



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***Esbozo de una crítica del concepto de “Justicia” con
fundamento en principios de carácter universal.***

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARINA GÓMEZ-ROBLEDO RAMOS

ASESOR:

DRA. PAULETTE DIETRLEN STRUCK

CIUDAD UNIVERSITARIA 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi papá con
sus sueños e ideas a
plenitud de la noche*

Agradecimientos

A mis papás.

Por ser el pilar fundamental en todo lo que soy; por su entrega, dedicación y cariño incondicional.

A mi muy querida hermana Ana Sofía.

Por no sólo haber sido mi hermana mayor, sino también mi mejor amiga.

A la Doctora Paulette Dieterlen Struck.

Por haber encontrado en ella la receptividad que requerimos muchos alumnos en momentos difíciles de nuestra carrera, siempre con una atención de corazón, bondadosa y generosa.

A mis maestros.

Lic. Rafael Ángel Gómez Choreno, por su tiempo compartido, su apoyo e impulso para lograr la realización de mis sueños; al Dr. Luis Muñoz Oliveira, a la Dra. Lizbeth Margarita Sagols Sales y al Lic. Alfonso Vázquez, por su sabiduría, cátedra y asistencia en la culminación de esta tesis; y a todos los demás profesores que tuve durante mi carrera por su compromiso y dedicación.

A Juan

Por ser mi mayor motivación y por hacer corta la distancia.

Índice

Introducción	6
 Capítulo I	
Esterilidad en la búsqueda de absolutos en el concepto de “Justicia”	8
1.- Crítica de Hegel a Kant.....	10
2.- Teoría de John Rawls.....	17
 Capítulo II	
Críticas a la teoría de John Rawls de conformidad con el pensamiento de Victoria Camps y Luis Villoro	
1.- Críticas a la teoría de John Rawls.....	26
2.- Victoria Camps vs. los ideales universales.....	33
3.- Luis Villoro. Una vía negativa de la justicia.....	39
 Capítulo III	
Teoría de la justicia de Amartya Sen como respuesta a las necesidades de la sociedad moderna	
1.- Amartya Sen. <i>La idea de la Justicia</i>	51
2.- Elementos importantes en la teoría de Amartya Sen sobre su concepción de la justicia.	
2.1 Teoría de la elección social.....	54
2.2 Imparcialidad cerrada y abierta.....	57
2.3 Procedimientos a tomar en cuenta para afrontar el problema de la justicia.....	59
2.4 Capacidades.....	63
3.- Elementos relacionados con la justicia: igualdad, libertad, felicidad, democracia y derechos humanos.	
3.1 Igualdad, libertad y felicidad.....	67
3.2 Democracia.....	70
3.3 Derechos Humanos.....	73
 Conclusión	77
Bibliografía	87

Introducción:

Actualmente, la reflexión filosófica sobre la justicia se debate entre el pluralismo y el universalismo.

Amartya Sen deja a un lado la búsqueda de unos principios de justicia que sean universales, generales, públicos y únicos, ya que, considera que, al vivir en la pluralidad, que caracteriza a muchas de las sociedades contemporáneas, puede existir más de una respuesta correcta. Además, tal como lo expresa, la formulación de estos principios se encuentran, muy alejados de la realidad.

Por ello, para Amartya Sen la justicia se debe alcanzar a partir de la “vía negativa” (término empleado por Villoro): es más fácil tener una idea de la justicia si la aproximamos a la experiencia de la injusticia, y que significa a grandes rasgos que, tratando de eliminar estas injusticias podemos llegar a tener una comunidad más justa, y no a partir de la formulación abstracta e ideal de principios de justicia universales.

Pero ¿esto es posible?, ¿cuál será la escala de valores cuándo existe un conflicto entre dos opiniones?, ¿cómo se va a decidir quién tiene razón si no existen principios universales a los cuáles acudir?, ¿basta el diálogo para poder solucionar estos conflictos? ¿qué sucede con los derechos humanos?, ¿son estas normas universales productos de un contexto, o son también principios universales de justicia como los que propone J. Rawls?

El presente trabajo pretende demostrar que la construcción de principios de justicia universales se encuentran alejados de la realidad, y por ello es preferible abordar el problema de la justicia a partir de la injusticia. Para lograr este objetivo, se iniciará con una crítica que Hegel realiza a Kant con el fin de adentrarnos al problema. Kant es uno de los más grandes filósofos de toda la historia y, aún siendo tan extraordinaria su filosofía, ha recibido críticas por permanecer en el confín de lo teórico e intentar permear los límites del conocimiento.

Después de esta introducción se expondrá la teoría de la justicia de John Rawls. Reconociendo en Rawls, a un filósofo de suma importancia y trascendencia en el siglo XXI, quien ha sido partidario de la formulación de principios universales de justicia para el diseño de instituciones de acuerdo con una sociedad bien ordenada. Esto con el objetivo de presentar una de las teorías universalistas más importantes.

A continuación se analizarán algunas críticas a la teoría de J. Rawls, apoyándonos en Victoria Camps y Luis Villoro. Ambos critican la intención de fundamentar a la justicia y a la ética en principios de carácter universal o trascendente

En el tercer capítulo se expondrá la idea de la justicia de Amartya Sen, como solución plausible a las críticas y problemas que se desarrollarán a lo largo del trabajo.

En el último apartado concluiremos todo lo expuesto para comprender el panorama que se intentó analizar a lo largo del esbozo.

CAPÍTULO I

Esterilidad en la búsqueda de absolutos en el concepto de “Justicia”

*The reason why the Goddess
is blindfolded is so she
can not see what the lawyers
and judges do!*
Frank Mc Kimney
Epigramas 1923

Con la libertad, el hombre se da cuenta que puede serlo todo, descubre que está solo en la naturaleza y que es el ser más poderoso. Tiene en sus manos al mundo entero y los únicos seres que pueden comparársele son los de su misma especie. Ocurre entonces lo que Kant llama la “*insociable sociabilidad*”: [los hombres tienen una] inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla¹. El hombre entonces debe aprender a vivir con su especie. En esta combinación –libertad y sociedad- los hombres dentro de una misma casta comienzan a adoptar diferentes caminos y diferentes posturas, pero como siguen viviendo dentro de la misma comunidad deben aprender a tolerarse para poder subsistir.

Se ha discutido si, para lograr esta sociabilidad, la cual se encuentra desafiada por la constante amenaza del hombre por desintegrarla, es necesario la discusión sobre cómo sería una justicia ideal, completa y ecuménica, o la elaboración de principios de justicia universales, generales, públicos y únicos; o si de lo contrario, esto resulta arcaico y utópico. Pero, de ser así, ¿qué otra opción existe para que el hombre pueda vivir en sociedad?, ¿si no se busca la justicia ideal o los principios supremos de justicia, cómo se lograría una estabilidad? Definir o hablar de justicia teóricamente es una cosa, pero cuando se aplica a la pluralidad de intereses, creencias, formas de

¹ Kant, “Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita”, p. 46

vida, valores y circunstancias vitales, en las que vivimos, adquiere un grado de dificultad mucho mayor.

Veamos el siguiente ejemplo que escribe Amartya Sen en su libro *La idea de la justicia*. Existe una situación donde se debe decidir a quién de tres niños: Anne, Bob y Carla, se le debe dar una flauta. Anne argumenta que ella debe ser la poseedora ya que es la única que sabe tocarla y por ello quien más provecho va a hacer de la función “natural” del instrumento. Bob argumenta que él es quien debe tenerla, ya que es el más pobre de los tres y sería el primer y único juguete propio que tendría. Por último, Carla argumenta que ella debe quedarse con la flauta por la simple razón que fue ella quien la hizo y por ello le pertenece más que a los otros dos. Existen, por lo tanto, fuertes e importantes argumentos y razones en favor de cada uno de los tres niños. Argumentos donde no podríamos decidir con certeza cual es el mejor; no existe una verdad que sea irrefutable y evidente para favorecer a alguno de los niños. El igualitarista económico, apoyaría seguramente, a Bob; un libertario podría defender a Carla, mientras que el utilitarista lograría ofrecer argumentos a favor de Anna. Cada persona podría tener su preferido, y al final, parece imposible que todos pudiéramos ponernos de acuerdo para aceptar las mismas razones en favor de Anne, Bob o Carla².

Lo que A. Sen intentó ilustrar con este ejemplo es lo siguiente: vivimos en una sociedad donde las personas viven diferentes situaciones y tienen diferentes intereses. Los hombres no buscan ni desean lo mismo. Asimismo, no sólo no buscan lo mismo, sino que cada persona, puede tener en situaciones razonables³, excelentes argumentos y razones para defender y seguir con su plan de vida, aunque éste no concuerde con el de los demás. Por ello, se debe tolerar y respetar a las personas. Esto significa, en palabras de Victoria Camps⁴, que cada uno actúa bajo su propia visión de lo que es bueno. Y cada persona debe saber que existen otras personas capaces de reflexionar y tener opiniones diferentes de lo que es bueno para ellos. Cada quien es libre de elegir diferentes caminos y diferentes motivaciones por

² Sen, Amartya. *Idea de la justicia*., pp. 44, 45.

³ Más adelante se explicará a qué nos referimos con la palabra *razonable*

⁴ Camps, Victoria. *Virtudes Públicas*., pp. 73-91

donde guiar sus vidas como por ejemplo: preferencias religiosas, políticas, educativas, artísticas, etc.

Por lo tanto, como ya se dijo, es evidente e indiscutible que vivimos en una sociedad plural. Una sociedad de este tipo descansa en el reconocimiento de la diversidad de vidas, costumbres, culturas, etc., descansa en el reconocimiento de las diferencias⁵. Vivimos en una pluralidad que debe ser entendida y respetada para poder lograr, o para poder siquiera añorar a una estabilidad social. Vivimos en un mundo donde no todos vemos la realidad de la misma manera. Cada persona en su individualidad y en su contexto puede mirar al mismo cosmos con distintos ojos, y cada uno podría tener suficientes razones para estar justificado. Sin embargo cabe preguntar si reconocemos la diversidad y respetamos la diferencia, ¿debemos de aceptarlo todo?, o ¿dónde se encuentran los límites de la libertad?, ¿quién los decide?, ¿cuál será la escala axiológica cuándo exista un conflicto entre dos opiniones?, ¿es necesario la formulación de principios de justicia universales, o ideales universales?, o ¿cómo se debe organizar una sociedad para intentar que la justicia se ejerza?

1.- Crítica de Hegel a Kant

Para empezar con esta discusión sobre cómo podemos entender la justicia en relación con esta pluralidad, veamos la crítica que Hegel le hace a Kant sobre su idea de crear imperativos categóricos que sean aplicados a todos, y la limitación que Kant traza al conocimiento, previo a la realización científica.

Immanuel Kant es considerado uno de los más grandes filósofos. Su imperativo categórico es brillante, sin embargo, Hegel le realiza una crítica que será de mucha utilidad para empezar la comparación entre la formulación de universales en relación con la vida práctica y real en la que vivimos.

Según Kant no se puede dejar la comprensión del mundo sólo a la ciencia, ya que ésta no puede explicar el “primer comienzo”. Kant enfrenta a la idea de

⁵ CFR *Ibid* Camps., p. 73

que la ciencia rija al mundo, fente a un mundo donde la libertad tenga sentido. Para esta tarea distingue a la libertad como idea trascendental y como concepto práctico⁶. La libertad trascendental se refiere al concepto absoluto, utilizado por la razón pura para evitar la antinomia en la que cae cuando utiliza el concepto de causalidad para pensar en lo incondicionado. Este concepto sólo se puede demostrar de manera problemática, es decir, sin existencia objetiva y sólo como no imposible de concebir. Se puede observar como Kant traza ciertos límites al conocimiento. Mientras que, como concepto práctico, la libertad es la independencia de nuestra voluntad respecto de la imposición de impulsos sensibles.

Por otro lado, el concepto de libertad demostrado por una ley apodíctica de la razón práctica es el fundamento tanto del sistema de la razón práctica como de la razón pura. Su posibilidad le da existencia a los conceptos 'Dios' e 'inmortalidad'. La libertad es la única idea de la razón que conocemos *a priori* aunque sin comprenderla, ya que la conocemos como condición de la ley moral, que sí comprendemos. La libertad se relaciona con una noción de causa que no se reduce a la mera anterioridad temporal (a diferencia de la ciencia que sí lo hace). "Si alguien dijera : <<yo he actuado libremente>>, su acto sigue a otros. Pero ese sujeto quiere decir que no merece la pena investigar los sucesos anteriores: que toda la potencia causal se concentra en su decisión de actuar y que esa decisión es lo único que hay que tener en cuenta para el juicio"⁷.

Teóricamente la idea de libertad no es posible ya que no concuerda con las condiciones formales de una experiencia posible⁸. Pero la libertad entendida como causa primera corresponde al ámbito práctico, es decir, la libertad se da en el acontecimiento y no como objeto en un espacio y en un tiempo. La libertad se realiza y no se encuentra intuitivamente.

