trata de capturar una discrepancia acerca de los principios de justicia, sino un desacuerdo sobre cuál es el propósito de una teoría de la justicia, que es un interrogante previo a cualquier cuestión sustantiva. Las visiones trascendentales conciben la filosofía política como una empresa teórica dedicada a esclarecer el contenido del ideal de justicia. Las concepciones comparativas tienen una visión más pragmática de la disciplina y consideran que su tarea principal es la de hallar los mecanismos idóneos para remediar la injusticia (p. 41). Dicho de otro modo, el punto de partida de lo trascendental es «¿qué debemos pensar?», mientras que el de lo comparativo es «¿qué debemos hacer?».

El ataque de Sen a las principales teorías contemporáneas no se limita a diagnosticar su empecinamiento epistémico. Al fin y al cabo, uno podría creer que el institucionalismo trascendental no va tan mal encaminado, ya que no hay modo de saber qué debemos hacer sin antes tener una idea clara de cómo hay que pensar. Según Sen, este presupuesto carece de fundamento en lo que a la justicia se refiere. En el libro sostiene dos tesis distintas acerca de la inadecuación de las concepciones trascendentales para remediar las injusticias reales. La primera es una *tesis débil* según la cual el institucionalismo trascendental no es *suficiente* para alcanzar dicho propósito; la segunda es una *tesis fuerte* y afirma que tampoco es *necesario*. Veamos con algo de detalle cómo están desarrolladas una y otra.

La idea que se esconde detrás de la primera tesis es que el carácter absoluto de lo ideal no nos dice mucho acerca de cómo comparar estados de cosas que no son ideales. Por ejemplo, a la hora de decidir si un Picasso es mejor que un Van Gogh, no nos ayuda mucho saber que, pongamos por caso, la *Mona Lisa* es considerada la mejor pintura del mundo (p. 131). En sí misma, la identificación de un ideal no especifica una gradación con respecto a la cual ese estado de cosas perfecto es la cumbre, permitiéndonos ordenar las alternativas imperfectas. Vayamos a un ejemplo de justicia distributiva. El ideal de justicia que describe Rawls es una sociedad en la que todo el mundo disfruta por igual de un paquete de libertades básicas y en la que el sistema de impuestos y transferencias está diseñado de tal modo que los más pobres disfrutan del máximo bienestar económico. Una situación en la que haya privaciones

graves de las libertades básicas y grandes desigualdades sería a todas luces injusta; pero cabe imaginar muchos estados de cosas que, sin constituir injusticias flagrantes, transgreden de distintas maneras los principios rawlsianos, por ejemplo, no se respetan algunas libertades o el funcionamiento de los mecanismos redistributivos es subóptimo. La concepción rawlsiana condena cualquier desviación de sus principios, pero no da una guía para ponderar las distintas formas de infringirlos. Lo único que nos permite decir es que una sociedad que vulnere la libertad de expresión es injusta, y que una que no respete las garantías del Estado de Derecho también lo es. Algo que, volviendo a la metáfora pictórica, es como decir que *Les demoiselles d'Aviñón* no son la *Mona Lisa* y *Los girasoles* tampoco.

Podemos referirnos a este argumento como la *tesis débil* –Sen no utiliza este término–, ya que lo único que se extrae de ella es que los enfoques trascendentales no son concepciones de la justicia *completas*. Les faltan principios accesorios que nos digan cómo llegar, o por lo menos acercarnos, desde donde estamos ahora a la sociedad ideal. Los filósofos que defienden concepciones trascendentales no tendrían demasiados problemas para aceptar esta parte del argumento. Rawls, Dworkin o Nozick reconocen que las soluciones que ellos proponen son incompletas, pero consideran que la discusión que mantienen es relevante para mostrar *qué* valores debemos promover, aunque sean otros, con mejores herramientas, quienes decidan *cómo*. Sus tratados filosóficos no están pensados como manuales para abordar directamente los problemas que nos afectan, sino como guías para influir en la toma de decisiones políticas. Una objeción más seria consistiría en mostrar que es incorrecto proceder de este modo porque, por ejemplo, pensar en términos ideales puede inducirnos a errores en el razonamiento sobre circunstancias no ideales. Un argumento de este tipo se encuentra en Robert E. Goodin, «Political Ideals and Political Practice», *British Journal of Political Science*, núm. 25 (1995), pp. 37-56.. En este caso, la tesis sería que el institucionalismo trascendental es contraproducente, en lugar de insuficiente. Pero esta no es la tesis de Sen.

