

JUSTICIA E IMPARCIALIDAD EN AMARTYA SEN: UNA CRÍTICA*

*Douglas B. Rasmussen y Douglas J. Den Uyl***

La objetividad... está concebida como inter-subjetividad.

Las normas inter-subjetivas no son acordadas

por los miembros de una sociedad

porque son objetivas, sino que, en efecto,

se tornan objetivas porque son aceptadas conjuntamente.

Henry D. Aiken, La era de la ideología

Resumen: Se distingue entre dos formas de responsabilidad –relaciones de poder efectivo y relaciones de beneficio mutuo– y luego se examinan los derechos humanos y la elección social en la visión de Sen, así como su concepción del razonamiento público, la imparcialidad, y el lugar de la filosofía en dicho razonamiento. Contra lo que Sen sostiene, encontramos que su versión no incorpora todas las perspectivas en el análisis de la naturaleza de la justicia.

Abstract: We distinguish between two forms of responsibility –relationships of effective power and those of mutual benefit– and we then move to an examination of how Sen conceives of both human rights and social choice.

* Presentado en la reunión anual de la Association of Private Enterprise Education (APEE), Las Vegas, abril de 2012. Traducido por Alejandra M. Salinas (quien agradece la revisión de Nicolás Maloberti). La versión en inglés de este artículo será publicada con el título “Why Justice? Which Justice? Impartiality or Objectivity?”, en *The Independent Review*, 17.3 (Invierno de 2013), www.independentreview.org.

** Douglas B. Rasmussen es Profesor de Filosofía en St. John’s University, New York City. Email: dbrlogos@earthlink.net

Douglas J. Den Uyl es Vice-Presidente de Programas Educativos y Senior Fellow en Liberty Fund, Indianapolis. Email: ddenuy1@libertyfund.org

We also examine Sen's views of public reasoning, impartiality, and the place of philosophy in such reasoning. Overall, and contrary to what Sen contends, we find that his account fails to incorporate all perspectives in the analysis of the nature of justice.

En la funda del libro *La idea de justicia* (2009) de Amartya Sen, Hilary Putnam lo describe como “la contribución más importante sobre el tema desde la Teoría de la justicia de John Rawls.” También leemos allí que Kenneth Arrow lo considera “un importante análisis crítico y síntesis.” Y si bien puede ser una novedad para algunos encontrar un ganador del Premio Nobel en Economía que aborde una cuestión fundamental de la filosofía, esto no es realmente una sorpresa para aquellos que han estado siguiendo la gran variedad de artículos y libros que Sen produjo en los últimos años sobre cuestiones de justicia, desigualdad y libertad.

Aunque no podemos ofrecer aquí un análisis exhaustivo y una evaluación del libro mencionado, podemos hacer tres preguntas sobre el mismo. En primer lugar, ¿por qué es la justicia uno de los principios necesarios para la organización de la sociedad? De hecho, hay mucha evidencia de que la cooperación social y la coordinación pueden estar basadas en un razonamiento basado en ventajas y en relaciones de beneficio mutuo, sin tener que utilizar el escaso recurso de la justicia. En segundo lugar, si en respuesta a la primera pregunta se afirma que la cuestión no es sólo una de organización de la sociedad o de invocación de la moral personal, sino de determinar si la estructura de la sociedad es en general justa, entonces esto parece plantear preguntas sobre los múltiples sentidos de la “justicia”. Particularmente, se plantea la cuestión de si las normas de justicia son todas del mismo tipo y si tienen la misma función. Por ejemplo, ¿son las normas que determinan un orden político / legal justo las mismas normas para la vida personal y social? ¿Cuál justicia? Por último, estas cuestiones plantean el problema de determinar el papel de la filosofía en la “elección social” y el llamado razonamiento público. ¿Puede la noción de Sen de “razonamiento público”, vinculada estrecha-

mente con la democracia deliberativa, dar respuestas a estas preguntas? ¿Es la imparcialidad el determinante central de razonabilidad? ¿Confunde Sen imparcialidad con objetividad, y por lo tanto fracasa en abordar el problema de encontrar un orden estructural justo para un régimen político que integre la diversidad?

En la parte I damos respuesta a las dos primeras preguntas. Nuestra consideración comienza con un examen de la diferencia entre dos formas de responsabilidad –relaciones de poder efectivo y relaciones de beneficio mutuo– y luego examinamos los derechos humanos y la elección social en la visión de Sen. Argumentamos que ninguna de estas dos formas de responsabilidad es adecuada para proporcionar normas estructurales de las que depende un orden político/legal. Tampoco encontramos que la concepción de Sen de los derechos humanos o su apelación al razonamiento público para la toma de decisiones básicas entre estados alternativos del mundo sean adecuadas para esta tarea. De hecho, todo su enfoque sobre el razonamiento público pasa por alto la pregunta sobre cuestiones de elección social, porque asume sin justificación la necesidad de una visión integral centralizada y un sistema intrincado de regulación de las obligaciones en la toma de esa decisión.

En la segunda parte consideramos nuestra tercera pregunta y examinamos las opiniones de Sen sobre el razonamiento público, la imparcialidad, y el lugar de la filosofía en este razonamiento. Argumentamos que el razonamiento público es inadecuado para la tarea de determinar las normas básicas estructurales, ya que se basa en una visión impersonalista injustificada de la imparcialidad –una visión que también es incompatible con las características individualistas y personales del florecimiento humano. En general, y contrariamente a lo que Sen sostiene, nos encontramos con que su noción de razonamiento público no incorpora todas las perspectivas. Por lo tanto, tergiversa otras posiciones opuestas, o ignora la pregunta de por qué el razonamiento público debe ser aceptado como la forma de determinar la justicia.

I. Poder efectivo, beneficio mutuo y derechos humanos

En el párrafo final del capítulo 9 de *La idea de justicia* de Sen se lee lo siguiente:

El beneficio mutuo, basado en la simetría y la reciprocidad, no es el único fundamento para pensar en un comportamiento razonable hacia los demás. Tener el poder efectivo y las obligaciones que de él pueden derivarse de forma unidireccional, también pueden ser una base importante para el razonamiento imparcial, yendo mucho más allá de la motivación del beneficio mutuo (2009:207).

En un aspecto, el punto es obvio. No todo nuestro comportamiento hacia los demás es una forma de asegurarnos beneficios mutuos. A veces, como Sen observa en este capítulo, podemos utilizar nuestro “poder efectivo” para corregir un error, o simplemente para ayudar. También podríamos cumplir una promesa, incluso si no estamos particularmente beneficiados por ella, o podemos respetar un derecho, independientemente de nuestros intereses inmediatos. Cada una de estas formas de razonamiento son mencionados por Sen como parte de la pluralidad de razones que pueden ofrecerse en nombre de la imparcialidad y que podrían formar parte de un discurso sobre la naturaleza y el significado de la justicia. Si bien examinamos la noción de objetividad en la concepción de Sen de la razón y la razonabilidad más adelante en este ensayo, nuestro punto aquí será mostrar que las obligaciones “unidireccionales” que se derivan del “poder efectivo” deben entenderse de una forma que no debe adoptarse a nivel estructural, y que se oponen a las relaciones de beneficio mutuo, más fácilmente implícitas en las acciones protegidas por las normas que constituyen el nivel estructural. Por “nivel estructural” entendemos el nivel en el que los parámetros fundamentales para las relaciones interpersonales serán definidos y aplicados por el orden político / legal o el Estado –en este sentido, son las reglas básicas de la justicia política. Para nosotros, el beneficio mutuo tampoco es el formato preferido a nivel estructural, pero su carácter refleja más fiel-

mente el propósito moral del nivel estructural de las relaciones interpersonales que el carácter de poder efectivo, por lo que es superior a éste como una forma de organización social. Como veremos, una forma estructural adecuada permite tanto el poder efectivo como el beneficio mutuo, pero hay una fuerte tendencia a alejarse del beneficio mutuo si el poder efectivo domina el pensamiento estructural.

El poder efectivo está conectado con los argumentos de Sen acerca de las capacidades y la libertad, que dominan varias de sus obras (Sen, 1982, 1985, 1999a). En términos simples, tener poder efectivo para alcanzar los propios fines, ya sea directamente o indirectamente a través de la ayuda de otros, es según Sen una forma de libertad. Si uno está en condiciones de utilizar el propio poder efectivo para afectar la vida de otro, *ceteris paribus*, entonces tendríamos la responsabilidad de hacerlo para tratar de aumentar el poder efectivo del otro y por lo tanto aumentar sus capacidades y su libertad.