⁶ CFR Kant. *Crítica de la Razón Pura*. A533-A537

⁷ Kant *Crítica de la Razón Práctica*., p. 318.

⁸ CFR *Op cit* CRPura A475-B503

Ahora Kant intenta trasladar esta libertad a la realidad del hombre. Para esto reflexiona que si el hombre actuara alguna vez sólo por deber, esta actuación sería una prueba irrefutable de la libertad ya que no podría apelar a una causa anterior. Actuar por deber significa que se hace porque se entiende que se debe hacer. La causalidad de la libertad será entonces el límite del conocer.

Por lo tanto para que la libertad sea real debe existir una idea de deber que determine a la voluntad humana. Por ello, Kant busca una voluntad racional. Voluntad es la que se mide por los resultados de sus actos, por querer el bien. Racional significa que sigue una ley universal. Por lo tanto voluntad racional es un principio donde se quiere una ley universal por sí misma. Además, esta ley universal debe ser un imperativo ya que es un deber ser y no la idea de un ser. Este deber universal es: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"⁹.

El hombre tiene la capacidad de autodeterminarse, es decir, es capaz de mover su voluntad desde sí mismo¹⁰. El hombre es su propio fin no sólo porque define sus fines sino porque también se define a sí mismo. El imperativo categórico manda querer la autodeterminación de todo hombre, ya que al luchar por la autodeterminación del otro aumenta la autodependencia de uno mismo. Aceptar que todos los hombres son fin en sí mismos es querer que exista libertad en la tierra.

Por lo tanto y como conclusión, la idea de libertad implica actuar por un deber como imperativo absoluto. Este deber es el de ser autónomos y esto es una realidad práctica. Así la moral se ha convertido en voluntad racional y ésta en libertad libre. La razón práctica ha de demostrar que el imperativo categórico es posible únicamente mediante la presuposición de la posibilidad de la libertad (posibilidad que ha demostrado la razón especulativa), porque la autonomía de la voluntad es consecuencia directa de esta presuposición. A

⁹ CFR *Op cit* CRPráctica p. 730.

¹⁰ CFR *Ibid.* 338p.

su vez, la ley moral es una consecuencia directa de la autonomía de la razón, ya que cualquier otra ley, en su subjetividad pertenecería invariablemente a las inclinaciones o a los apetitos de los seres humanos; inexorablemente remiten a la determinación de la voluntad a las leyes de la naturaleza.

El conocimiento *a priori* de la posibilidad de la libertad trascendental forma parte de las conclusiones de la *Fundamentación* y aparece en la *Crítica de la razón práctica* desde su prólogo. En ambos casos, la responsabilidad de la demostración de la posibilidad cae en la filosofía especulativa. Probablemente es por eso que Kant proporciona la demostración a la que se refiere en estas obras, en la *Crítica de la razón pura*.

Hegel se da cuenta que los últimos filósofos se preocupan más por estudiar las reglas del conocimiento antes de conocer al objeto prácticamente. Comienza explicando tres razones por las que parece justificado el pensamiento kantiano¹¹:

- Puede haber diversas clases de conocimiento. Kant distingue dos tipos de conocimiento con distinto objeto de estudio y distintos límites: el teórico y el conocimiento práctico. En el primero su objeto es el de la naturaleza, y en el segundo su objeto es el del espíritu. Hay ocasiones donde el primero impacta en el segundo de manera incorrecta o de manera que no debía de impactar y viceversa, por ello es necesario establecer límites, ya que de lo contrario terminaría todo en caos. Asimismo hay ocasiones donde uno de los conocimientos se preste mejor para alcanzar algún fin. Por ello se debe conocer primero las reglas y límites del conocimiento antes de aplicarlo.

- Sin la determinación precisa de la naturaleza y límites del conocimiento, es muy probable, que uno caiga en el error y se desvíe de la verdad. Tanto el conocimiento teórico como el práctico tienen diferente normatividad.

- Kant hace una distinción entre el fenómeno y el “noúmeno”. El primero (realidad subjetiva) es lo condicionado, lo que el sujeto puede conocer y responde a las condiciones del sujeto (espacio-tiempo y categorías). El segundo (realidad del mundo exterior), es lo incondicionado; la razón no

¹¹ CFR Hegel. *Fenomenología del Espíritu*., p. 51

puede evitar pensar en ello, sin embargo, nunca lo puede llegar a conocer, porque para conocerlo se tienen que dar las condiciones que pone el sujeto y lo incondicionado evidentemente no tiene esas condiciones, esto nos lleva a un contrasentido. Si no revisamos el método mediante el cual se hace el conocimiento, es posible que nuestro conocimiento sea un contrasentido. En vez de conocer, el hombre, podría poner una barrera entre su conocimiento y el “noúmeno”. Nosotros somos el medio y el instrumento que acercan al objeto, no podemos salir de nosotros mismos para ver el objeto en sí mismo.

Hegel, después de justificar la manera kantiana de estudiar el conocimiento, critica y desaprueba a ésta, ya que para él existe un mayor escepticismo al desconfiar de la ciencia por miedo a caer en error. Para ello escribe tres críticas¹²:

- Critica la visión instrumental del conocimiento. Esto implica que el conocimiento sea modelador o condicionante del sujeto y que sea *a priori*. Si el conocimiento es un instrumento o un medio imposibilita, de entrada, el conocerlo a sí mismo ya que está modificado.

- Esta forma kantiana de estudiar al conocimiento es independiente de contexto, objeto, sujeto y experiencia, mientras que nosotros no operamos así. El error de Kant es pensar que somos distintos del conocimiento. “[...] *una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*”¹³

- Al hombre de ciencia, de nada le sirve conocer la teoría si no la pone en práctica. Éste aprende más a partir de la prueba y el error que del estudio de las reglas y limitaciones de su objetivo. Lo mismo sucede con el conocimiento, éste no puede estar separado de la práctica, de la acción porque entonces no es conocimiento. El miedo al error que impide (a los últimos filósofos) llevar a la práctica el conocimiento, es miedo a la verdad. El conocimiento no puede estar separado de lo absoluto (proceso en el que se desarrolla la ciencia, no es fijo ni eterno.)

¹² CFR *Ibid.*, p.52.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

Para Hegel la moral kantiana expresa una fórmula vacía (imperativo categórico) en donde caben todas las inmoralidades. No tiene ningún contenido en concreto.

Como lo explica G.R.G. Mure¹⁴, para Hegel no puede haber una acción moral sin que ésta pase por un impulso, el cual por ser parte esencial del hombre es el instrumento por el que puede actuar. Para Kant, actuar por impulso es dejarte llevar por un poder externo que impide el desarrollo de la voluntad y la naturaleza (heterónomo), lo que provoca una violación a la ley moral, por lo tanto para este último el deber puro es aquello que logra la supresión de la inclinación del hombre. Sin embargo, Hegel sostiene que entonces al hombre no le queda ningún medio de acción. En la práctica no existe un sólo deber, sino que hay una gama de deberes particulares posibles sobre los que el hombre puede elegir asumiendo las distintas consecuencias contingentes que cada acción trae consigo. “La pura ley del deber por el deber no ofrece ningún criterio por el qué elegir, sólo tautologías”¹⁵.

Asimismo critica el dualismo que Kant plantea entre ser y deber ser ya que para Hegel pertenecen al mismo ámbito de la finitud. El deber ser son sólo las normas establecidas que son deberes. De esta misma manera, para Hegel razón pura y razón práctica pura son una y la misma. La idea teórica y la idea práctica son parte de la idea absoluta. El modelo propuesto por Kant es problemático, ya que satisface respuestas temporales producto de su tiempo pero que no funcionan y deben ser desechadas y rechazadas por contingentes y arbitrarias¹⁶.

La razón más importante para rechazar a Kant y su filosofía trascendental¹⁷, es que termina por desprestigiar a la ciencia como tal, creando una mayor

¹⁴ G.R.G. Mure. *La Filosofía de Hegel*, pp. 99-120

¹⁵ *Ibid.*, p. 109

¹⁶ CFR Camps, “Kant”. “Idealismo alemán”. *Historia de la Ética*, p. 423

¹⁷ Aclaremos que la filosofía kantiana no es abstracta. Como se sabe, Kant basa su filosofía en la categorías, las cuales denotan los conceptos *a priori* del entendimiento, distribuidas en cuatro clases: cantidad, cualidad, relación y modalidad. “De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos <<categorías>>, pues nuestra intención coincide primordialmente con la suya, aunque su desarrollo de aparte notablemente de ella” (CRP A80)

incertidumbre; si la ciencia sólo conoce fenómenos, no conoce la realidad en sí misma, y tal parecería que sólo podría “conocer” un mundo de apariencias:

[se deben descartar] esta clase de representaciones y maneras de hablar por medio de las cuales se descartaría a la ciencia misma, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia¹⁸

Kant está descartando a la ciencia misma. El estudio de las condiciones de posibilidad no hacen al conocimiento, ni el conocimiento de las condiciones del objeto hacen al objeto. La ciencia no es sólo formal, sino que es forma y contenido, tiene desarrollo.

La ciencia debe liberarse del supuesto que afirma que sólo conoce apariencias y no la cosa en sí. Debe volverse en contra de sí misma, debe responder a la pregunta ¿qué es la ciencia?, a través de una fenomenología del saber, de una reflexión histórica, de una genealogía. La ciencia es en sí y para sí, es hecho y reflexión sobre lo obrado. Se debe hacer una fenomenología del espíritu.

Hegel propone *ofrecer el concepto*¹⁹: mostrar las determinaciones y desarrollo histórico de la conciencia. Es un camino de afirmación y de negación; de duda que lleva a la conciencia a partir de la no verdad a la verdad. Los límites del conocimiento son históricos, están en constante desarrollo y en constante cambio, no son absolutos.

En lugar de hacer un estudio trascendental del conocimiento para estudiar a éste, se debe hacer una historia del saber, ya que lo que se ve y se sabe del pasado, condiciona lo que se ve en el presente. Todo ser es resultado de un proceso histórico.

A modo de ejemplo y para mostrar todo de manera más sencilla, imaginemos a una persona que desea empezar a nadar. Ésta, para lograr su objetivo estudia, previamente, la densidad del agua con relación a la de su cuerpo, los movimientos que debe hacer con sus brazos y piernas una vez en el agua, la

¹⁸ *Op cit.* Hegel p. 53.

¹⁹ *Idem.*

manera correcta de flotar, etc. Después de saberse todo esto perfectamente decide meterse a la alberca. Claramente, esta persona seguirá sin saber nadar y, podemos suponer, que además, podría salir frustrado, enojado y sin motivación para volverlo a intentar. En cambio podemos imaginar, y es como usualmente sucede, a otra persona que para aprender a nadar se mete a la piscina y le pide ayuda a alguien que ya conozca este deporte que, dentro del agua le enseñe, o simplemente poco a poco, a base de intentos logrará nadar. Esto es lo que Hegel le dice a Kant, en lugar de establecer los límites del conocimiento y crear imperativos categóricos brillantes e ideales pero alejados de la existencia humana, es preferible arriesgarse y enfrentarse a la realidad aunque erremos y nos equivoquemos. Asimismo, y ya se ha escuchado esta crítica varias veces, existen varios ejemplos donde resulta preferible no seguir, por más perfecto que parezca, el imperativo categórico kantiano, por ejemplo, aunque sepamos que mentir no es lo más óptimo para una sociedad bien ordenada, si un ladrón nos pregunta que dónde está nuestra madre pues desea matarla, claramente resulta, en esta caso, ventajoso mentir a decir la verdad.

Pasemos ahora a estudiar la teoría de la justicia de John Rawls, como ejemplo de una de las más grandes propuestas de filosofía política basada en principios universales. Esto con el objeto de entender, más adelante, la razón de las críticas al concepto de justicia con fundamento en principios de carácter universal.

2.- Teoría de John Rawls

John Rawls escribe en 1971 *La Teoría de la Justicia* donde resalta la importancia de la justicia distributiva para lograr una igualdad en las sociedades. Esta novedosa teoría nos plantea la importancia de la distribución equitativa de bienes para lograr dicha igualdad. Ahora bien, esta distribución trae consigo grandes y difíciles problemas.

Para Rawls, la justicia debe ser la primera virtud que las instituciones sociales deben adoptar. El objetivo de éstas debe ser el de formular una concepción

razonable de justicia para la estructura básica de la sociedad. Rawls concibe primero a esta estructura en una sociedad cerrada, y afirma:

Es natural suponer que una vez que tengamos una teoría correcta para este caso, el resto de los problemas de la justicia resultarán más manejables a la luz de esta teoría, la cual, con las modificaciones adecuadas, podría ofrecer, la clave para algunas de estas otras cuestiones²⁰.

Para Rawls comenzar con la teoría ideal, será la base para la comprensión sistemática de los problemas más necesarios y urgentes.

El objeto de la justicia por lo tanto, es la estructura básica de la sociedad, es decir, la manera en que las grandes instituciones²¹ sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.