La segunda tesis sostiene que los enfoques trascendentales son totalmente prescindibles para valorar las alternativas, siempre imperfectas, que están a nuestro alcance. Es una tesis más fuerte que la anterior, ya que supone que las concepciones trascendentales son, en el mejor de los casos, redundantes. La intuición de Sen es que las evaluaciones relativas a dos estados de cosas tienden a ser un asunto entre ellas y que, por lo tanto, podemos resolverlas sin que sea necesario implorar la ayuda de una tercera alternativa suprema. La explicación de esta tesis es más bien parca (pp. 131-132). Sen se limita a afirmar que no existe ninguna conexión analítica entre la comparación de dos alternativas y la identificación de la mejor alternativa, y deja que un ejemplo haga el resto: para determinar si el monte Kilimanjaro supera al McKinley, no hace falta saber que el Everest es la montaña más alta del mundo.

Teniendo en cuenta que la fuerza intuitiva de la objeción de Sen descansa sobre él, el ejemplo podría ser mejor. Uno de sus problemas es que la analogía entre la justicia y la altura es defectuosa. La justicia es un criterio de corrección que, aunque sólo sea bajo condiciones muy exigentes, es saciable y por eso tiene sentido hablar de sociedades «perfectamente justas». La altura, en cambio, es un concepto que se refiere a una medida y, por lo tanto, es inherentemente relativo. Las montañas «perfectamente altas» ni son necesarias, ni existen. La intuición de Sen funciona bien para los geólogos, pero las valoraciones que deben hacer los teóricos de la justicia no son tan sencillas. Veamos por qué.

Imaginemos que tenemos dos estados de cosas imperfectamente justos *A* y *B* que son fácilmente comparables entre sí, ya que *A* realiza en mayor medida que *B* un valor que consideramos importante en cuestiones de justicia, por ejemplo, la igualdad o la libertad. Hasta aquí, el ejemplo encaja con la tesis de Sen. Podemos apreciar que en *A* los individuos gozan de mayor libertad que en *B*, o que existe menos desigualdad, sin que sea necesario saber cómo sería una situación en la que ambos ideales se realizaran plenamente. En este caso, una concepción que se limite a evaluar las alternativas existentes recomendará implementar *A*. Ahora bien, es posible que *A* dificulte el tránsito a un tercer estado de cosas *C* que es claramente superior a *A* y *B* en lo que se refiere a la garantía de la libertad y la igualdad. *C* no constituye una opción disponible en el momento actual, pero pasa a ser factible si adoptamos *B*. Los enfoques comparativos –el de Sen por lo menos– no son de gran ayuda en situaciones como ésta, ya que la decisión de adoptar *B* no puede estar fundamentada en la comparación con *A*, que le es desfavorable, sino en la comparación de ambas alternativas con una situación perfectamente justa. Sólo si introducimos una tercera alternativa podemos darnos cuenta de que *B* es en realidad una mejor manera de promover la justicia a largo plazo, ya que nos permite avanzar hacia *C*, que no es una sociedad idealmente justa, pero que sí está más cerca de serlo que *A*. Una defensa en estos términos de las visiones trascendentales se encuentra en A. John Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 38, núm. 1 (2010), pp. 5-36.. Nuevamente, la tesis no es estrictamente falsa. Es cierto que para comparar dos cosas no hace falta tener tres. Lo que es cuestionable es que la mejor manera de decidir entre dos alternativas sea comparándolas entre sí, como nos propone Sen.