Sen pone el ejemplo de la responsabilidad que tenemos hacia los animales debido a nuestro poder sobre ellos, pero los ejemplos de padres y niños, jefes y empleados, y ricos y pobres también servirían. La discusión sobre el poder efectivo, y sobre las capacidades y el empoderamiento en general, están dirigidas a servir de contraste con el enfoque de beneficio mutuo que los individuos pueden tener entre sí. Sen considera que ambos enfoques son importantes para una concepción plena de la libertad y una concepción plena de la justicia, y que no se puede simplemente reemplazar un enfoque por otro en el discurso público. Sin embargo, los dos enfoques contrastan en su forma.¹ En el caso del poder efectivo y de las capacidades podríamos describir las responsabilidades retratadas por Sen como *definidas*; en el caso de las relaciones de beneficio mutuo, podríamos decir que las responsabilidades están *abiertas*. Que una responsabilidad esté definida significa que el poder o la capacidad en cuestión deban ser ejercidos de acuerdo con la descripción de una determinada acción proyectada, que sirve como el único criterio para medir la adecuación o el éxito de esa acción.

Así, si A es una acción que pretende ser responsable en virtud del poder efectivo, entonces A tiene éxito si concuerda con alguna norma R o algún

objetivo E que define el carácter de A previo a su ejecución. Por consiguiente, si W es rico y P es pobre y la relación entre W y P es una de poder efectivo (tal vez porque W está cerca para ayudar a P), entonces R o E definirán A para W.² Por contraste, si el beneficio mutuo gobierna la relación entre W y P, entonces el éxito de A no será determinado ni por R ni por E, sino más bien por otro factor C, es decir, por una acción que se alinee con el acuerdo entre W y P sobre la naturaleza de A.

Nótese que si bien el poder efectivo y el beneficio mutuo tienen estándares diferentes de éxito –cumplir con la regla o alcanzar la meta, y estar basado en un acuerdo, respectivamente– cabe la posibilidad de que una acción A satisfaga a ambos. Por ejemplo, si W ofrece un trabajo a P con el que P está de acuerdo, puede ser que a través del beneficio mutuo, el poder efectivo se satisfaga también. Es igualmente importante observar, sin embargo, que el caso inverso no se sostiene. Si W da un trabajo a P bajo el poder efectivo, puede no importar si C (el acuerdo) está presente o no. En otras palabras, en este caso, A podría satisfacer R o E, 1) si sólo P está de acuerdo, 2) si sólo W está de acuerdo, 3) si ambos están de acuerdo, o 4) si ninguno de los dos está de acuerdo. Lo que importa aquí es si A concuerda con R o alcanza E. Las formas usuales de transferencias forzadas de riqueza podrían servir de ejemplo aquí de un caso de responsabilidad definida según el modo de poder efectivo. Y en aras de la exhaustividad, también hay que señalar que en los casos habituales de beneficio mutuo, cualquier R o E también pueden ser ignorados. Algunos podrían, por lo tanto, sostener que como consecuencia A nunca puede satisfacer el beneficio mutuo y el poder efectivo al mismo tiempo siguiendo el beneficio mutuo, ya que una norma u objetivo relevante no fue tenido en cuenta en las motivaciones del agente (es decir, los agentes hicieron un acuerdo sin pensar en esa norma u objetivo). Si bien este es un punto importante, no demuestra que bajo condiciones de beneficio mutuo A no satisfaga el beneficio mutuo y el poder efectivo simultáneamente, a menos que uno también esté dispuesto a exigir que ciertas *intenciones* formen parte de lo que A necesita incluir bajo condiciones de poder efectivo para tener éxito. Creemos que tal condición sólo distorsionará el argumento de Sen, pues complica el asunto.

to y también disminuye el poder normativo inherente a cualquier relación de poder efectivo. De todos modos, la dimensión intencional no parece estar presente en la noción de poder efectivo de Sen. “El sentido común” por lo general sugiere que tener “buenas razones” para hacer algo importa moralmente. Sin embargo, nuestro punto general aquí es que el beneficio mutuo a veces puede también incluir el poder efectivo, pero éste siempre torna el beneficio mutuo prácticamente irrelevante, porque el acuerdo no es necesario para satisfacer los requisitos normativos del poder efectivo.

Dado que el poder efectivo trivializa el beneficio mutuo, nos gustaría afirmar que a nivel estructural sus usos deben ser severamente limitados y circunscritos. Vamos a desglosar un poco esta idea. Según lo definimos antes, el nivel estructural será universal —es decir, se aplica a todos bajo un determinado orden político / legal. Debido a esa universalidad, la cuestión que se plantea es qué forma deben tomar las normas estructurales. El argumento de Sen parece ser que ni el poder efectivo ni las reglas de beneficio mutuo deban dominar exclusivamente. La mezcla exacta de estas formas de responsabilidad para Sen presumiblemente será determinada por el discurso público sobre este tema. Podríamos esperar que algunas situaciones de poder efectivo fueran tan convincentes que las responsabilidades definidas asociadas con ellas serían aceptadas por casi todos. En otros casos regiría el beneficio mutuo, mientras que las restantes circunstancias serían más o menos aplicaciones de uno u otro criterio. Sen permite que tanto el beneficio mutuo como las relaciones de poder efectivo sean la base de un comportamiento razonable, por lo que no podemos decir unilateralmente que el beneficio mutuo no califique como imparcial. La parcialidad puede motivar a los actores, pero la relación entre ellos podría ser considerada imparcial. A nivel estructural, entonces, la sociedad posiblemente podría ser gobernada por responsabilidades definidas o abiertas o por combinaciones de ambas.

Es precisamente a esta altura que Sen introduce una tercera forma de responsabilidad. Como él mismo escribe: “Termino esta argumentación de la pluralidad de razones imparciales haciendo una observación final. La comprensión de las obligaciones relacionadas con lo que ahora se llama el

enfoque de derechos humanos... ha tenido siempre un fuerte elemento de razonamiento social...” (Sen, 2009:206).³ En esencia, entonces, los derechos humanos podrían ser diferentes de cualquiera de las responsabilidades que caen bajo el poder efectivo o el beneficio mutuo. En el caso de Sen, él hace una diferencia entre los derechos humanos y el beneficio mutuo, pero inmediatamente los sitúa en la clase de responsabilidades generadas en condiciones de poder efectivo.⁴ De hecho, sin embargo, un derecho humano no es algo que se deba entender como incluido en el poder efectivo, ya que no es algo que surge debido a una relación de poder, sino que es algo que debe ser respetado *independientemente* de las relaciones de poder. Sen no ayuda en este sentido al ver los derechos humanos como “declaraciones éticas muy fuertes en cuanto a lo que *debe* hacerse” (Sen, 2009:357, énfasis en el original). Bajo esta forma de ver el asunto, no sólo cualquier relación de poder efectivo podría virtualmente ser candidata a un derecho humano, sino que algunas relaciones de mutuo beneficio también lo podrían ser. Sin embargo, si pensamos en un derecho humano como algo que funciona independientemente de cualquier relación de poder (o con respecto a todos) y, por cierto, como algo que funciona independientemente de cualquier beneficio, entonces tendríamos una tercera forma independiente de obligación que considerar cuando pensemos en la justicia y el razonamiento social.

Para poder hacer que esa tercera alternativa funcione, habría que renunciar a la equivalencia normativa (*equinormativity*) implícita en la noción de Sen de lo que significa un derecho humano. Más precisamente, uno tendría que estar abierto a la posibilidad de que existiera una obligación moral muy importante que, de no cumplirse, no necesariamente violaría un derecho humano.⁵ Sin duda Sen cree que lo que separa a los derechos humanos de otros tipos de obligaciones morales es la fuerza de la obligación: las obligaciones fuertes serían candidatas a ser derechos humanos y las más débiles no. El criterio de lo que es fuerte y débil sería entonces determinado por un proceso de debate público. Sin embargo, esto supone que todas las normas morales tienen la misma función –es decir, son normativamente iguales– de tal manera que lo que las diferencia es su fuerza. Hemos argumentado en contra de esta posición y sugerido que los derechos huma-

nos cumplen con una función diferente de las otras normas morales, cuando se consideran bajo la rúbrica de un cierto tipo de teorización moral (Rasmussen y Den Uyl, 2005). Pero incluso haciendo caso omiso de nuestra posición, muchas de las preguntas planteadas anteriormente resurgirán aquí frente a cualquier intento de dividir a las normas morales sobre la base de su sola fuerza. Más importante aún, los derechos humanos no surgen en absoluto a causa de un contexto de poder efectivo sino que surgen de la propia humanidad, es decir, del hecho de que cada persona es miembro de la raza humana –de lo contrario, el término “humano” no tiene ningún sentido. Por lo tanto una relación de poder no es la fuente de esos derechos.