Rawls, por lo tanto, busca cuáles deben ser los principios de justicia que debe adoptar la estructura básica de la sociedad para cumplir con esta virtud. Para ello, imagina un estado de naturaleza donde las personas (las cuales él llamará las partes) elaboren un contrato hipotético y alcancen un estado civil. Dentro de este contrato hipotético, las partes deberán crear ciertos principios de justicia universales para que la sociedad pueda funcionar de una manera justa y ordenada.

La importancia del contrato reside en que, desde el punto de vista moral, refleja la igualdad de los participantes, todos tienen la misma importancia²². Este contrato tiene como último objetivo la construcción de principios básicos de justicia, los cuales no estén basados en resolver asuntos que sean de carácter particular, sino que conformen la estructura básica de la sociedad.

Otro aspecto que está vinculado con lo mismo y debe quedar claro, es que los principios resultantes del contrato rawlsiano se pueden aplicar siempre y cuando exista una sociedad bien ordenada. Una sociedad bien ordenada será aquella en donde: 1) cada persona acepte y sepa que los

²⁰ Rawls. *Teoría de Justicia*, p. 21.

²¹ Por institución Rawls entiende: sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc.

²² CFR Gargarella *Las teorías de la justicia después de Rawls*, p.. 34.

demás acepta los mismos principios de justicia, y 2) la instituciones sociales básicas satisfacen, en el mayor de los casos, a estos principios²³.

El hecho de que aceptemos los mismo principios, no significa que todos tengamos la misma concepción del bien, ni que siempre vayamos a estar de acuerdo sobre los mismos principios de justicia que regularán a nuestras instituciones. Para resolver esto, Rawls propone una técnica de razonamiento moral a la que denomina *equilibrio reflexivo*. Ésta nos permite comparar nuestras intuiciones del bien con los principios de justicia, si éstas se acomodan con ellos, entonces no hay problema, pero, si por el contrario, surgen discrepancias, entonces podemos modificar la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes; yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces modificando la situación original y otras nuestros juicios, acabaremos por encontrar las óptimas condiciones que nos conduzcan a los principios de la justicia²⁴. “Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación²⁵”.

En este contrato hipotético las partes están dentro de un estado de naturaleza. Éstas se encuentran situadas detrás de un “velo de la ignorancia”, el cual les impide conocer sus rasgos característicos como posición social, lugar de clase, fortuna o desgracia que han tenido en el reparto de capacidades naturales; su sexo, su inteligencia, su raza, sus preferencias religiosas, políticas, la generación a la que pertenecen, etc.; pero dicho velo sí les permite conocer algunas teorías básicas sobre económica, política, sociología y psicología, así como la preferencia y necesidad de los hombres para formar una sociedad²⁶; las partes se encuentran en una posición de igualdad, son libres, racionales y morales. La importancia de que las partes se encuentren bajo dicho “velo de ignorancia” estriba en que los principios que se establezcan serán más objetivos, debido a que no existirá una influencia previa condicionada por el conocimiento que las partes tengan de

²³ CFR *Op cit.* Rawls. *T.J.*, p. 18.

²⁴ CFR *Ibid.*, p. 32

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ CFR *Ibid.*, p. 135.

sí mismos. Por ejemplo, si no tengo conciencia de mi sexo, no daré preferencias a uno ni a otro, ya que será hasta que se me retire este velo de la ignorancia, cuando sabré si soy hombre o mujer. Así los acuerdos logrados en esta posición original son justos y por ello Rawls lo explica con el nombre de “justicia como imparcialidad²⁷”. En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original y en el estado de naturaleza.

Con estas características las partes elegirían los siguientes principios de justicia:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás²⁸.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos²⁹.

En otras palabras, el primer principio afirma que todos tienen el mismo derecho de ser libres y todos, asimismo, tienen el deber de permitir la libertad de los otros.

El segundo principio se refiere a las desigualdades y afirma, en el inciso a), que las únicas desigualdades permitidas serán aquellas donde la mejora de unos tiene que llevar a la mejora de todos. Por su parte, el inciso b) busca la igualdad equitativa de oportunidades, vinculado a cargos y posiciones abiertas para todos.

Las libertades a las que se refiere Rawls en el primer principio son las siguientes: la libertad política –derecho a votar y a ser elegido para ocupar puesto públicos-; libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona -frente a la opresión psicológica, maltrato físico y el desmembramiento-; libertad respeto a la detención arbitraria, y derecho a la propiedad personal³⁰.

²⁷ CFR *Ibid.*, p. 25.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁰ CFR *Ibid.*, p. 68.

Estos principios están léxicamente ordenados: para satisfacer el principio de igualdad debe existir primero la libertad. De la misma manera en el segundo principio, para que se pueda cumplir el inciso a) debe existir primero el inciso b).

Parece evidente que las partes concluyan el primer principio, ya que al encontrarse detrás del velo de la ignorancia, se preocuparán por que el derecho a la libertad sea respetado. El segundo principio trata el problema de la igualdad y de la distribución de recursos, éste también resulta claro que se derive de la ignorancia de las partes en aspectos como la posición social y económica. Este principio no busca que la distribución de la riqueza sea igual a todo individuo, pero sí ventajosa para todos. “Un sistema de justicia distributiva debe identificar al grupo de los menos favorecidos y compensarle su falta de bienes primarios”³¹.

La primera parte de este segundo principio de justicia busca beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Para saber quiénes son los menos aventajados, Rawls introduce la idea de “bienes primarios”, los cuales son los bienes básicos indispensables que toda vida necesita para desarrollarse plenamente³².

Rawls distingue cinco clases de bienes primarios³³:

- Los derechos y libertades básicos, como la libertad de pensamiento y de conciencia; libertad de asociación, etc. (Determinadas por una lista).
- La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en una gama de oportunidades con diversos fines y posibilidad de cambio.
- Los poderes y prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.
- Los ingresos y riquezas.
- Las bases sociales de autorrespeto: donde los ciudadanos deben tener una clara conciencia de su valor como personas.

³¹ Paulette Dieterlen. *Justicia Global y Local*, p. 9.

³² Rawls *Justicia como equidad*, p. 90.

³³ *Idem*.

Los bienes primarios son por lo tanto aquellos que las personas necesitan para vivir como ciudadanos. Así “la injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”³⁴. Existen también los bienes primarios naturales, éstos son producto de la *lotería natural*³⁵, es decir, producto del azar y no de la mano del hombre, para Rawls no se les pueden clasificar como justos e injustos y por ello no los incluye dentro de la lista, sin embargo, afirma que los más aventajados deben utilizar sus ventajas al servicio de los menos aventajados. Existen para Rawls ciertas clases de desigualdades que la sociedad debe asumir y que se encuentran afectadas por tres clases de azarosas contingencias³⁶:

- a) Su clase social de origen. La clase social en la que nacen y se desarrollan.
- b) Sus dotaciones innatas. Los dones con los que nacen y las oportunidades reales que tienen para realizar estos dones.
- c) Su buena o mala fortuna a lo largo de sus vidas.

Ante estas tres contingencias, es natural preguntarse, y el mismo Rawls lo plantea, ¿por qué no incluye explícitamente la raza y el género como otra clara desigualdad que puede existir, y que ha existido a lo largo de nuestra historia?³⁷ La desigualdad entre hombres y mujeres, y/o situaciones como la esclavitud han sido acontecimientos históricos que han marcado la vida de las personas, ¿cómo poder olvidarlas y no incluirlas entre las tres contingencias?. A estas preguntas, Rawls responde “que nosotros nos centramos principalmente en la teoría ideal: en la concepción que la justicia como equidad tiene de la sociedad bien ordenada”³⁸, y en esta sociedad bien ordenada los menos aventajados no se definen en función de dichas contingencias, sino por los bienes primarios, los cuales, por medio de los principios de justicia, pueden cambiar su realidad.

³⁴ CFR *Op cit.* Rawls *TJ.*, p. 69.

³⁵ CFR *Op cit.* Gargarella p. 39

³⁶ CFR *Op cit.* Rawls. *J.E.*, p. 87,88

³⁷ CFR *Op cit.*, p. 98

³⁸ *Idem.*

Como se explicó anteriormente, cuando las partes se encuentran bajo el *velo de la ignorancia*, se encuentran en situación de incertidumbre y, deben elegir sólo una situación entre distintas alternativas aparentemente, todas ellas atractivas, las partes deben, como criterio de racionalidad, utilizar la regla *maximin*: maximizar el mínimo. “[...] habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”³⁹. Es decir, se deben ponderar la gama de posibilidades, frente a sus peores resultados posibles. Lo que busca Rawls es adversidad al riesgo. Por ningún motivo se debe arriesgar algo tan importante como es la libertad y la igualdad. Veamos el siguiente cuadro⁴⁰:

	Circunstancias		
Decisiones	C1	C2	C3
d ₁	-7	8	12
d ₂	-8	7	14
d ₃	5	6	8

En una situación como ésta ¿Cuál de estas alternativas debemos elegir?, la respuesta más razonable siguiendo la regla *maximin*, sería la decisión “d₃”, ya que su peor resultado es mejor al peor resultado de las otras alternativas. Por más que en “d₁” y en “d₂” existan circunstancias donde haya mayores ganancias (C3), también está el riesgo de una peor pérdida. Si esto sucediera, la desigualdad sería abismal, en cambio en “d₁” aunque, también existan diferencias entre C1 y C3, la desigualdad es mucho menor, y ninguno saldría perdiendo. “Como todas las personas lleven a cabo el mismo

³⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150. (pie de pág. 19)

razonamiento el resultado que obtenemos es una sociedad con menos desigualdad⁴¹”. Por grande que sea el nivel de riqueza, las desigualdades existentes han de satisfacer la condición de beneficiar a los otros, además de a nosotros mismos.

Los dos principios de justicia tienen las siguientes características⁴²:

-Generales: ya que deben servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada, deben valer siempre en circunstancias de justicia y deben estar abiertos a los individuos de cualquier generación.

-Universales: al momento de ser aplicados deben valer para todos por el hecho de ser personas morales. Los deberes y obligaciones peculiares que cada persona adquiera deben estar regidos bajo la misma base.

-Públicos: las partes eligen principios para una concepción pública de la justicia, ya que todos estarían al tanto de dichos principios. Son el fundamento para que la vida social sea efectiva. Esta condición de la publicidad esta implícita en la doctrina kantiana del imperativo categórico⁴³.

-Ordenación de las demandas conflictivas: los principios deben ser capaces de ordenar todas las demandas que puedan surgir.

-Definitivos: los principios deben ser considerados como tribunal supremo en materia de razonamiento práctico. Son las normas más elevadas.

[...]una concepción de lo justo es un conjunto de principios de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales⁴⁴.

Termina John Rawls su gran Teoría de la Justicia afirmando que:

Observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectivas de esta situación es observarlo *sun specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. [...] las personas racionales pueden [...] cualquiera que sea su generación, integrar en un solo

⁴¹ Dieterlen. *Ensayos sobre Justicia Distributiva.*, p. 53.

⁴² CFR *Op cit.* Rawls. *T.J.*, p. 130-133.

⁴³ En la medida en que afirma que actuemos conforme a normas que se puedan universalizar.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjuntos unos principios reguladores que puedan ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista⁴⁵.⁴⁶

Considera, por lo tanto que sus principios de justicia, al ser los óptimos, son aplicables a toda sociedad, cualquiera que sea su generación y a lo largo del tiempo.

Pasaremos ahora al análisis de algunas críticas que se le han hecho a John Rawls, en relación al tema que nos incumbe en este trabajo.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 530.

⁴⁶ Más tarde, Rawls hará ciertas modificaciones a su teoría. Por ejemplo, en un artículo posterior *La justicia como equidad: política no metafísica* afirma que sus principios de justicia podrían cambiar según las creencias sociales atribuidas a los sujetos (Villoro., p.80). En este trabajo no me adentraré en estas diferencias, ya que no se trata de hacer una crítica profunda a la teoría específica de John Rawls, sino que éste nos sirve de ejemplo como uno más que intentó hacer principios de justicia que fuesen trascendentales. Nos incumbe la vía por la cuál acudir a la justicia. Aunque Rawls modifique ciertos de sus pensamientos, su teoría sigue tomando una vía que va de la universalidad, de lo ideal a lo particular y a la practicidad.

CAPÍTULO II

Críticas a la teoría de John Rawls de conformidad con el pensamiento de Victoria Camps y Luis Villoro

1.- Críticas a la teoría de John Rawls:

Amartya Sen, gran admirador de Rawls (tanto así que dedica su libro *La Idea de la Justicia* a él), describe siete aspectos que le parecen positivos de su teoría, antes de pasar a una crítica de su teoría de la justicia⁴⁷:

-En primer lugar reconoce su idea de la equidad como la idea fundacional desde donde debe partir el concepto de justicia. La importancia de este concepto reside en la preocupación hacia los otros y la exigencia de la imparcialidad.