Sen dedica el resto del libro a contestar la que él considera que es la cuestión relevante: ¿qué debemos hacer? Sean acertadas o no, las críticas al institucionalismo trascendental llevan al lector a creer que en la segunda mitad del libro encontrará soluciones específicas y pautas directamente aplicables para remediar las injusticias. No es así. La solución que da Sen para abordar el problema de la comparación de alternativas no ideales es abandonar el razonamiento a través de contrafácticos, típico de los enfoques trascendentales, y sustituirlo

por la teoría de la elección social. Aunque también la utilizan los politólogos, la teoría de la elección social es un método desarrollado principalmente por los economistas para tomar decisiones colectivas a partir de la agregación de preferencias individuales. Los resultados del procedimiento de la elección social asumen la forma de órdenes de preferencias sobre estados de cosas a partir de las evaluaciones de las personas involucradas y este es el motivo por el que Sen los considera más útiles que los ideales absolutos a la hora de evaluar un conjunto de alternativas no ideales. No obstante, hay que tener en cuenta que la teoría de la elección social es una metodología valorativamente neutra. Lo único que hace es tratar de encontrar una función que transforme un conjunto de preferencias individuales en preferencias colectivas de modo que las segundas exhiban ciertas características formales –por ejemplo, sean completas y racionales–, pero no limita su contenido. Esto es, si agregamos las preferencias de los miembros de una comunidad racista y machista obtendremos un orden de preferencias colectivo injusto. Para que el resultado de aplicar el enfoque de la elección social tenga algo que ver con la justicia es necesario que los *inputs* del procedimiento, por ejemplo, las preferencias individuales, tengan ciertas características. Es necesario abordar algunas cuestiones para las cuales el enfoque de la elección social no tiene respuesta, como por ejemplo: ¿quiénes son los sujetos cuyas preferencias deben considerarse? ¿Aquellos cuyos intereses están comprometidos o quienes puedan aportar discernimiento a una evaluación? ¿Cuentan las preferencias que son ofensivas, como las racistas? ¿Debemos considerar todas las preferencias individuales, o sólo aquellas que han superado algún filtro epistémico? Sen ofrece algunas respuestas y, entre otras cosas, sostiene que los *inputs* del procedimiento de la elección social pueden mejorarse implementando los métodos de deliberación pública propios de la democracia (pp. 365-368) o incorporando puntos de vista externos a la sociedad que debe tomar una decisión que amplíen las perspectivas (p. 160). Ahora bien, no es posible contestar a las preguntas anteriores ni aceptar las respuestas concretas que encontramos en el libro sin entrar en consideraciones abstractas acerca de los valores que una teoría de la justicia debe preservar. Esto es precisamente lo que hacen las concepciones trascendentales que Sen critica y quiere evitar, y algo que parece insoslayable si lo que se pretende es formular una noción de justicia.

La idea de la justicia de Sen no hace que se tambaleen las ideas de justicia ya existentes, entre otras cosas porque tampoco supone el «cambio radical» en la disciplina que él mismo cree necesario y vaticina (p. 41). No obstante, el libro tiene una virtud y es que nos obliga a reflexionar sobre si el propósito adecuado de la filosofía política es, o debe limitarse a, la caracterización del ideal de justicia. Responder a esta cuestión es urgente, ya que las consecuencias metodológicas que se derivan son importantes. De ella depende que una

concepción de la justicia pueda operar sólo con idealizaciones o deba ser sensible a los hechos que caracterizan el mundo en el que vivimos. Antes de seguir enzarzados en la discusión abstracta, convendría que los filósofos explicasen el valor de los contrafácticos cuasi imposibles.

Autor: Amartya Sen

Edición: Taurus, Madrid

Páginas: 470 pp. 22 €

Título: LA IDEA DE LA JUSTICIA