Quizás Sen cree que los derechos humanos son *concedidos*, por lo que un gobierno o un conjunto de élites sociales más poderosas tienen una obligación para con los demás en la sociedad sólo por su poder y su posición superior. Pero si un derecho humano mide una relación dada de alguna manera, la obligación rige de forma independiente a cualquier relación particular de poder. A lo sumo la relación de poder será la ocasión para el ejercicio de una obligación, y eso es muy diferente a decir que la obligación es de alguna manera una función de la relación de poder en sí misma. Por lo tanto, si los derechos humanos son de hecho el tipo de cosas aplicables a cualquier relación humana, lo serían incluso en condiciones de absoluta igualdad y sin gobierno. Esta es otra manera de decir que los derechos humanos deben ser respetados en lugar de concedidos. Algo similar podría, por supuesto, decirse con respecto a la relación de los derechos humanos con las interacciones de beneficio mutuo.

Elección social, razonamiento público e intercambio voluntario

Cualquiera que sea la manera correcta de entender los derechos humanos,⁶ Sen claramente espera que algunas relaciones que caen bajo el poder efectivo tuvieran un estatus de modo que el no actuar en esos casos sería de hecho una violación de un derecho humano. Así, por ejemplo, frente a un grupo de personas en condiciones extremas de pobreza el Estado debería

utilizar sus recursos para ayudar a aliviar esa pobreza, aun cuando medidas coercitivas (como los impuestos confiscatorios) deban ser aplicadas a las personas con poder efectivo en ese proceso. Sin embargo, para Sen tal situación debe ser entendida en términos de un contexto de “elección social”. Elección social implica ser capaz de comparar los méritos relativos de los estados alternativos del mundo. Se opone a lo que Sen considera nociones “trascendentales” de justicia, en las cuales se determina un estado óptimo ideal de justicia y se lo utiliza para medir el nivel de la justicia existente en el mundo real que nos rodea (2009:Capítulo 4). Así, un mundo en el que se utilizan ciertas formas de alivio de la pobreza será comparado con mundos donde otras formas, o ninguna, se emplean para los mismos fines, y el mundo que ofrezca la mejor serie de arreglos relativos finalmente definirá el significado de la justicia social. Sen, sin duda, se preocuparía de que nuestros comentarios anteriores sobre la justicia por fuera de las relaciones de poder estuvieran acercándose a un concepto trascendental de la justicia.

Sin embargo, simplemente porque exista una manera de evaluar los méritos relativos de los diferentes arreglos sociales no demuestra por sí mismo que una u otra forma de esos arreglos considerada óptima deba ser instituida o deba definir cuáles medidas permisibles podrían tomarse para establecer esos arreglos. Puede muy bien ser el caso que tengamos que preguntarnos primero qué propósitos deben servir esos arreglos sociales antes de que podamos evaluar sus méritos relativos.⁷ A los fines de un análisis comparativo, uno de los propósitos es mejorar el bienestar social o instituir reglas y programas que aumentan la cantidad de cierto valor, como la justicia, en el mundo. Ese tipo de propósito, sin embargo, es un criterio muy diferente de aquél que considera los principios de justicia en un contexto socio-político como reglas para asegurar la posibilidad de una acción individual auto-dirigida. En esta última interpretación, no hay un intento de mejora (*meliorism*) como sí lo hay en la primera. Sen aboga por la primera –y nosotros por la segunda– y las formas de “elección social” o “discurso público” serían muy diferentes en cada caso. En el primer caso, el mecanismo de elección social sería utilizado para modelar la sociedad política de conformidad con las directrices producidas por el ejer-

cicio del mecanismo de elección social en sí. En el segundo caso, el mecanismo de elección social funciona después de que las reglas del juego están definidas. No existe la posibilidad de una “voz en la mesa” para la segunda opción en el primer caso, o vice versa, porque son de naturaleza fundamentalmente diferente. No existe, en este caso, ninguna matriz de conciliación o algoritmo para los marcos competitivos en sí mismos; sólo su capacidad respectiva para apuntar a la verdad. En otras palabras, es posible afirmar que la reconciliación de ideas es una cuestión distinta de su verdad, lo que sugiere que ofrecer a todas las perspectivas “una voz en la mesa” ya implica excluir una de las voces. El debate filosófico no es, de hecho, un ejercicio de razonamiento o discurso público, ya que su medida es la verdad, no el consenso, el acuerdo, o la institucionalización. En pocas palabras, por muy sofisticada que la conciliación de puntos de vista a través de algún mecanismo de elección social puede llegar a ser en las manos de un Sen o un Rawls, no elimina la alternativa de rechazar el enfoque de la elección social en conjunto y su objetivo de administrar la sociedad con el fin de promover el bienestar de los ciudadanos. A fin de cuentas, la plausibilidad de un marco sobre el otro no dependerá de la incorporación de todas las posiciones relevantes y del rechazo del trascendentalismo, sino de un anclaje en puntos de vista más amplios, anclaje que subyace a las concepciones alternativas sobre la justicia y que otorga a cada alternativa su significado.

La elección básica que enfrentamos se alinea con nuestros comentarios anteriores acerca de la responsabilidad en su acepción definida o en su acepción abierta. Porque aunque estemos de acuerdo en que bajo condiciones de poder efectivo los ricos deberían hacer algo por los pobres, podemos descubrir que una forma de realizar esta tarea es definir exactamente lo que los ricos deben hacer, mientras que otra forma podría ser dejar abierta la manera exacta de cómo podría llevarse a cabo. Podríamos, por ejemplo, definir un nivel de imposición tributaria que contribuirá a un esquema de redistribución del ingreso, por un lado, o no definir ningún programa redistributivo en absoluto, sino dejar que la creación de empleo, la caridad voluntaria y las negociaciones directas se ocupen del asunto de maneras y en

grados indefinidos. La clave en este último caso sería estructurar las reglas que gobiernan las relaciones interpersonales de tal manera que el modo en que se satisfaga la obligación y el grado en que cada uno lo haga se deje completamente sin especificar a este nivel estructural, creyendo tal vez que la solución se logra mejor a través de la maximización de alternativas o de la adaptabilidad. La apertura aquí no es sólo la creencia de que las soluciones a un problema puede ser más numerosas de lo que podemos imaginar en cualquier esquema de diseño, sino también que el logro de un fin es una función de adaptación a las circunstancias que puedan afectar el resultado, por lo que la capacidad de adaptación en sí misma es una función del sentido de apertura. Ciertamente, este es una especie de argumento hayekiano que no puede ser excluido como un marco alternativo para un modelo de elección social que a la larga favorezca el diseño institucional. Puede muy bien ser que la clave de la cooperación, el progreso, la riqueza y la resolución de problemas sociales sea más una función de la apertura liberal, no diseñada, que el resultado de una especificación de obligaciones, deberes y requisitos. Como señaló un comentarista:

El mercado es un mundo hecho desde abajo hacia arriba, sin nadie al mando... Nadie planeó el sistema capitalista mundial, nadie lo administra, y nadie lo comprende... [R]eglas e instituciones también [son] fenómenos evolutivos, surgiendo de abajo hacia arriba en la sociedad en lugar de ser impuestas desde arriba por normas fortuitamente salomónicas.... La historia humana es impulsada por una co-evolución de normas y herramientas. La creciente especialización de la especie humana, y el creciente hábito del intercambio, son la causa fundamental de la innovación en ambos (Ridley, 2010:102,118-19).

Si realmente es la solución buscada a los problemas humanos, la mejor estrategia puede ser encontrar los medios para asegurar un mínimo de obligaciones interpersonales definidas y maximizar la apertura y la capacidad de adaptación que viene de intercambio voluntario. (Volveremos sobre este punto más adelante, en un contexto ligeramente diferente).