-En segundo lugar, reconoce la importancia de la objetividad en la razón práctica. La objetividad debe establecer un marco intelectual de carácter público, el cual pueda alcanzar, a partir de discusiones y reflexiones, ciertas conclusiones que estén basadas en razones y pruebas. La aproximación racionalista a las injusticias se debe hacer a partir de la publicidad pues éstas incorporan las voces a partir de las emociones ya que tienen un valor epistémico, que nos permiten experimentar ciertos sentimientos de enojo ante ciertas injusticias; y a partir de la imparcialidad ya que es el componente esencial de la objetividad.

-En tercer lugar los poderes morales de las personas por su capacidad para un sentido de la justicia y una concepción del bien. Y la distinción entre lo racional y lo razonable.

-En cuarto lugar, la prioridad de la libertad. Incluida también en la lista de los bienes primarios.

-En quinto lugar, la importancia de la equidad procedimental (primera parte del segundo principio).

-En sexto lugar, muestra particular atención a la difícil situación de los más desaventajados.

⁴⁷ CFR Amartya Sen. *Teoría de la Justicia*, pp. 92,93

-En séptimo y último lugar, señala la importancia de la libertad humana para que las personas hagan con su vida lo que quieran. Muestra una fuerte atención en los bienes primarios.

Existen para A. Sen ciertos problemas y dificultades con la teoría rawlsiana. Problemas con los que, en este trabajo, coincidimos con A. Sen.

Amartya Sen critica a Rawls por:

-Darle prioridad a la libertad⁴⁸. Orden léxico en sus principios. A Sen le parece esto importante, pero cree que puede ser excesiva. Por ejemplo: donde hay hambruna, desnutrición, falta de atención médica, etc., éstas deben ser la prioridad y no la libertad. Personas viviendo en este tipo de circunstancias, seguramente su prioridad será salir de la terrible situación en la que se encuentran, antes que preocuparse o reflexionar por si su libertad está siendo violada. La libertad debe tener prioridad, pero una prioridad total es un exceso.

-Critica los bienes primarios por no tomar en cuenta las capacidades⁴⁹. No toma en cuenta las múltiples variaciones que existen para poder convertir estos bienes primarios en buena vida. Los principios de justicia de Rawls muestran los criterios para llevar a cabo una distribución equitativa. Lo que se debe distribuir son, como se explicó hace unos párrafos, los “bienes primarios”. Estos bienes son: las libertades básicas, la libertad de movimiento y de elección de ocupación, los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, la renta, la riqueza y las bases sociales para que uno pueda tener el respeto de sí mismo. Estos bienes primarios, según Rawls, son deseados por todo hombre racional independientemente de que deseen otras cosas. Una vez más, para A. Sen, no se está tomando en cuenta la pluralidad en la que vivimos, ya que, Rawls analiza, en el principio de diferencia, las oportunidades que las personas tienen en general, a través de los medios de los que gozan, pero sin tomar en cuenta todas las posibles variaciones que pueden existir cuando se convierten los bienes primarios en

⁴⁸ CFR *Ibid.*, p. 94

⁴⁹ Más adelante se explicara mejor a lo que Sen se refiere con este concepto y con esta idea.

“buena vida”. Por ejemplo: si se distribuyen los mismos bienes primarios a una persona con sanas facultades y a otra con alguna discapacidad, la última va a requerir hacer más uso de alguno de éstos para satisfacer sus necesidades. Puede llegar a convertir su vida, con los mismos bienes, en supervivencia y no en “buena vida”. “La conversión de los bienes primarios en la capacidad de hacer cosas que una persona considere valiosa puede variar enormemente según las diferentes características innatas”⁵⁰. Para A. Sen es importante tomar en cuenta, por lo tanto, la capacidad de las personas. Es necesario centrarse en cuáles son las oportunidades reales de las personas para realizar sus fines, y no en los medios, es decir, los recursos para lograr estos fines⁵¹.

-Relevancia de los comportamientos⁵². Las mismas instituciones no funcionan igual en los mismos sitios., ya que existen diferentes comportamientos. El proyecto de Rawls se centra en las instituciones justas en lugar de centrarse en la preocupación para que las sociedades sean justas. Lo que realmente le sucede a la gente debe ser una de las primordiales preocupaciones en una teoría de la justicia. La búsqueda de la justicia es un asunto de formación gradual de los patrones de conducta, el sistema de Rawls espera la aceptación de los principios de justicia por parte de todos, y que éstos aseguren la elección apropiada de las instituciones válida para que no quede ninguno fuera.

-Otro punto importante en relación con las instituciones es que, en el sistema de Rawls las instituciones se eligen con miras a los resultados (aspecto que a A. Sen le parece muy importante), pero una vez elegidas a través de los principios de justicia, no existe en el sistema ningún procedimientos para verificar si éstas están generando resultados óptimos o por los menos los resultados previstos; “Preguntar cómo van las cosas y si pueden mejorar es una parte ineludible de la búsqueda de la justicia”⁵³.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95

⁵¹ CFR *Ibid.*, p. 95

⁵² CFR *Ibid.*, pp. 96-98

⁵³ *Ibid.*, p. 116

-No toma en cuenta la pluralidad. El método rawlsiano apela al contrato social, el cual busca qué principios serían aceptados de manera unánime por todos en la posición original. Lleva a su teoría a un grado muy alto de abstracción y generalización⁵⁴. A. Sen afirma que no ve plausible la idea de poder tener unos principios de justicia únicos y universales. Incluso esto no es probable si se diera la discusión dentro de un estado de naturaleza. Es posible que exista más de una respuesta correcta. Los intereses de las personas son sumamente diversos. No podemos negar que todo ser racional va a luchar o votar a favor de la libertad y de la igualdad, sin embargo, el contexto y la situación en la que cada quien se encuentre, puede influir tanto que, en ocasiones, se busquen otros aspectos más allá de la libertad y la igualdad. La importancia o insuficiencia que tiene una teoría por no tomar en cuenta a la pluralidad, fue explicado en el primer apartado y se retomará más adelante.

-No le da importancia a la perspectiva global. “[...] nos deja con muy poco margen de maniobra”⁵⁵. El mundo más allá de las fronteras donde se lleva a cabo el “contrato social” no puede dejar de implicarse en la evaluación de la justicia. Lo que opera en un país tiene efectos en los otros, algunas veces en un mayor grado y otras en un menor grado, y esto sucede cada día más, producto de la globalización.

La naturaleza y los principios de justicia de Rawls puede encaminarnos a ciertas exclusiones que resulten problemáticas⁵⁶:

-Una de estas exclusiones puede ser la de ignorar la conducta de responder a cuestiones comparativas al concentrarnos únicamente en las demandas de una sociedad que sea perfectamente justa.

⁵⁴ CFR *Ibid.*, p. 99

⁵⁵ *Ibid.*, p. 100

⁵⁶ CFR *Ibid.*, p. 120

-Formular las normas de justicia que cumplan con las exigencias o que respondan a las preocupaciones de las instituciones justas e ignoren las realizaciones sociales.

-Que ignoren, como se dijo en la última crítica expuesta anteriormente, los efectos adversos sobre las personas que se encuentren más allá de las fronteras de un país.

-No contar con un procedimiento que pueda corregir la influencia de los valores parroquiales⁵⁷.

-No permitir la posibilidad que diferentes personas pudiesen considerar diferentes principios como apropiados para la justicia, a causa de la pluralidad de sus normas y valores, en lugar de sus diferencias en intereses creados.

-No admitir la posible situación que algunas personas no siempre se comporten de manera razonable.

Por otro lado, Rawls afirma en la igualdad de oportunidades lo siguiente:

Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón⁵⁸

Nadie podría estar en contra de esta idea, sin embargo, esto se ha escuchado centenares de veces y únicamente permanece en un papel. Lo que se busca con la carencia de justicia no es cómo lograr la igualdad de oportunidades para que tal sociedad sea justa, sino más bien cómo se va a evitar, concretamente, la desigualdad de oportunidades que existe, es decir,

⁵⁷ Esto es efecto de la imparcialidad cerrada que defiende J. Rawls, lo cual será expuesto en el siguiente capítulo.

⁵⁸ Rawls. *La justicia como equidad*, p. 74

qué acciones se van a implementar para que dicho grupo de personas pueda tener acceso a los mismos cargos y si, siendo realista, no todos pueden tener, en este preciso momento, acceso a los mismos cargos, la pregunta sería, qué se debe hacer para que todos tengan un digno trabajo que les de la posibilidad de una vida también digna. Lo que ya no se busca son principios cargados de divinas palabras pero que al final estén realmente vacíos. Como afirma Ronald Dworkin, al ser el contrato de Rawls, un contrato hipotético, éste no constituye un argumento independiente que pueda ser de utilidad para la equidad de la imposición de su contenido. “Un contrato hipotético no es simplemente una forma desviada de un contrato real; lisa y llanamente, no es un contrato”⁵⁹. El contrato hipotético de Rawls no nos es de gran utilidad para la realidad de las personas, ya que al no ser un contrato tangible y concretamente aplicable, permanece únicamente como una idea ideal y alejada de las necesidades sociales.

Ejemplos como el anterior se pueden encontrar varios a lo largo de la teoría de la justicia de John Rawls, ejemplos que exponen cómo la perfecta teoría se pierde al intentar “bajar” y aplicarse al mundo de la práctica. Esto ocurre, como se dijo anteriormente en palabras de Villoro, sobretudo en sociedades atrasadas social, cultural y económicamente, donde la palabra injusticia es el concepto que resulta familiar, y no el concepto de justicia. Por ello afirma Victoria Camps, al igual que lo sostuvieron de manera similar Amartya Sen y Luis Villoro, que la teoría de la justicia de Rawls resulta insuficiente y limitada en los países donde la desigualdad resulta abismal y donde la justicia existe (si este verbo puede ser siquiera aplicado) en un grado absolutamente mínimo; en estos países entonces lo más lógico es pensar que ninguno de los dos principios de justicia de J. Rawls podrían llegar a aplicarse nunca. Asimismo, Camps continúa diciendo que

En tales circunstancias, afirmar el derecho prioritario a la libertad igual para todos, suena a puro cinismo. Pues no ya la capacidad de cooperar, sino la de conocer y optar por este o aquel plan de vida –la capacidad de ser <<racional>>-, requiere unas condiciones más materiales que la mera libertad de expresión o asociación⁶⁰.

⁵⁹ Dworkin. *Los derechos en serio*, p. 235

⁶⁰ Rawls *Sobre las libertades* en Camps (Intr.), p. 24

Por lo tanto, en países como los ya descritos, el derecho a la libertad considerada como un derecho prioritario resulta absolutamente alejado de la realidad de las personas. El que la gente escuche en la radio que tienen derecho prioritario a la libertad igual para todos, no será algo que sentirán cercano o posible, ya que las circunstancias en las que viven están muy alejadas, desgraciadamente, de esto. Se necesitan condiciones mucho más materiales y cercanas a su vida real y cotidiana para que se hagan valer sus derechos y para que las personas sientan que se está haciendo algo al respecto de la injusticia y desigualdad en la que están inmersos. Por ello para Camps la teoría de John Rawls es insuficiente en países como puede ser el de México.

Otro aspecto, relacionado con todo lo anterior, que se le critica a Rawls y se muestra alejado de la realidad injusta y cotidiana de la sociedad, es la falta de sentido histórico que este autor no toma en cuenta en sus principios de justicia. Como lo dice Jesús Martínez García, la generalidad y abstracción de sus principios provocan, entre otras cosas, una falta de sentido histórico, lo cual genera que su teoría sea incompleta, unilateral y se aleje más de la lucha por la justicia; su teoría es un ingenuo utopismo⁶¹. Este aspecto de “sentido histórico” ya se había mencionado en la teoría de Rawls, cuando éste expone las tres azarosas contingencias que provocan desigualdad y que la sociedad debe asumir para contrarrestarlas, él mismo había aclarado que si se le preguntaba porqué no incluía dentro de estos acontecimientos históricos como la desigualdad de género y raza, la respuesta era que su teoría es una teoría ideal y que por ello parte de una sociedad bien ordenada donde los menos aventajados no se definen en función de las contingencias, sino de los bienes primarios, aspecto que puede cambiar a partir de la aplicación de sus principios. Sin embargo una vez más esta respuesta resulta insatisfactoria para lo que realmente se vive. No podemos partir de una teoría ideal, ni de una sociedad bien ordenada si ésta no existe. Rawls afirma que los principios resultantes del contrato rawlsiano se pueden aplicar siempre y cuando exista una sociedad bien ordenada,

⁶¹CFR Martínez García. *La Teoría de la Justicia en John Rawls.*, p. 199

donde cada persona acepte y sepa que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y donde las instituciones sociales básicas satisfagan, en el mayor de los casos, a estos principios⁶², pero ¿cómo puede Rawls pedir principios que ya de por sí son utópicos en una sociedad bien ordenada antes de si quiera ver la realidad en la que vive?, ¿antes de percibir que se deben arreglar un centenar de aspectos para poder si quiera plantarnos la idea de pedir una sociedad bien ordenada?