Por supuesto que al leer nuestro último argumento se podría pensar que un sistema de razonamiento público como el que defiende Sen podría acomodar tal conclusión, si la gente lo encontrara suficientemente convincente. Y ello porque la estrategia de apertura podría ser uno de los muchos puntos de vista que, luego de ser considerado en relación con otras alternativas, vendría a ser el dominante. En principio tal conclusión no queda descartada *a priori* por Sen. Sin embargo, creer esto implica perder de vista el argumento que hicimos anteriormente sobre los marcos legales. Existe una incompatibilidad fundamental entre un marco cuya misión es arribar a una serie de normas para especificar lo que es una sociedad justa (una que incluya la promoción de las capacidades significativas), y un marco que busca entender las clases de reglas que posibilitarían el ejercicio de las virtudes morales, incluyendo las numerosas dimensiones de la justicia.⁸ En el primer caso, se busca alguna forma de bienestar social; en el último caso, uno espera que surja.⁹

Pero supongamos por el momento que la apertura del intercambio sea una perspectiva posicional entre otras, y que se le otorgue una voz entre una pluralidad de voces sobre la forma de organizar la vida social. La posición de apertura O sería una entre un número de posiciones P, Q, R, etc., compitiendo por ser aceptada como la que mejor combina la factibilidad con el poder normativo. El problema es que, en base a este punto de partida, Sen efectivamente añade otra voz a la discusión, que no necesita estar allí y que no se puede asumir que esté presente. Esa es la voz de los institucionalistas o los que ejercen el poder. En el mundo real, por supuesto, esa voz no sólo está presente, sino que está demasiado presente. Pero en nuestro mundo teórico de reflexión normativa, quienes ejercen el poder no tienen ni pueden tener voz, porque en tanto poder puro carecen de propósito y de contenido normativo. Así, tanto en el caso de Sen como en el de cualquier otra persona, darle una voz —es decir, incluir en la pluralidad de voces la perspectiva de los administradores sociales— es asumir un cierto enfoque sobre la elección social. Sen introduce esta voz porque supone que alguna persona o grupo estará a cargo de instituir las normas emanadas del mecanismo de elección social que él defiende. Pero esa suposición

puede ser cuestionada: podemos suponer que sin esa voz en la mezcla de voces, las distintas voces restantes tendrían la opción de relacionarse con sus contrapartes mediante el intercambio voluntario o mediante la violencia. En otras palabras, podrían encontrar alguna base sobre la cual estar de acuerdo y alcanzar un compromiso, o podrían tratar de obligar a los demás a someterse a su esquema social favorito. Así, el continuum de voces ideológicas interactuaría sobre la base del intercambio voluntario, o lo haría mediante la violencia. Podemos imaginar ambos escenarios sin el paso adicional de crear una clase de gerentes sociales para instituir las conclusiones del mecanismo de elección social. Así que si la última alternativa, la violencia, simplemente fuera prevenida o estuviera ausente, dejando sólo el intercambio voluntario, la pluralidad de voces con la que empezamos quedaría como estaban, y tendría que encontrarse algún otro criterio para reconciliar sus diferencias, a saber, el beneficio mutuo.¹⁰

Nuestro argumento aquí es otra versión de la idea del marco legal: tener un modelo en el que la sociedad es administrada para alcanzar un cierto valor, por ejemplo la justicia, es diferente de aquel modelo que sólo busca una definición estructural de las normas habilitantes y que desde un principio no puede suponerse como el modelo que debemos elegir. En otras palabras, suponer que “nosotros” tendremos un debate público sobre qué reglas de justicia adoptaremos a fin de que nos las impongamos, sólo es introducir el modo de institucionalización como una voz en la mesa, ya sea la de uno o la de muchos. Puede ser, sin embargo, que las personas puedan coordinarse a sí mismas mediante sus propios arreglos, sin una institucionalización centralizada, si se prohíbe la violencia. Así, lo que se necesita no es la estructuración de instituciones de acuerdo con las reglas de la justicia, sino más bien que las reglas de la justicia sean ellas mismas el producto de formas de institucionalización voluntariamente desarrolladas. Las preguntas que surgen al presentar el asunto de esta manera son: ¿Cuál es exactamente el papel de la teoría política y la filosofía política con respecto al orden social? ¿Son los teóricos eficaces legisladores, de manera que sus conclusiones pueden ser consideradas como un tipo de directiva social dirigida a élites administradoras? ¿Es posible que el teórico no sea

un legislador, y por lo tanto no sea una voz en la mesa, sino más bien un espectador de la vida política mientras busca comprender su naturaleza y la naturaleza de la justicia (o de cualquier otro valor)? ¿Es arrogante por parte de Sen y de otros suponer que la justicia se construye, al menos institucionalmente, en vez de ser descubierta?

No es que uno tiene que estar en contra de la “elección social”, incluso si se siguen los instintos propios de Sen sobre este asunto. Por su propia naturaleza, el intercambio de mercado reúne la mayor parte de los criterios que Sen y otros exigen del discurso público: es abierto, plural, con diversidad de perspectivas, imparcial y no trascendental. Además, es capaz de producir normas, cooperación, y de supervisar sus propias actividades. Lo que le falta es una visión integral centralizada y un sistema intrincado de regulación de las obligaciones. Pero ¿por qué querríamos tal sistema? Es cierto que el intercambio voluntario a veces produce resultados a los que algunos, sin duda incluyéndonos nosotros, se opondrían. ¿Pero acaso no es esta objeción sólo una parte de la forma descentralizada del discurso público que el intercambio voluntario y abierto nos presenta, en contraste con las formas de intercambio definido que Sen, Rawls y otros pretenden que aceptemos? No es ni fue nunca nuestra posición decir que el mercado sea incapaz de producir injusticia. De hecho, puede producir injusticia, y sin reglas que definan la naturaleza de la violencia y de las reglas de intercambio, se podría producir una injusticia significativa.¹¹ En lugar de decir que el mercado es justo, lo que hemos estado sugiriendo es que, con las reglas apropiadas para prevenir la violencia y maximizar la elección – reglas que realizan una función diferente de la normas éticas comunes–, la flexibilidad y adaptabilidad que está en la naturaleza del intercambio voluntario sacarán a la luz la justicia latente en las relaciones de beneficio mutuo. A nivel estructural nuestras obligaciones deben ser en gran medida procesales y establecedoras de límites, en vez de ser modeladas en las clases de responsabilidades definidas que se aducen como implícitas en las relaciones de poder efectivo.

II. Razonamiento público, imparcialidad e impersonalismo

Nuestra discusión hasta aquí ha intentado sugerir que Sen tiene un enfoque de la justicia a nivel de la estructura política que sigue siendo controvertido. Sin duda, cualquier teoría es controvertida, pero en el caso de Sen él cree que el modelo de razonamiento público que utiliza para teorizar sobre la justicia tiene la ventaja de encontrar una manera para tomar en consideración, si no reconciliar, diferentes teorías plausibles de la justicia. Por lo tanto, cabe preguntarse a esta altura en qué sentidos el razonamiento público hace que todo esto sea posible, y por qué Sen cree que supera cualquier teoría comprensiva en particular. La respuesta a esta pregunta se puede hallar al considerar lo que Sen entiende por objetividad.¹²

Sen sostiene que la objetividad reducirá cualquier teoría general de la justicia a una perspectiva posicional, preparándola para su incorporación con las otras. Sen utiliza la clase de argumentos expuestos por Rawls, Habermas y Smith –a pesar de las diferencias entre ellos– diciendo que cada uno vincula directa o indirectamente la objetividad de una creencia ética o política con su capacidad para soportar un detallado examen procedente de diversos lugares. Además, sostiene que hay “una similitud general entre ellos en el reconocimiento compartido de la necesidad de un encuentro razonado de manera imparcial” (2009:46).¹³ Sen remite el enfoque de estos autores sobre razonamiento público a la objetividad, y declara que los va a seguir para determinar lo que es la justicia, comparativamente hablando. Pero además, también identifica este enfoque como elemento central de la democracia deliberativa –es decir, la democracia no como algo que es meramente agregativo y funciona por la regla de la mayoría, sino como un compromiso colectivo en el razonamiento práctico– y sostiene que es el carácter deliberativo de la democracia lo que la hace tan valiosa. Por último, dado el papel crucial del razonamiento público en la democracia deliberativa, Sen señala que la democracia así entendida se relaciona estrechamente con la justicia: “Si las exigencias de la justicia sólo pueden apreciarse con la ayuda del razonamiento público, y si el razonamiento público está constitutivamente relacionado con la idea de la democracia, entonces hay

una conexión íntima entre la justicia y la democracia, con rasgos discursivos compartidos” (2009:326). Así, el enfoque de Sen sobre la objetividad no sólo está vinculado con una noción de razonamiento público, sino con la democracia deliberativa.

Con respecto a si el razonamiento público es esencial para la objetividad (y la determinación de la justicia comparativa) o cómo la democracia deliberativa se ajusta, si es que lo hace, a este proceso, son preguntas cuyas respuestas están ligadas a los vínculos que Sen propone entre la objetividad y la imparcialidad. Por lo tanto, lo que tenemos que considerar ahora es cómo Sen entiende la relación entre la imparcialidad y la objetividad en el razonamiento público. Ciertamente, no parece nada polémico decir que la imparcialidad requiere que cualquier participante en el razonamiento público no distorsione los valores, razones, y preferencias –llamémoslos V– de alguien, ni que trate de reemplazarlos por un conjunto “favorito” de V. Los V de cada uno de los afectados por las deliberaciones de razonamiento público deben ser examinados de manera directa y no ignorados. Tampoco es inusual que se prohíba la exclusión de algún grupo de seres humanos en la consideración sobre la justicia, o que se requiera la evaluación de las valoraciones de todo el mundo. Más aún, que esta contabilidad moral y política también deba incluir una comunicación abierta y una comprensión interpersonal –cada voz debe ser escuchada y comprendida–, no parece un ideal controvertido. Por último, también parece cierto que no hay ninguna razón *a priori* para suponer que algún ser humano sea incapaz de actuar de acuerdo con estos procedimientos. Así podemos describir lo anterior como un entendimiento común o vulgar de la imparcialidad, sin suposiciones controvertidas, ya que no hace afirmaciones sobre la naturaleza de los V que se utilizarán en el proceso de razonamiento público. No tenemos ninguna objeción a esta comprensión no controversial de la imparcialidad.

Pero también hay que señalar que la comprensión ordinaria o común de imparcialidad tiene muy poca fuerza argumentativa al momento de hacer juicios comparativos sobre la justicia. Para tomar un ejemplo del mundo real de los Estados Unidos: ¿Debe el orden político / legal proveer a las necesidades de salud de las personas con niveles de ingresos más bajos,

mandando por ley que casi todos los ciudadanos compren servicios de salud a ciertas compañías aseguradoras? En su acepción normal, la imparcialidad sólo provee una guía mínima para responder a esta pregunta; no nos dice por qué es más justo aprobar dicho mandato para la atención de la salud que no aprobarlo, ni nos dice cómo elegir entre V que están en tensión. Y aunque puede haber otras cuestiones de justicia comparativa cuyas respuestas parecen obvias y tienen un atractivo intuitivo, no está de ninguna manera claro que este atractivo tenga algo que ver con esta noción común de imparcialidad. Tal comprensión de imparcialidad es insuficiente cuando se trata de proporcionar una base objetiva para juicios comparativos sobre la justicia.

Sin embargo, hay algo más en la versión de Sen de la imparcialidad, y tiene que ver con la forma en que él interpreta el principio kantiano de universalizabilidad (*universalizability*) –“Actúa siempre de acuerdo con aquella máxima que tu quieras que sea al mismo tiempo una ley universal” (Kant, 1907:66)– y con cómo entiende la imparcialidad a la luz de una determinada interpretación de la misma. Como se ha indicado, no hay ninguna dificultad con el principio de universalizabilidad, porque es perfectamente general.¹⁴ Sin embargo, si distinguimos entre (a) un enfoque de la moralidad centrado en el agente, y que trata a todos los valores, razones y preferencias moralmente relevantes –los V– como fundamentalmente personales, y (b) un enfoque que no está centrado en el agente, y para el cual los V son fundamentalmente impersonales, entonces puede haber dificultades con ciertas interpretaciones del principio de universalizabilidad.

En primer lugar, definamos lo que tienen que ver estos dos enfoques con la ética o la moral. Para (a), todos los V son “relativos con respecto al agente” (*agent-relative*),¹⁵ y lo son si y sólo si su presencia distintiva en el mundo W1 es la base para que alguna persona P prefiera W1 a W2, a pesar de que pueda no ser la base para otra persona en su valoración de W1 sobre W2. En pocas palabras, no existen V a secas, sino que, más bien, son siempre y necesariamente V de una u otra persona. Para (b), todos los V son “neutrales con respecto al agente” (*agent-neutral*), pues no involucran como parte de su descripción una referencia esencial a la persona para quien

el valor o la razón existen, o para quien la clasificación entre preferencias es correcta. “Para cualquier valor, razón o preferencia V, si una persona P1 está justificada en la celebración de V, entonces también lo están P2-Pn en condiciones similares... En una concepción donde el agente es neutral es imposible dar más peso a V, o darle algún peso en absoluto, simplemente porque sea el valor propio de cada uno” (Den Uyl, 1991:27).¹⁶ Cuando se trata de describir un valor, una razón o una preferencia, desde el punto de vista ético no importa de quién sea.¹⁷

En segundo lugar, debe quedar claro que no hay nada sobre el principio de universalizabilidad que se oponga a un enfoque personalista de la ética. Digamos que los valores, razones y preferencias V1 para una persona P1, son relativos al agente, y además que lo mismo sucede, respectivamente, de los valores, razones y preferencias V2-Vn para las personas P2-Pn. La conducta basada en esos valores razones y preferencias que son relativos al agente puede ser universalizada de la siguiente manera: si V1 proporciona una base a P1 para actuar, también V2 proporcionan una base a P2 para actuar, así como Vn para Pn. Uno no puede pretender que V1 ofrezca a P1 una razón legítima para actuar sin reconocer que V2 ofrece a P2 una razón legítima para actuar, y así sucesivamente. Lo que se universaliza aquí es el conocimiento de que constituir un valor, una razón o una preferencia para alguna persona es lo que proporciona una base para la conducta de una persona. Sin embargo, la universalización no exige que lo que es un valor, razón o preferencia para una persona deba serlo para otra (Rasmussen y Den Uyl, 2005:134-136; Rasmussen, 1999).¹⁸ La universalizabilidad como una cuestión lógica no significa ni requiere del impersonalismo.¹⁹

Pero si el principio de universalizabilidad no se opone a un enfoque personalista de la moral, entonces hay un problema básico en la visión del razonamiento público de Sen, ya que Sen quiere demostrar que “la imparcialidad de la evaluación puede proveer una idea comprensible y plausible de la objetividad en la moral y la filosofía política” (2009:118). Pero si esto es así, si la imparcialidad de la evaluación se entiende sólo en términos de lo que hemos llamado una noción “ordinaria o común” sin ningún

atisbo de impersonalismo ¿cómo se puede elegir entre V que compiten entre sí? Sen tiene que demostrar que el razonamiento público puede tener algún método justificable para los juicios comparativos que emita con respecto a las diferentes demandas éticas y políticas.²⁰ Sen necesita una noción viable de objetividad que no apele a objetos éticos.

Detrás de la creencia de Sen de que la imparcialidad de la evaluación puede servir de base para la objetividad, encontramos el uso que él hace de la declaración de Sidgwick del principio de universalizabilidad: “Que todo lo que es bueno para mí debe ser adecuado para todas las personas en circunstancias similares” (1981, xix).²¹ Pero esta afirmación no resulta clara, pues permite dos interpretaciones de universalizabilidad: si, por un lado, interpretamos “en circunstancias similares” de manera concreta, es decir, como pertenecientes no sólo a la situación, sino también a las identidades respectivas de mi persona y de los demás para que no haya diferencias entre nosotros, entonces por definición no puede haber diferencias entre mis V y las de otros que resulten de las diferencias individuales. No hay nada particularmente problemático en esta interpretación de la declaración de Sidgwick. De hecho, tiene la misma forma lógica que el principio kantiano de universalizabilidad.²² Sin embargo, no aporta nada útil para ayudar a Sen a desarrollar una noción viable de objetividad, ya que no puede ofrecer un camino para hacer frente a los conflictos entre mis V y los de los otros que pudieran derivarse de las diferencias reales en nuestras respectivas identidades. Si, por otra parte, no se interpreta de modo concreto “en circunstancias similares” y no se me permite que sea diferente de las demás personas y vice-versa, entonces se está haciendo algo más que una afirmación lógica sobre la naturaleza de las justificaciones éticas. Más bien se está reivindicando una afirmación sustancial acerca de la naturaleza de la ética o moral V: que su carácter es neutral respecto del agente. Así, las evaluaciones imparciales deliberativas del razonamiento público se han de entender como procediendo de una manera impersonal en el tratamiento de conflicto de V. Esta es la interpretación que Sen necesita para su versión de razonamiento público tenga suficiente “fuerza argumentativa”; permite que el razonamiento público excluya los V que se basan en la individualidad de las personas.