En general, la teoría de Rawls es insuficiente para una sociedad que vive inmersa en una constante injusticia. Asimismo podría resultar utópico pensar que las partes seguirían los principios al pie de la letra por el bien de la sociedad, aún en una “sociedad bien ordenada” (aspecto que como ya se dijo, parece inalcanzable por lo pronto y por lo menos en países subdesarrollados). Resulta increíble suponer, como dice Hare que la regla *maximin*, para poner un ejemplo, será obedecida una vez que el mínimo aceptable esté asegurado, ya que después de ese punto, es lógico pensar que las partes puedan sentirse inclinadas a correr riesgos con la esperanza de maximizar su expectativa de bienestar; esta regla contiene una presuposición psicológica que no tiene ningún sólido fundamento⁶³.

2.- Victoria Camps vs. los ideales universales

Victoria Camps, al igual que Hegel, hace una crítica a la universalidad kantiana y a los ideales universales. Frente a éstos, se muestra pluralista y busca una ética concreta cercana al hombre.

Para ella, la ética es y debe ser normativa⁶⁴. Afirma que debemos ser morales porque nos incumbe aprender a convivir y a respetarnos, y no por la promesa de un Ser trascendental, ni por una creación hipotética de un contrato social, es decir, debemos ser animales morales porque entendamos la importancia de esto como algo necesario para el desarrollo de la convivencia diaria; debemos dejar, por lo tanto, de justificar la moralidad en

⁶² CFR *Op cit.* Rawls. *T.J.*, p. 18.

⁶³ CFR Hare “Rawl’s Theory of Justice” en Hugo O. Seleme *Neutralidad y justicia En torno al liberalismo político de John Rawls.*, p.121

⁶⁴ Camps, Victoria. *La imaginación ética.*, p.14.

un Dios o en principios universales que nos suenen perfectos pero lejanos a la realidad. Como decía Píndaro⁶⁵: *Las cosas mortales convienen mejor a los mortales*. La ética que necesitamos debe partir de nuestras limitaciones y contingencias, de lo que percibimos y provocamos como seres humanos con errores y sobretodo inmersos en las necesidades de la sobrevivencia. La historia nos ha dejado teorías demasiado acabadas y optimistas, las cuales permanecen vacías y muy alejadas de nuestras necesidades reales, ejemplo de éstas son: el imperativo categórico, el principio de utilidad, el principio de justicia, etc. Si conociéramos a Dios podría ser Éste el fundamente de la moral, pero esto no es así⁶⁶, y por ello ni se puede justificar su existencia, ni se puede obligar a nadie a creer en Él.

V. Camps ante todo esto afirma “[...] que es posible que la ética piense sus ideales no desde una perspectiva trascendental o trascendente, sino desde la experiencia contingente que somos y en la que existimos”⁶⁷. Como dijo Montaigne, filosofar es aprender a vivir, y aprender a vivir es aprender a dudar: esto debería ser el imperativo ético de nuestro tiempo.

Afirma Victoria Camps, que la ética debería entenderse como arte de vivir y, continúa diciendo, que los hombres viven en una lucha entre la urgencia por tomar decisiones y el riesgo de equivocarse en ellas, pero, sabiendo que somos humanos, buscamos, aún así, ser dioses. El pensamiento ético, a lo largo de la historia, ha buscado dar respuesta a dos constantes: la insatisfacción ante la realidad en que se vive y la esperanza de poder transformarla. Pero para esto, la ética ha partido del más allá desconocido y no del presente conocido. Es de esta manera que se han postulado imperativos categóricos, ideales últimos, utopías, etc. Teóricamente se tienen criterios de moralidad, pero en la práctica, éstos no han funcionado. Es preferible improvisar, imaginar e inventar la mejor forma de vida (conocimiento que sea dialogante, revisable y precario), y evitar que la perplejidad de la razón nos lleve a la inactividad. Esto, asiente la autora, no es abolir la razón, sino hacer que ésta sea práctica.

⁶⁵ CFR Píndaro en Camps. *Ibid.*, p. 13.

⁶⁶ CFR Bernard Williams en Camps. *Ibid.*, p. 14.

⁶⁷ *Ibid.*, p.14.

Debemos valorar la realidad, afirma Camps. Lo cual significa:

[...] valorar la [...], no aceptándola tal y como nos viene dada. Valorar es reconocer *diferencias*, esto es, no aceptar cualquier cosa como buena, pero siempre a sabiendas de que las diferencias son precarias e inestables, que no son piezas de un gran sistema ético, sino opciones y preferencias nacidas del intercambio de pareceres, del *diálogo*⁶⁸.

Lo que introduce ahora Victoria Camps, es el problema –con sus pros y contras– que trae consigo la *pluralidad* en la que vivimos. Aparentemente la justificación de la moralidad en un Ser supremo o en ideales universales, buscan abarcar por completo a la sociedad, o lo que es lo mismo que nadie quede fuera de los términos que imponen. Y, para lograr esto, esperan una sociedad de iguales. Claramente, y no necesitamos mayor explicación, vivimos en una sociedad plural, como se expuso anteriormente; por lo tanto, la construcción de la ética es un trabajo constante, un trabajo diario y cambiante. No se pueden establecer principios cosmopolitas que rijan a todos, pues además que se muestran abstractos y alejados, no siempre estarán todos, ni tienen porque estarlo, conforme con ellos.

Como nos dice esta autora en su libro *Los Valores de la Educación*, al vivir en un mundo plural (los cual es enriquecedor) como el nuestro, resulta imposible establecer un único modelo de persona o de sociedad. Pero como producto de esta pluralidad y de la civilización, tenemos un conjunto de valores que han sido elegidos por medio de un consenso y por ello resultan universales. Este sistema axiológico sirve de referencia para saber hasta dónde llegan nuestras acciones individuales y colectivas⁶⁹.

Decir que por consenso hay valores universales, no significa afirmar la existencia o la necesidad de redactar principios universales de justicia. Esto se verá más adelante, pero lo que se defiende es una justicia con un mínimo de universalidad que preserve y acepte la diversidad. Esta universalidad será la preservación del hombre, aquello que se necesite para ejercer lo que es propio de cada individuo: vivir como seres humanos, vivir, no sobrevivir. Este

⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁹ CFR Camps, Victoria. *Los Valores de la Educación*, p. 15.

consenso es producto de un contexto y al valer para todos, se vuelve “universal” sólo en este sentido, lo cual no significa que no puedan cambiar.

Después de la famosa afirmación *nietzscheana* de la “muerte de Dios”, el escepticismo se ha apoderado del curso racional del pensamiento del hombre. Camps no cree, a diferencia de Nietzsche, que se ha perdido toda fe en el hombre, sino que ahora el bien ha de ser aquello que seamos capaces de crear. Se debe enfrentar a la teoría pura con el arte de argumentar, de la controversia, del diálogo, del saber experimental y del saber práctico. “Los superhéroes lo son en el juego, pero nadie se acuerda de ellos al tropezar con las miserias de la vida cotidiana. Nadie actúa por principios a menos que éstos se encuentren materializados en individuos, instituciones o situaciones empíricas [...]”⁷⁰. La realidad, como se mencionó anteriormente, es que nos encontramos ante una existencia plural, fragmentada y vulnerable. La pluralidad no significa que cada quien haga lo que quiera, pues las limitaciones son imprescindibles para el ejercicio de la libertad. Pero discutir alrededor de principios de justicia universales no servirá de nada si no son probados prácticamente.

Los derechos universales son el límite, y cuando la interpretación de los mismos, la interpretación aplicada al caso que se juzga, admite discrepancias, la única vía de solución es el diálogo⁷¹. No basta poner límites a la tolerancia: hay que saberlos poner de forma que no se contradigan los mismos principios que estamos defendiendo⁷².

La ética debe ayudarnos a vivir, debe ayudarnos a denunciar los obstáculos a los que nos enfrentamos día a día, mostrando el camino hacia una convivencia más digna. “No es que nos sintamos a gusto con nuestras miserias, esperanzas y temores: es que no podemos *sentirnos* sin ellos”⁷³. Vivimos con ellos, no existe una fórmula para eliminarlos.

⁷⁰ *Op cit.* Camps. *I.E.* p. 33.

⁷¹ Esta “única” vía de solución que ya se había mencionado en Camps y que se mencionará en Villoro y en Amartya Sen, traerá consigo sus propios problemas pero que veremos más adelante. Por ahora le daremos el beneficio de la duda.

⁷² *Op cit.* Camps. *V.E.*, p. 102.

⁷³ *Ibid.*, p. 38.

En la modernidad, la sublevación del hombre no es hacia Dios, sino que se debe aceptar como un ser solo en el mundo, debe aceptar su autonomía y libertad con todos los riesgos y consecuencias que esto trae consigo, eso es aprender a ser humanos. La ética debe ser la guía que conduzca al hombre frente a estas características propias únicamente de él.

Los teóricos que buscan un contrato social no se encuentran tan preocupados por el fin o bien de la sociedad, como por la legitimación de un Estado legal como único medio eficaz para mantener la convivencia social. Aunque pudiésemos suponer que la razón pura sea única y verdadera, existe, del otro lado de la moneda, la razón práctica, y ésta, con sus contingencias y limitaciones, refleja la pluralidad en la que vivimos. Cada vez que la “razón pura” se pone en práctica, surge una diversidad de caminos factibles y justificables por los que se puede interpretar dichos principios impuestos por esta “razón pura”. Estamos condenados a funcionar con base a imperativos hipotéticos. “En teoría, cualquier máxima es universalizable porque es siempre abstracta; en la práctica, la máxima tiene su contexto, es expresión de predilecciones, intereses y parcialidades...”⁷⁴. Y es en la práctica donde el hombre se desenvuelve, donde existe la justicia y por lo tanto donde la ética debe desarrollarse.

Ningún principio, ni actitud es buena o mala, todo tiene una pluralidad de rostros. Un mismo principio, en la praxis, puede tomar distintos rumbos, y en ocasiones rumbos opuestos, pero todos igualmente justificables. Los principios trascendentales, no son sólo poco eficaces, sino que también frenan el desarrollo de la imaginación y la flexibilidad de la teoría misma.

Victoria Camps concluye que la ética trascendental falla por:

-Ser falaz⁷⁵: No existe un punto de vista que sea imparcial. La ética ha buscado representar una estructura de dominio que logre una seguridad que satisfaga al individuo y a la sociedad, formando así un contenido que debe ser obedecido, sin embargo, querer fundar a la ética en esta razón universal

⁷⁴ *Op cit.* Camps. *I.E.*, p. 45.

⁷⁵ *CFR Ibid.*, pp. 68, 69

que busque la seguridad y este libre de valores, puede resultar contradictorio. Los juicios de valor también aportan algo al crecimiento de nuestro saber, no se pueden ignorar a las pasiones ni a los sentimientos pues éstos determinan valoraciones y visiones diferentes de una misma situación. Los sentimientos enriquecen, no deterioran la comprensión de la realidad. Por ello no hay una ética trascendental pues no existe un punto de vista que sea imparcial.

-Ser superflua⁷⁶: Si se le convierte en criterio enjuiciador de la práctica. Los principios, por ejemplos rawlsianos, no sirven para corregir a la práctica y, sin embargo, buscan este fin. La teoría ética debe asumir como parte de su estudio y tarea diaria, a la duda, a la deliberación y a la argumentación. Pero en lugar de esto, muchas posturas, intentan asegurar la resolución o explicación satisfactoria al conflicto, como si existiera una única respuesta correcta. La ética, en realidad, es saber práctico antes que teórico, es lo opinable y discutible antes que lo definible y concluido. Por ejemplo, podríamos decir que el derecho a la vida es el primero y más absoluto, sin embargo, apoyándonos en éste se argumenta, de manera justificada, a favor y en contra del aborto, de la pena de muerte, del suicidio, de la eutanasia, etc. Las normas sólo nos dan una orientación, una pauta. Con el mismo principio “universal” pueden derivarse conclusiones opuestas.

-Entorpecer el desarrollo de la autonomía⁷⁷: Los conceptos suenan muy bien cuando están escritos en el papel, e incluso pueden resultar muy motivadores, pero se quedan en mera retórica cuando nos percatamos de lo complicado que resulta materializarlos. Es sumamente importante que no nos dejemos engañar por los hermosos conceptos que nos pueden rodear, pues con ellos se llevan nuestra libertad y la responsabilidad de nuestros actos.