Sin embargo, esta interpretación sustantiva de la declaración de Sidgwick del principio de universalidad plantea una serie de otras preguntas sobre lo que justifica proceder de una manera tan impersonalista. ¿Es acaso evidente que lo que es bueno para mí es necesariamente bueno para usted en las mismas circunstancias (o viceversa)? ¿Somos intercambiables? ¿Por qué el estatus de las personas como individuos –en particular ¿por qué “el conjunto de circunstancias, talentos, dotes, intereses, creencias e historias que caracterizan descriptivamente al individuo”, lo que llamamos el “nexo” de un individuo (2005:144)– debiera excluirse de la consideración en el razonamiento público? ¿Es el “nexo” de un individuo irrelevante para las evaluaciones morales? ¿No juega ningún papel en el estudio del alcance y el carácter de los principios que determinan la justicia para el orden político / legal? ¿Por qué? ¿Está la exclusión de V personales injustificada?

Tratando de justificar el impersonalismo

Una forma de tratar de evitar estas preocupaciones es hacer hincapié en que Sen se centra principalmente en la justicia en un sentido interpersonal, y afirmar que la justicia interpersonal requiere de una justicia impersonal. Si esta es la táctica, pues en este sentido Sen sería similar a Rawls, quien admite en *Teoría de la Justicia* que “pensamos en la posición original como el punto de vista desde el cual seres nouménicos ven el mundo” (1971:225). Pero, ¿estar comprometido con la vida interpersonal (incluso en un sentido más abierto y universal) requiere que uno asuma el punto de vista de un yo nouménico y/o adopte el impersonalismo ético? Por decir lo menos, es altamente improbable que los seres humanos sean seres noumenales, y parece que hay diferencias reales y legítimas entre los bienes y los proyectos personales de seres humanos individuales. Parecería entonces que la individualidad importa moralmente, e importa también cuando se trata de hacer juicios comparativos de justicia supuestamente aplicables a todos los seres humanos. A pesar de lo incómodo que pueda ser, la individualidad no puede ser fácilmente ignorada por los filósofos políticos. De hecho,

entre las *desiderata* de los filósofos políticos se encuentra el modo de acomodar el decoro moral del individualismo con el carácter profundamente social de la vida humana.²³ Por lo tanto, no está de ninguna manera claro cuán útil es para Sen ignorar la individualidad de las personas y sus vidas como una estrategia argumental.

Por supuesto, se podría argumentar que el razonamiento público es de carácter impersonal, y que tal razonamiento es el único juego disponible cuando se trata de la objetividad. Pero ¿por qué debería ser esto aceptado? ¿Por qué debería ser el razonamiento público la principal, si no la única, manera de efectuar juicios comparativos de justicia? Siguiendo más o menos la misma línea de argumentación que Putnam (2004:89-108;1994:170-77), la respuesta de Sen parece ser que el razonamiento público hace un uso completo de la inteligencia humana (2009:174-93). Pero esto todavía evita la pregunta de por qué no podrían los mercados libres y abiertos –como Hayek argumentaba (1945:519-30)–, ser el mecanismo social básico para utilizar el conocimiento humano en la coordinación y la determinación de las maneras mejores y más útiles –incluso más objetivas– de utilizar los recursos, dirigir el esfuerzo humano y resolver los problemas? ¿No podrían los mercados libres y abiertos ser en sí mismos una expresión más vital de la inteligencia humana (Ridley, 2010:102,118-19)?

Más aún, pese a las críticas de Sen a Nozick por tener una teoría de la justicia concentrada sólo en la justicia del orden político / legal y no ocuparse de los problemas de los juicios comparativos de justicia (Sen, 2009:84,96), tal vez éste fuera justamente el argumento de Nozick: el tipo de juicios comparativos que con razón preocupan a Sen quizás sólo pueden ser tratados a nivel personal. ¿Tal vez la idea de Nozick haya sido que los principios de justicia para el orden político / legal tienen que ser desarrollados a la luz de, y apreciando, el carácter personal de la vida moral? De hecho, parece que al pensar en términos impersonalistas y no otorgar al individualismo una voz en el discurso, en realidad Sen descarta gran parte de los conocimientos más importantes que usamos en la búsqueda de la prosperidad humana. Tal conocimiento no se encuentra en una comunidad de concededores que examinan un tema en común, sino que se diversifica en

muchas personas y se ocupa sólo de cuestiones particulares y contingentes. Es significativo que en Sen haya poca o ninguna discusión sobre el papel de cómo tal conocimiento diversificado se aplica a la determinación de lo que es mejor y más útil. En suma, lo que le está faltando es una discusión sobre la virtud de la sabiduría práctica.²⁴ Por lo tanto, a diferencia de Hayek que no trata de identificar o limitar las voces del razonamiento público sino que lo ve como un proceso abierto, el impersonalismo de Sen trata de identificar *ex ante* estas voces y así cerrar la dinámica abierta del intercambio de ideas.

Sea como fuere, posiblemente una línea más productiva en respuesta a las preocupaciones planteadas anteriormente es señalar que Sen reconoce que V personales pueden ser parte del proceso de razonamiento público, por ejemplo, el valor de satisfacer las necesidades del hijo propio en lugar de las de cualquier otro niño. En consecuencia, ciertos valores determinados pueden tener peso no debido a los resultados que tienden a producir sino debido a su relación con la persona. Por lo tanto, Sen considera que la relatividad con respecto al agente no plantea ningún problema especial para una evaluación del razonamiento público basada en las consecuencias. Más aún, cuando se trata de valores relativos al agente, no hay para él ningún problema de objetividad. Todos los participantes en el razonamiento público pueden ponerse en el lugar de los padres y llegar a entender la evaluación que éstos harían de satisfacer las necesidades de sus hijos antes que las de otro niño (Sen, 2009:160). Según Sen, todo esto puede ser parte del proceso de razonamiento público.

Sin embargo, Sen tiene mucho interés en preservar un impersonalismo que no deja que las identidades de los individuos jueguen un papel en consideraciones evaluativas. Afirma que centrarse en el evaluador no tiene necesariamente por qué violar cualquier requisito de “impersonalidad” que pueda ser impuesto a la disciplina de la ética. En efecto, la impersonalidad no debe confundirse con lo que podría llamarse imposicionalidad (*impositionality*) –ignorar la importancia de la posición o situación de quien hace una elección vis-à-vis las decisiones y los resultados. En contraste con la imposicionalidad, el punto de vista de la impersonalidad relativa a la posición

individual (*position-relative impersonality*) requiere, para decirlo en términos ligeramente matemáticos, que una mirada paramétrica tenga en cuenta las posiciones respectivas de las diferentes personas, pero no las identidades personales puntuales que estén involucradas (2000:486).

En otras palabras, la relación de V con la persona no se debe a la identidad o el nexo de la persona, sino a la posición de ésta en relación con lo que se valora. Es la relevancia posicional de la paternidad²⁵ lo que otorga peso moral a los propios hijos comparados con los de otros. En este sentido, la relación de lo que se valora con la persona que hace esa valoración es estrictamente externa. De hecho, Sen la compara con el juicio de que el sol y la luna parecen de tamaño similar para un observador en la Tierra (2009:156), y considera que ese juicio es un ejemplo de la “objetividad posicional”, pero también considera esto compatible con una “ilusión objetiva” o incluso una “falsa conciencia” (2009:161-7). El escrutinio público de las creencias éticas y políticas pueden reconocer la impersonalidad relativa a la posición individual, pero su objetivo es efectuar evaluaciones que no varíen de persona a persona (Sen, 1993:145; 2009:161). En efecto, el enfoque del razonamiento público sobre la objetividad es no admitir las Vs que estén esencialmente relacionadas con la identidad o el nexo de una persona.

Como debería ser obvio, sin embargo, la respuesta anterior realmente no considera la relatividad con respecto al agente como se la ha descrito anteriormente. Sen nunca considera la posibilidad de que los V estén esencialmente unidos a una u otra persona.²⁶ Más aún, Sen no considera que *quien* un individuo sea pueda proporcionar una base para V que son únicos. Otros pueden, a causa de su identidad, tener bases para V, pero no lo necesitan. Por supuesto, se puede decir lo siguiente: “Si yo fuera tú, yo no elegiría tomar mi curso de acción C a causa de tu V, y por ello puedo entender las razones de tu conducta”. Sin embargo, también es posible decir: “Pero como yo no soy tú y diferimos en este sentido, V no es relevante para mí, y tengo razones para elegir C.” Por lo tanto, la capacidad de comprender los V de otras personas o grupos no significa por sí misma ni requiere que uno deba hacer juicios comparativos sobre la base de sus V. Por lo

tanto, la relatividad con respecto al agente de los V pone límites severos a la eficacia del razonamiento público para la búsqueda de un acuerdo.²⁷

Adicionalmente, si nos permitimos dejar de lado por un momento la influencia que la opinión de Putnam sobre la objetividad ha ejercido en este debate,²⁸ podría observarse también que, incluso si los V fueran objetivos de alguna manera realista o naturalista, no habría nada acerca de su objetividad (es decir, de su ser valorable) que requiera considerarlos impersonalmente; la intercambiabilidad con otros no sería necesaria. De hecho, los valores objetivos podrían ser enteramente personales. Por lo tanto, es posible que existan juicios diferentes (e incluso contradictorios) sobre qué curso de acción a seguir, que se basen en V objetivos.

Independientemente de si existe una base realista o naturalista para la objetividad ética de un modo u otro, los V relativos al agente no requieren intercambiabilidad, y si esto es así, la pregunta sigue siendo por qué debería un razonamiento público conducirse de una manera impersonalista. ¿De hecho, por qué debería uno adoptar este punto de vista? Incluso más fundamentalmente, ¿por qué el “deber” necesita ser interpretado de una manera impersonalista? Estas preguntas son irónicas, pues Sen también alía su uso de la razón pública con el avance y el desarrollo de las capacidades humanas que constituyen el florecimiento humano. Pero esta alineación requiere el modo impersonalista de la razón pública (como se manifiesta en una democracia deliberativa), utilizado para determinar no sólo el conjunto pertinente de capacidades que constituyen el florecimiento humano, sino también sus respectivos pesos. Como dice Sen:

Incluso la idea de las “necesidades”, incluyendo la comprensión de las “necesidades económicas”, requiere un debate público y un intercambio de información, puntos de vista y análisis. En este sentido, la democracia tiene una importancia constructiva.... Un debate abierto, la crítica y el disenso son fundamentales para el proceso de generación de decisiones consideradas e informadas. Estos procesos son cruciales para la formación de valores y prioridades, y no podemos, en general, tomar las preferencias como se dan independientemente de la discusión pública (1999:10).²⁹

Pero esto simplemente no va a funcionar, y huele a un conformismo que es la antítesis del carácter mismo del florecimiento humano. Ciertamente, pensar este último desentendiéndose de quién es la persona que florece no es pensar en falso; pero pensar que el florecimiento humano pueda existir o proporcionar una guía para la conducta sin ser el florecimiento de uno u otro individuo es pensar falsamente. Más aún, es falso considerar a la persona como simplemente ocupando una posición que muestra el bien humano o que ilustra combinaciones variadas de capacidades humanas.³⁰ Este tipo de pensamiento convierte el florecimiento humano en una abstracción, niega su realidad y prohíbe que la individualidad misma de las personas entre en la consideración del florecimiento humano o juegue un papel en los juicios de la razón práctica. De hecho, el intento de Sen por explicar porqué una creencia ética o política es objetiva en términos de su capacidad para pasar el escrutinio del proceso de la razón pública no es suficiente; pues mientras la imparcialidad en su acepción común no es controversial, realmente ayuda muy poco a proporcionar una base para determinar qué elegir cuando se trata de hacer juicios comparativos de justicia. Y si la imparcialidad es entendida en un sentido impersonalista, no sólo no aparece ninguna justificación para la adopción de este punto de vista, sino que también entra en conflicto con los rasgos individualistas y personales de la prosperidad humana.

Hay, por supuesto, otra alternativa cuando se trata de entender lo que significa que una creencia ética o política pueda ser objetiva. Esta alternativa es la visión realista –y, en última instancia, naturalista– de la objetividad ética, que nosotros defendemos y que está explícitamente vinculada a ciertas posiciones metafísicas y epistemológicas. Al respecto, también debe tenerse en cuenta que la razón por la cual Sen optó por el camino particular del razonamiento público para explicar la objetividad ética es porque él mismo se ha atado a algunos compromisos filosóficos profundos. Al aceptar el rechazo de Putnam de la utilidad de las consideraciones ontológicas cuando se trata de determinar la objetividad de las creencias éticas y políticas, Sen ha delimitado el modo en que él pensará los términos éticos y políticos. Estos se caracterizan por los principios básicos del “pluralismo

pragmático” de Putnam (Putnam, 2004:21), lo que se opone a la objetividad entendida como realidades que existen independientemente de esquemas conceptuales, prácticas y valoraciones humanas.

En otro lugar hemos examinado críticamente las opiniones de Putnam en detalle (Rasmussen, 2008), por lo que no es necesario hacerlo aquí. Más importante aún, no necesitamos hacer ese examen pues no es ajeno a nuestro argumento básico: que las visiones sobre la razón humana y la razonabilidad son intrínsecamente polémicas, y no nos referimos a esto en el sentido de que las personas puedan estar en desacuerdo sino en el sentido más radical de que por lo menos algunos enfoques alternativos son rechazados y no asimilados. Esto obliga a desarrollar el debate en un nivel distinto del que está en conflicto, o simplemente a rechazar de plano la(s) posición(es) alternativa(s). Sen parece reconocer que su doctrina de la razón pública está atada a marcos más amplios cuando se une a Putnam y otros. Lo que no hace es reconocer que el enfoque del razonamiento público no es filosóficamente universalista, es decir, que no incorpora todas las perspectivas. Así, el proyecto de la razón pública tergiversa los otros enfoques como inherentemente posicionales, o pasa por alto la pregunta de por qué debemos aceptar el razonamiento público como el camino correcto para entender la naturaleza de la justicia.

NOTAS

- 1 Sen admite los dos tipos como formas de “ventaja individual” (Sen, 2009:231 ss).
- 2 Por ejemplo, “si alguien tiene el poder de hacer una diferencia que él o ella puedan ver reducirá la injusticia en el mundo, entonces hay un argumento fuerte y razonado para hacer precisamente eso” (Sen, 2009:271). Téngase en cuenta que tenemos que entender primero lo que “reduce la injusticia”, pero una vez que entendamos eso podemos determinar el éxito de A.
- 3 Por diversas razones que no vale la pena explorar aquí, preferimos el término “derechos naturales” a “derechos humanos”. Sin embargo, ambos pueden servir para el argumento presentado en este punto.
- 4 “Los argumentos que no recurren a la perspectiva de beneficio mutuo sino que se concentran en cambio en las obligaciones unilaterales debido a la asimetría de poder, no sólo son utilizados abundantemente en el activismo contemporáneo de derechos humanos, pero

también se pueden ver en los primeros intentos de reconocer la implicación de valorar las libertades –y en consecuencia los derechos humanos– de todos” (Sen, 2009:206-07).