La ética no es la respuesta a esa búsqueda de seguridad y certeza. No se pueden seguir esperando respuestas definitivas. Se debe perder el miedo al relativismo, lo cual no significa aceptar “el todo está permitido”. No todo es legítimo ya que no podemos olvidar que el derecho a la vida es el primero y más absoluto de los derechos humanos. “La práctica se atiene a otros cánones: jamás la mueve imperativos categóricos, ni se aviene a la total

⁷⁶ CFR *Ibid.*, pp. 69, 70

⁷⁷ CFR *Ibid.*, pp. 71, 72

ausencia de normas”⁷⁸, por más que critiquemos a los principios trascendentales, resultaría también utópico e iluso creer que podemos vivir sin normas, sin embargo, como ya se dijo, éstas son corregibles y le sirven al hombre como pautas u orientación. Camps defiende unos derechos que no son inmutables ni intangibles, que son revisables y corregibles; su revisión y corrección, su crítica es la forma de ir realizándolos⁷⁹.

Como dice Mill, la diversidad y la pluralidad son buenas. Sólo debería haber un límite a la libertad individual: el daño al otro⁸⁰.

La ética se debe mostrar por la vía del ejemplo, a base de prueba y error, asimismo, las pasiones y los sentimientos no pueden ser ignorados, pues éstos determinan valoraciones y visiones diferentes de una misma situación. Es justamente esto, como veíamos anteriormente, una de las críticas fundamentales que endereza Hegel en contra del pensamiento kantiano.

La figura de nuestra época es la del agnóstico que cuenta con “la virtud de no renunciar a nada, de no admitir ningún juicio como definitivo, de conformarse, más o menos sabiamente, con la duda, la incertidumbre y la perplejidad”⁸¹.

3.- Luis Villoro. Una vía negativa de la justicia

El filósofo mexicano Luis Villoro, hace un análisis de por dónde o cuál debe ser la vía más apta para enfrentar el problema de la justicia-injusticia. Él reflexiona desde su realidad, desde su posición como ciudadano de un país subdesarrollado, en el cual, la palabra “injusticia” es, desgraciadamente, más conocida o mejor entendida que el concepto de “justicia”.

Villoro piensa que la justicia, tal vez, sólo pueda comprenderse a partir de su ausencia y por ello será necesario o más apto enfrentarla por la vía

⁷⁸ *Ibid.*, p. 109

⁷⁹ CFR *Ibid.*, p. 89

⁸⁰ CFR. J.S. Mill *On Liberty* en Camp. *Ibid.*, p. 68.

⁸¹ *Ibid.*, p. 78.

negativa⁸². Esto significa que, en lugar de especular por la manera más plausible para lograr una sociedad justa tratando de definir cabal e irreprochablemente este concepto o intentando generar principios ecuménicos que supuestamente lleven a cabo el ejercicio de la justicia; lo que propone Villoro es acercarse a ésta por medio de la injusticia, aspecto que es real y patente sobretudo en sociedades donde no existe una sólida estructura de gobierno.

Para este autor, resulta muy diferente reflexionar sobre cuáles son los rasgos de una justicia ideal en una sociedad donde la democracia esté bien ordenada, que en otra, donde no se viva en una sólida democracia, sino, donde exista una bestial desigualdad, marginalidad e injusticia. Para los primeros tipos de sociedad sí podría resultar útil una discusión sobre la formulación de principios universales de justicia, sin embargo, para el segundo tipo de sociedades, esto resulta ingenuo y será más útil partir de la injusticia real que se vive y observa y, así, centrar la discusión en las posibles soluciones que puedan enmendar dicha injusticia. Se debe partir entonces, de la ausencia de justicia.

Una vez que nuestro autor explica la vía más viable que él considera para enfrentar el problema de la justicia-injusticia, pasa a realizar un análisis de cómo está conformada la sociedad, para así, poder comprender este fenómeno de desigualdad y entender porqué, esta vía “negativa” que propone, resulta más *ad hoc* en el contexto que vivimos.

La realidad que se percibe en una sociedad donde no hay una democracia sólidamente establecida, es la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia, es decir, existe injusticia cuando hay daño sufrido en nuestra relación con los otros y éste no tiene justificación. Los hombres se dieron cuenta que para vivir juntos debían establecer un enlace de poder entre ellos. Poder lo define como: “[...] la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad [...]Una sociedad tiene poder si tiene la capacidad de

⁸² CFR. Villoro. *Los Retos de la Sociedad por Venir.*, p. 15.

explayarse en el medio natural, dominarlo y trazar en él sus fines”⁸³. La sociedad, entonces, no podría entenderse ni podría existir sin la presencia de poder. Por lo tanto existe un afán universal de poder y para escapar de éste se debe de buscar el no-poder, esto significa resistir al poder ya sea de manera pasiva (grupos de la sociedad dejan de participar) o de manera activa.

El fin último del contrapoder podría ser la abolición del Estado, esto es, evidentemente un objeto imaginario. Por lo tanto lo que se debe buscar es escapar del poder injusto, y así se inicia *la vía negativa frente al poder*. Esta vía tiene tres momentos:

1.-La experiencia de la exclusión⁸⁴: significa cobrar conciencia de una carencia causada por un daño. Daño puede ser una necesidad no satisfecha o un sufrimiento causado por un agente. Este agente puede ser un sujeto independiente, o la sociedad, o el sistema, o la clase dominante. Cuando el oprimido percibe esta carencia puede generar en él resentimiento, cólera, envidia, depresión, autodesprecio, un sentimiento de inferioridad, etc. . Ser excluido es no formar parte de la totalidad al igual que cualquier otro de sus compañeros. El excluido cobra conciencia de ser diferente (diferente entendido en el mal sentido, es decir, que al no ser considerado igual, se le excluye de ciertos bienes o de ciertos aspectos que otros, en su misma sociedad, sí gozan). Por ejemplo en el caso de la pobreza, si definimos a ésta como: “Pobres son aquellas personas, familias y grupos de personas cuyos recursos (materiales, culturales y sociales) son tan limitados que los obligan a estar excluidos de una forma de vida mínimamente aceptable en los Estados en los que viven”⁸⁵, los indicadores para saber quiénes están siendo excluidos por motivos de pobreza serían, según la Dra. Dieterlen los siguientes: los primeros indicadores serían la nutrición, el alojamiento, la ropa, el agua potable, los cuidados médicos y los recursos ambientales. Los segundos serían los índices que buscan medir las libertades políticas y civiles que gozan los individuos en una sociedad. Los terceros y últimos indicadores,

⁸³ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁴ CFR *Ibid.*, p. 20.

⁸⁵ Citado por Atkinson. *Promise and Performance: Why We Need an Official Poverty Report* en Dieterlen. *La Pobreza: un estudio filosófico.*, p. 27

serían los *logros*, estos logros incluyen las altas tasas de alfabetismo, sobrevivencia infantil, expectativa de vida, disminución de discriminación y conflictos internos⁸⁶. Estas personas al percatarse que no cuentan con estos indicadores, de los cuales sí gozan otras personas, se sentirán excluidos y entonces, aunque sea sólo uno, empezará a cobrar conciencia.

2.-La equiparación con el excluyente⁸⁷: cuando el que es excluido cobra conciencia de que está excluido de alguno o algunos de los bienes pero, en este momento no sólo cobra conciencia sino que se da cuenta que él vale tanto como aquel que sí goza de aquellos bienes. El carente cobra valor de sí mismo y logra equipararse con el que no carece. Entonces surge una contienda que puede ser violenta, verbal o de forma variada de competencia.

3.-Reconocimiento del otro hacia una ética concreta⁸⁸: los derechos humanos deben ser universales, no como normas abstractas sino como exigencias morales. El excluido al medirse con el otro ya no solo se afirma como diferente sino que proclama su igualdad. Plantea un derecho como medio para eliminar una situación de exclusión. La reivindicación del excluido puede lograr la creación de normas universalizables. Este proceso se deriva a partir del camino negativo de mostrar los que serían no-excluyentes. Lograr el reconocimiento de estos derechos se da por medio de sujetos reales en situaciones reales, y no, ocultos por ningún “velo de ignorancia”⁸⁹. “La idea de la justicia a partir de la experiencia negativa de la exclusión, no concibe la justicia como un orden definido, final, sino como un proceso histórico, real, que puede tener varias etapas concretas”⁹⁰.

Con todo lo anterior se entiende, a manera de recopilación y siguiendo las palabras de este autor que⁹¹:

⁸⁶ CFR P. Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution.*, en *Ibid.*, p. 38

⁸⁷ CFR *Op cit.* Villoro., p.23

⁸⁸ CFR *Ibid.*, p. 32.

⁸⁹ Concepto introducido por el filósofo John Rawls. Se verá más adelante

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁹¹ CFR *Ibid.*, pp. 38-41.

1.-Para llegar a una concepción real de la justicia se debe partir de la experiencia personal de hombres concretos situados en un contexto social real y bajo determinadas circunstancias históricas. Será en este contexto donde surja una conciencia de exclusión.

2.-El excluido está movido por un interés personal: eliminar una carencia que le produce sufrimiento. Al buscar su propio interés logra generalizar la no exclusión de cualquier otro en su situación.

3.-La carencia de este grupo excluido puede variar en cada situación, por ello resulta insignificante buscar las características positivas que tendría un concepto de justicia universal y válido para todos.

4.-La idea de justicia como no exclusión nos lleva a replantear la idea de los derechos humanos como universales. Universales implicaría que fuesen válidos para todos y en toda circunstancia histórica. Ahora bien, dado que este término se da en la cultura occidental moderna a partir del siglo XVIII, no podríamos entonces hablar de derechos humanos universales. Parecería entonces que nos encontramos con una contradicción, sin embargo, el derecho a la libertad es un derecho básico, un derecho del cual ningún ser humano debe estar excluido. Éste, sin embargo, no se podría ejercer sin otras condiciones igualmente básicas como serían las de sobrevivencia y convivencia. Al decir pues, que la libertad es un derecho básico se estaría afirmando que sin este derecho, el ser humano dejaría de poseer la cualidad de “ser humano”. En este sentido un legislador universal (ejemplo ONU) podría elevar dicha exigencia moral de una aplicación coactiva para cualquier ser humano. Debemos subrayar que con lo anterior no estaríamos defendiendo la creación de teorías o principios universales inamovibles, ya que el contexto cambia y el excluido es el que forma estas normas morales que se “generalizan”.

Los derechos humanos, afirma Villoro, son la exigencia de satisfacer las necesidades básicas propias de toda persona. En este sentido tienen un

valor objetivo. El orden jurídico no es quien decide estos valores, simplemente los reconoce.

Las necesidades básicas de toda persona son: perdurar en la existencia y para esto es necesario el derecho a la vida, a la seguridad y a la integridad física⁹². Todo ser humano para poder clasificarse como tal, debe poder elegir su propia vida y realizarla dentro de la situación real en la que se encuentre. Esto es la libertad, lo propio del hombre.

Ahora bien, recordemos que el individuo libre no está aislado de una sociedad, sino todo lo contrario, está inmerso en ella. Las personas eligen su plan de vida según una gama de fines y valores realizables a los que pueden tener acceso y los cuales están dados por la cultura en la que nacen y se desarrollan. Cuando se reconoce al hombre dentro de una cultura, surge la necesidad de un nuevo derecho: el derecho de los pueblos. Éste no es distinto a los derechos individuales, ya que éstos pueden ser realizables justamente si y sólo si se garantiza el cumplimiento del derecho de los pueblos⁹³, pues al ser el hombre parte de una sociedad, podrá realizarse como individuo si es capaz de respetar y aceptarse como parte de un conjunto.

Asimismo afirma Villoro que, en un mundo, evidentemente, plural, con una multiplicidad de culturas, existen puntos de vista muy diferentes sobre la misma realidad⁹⁴.

A esto lo denomina “multiculturalismo” y lo resume de esta manera⁹⁵:

1.- Una cultura donde los individuos se forman puede diferir de otra cultura dentro de una misma sociedad. Por ello respetar la libertad individual implica el reconocimiento a la diferencia.

2.- Toda cultura es valiosa y no hay ninguna superior que deba ser elegida para regir por encima de las demás. Cada cultura tiene sus razones por las

⁹² CFR *Ibid.*, p. 160.

⁹³ CFR *Ibid.*, p. 161.

⁹⁴ CFR *Ibid.*, p. 185.

⁹⁵ CFR *Ibid.*, p. 186.

cuales defiende o ataca cierto aspecto y no se debe intentar imponer cierta forma de pensar.

3.- Los Estados nacionales son plurales. La unión no implica la homogenización, sino la colaboración.

“Estas tres proposiciones pueden resumirse en una: vigencia de pluralismo, en el reconocimiento recíproco de lo diverso”⁹⁶.

El reconocimiento de las diferencias no se opone a la universalidad del orden jurídico. Los derechos básicos son válidos para todos porque defienden la libertad de cada hombre, lo que significa que cada persona elija y realice su propio plan de vida, es decir, que cada persona pueda ser un ser humano.