- 5 De hecho, incluso Aquino observa una diferencia entre las demandas de justicia que son moralmente vinculantes y las demandas de justicia que son moralmente y legalmente vinculante (1920:II-II, q. 23, art. 3, ad. 1 y q. 80, art. 1).
- 6 Ver nuestro tratamiento de Sen y Martha Nussbaum sobre los derechos (2010).
- 7 Sen podría insistir en que no podemos preguntar cuál es el propósito de los arreglos sociales antes de que el proceso de razonamiento público se lleve a cabo, pero esto no sólo significaría que no se puede saber realmente por qué estamos teniendo esta conversación, sino también que las voces cuestionando a la razón pública como único determinante de los objetivos de los arreglos sociales no pudieran incluirse en esta discusión.
- 8 Una tercera posibilidad, diferente de la de Sen, es la visión conservadora que propone cambios en las estructuras sociales de forma incremental, en lugar de diseñar nuevas estructuras para adaptarlas a un conjunto determinado de principios de justicia; o que se limita a estructurar reglas para posibilitar el bienestar en lugar de administrar la sociedad con miras al bienestar en sí mismo. La taxonomía de las elecciones podría describirse así como constructivista, liberal y conservadora.
- 9 Frédéric Bastiat en *La ley* se acerca a este punto cuando escribe: “Decir que *el objeto de la ley es hacer que prevalezca la justicia* es utilizar una expresión que no es estrictamente correcta. Debería decirse: *el objeto de la ley es evitar que la injusticia prevalezca*” (Bastiat, 1964:66, cursivas en el original).
- 10 Esto nos parece algo similar a la posición de Gerald Gaus, para quien el razonamiento público es más una función de la aceptación de las partes involucradas que la reconciliación de sus puntos de vista (Gaus, 2011).
- 11 Incluso aquí algunas historias evolutivas sugieren una tendencia a desarrollar normas apropiadas de intercambio y reducir al mínimo la violencia, sin diseño social.
- 12 Sen explícitamente se alinea (2009:41) con Hilary Putnam al rechazar la idea de que la objetividad en cuestiones éticas o políticas nada tiene que ver con el seguimiento de objetos éticos, o al tratar de explicar cómo lo que es valioso, digno, u obligatorio se basa en lo que es (Putnam, 2004). Más aún, Sen está de acuerdo con Putnam en que hablar de un “es” que existe aparte de esquemas conceptuales, prácticas, convenciones y valoraciones humanas resulta ininteligible, y por lo tanto recurrir a cualquier tipo de ontología para explicar la objetividad ética es inútil (Sen, 2009:119). El enfoque de Putnam sobre la objetividad ética y política establece los parámetros para el enfoque de Sen sobre la objetividad; además, Putnam utiliza el término “valoración” en el sentido de “juicios de valor de todo tipo” (2004:74).
- 13 Sen señala, además, que sus enfoques difieren en gran medida en el ámbito de la imparcialidad requerida.
- 14 Podría acusárenos de que estamos ofreciendo una lectura demasiado estrecha del principio kantiano de universalizabilidad. Pero si se quiere ofrecer una comprensión más robusta de este principio, ella debe ser explicada y justificada, y entonces debe apelar a premisas más profundas y más controvertidas.

- 15 También podrían ser llamados “específicos del agente”.
- 16 Ver también Mack (1989).
- 17 Algunas partes de este párrafo y el siguiente fueron tomadas, con ligeras modificaciones, de Rasmussen (2008:81).
- 18 Que sean relativas con respecto al agente no implica, sin embargo, que P1 sea un egoísta ético, porque es perfectamente posible que los valores, razones y preferencias moralmente relevantes de P1 sean relativas al agente y enteramente altruistas. Sin embargo, esta posibilidad no demuestra que esos valores, razones y preferencias sean neutrales con respecto al agente, porque beneficiar a los demás todavía tiene que ser un valor, razón o preferencia de P1, y no necesariamente de P2-Pn. Además, aún subsiste la pregunta de si es deseable para P1 ser totalmente altruista.
- 19 Estas dos últimas frases son afirmaciones sobre la universalizabilidad, no son afirmaciones sobre V. En un enfoque personalista de la ética, la importancia de la universalización tiene que ver con la naturaleza de proporcionar una justificación para los cursos de conducta, no con el carácter específico de las preocupaciones éticas.
- 20 Para volver a nuestro ejemplo anterior, ¿podría el razonamiento público justificar la aprobación de la atención médica obligatoria como comparativamente más justa?
- 21 La cita continúa: “... que fue la forma en que acepté la máxima kantiana –me pareció ser sin duda fundamental, ciertamente verdadero, y no sin importancia práctica” (1981: xix).
- 22 Como W. D. Ross observó: “La única forma segura de aplicar la prueba kantiana de universalizabilidad es contemplar el acto en su entera y concreta particularidad” (1954:34).
- 23 En nuestro libro de 2005 intentamos encontrar una base para este acomodamiento sin ignorar las diferencias reales y auténticas entre los seres humanos.
- 24 Este no es el razonamiento del *homo economicus*. “La razón práctica es la facultad intelectual empleada en la orientación de la conducta, y la sabiduría práctica es el excelente uso de la razón práctica. La sabiduría práctica es, sin embargo, más de la mera destreza o el razonamiento de medios-fines. Es la capacidad del individuo en el momento de la acción de discernir en circunstancias particulares y contingentes lo que se requiere moralmente. Se trata de la gestión inteligente de la propia vida para que todos los bienes necesarios y virtudes se alcancen con coherencia, se mantengan, y se disfruten de una manera que sea apropiada para el ser humano individual. Es la virtud intelectual de una concepción neo-aristotélica del florecimiento humano” (Rasmussen, 2008:79, n.91).
- 25 Sen no dice cuál es la base para esta relevancia.
- 26 No hay que confundir “universalizabilidad” con “universalidad” o con “neutralidad con respecto al agente” (*agent-neutrality*) (Rasmussen y Den Uyl, 2005:153-58). *N.E.*: La primera se predica de las máximas de acción y de las razones legítimas para actuar; la segunda de los bienes o valores que los individuos puedan tener en común. La neutralidad con respecto al agente no es condición necesaria para la universalizabilidad de bienes o valores.
- 27 Este párrafo está adaptado de Rasmussen y Den Uyl (2009:884).
- 28 Véase la nota 12 supra.
- 29 Ver también Sen (2009:321-54).

- 30 Para un examen crítico de la afirmación de Sen y de Martha Nussbaum de que la individualidad del florecimiento humano se mantiene porque puede haber combinaciones varias de las capacidades humanas, ver Rasmussen y Den Uyl (2009).

REFERENCIAS

- Aiken, Henry D., 1956, *The Age of Ideology*, EE.UU.: Penguin Group.
- Aquinas, Thomas, 1920, *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas*, literalmente traducido por los Padres de la Provincia Dominicana inglesa, Segunda edición revisada, en <http://www.op.org/summa/>
- Bastiat, Frédéric, 1964, "Property and Law", en George B. de Huszar (ed.), *Selected Essays on Political Economy*, trad. Seymour Cain, Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Freedom.
- Den Uyl, Douglas J., 1991, *The Virtue of Prudence*, Nueva York: Peter Lang.
- Gaus, Gerald, 2011, "Social Contract and Social Choice", Presentado en el Simposio sobre el libro de Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Camden, New Jersey, Abril 15-16.
- Hayek, F.A., 1945, "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review* 35.4: 519-30.
- Kant, Immanuel, 1907, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, trad. T. K. Abott, 3º ed., Londres: Longmans.
- Mack, Eric, 1989, "Moral Individualism: Agent Relativity and Deontic Restraints", *Social Philosophy & Policy*, 7: 81-111.
- Putnam, Hilary, 1994, "Pragmatism and Moral Objectivity", en James Constant (comp.), *Words and Life*, Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 170-77.
- Putnam, Hilary, 2004, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rasmussen, Douglas B. y Douglas J. Den Uyl, 2005, *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Rasmussen, Douglas B. y Douglas J. Den Uyl, 2009, "Liberalism in Retreat", *The Review of Metaphysics*, 62.4: 875-908.
- Rasmussen, Douglas B. y Douglas J. Den Uyl, 2010, "Rights and Capabilities", en Tomasz Gizbert-Studnicki y Mateusz Klinowski (comp.), *Law, Liberty, Morality and Rights*, Krakow: Wolters Kluwer Polska, 312-327.

- Rasmussen, Douglas B., 1999, "Human Flourishing and the Appeal to Human Nature", *Social Philosophy & Policy*, 16: 1-43.
- Rasmussen, Douglas B., 2008, "The Importance of Metaphysical Realism for Ethical Knowledge", *Social Philosophy & Policy*, 25.1: 56-99.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ridley, Matt, 2010, *The Rational Optimist*, Nueva York: Harper Collins.
- Ross, W.D., 1954, *Kant's Ethical Theory*, Nueva York: Oxford University Press.
- Sen, Amartya, 1982, "Rights and Agency", *Philosophy & Public Affairs*, 11.1: 3-39.
- Sen, A., 1985, "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, 82.4 (April):169-221.
- Sen, A., 1993, "Positional Objectivity", *Philosophy & Public Affairs*, 22.2: 126-145.
- Sen, A., 1999a, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A., 1999b, "Democracy as a Universal Value", *Journal of Democracy*, 10.3: 3-17.
- Sen, A., 2000, "Consequential Evaluation and Practical Reason", *The Journal of Philosophy*, 97.9: 477-502.
- Sen, A., 2009, *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sidgwick, Henry, 1981, *The Methods of Ethics*, 7ª edición, Indianapolis: Hackett.