A todo esto podemos preguntarnos, qué sucede con situaciones como la siguiente: en Senegal, la ablación del clítoris a las mujeres desde su nacimiento está bien visto y es aceptado. Esta cultura tiene razones, que aunque no compartamos, pueden ser justificables. Sus razones están enfocadas a su tradición cultural y religiosa, por lo que ellos se sienten más “puros” y “ceranos a Dios” si continúan con esta práctica. Esta cultura ve como pecador a quien no lo lleve a cabo. Es preferible que las mujeres no tengan órgano sexual si de esa manera podrán tener una mejor vida después de la muerte. Por otro lado, muchas otras culturas occidentales, ven este acto como una violación a los derechos naturales de las mujeres. Para ellos la mujer tiene tanto derecho como el hombre a sentir placer sexual. Placer que no tendrá ninguna repercusión negativa después de la muerte. Las preferencias de cada una de las culturas son totalmente opuestas, y por ello ¿debe cada una respetar a la otra sin interferir?, o ¿deben luchar por ver quien tiene la razón?, o ¿se debe intervenir si creemos que se están violando los derechos naturales que cada persona merece?

En situaciones como éstas, Villoro contesta lo siguiente:

⁹⁶ *Ibid.*, p. 186.

A ninguna cultura le es indispensable la dominación de otra para reformarse críticamente a sí misma y alcanzar valores superiores. [...] La relación entre culturas diferentes facilita cualquier reforma, sin duda, pero sólo si se da en el diálogo y si su aceptación responde a una convicción autónoma⁹⁷.

De la misma manera que ningún individuo es indispensable en esta vida para que otro sea feliz; ninguna cultura necesita de otra para lograr una transformación. Todas las culturas son valiosas y cada una tiene razones para defender lo suyo. Estas razones pueden diferir entre sí y, para esto, está el camino de la escucha, del ejemplo y del diálogo, ya que, de esta manera, se pueden enseñar las diferencias, y así cada cultura, puede decidir, autónomamente, qué cambiar o qué no, de la misma manera que, individualmente, las personas eligen y transforman su propia cultura, o cambian a otra que vaya más de acuerdo con su forma de pensar. La escucha conduce al diálogo y el diálogo al consenso.

La multiculturalidad no sólo ocurre entre distintos Estados, sino que, al ser todos diferentes y plurales, hay Estados donde habrá mayor homogeneidad y aquéllos donde ésta será casi nula. Villoro hace una diferencia muy clara entre Estado y Nación y lo que le corresponde a cada concepto. El concepto de “Estado” se refiere a un orden de poder soberano sobre un territorio limitado. El concepto de “Nación” es una comunidad de cultura, en el espacio y en el tiempo, unida por una tradición y un proyecto comunes⁹⁸. La unión Estado-Nación es un invento de la modernidad. Al reconocer a la diversidad – aspecto necesario e indiscutible-, se debe abandonar la idea de un Estado-Nación homogéneo y, es preferible, defender, como Villoro lo dice, un Estado plural, un Estado que esté formado por la unión de diversas comunidades pero basadas en su decisión autónoma. La unidad de distintas culturas se da por el reconocimiento recíproco de las diferencias y la aceptación de la pluralidad de concepciones del bien común. Este aspecto resulta sumamente importante, ya que será la razón por la cual definir principios de justicia que sea universales y únicos resulta improductivo al ponerse en práctica, además hablar de pluralidad o diversidad de pensamiento, no significa un distinción

⁹⁷*Ibid.*, p. 195.

⁹⁸ CFR *Ibid.*, p. 196.

entre occidente-orienté, sino que existe en el mismo país. Claro ejemplo de esto es México.

Por todo esto, concluye Villoro que, la escucha, la comprensión y el diálogo son necesarios para poder lograr el reconocimiento recíproco que permita la sobrevivencia y la equidad de derechos de todas las culturas diferentes⁹⁹. Esto es por lo tanto, lo más *razonable* dada la pluralidad en la vivimos.

Villoro hace una distinción entre lo racional y lo razonable. Lo racional es toda acción o creencia que esté basada en razones compatibles. Creencia con “pretensión” de verdad. Lo razonable lo define como esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos¹⁰⁰. Cuando existen dos conductas razonables pero contrarias, ¿cómo decidir cuál es más razonable? Tenemos que tener una preferencia de valores y cuando hay preferencias contrarias, ambas pueden ser racionales, pero no pueden volverse normas universales, ya que están sujetas a decisiones personales de vida. Racionales pueden ser los principios éticos que rigen un orden normativo universalmente válido. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaran de su realización posible en un caso concreto. Deben ser interpretados a la luz de cada caso en que deben ser aplicados¹⁰¹. Depende de cada circunstancia y de los medio aceptables para lograrlo, ya que un diseño racional de la sociedad, válido universalmente, puede chocar con la realidad histórica y volverse en ella como algo irrealizable y/o contraproducente.

Un proyecto social que busque un cambio, sólo será viable o razonable cuando se adecue a la situación existente, con todas sus limitaciones históricas, cuando tome en cuenta las consecuencias de las acciones políticas y económicas, cuando, en suma, pone especial cuidado en ejercerse conforme a las condiciones cambiantes que el contexto social impone¹⁰²

⁹⁹ CFR *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁰ CFR *Ibid.*, p. 208.

¹⁰¹ CFR *Ibid.*, p. 215.

¹⁰² *Ibid.*, p. 217.

Como ya se había mencionado, lo óptimo –aunque a primera instancia no lo parezca- no es fundar nuestras discusiones en la búsqueda de principios supremos y válidos para todos, por la simple razón que esto no es lo más razonable, pues estamos inmersos en un mundo heterogéneo. Por ello, un concepto de racionalidad pura y abstracta puede oponerse a lo razonable.

La conducta razonable no impone razones, escucha las de todos, si quiere tener éxito. Cuando exista un desacuerdo moral sobre un mismo asunto, y cada interlocutor esté convencido de tener la razón, lo razonable no es hacer prevalecer su posición a costa de los demás, lo razonable es llegar a algún consenso.

Así, la racionalidad razonable es múltiple, incierta, impura y dialógica¹⁰³. Múltiple ya que varía de un contexto a otro; incierta porque no alcanza, ni puede alcanzar una base indudable; impura porque está inmersa en lo empírico y por ello corresponde al campo de la prueba y el error; y dialógica impura ya que no es resultado de la decisión de un sólo sujetos, sino de varios puntos de vista, los cuales, en ocasiones, son contrarios.

4.- Recopilación

La pluralidad y multiculturalidad hace que la ejecución de la justicia se complique. Cuando intentamos definir este concepto resulta mucho más sencillo (sin decir que es una tarea fácil) que cuando se intenta ponerlo en práctica. Esta diversidad en la que vivimos provoca que un mismo acontecimiento no sea entendido o mirado de la misma manera, es más se pueden entender como aspectos completamente contrarios. Por lo tanto, intentar definir ideales o principios universales al estilo kantiano, al estilo *rawlsiano*, es infructífero y resulta alejado de la realidad, ya que como afirma Victoria Camps, para hacer esta tarea, se parte del más allá desconocido. Teóricamente, parece que logran concluir grandes criterios de moralidad, sin embargo, en la práctica, éstos no funcionan, y por ello, es preferible partir desde el presente conocido.

¹⁰³ CFR *Ibid.*, p. 221.

Lo que conocemos, como se dijo en Villoro es, tristemente, la injusticia, por ello, parece más plausible acercarse a la justicia por medio de la ausencia de ésta, es decir, por medio de un análisis de la carencia que existe en una sociedad o comunidad en particular, y así, ésta pueda volverse más “justa” de lo que era antes o menos “injusta”.

Afirmar principios trascendentales nos resulta tan utópico como también afirmar la ausencia de cualquier norma. La *insociable sociabilidad* explicada al principio del trabajo nos muestra la necesidad que tiene el hombre de vivir en sociedad, pero también la constante amenaza por disolverla. Esta situación provoca la necesidad de crear ciertas normas que nos sirvan como pautas para poder convivir. Dichas normas no pueden ser principios trascendentales, pues al vivir en una pluralidad, éstos resultan falaces, superfluos y coartan la autonomía y responsabilidad del individuo. Sin embargo, resulta igualmente utópico creer que no existen reglas algunas. Estas reglas responden al contexto y necesidades que los hombres están viviendo en determinado momento.

El problema filosófico de los derechos humanos no puede disociarse del estudio de los problemas históricos, sociales y económicos, inherente a su ejecución. El filósofo que se empecina en permanecer al margen, termina por condenar a la filosofía a lo estéril.

Los derechos humanos acompañan al hombre en todo momento, pues éste los crea cuando se da cuenta que está siendo excluido (como dice Villoro). Responden a un contexto, son producto de un consenso, y pueden ir cambiando según los distintos desperfectos que vayan surgiendo. En este sentido son universales, ya que responden a exigencias morales necesarias para cualquier ser humano. Pero esta “universalidad” no es la misma que se le critica a Kant, o que se le critica a Rawls, porque, como se ha dicho y se explicará más claramente en los siguientes apartados, al vivir en una sociedad plural, los principios universales de justicia no podrán responder a las necesidades de todos, ya que, el contexto, la historia, las circunstancias, las formas de pensar, las costumbres, las tradiciones, las carencias de las personas, van cambiando y son muy distintas. Los derechos se constituyen

en un orden positivo. Se establecen, se instituyen en constituciones, tratados, códigos, acuerdos, etc.

Por ello, lo que se analiza en este trabajo es, si resulta más viable dejar a un lado estas discusiones y así poder concentrarse en otras vías para llegar a la “justicia” -como la que plantea Villoro y el economista Amartya Sen (que expondremos a continuación)-. Vías que buscan centrarse en la injusticia y necesidades que está sintiendo la gente en su contexto actual, vías que buscan acercarse de manera real a la justicia. Se intenta ir de casos particulares hacia un concepto universal (sin decir que algún día se pueda alcanzar a cabalidad), en lugar de empezar por definir este concepto de manera “perfecta”, para después, entonces, poder caminar hacia los casos particulares, tarea, que ya se ha visto resulta inútil.

CAPÍTULO III

Teoría de la justicia de Amartya Sen como respuesta a las necesidades de la sociedad moderna

Lo que nos mueve, con razón suficiente no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediables en nuestro entorno que quisiéramos suprimir¹⁰⁴

1.- Amartya Sen. *La idea de la Justicia*

Amartya Sen, no busca dar una respuesta a las preguntas sobre una justicia perfecta, lo que intenta es esclarecer la manera en que podamos superar a la injusticia¹⁰⁵.

A. Sen explica que existen dos líneas básicas y opuestas en las que se discute, generalmente, la justicia. La primera (Thomas Hobbes, Rousseau y J. Rawls¹⁰⁶) se centra en identificar los esquemas institucionales justos para la sociedad: institucionalismo trascendental. Ésta busca la justicia perfecta, la naturaleza de lo justo; por esto se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones y no se ocupa de las sociedades reales. Estas características forman parte de un modelo de pensamiento *contractualista*, es decir, un contrato social hipotético resultante de un caos que deriva en teorías de justicia e instituciones ideales. La otra línea básica de la justicia se enfoca en las realizaciones sociales resultantes de las instituciones existentes, en el comportamiento real (Adam Smith, Marx, J. S. Mill, entre otros). Se ocupa de realizar comparaciones entre sociedades que ya existían o podían existir sin reducir su análisis a la búsqueda de la sociedad perfectamente justa¹⁰⁷.

Amartya Sen muestra una postura completamente opuesta a la primera línea de justicia anteriormente expuesta y comparte ciertos aspectos con la segunda, aunque también se deslindará de algunas características de ésta.

¹⁰⁴ Sen. *La idea de la justicia*, p. 11

¹⁰⁵ CFR *Ibid.*, p. 13

¹⁰⁶ Claramente con sus diferencias y complejidades que cada uno desarrolla.

¹⁰⁷ CFR *Ibid.*, pp. 37-39

Para A. Sen, es más fácil tener una idea de la justicia si la aproximamos a la experiencia. Una teoría de la justicia tiene que partir de una injusticia. Tratando de eliminar las injusticias es más probable llegar a una idea de la justicia, que a partir de la formulación abstracta e ideal de principios de justicia como lo hace J. Rawls.

Por lo tanto, el objeto de la justicia para A. Sen será prevenir injusticias (como por ejemplo, abolir la esclavitud), más que encontrar los principios universales de justicia para la estructura básica de la sociedad.

No cree que puedan existir unos principios de justicia únicos y universales, ni siquiera dentro de una discusión en un estado de naturaleza, ya que es posible que exista más de una respuesta correcta. Para esto A. Sen describe el ejemplo expuesto al principio del trabajo:

...hay que decidir cuál de los tres niños –Anne, Bob y Carla– debe tener una flauta que ellos se disputan. Anne reclama la flauta con el fundamento de que ella es la única de los tres que sabe tocarla (los otros dos no lo niegan) y de que sería muy injusto negar el instrumento al único que realmente puede tocarlo. Si esto es todo lo que sabemos, el argumento en favor de dar la flauta al primer niño sería muy fuerte.

En un escenario alternativo, Bob toma la palabra y defiende su reclamación de la flauta con el argumento de que é es el único de los tres que es tan pobre que no tiene juguetes propios. La flauta le ofrecería algo con qué jugar (los otros dos admiten que son más ricos y están bien previstos de entretenimientos). Si sólo hubiésemos escuchado a Bob, su argumento sería poderoso.

En otro escenario alternativo, Carla habla y señala que ha estado trabajando con diligencia durante muchos meses para elaborar la flauta con sus propias manos (los otros dos lo confirman), y en el momento de terminar su labor, <<aparecieron estos usurpadores para arrebatarme la flauta>>. Si la declaración de Carla es lo único que hemos escuchado, podemos inclinarnos a darle la flauta en reconocimiento de su comprensible aspiración a algo que ella misma ha fabricado¹⁰⁸.

Como ya se había explicado, los tres argumentos poseen fuertes justificaciones. Los utilitaristas, los igualitaristas económicos y los libertarios pragmáticos se inclinarían por Anne, Bob y Carla respectivamente. Las tres teorías presentan soluciones respaldadas por argumentos serios. Las

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 45

personas no buscan ni desean lo mismo. Asimismo, no sólo no buscan lo mismo, sino que cada persona, puede tener en situaciones razonables, excelentes argumentos y razones para defender y seguir con su plan de vida, aunque éste no concuerde con el nuestro. El problema con esto va a ser cómo proceder cuando hay un conflicto de opiniones, cuál será la escala axiológica que deba prevalecer para elegir qué teoría o qué persona deba quedarse con dicha flauta. No obstante lo que A. Sen quiere dejar claro en este momento es que “Puede no existir, en efecto, ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiere surgir un acuerdo imparcial”¹⁰⁹.

Aún y cuando, hipotéticamente hablando, se pudiese definir qué es la justicia perfecta y todos estar de acuerdo con ello, nos resultaría inútil e insuficiente, al momento de enfrentarnos a una situación real en donde se estuviera confrontando dos hechos contingentes que al momento de intentar definirse con la ayuda del concepto ideal, se encontrarán en otra sintonía. Esto lo ejemplifica A. Sen de la siguiente manera: supongamos que la pintura ideal y perfecta en el mundo es la *Mona Lisa* y nosotros debemos tomar una decisión real entre un cuadro de Picasso y uno de Dalí, nos resulta inútil apelar a la *Mona Lisa*, por más que éste haya sido considerado como el más perfecto, debido a que los cuadros tanto de Picasso como de Dalí tienen dimensiones totalmente diferentes¹¹⁰. “La identificación de una alternativa trascendental no ofrece solución al problema de comparar dos alternativas no trascendentales”¹¹¹. Lo trascendental no es suficiente para hacer la comparación entre “b” y “c” donde existe una “A” suprema, es decir, si ya se identificó “A”(cuadro de la *Mona Lisa*) entonces se evalúa si “b”(Picasso) o “c”(Dalí) se acerca más a “A” y así elijo, pero esto no es suficiente ya que vivimos en una pluralidad. Tampoco lo trascendental es necesario, ya que puedo determinar si “b” o “c” es mejor sin necesidad de conocer el principio supremo de “A”. Tampoco es posible derivar lo trascendental de lo comparado, ya que un análisis comparado no resuelve los problemas de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 47

¹¹⁰ CFR *Ibid.*, p. 48

¹¹¹ *Ibid.*, p. 48

identificar “A”. Como conclusión, A. Sen afirma que lo trascendental y lo comparado son dos enfoques diferentes pero que uno no se deriva del otro, ni viceversa. Cualquier teoría trascendental, por el mero hecho de serlo, no significa que sea incorrecta, sino que, creer que cualquier teoría de este tipo lleva consigo elementos de justificación para resolver todas las cuestiones comparativas es algo que carece de fundamento. Una teoría trascendental no tiene que ser una teoría conglomerante, es decir que resuelva a la vez cuestiones trascendentales y comparativas¹¹². La posibilidad de tener una teoría perfecta no significa que vaya a tener una función de utilidad al juzgar o comparar los méritos de otras dos alternativas. “Una identificación trascendental no es entonces ni necesaria ni suficiente para llegar a juicios comparativos sobre justicia¹¹³”.

Amartya Sen plantea un esquema comparativo en contra de un institucionalismo trascendental: para A. Sen no debemos fijarnos de manera primordial y menos exclusivamente en las reglas e instituciones, sino en la sociedad y en su realización. Debemos dejar de buscar la justicia ideal para concentrarnos en la comparación de sociedades. En este sentido, A. Sen describe dos movimientos que se deben tomar en cuenta¹¹⁴:

-Se debe dejar lo trascendental para atender lo comparado: es más sencillo llegar a un acuerdo sobre un caso específico de injusticia que sobre principios de justicia universales.

-Se debe dejar lo institucional para atender la idea de una realización social: porque desde un punto de vista institucional es muy difícil atacar los problemas globales.

2.- Elemento importantes en la teoría de Amartya Sen sobre su concepción de la justicia.

2.1 Teoría de la elección social

¹¹² CFR *Ibid.*, pp. 126, 127

¹¹³ *Ibid.*, p. 132

¹¹⁴ CFR *Ibid.*, pp. 47-58

Amartya Sen propone la teoría de la elección social¹¹⁵ como método para la evaluación compartida entre dos estados de cosas. Esta teoría se encuentra sustentada en la base racional de los juicios sociales y las decisiones públicas cuando es necesario escoger entre distintas alternativas sociales. El procedimiento que desarrolla la teoría de la elección social conlleva resultados que tienen la forma de órdenes de preferencias sobre estados de cosas desde un punto de vista de tipo social a partir de las evaluaciones de las personas que están involucradas en él, a diferencia de teorías como la rawlsiana, donde la búsqueda reside en la suprema alternativa entre todas las posibles disyuntivas¹¹⁶. Afirma siete contribuciones de esta teoría para la justicia¹¹⁷:

- Énfasis en lo comparativo y no permanencia de manera única en lo trascendental. Este esquema se concentra en la razón práctica sobre las decisiones que se deben tomar o en aspectos a escoger, más que en especulaciones sobre qué sería una sociedad perfectamente justa. Genera la plausibilidad de una discusión sobre las ofertas disponibles y no nos mantiene en un mundo imaginario.

- Reconocimiento de la pluralidad de los principios rivales. Esta pluralidad nos puede llevar a un callejón sin salida, sin embargo esta teoría de la justicia, toma en consideración las distintas razones que se dan a un mismo problema de justicia social.

- Permisibilidad y facilitación de la reexaminación (someter a examen). La teoría de la elección social abre espacio al escrutinio. Demuestra (como lo hace el teorema de la imposibilidad de Arrow¹¹⁸) que principios generales

¹¹⁵ La teoría de elección social es considerada para lidiar con el problema de sintetizar la heterogeneidad de las preferencias individuales dentro de un rango compatible. Sin embargo Amartya Sen va más allá de estas preferencias individuales considerando también la utilidad de las funciones individuales. Fleurbaey, Marc. "Economics and Economic Justice" (4. Social Choice) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

¹¹⁶ CFR *Op cit* Sen. *Ij*, p. 125

¹¹⁷ CFR *Ibid.*, pp. 135-141

¹¹⁸ Es un resultado matemático que demuestra que incluso ciertas condiciones muy moderadas de razonable sensibilidad a las decisiones sociales sobre lo que quieren los miembros de una sociedad no pueden ser simultáneamente satisfechas por cualquier razonamiento de elección social que puedan ser calificado como racional y democrático. Demuestra que regularmente no existen mecanismos racionales para sumar preferencias individuales y obtener como resultado una elección social.

sobre decisiones sociales plausibles pueden resultar problemáticos. Los principios una vez formulados, se pueden enfrentar a obstáculos imprevistos.

-Permisibilidad de las soluciones parciales. Esta teoría permite la posibilidad de encontrar planteamientos incompletos de justicia, incluso en una teoría completa. Estos pueden ser tentativos y asertivos. Los tentativos buscan ser completados o alcanzar una teoría completa de la justicia en base a más información, examen o criterios, lo cual puede generar problemas operativos, como limitaciones del conocimiento. Los asertivos son teorías incompletas y por lo tanto constituyen una solución parcial.

-Diversidad de interpretaciones e insumos. La teoría de la elección social se encuentra abierta a interpretaciones alternativas. Respecto a un mismo problema pueden llegar a intervenir distintos juicios o intereses que no necesariamente ocurran entre personas distintas, sino que pueden ocurrir en una misma persona. No existe o es difícil que exista un sólo factor que determine la elección social.

-Énfasis en articulación y razonamiento precisos. Aún y cuando existan axiomas que puedan ser útiles para formular ciertos enunciados, éstos se vuelven muy difíciles de identificar cuando se trata de valores humanos y

Se puede demostrar que, para una determinada elección entre tres o más opciones, hay cinco condiciones aparentemente razonables e intuitivas que no pueden ser cumplidas simultáneamente en muchas situaciones:

- 1.- Racionalidad mínima (transitividad), *i.e.* si la sociedad prefiere el resultado A frente al B, y el resultado B frente al C, entonces la sociedad prefiere A frente a C;
- 2.- Óptimo de Pareto, *i.e.* si al menos una prefiere A frente a B, y cualquier otra está de acuerdo con ello, o le es indiferente, entonces la sociedad prefiere A frente a B.
- 3.- Ausencia de dictadura, *i.e.*, las preferencias de la sociedad no deben ser identificadas sencillamente con las preferencias de una sola persona.
- 4.- La independencia de las alternativas irrelevantes, *i.e.*, si la opción C no está siendo considerada, entonces que se prefiera A frente a B, no debería depender de como alguna de ellas quedaría frente a C.
- 5.- Y dominio irrestricto, *i.e.*, que no haya restricciones en cuanto a la manera en que los votantes pueden jerarquizar individualmente las opciones disponibles.

Esto se puede ejemplificar de la manera siguiente: considérese tres votantes: el votante 1 prefiere A frente a B y B frente a C; el votante 2 prefiere B frente a C y C frente a A; el votante 3 por último, prefiere C frente a A y A frente a B. Entre estos tres votantes, una mayoría preferiría A frente a B, aunque también hay una mayoría de B frente a C, así como una de C frente a A.

Colectivamente, la transitividad no funciona (esto es, aunque el grupo colectivamente prefiera A frente a B y B frente a C, no prefiere sin embargo A frente a C) y se pueden dar resultados incongruentes dependiendo del orden en el cual las alternativas son jerarquizadas por los votantes (Bix H. Brian *Diccionario de Teoría Jurídica*, pp. 257-259)

Ahora bien, Marc Fleurbaey, sostiene que la imposibilidad del Teorema de Arrow se da en el momento en que uno quiere cubrir o abarcar una gran variedad de posibles perfiles de preferencias individuales. Fleurbaey, Marc. “Economics and Economic Justice” (4. Social Choice) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

razonamiento social. Por lo tanto utilizar a éstos como base o fundamento de una teoría de justicia resulta poco claro, pues no quedan respaldadas por ningún razonamiento definitivo (como en la teoría de Rawls).

-Reconocimiento del papel del razonamiento público en la elección social. La teoría de la elección social defiende la razón pública. Las decisiones sociales han de satisfacer ciertas mínimas condiciones de razonabilidad con base en las cuales surjan mejores elecciones. Por ejemplo: si para salvaguardar la libertad de todos se debe cultivar la tolerancia, entonces ésta está justificada por razón pública.

Así Amartya Sen, para formular su idea de la justicia parte, al igual que Villoro, de la experiencia de la injusticia (vía negativa), de un diagnóstico razonado de la injusticia. Elimina la idea de buscar esquemas sociales ideales ya que la justicia no puede ser indiferente a la vida que las personas pueden realmente tener. En este sentido, una de sus herramientas para realizar lo anterior sería esta teoría de la elección social.

2.2 Imparcialidad cerrada y abierta

Amartya Sen señala que no se tiene una concepción total de la justicia, y por ende, se necesita del escrutinio de diversas opiniones para dar solución a diversas injusticias. Para él, cada cultura tiene su propio método o camino para llegar y determinar su propia concepción del bien. Por ello Amartya Sen señala una visión de imparcialidad conocida como “imparcialidad abierta”, en contraste con la “imparcialidad cerrada” que encontramos en el libro *Teoría de la justicia* de John Rawls

A. Sen comienza su argumentación, señalando las ventajas de la imparcialidad abierta sobre la cerrada, basándose en el “espectador imparcial” de Adam Smith. Esta formulación experimental genera una ventaja para la idea de imparcialidad, ya que establece la posición de un juez que observa y opina desde una postura alejada -casi ideal para el análisis deseado-. En palabras de A. Sen:

Smith invocaba el recurso reflexivo del espectador imparcial para ir más allá del razonamiento que puede ser, tal vez imperceptiblemente,

constreñido por las convenciones locales de pensamiento, y para examinar de manera deliberada, como procedimiento, la apariencia de las convenciones aceptadas desde la perspectiva de un ‘espectador’ en la distancia.¹¹⁹

Como lo señala A. Sen, la postura del espectador imparcial es ventajosa para un análisis que busque una visión de justicia y equidad. Con esta figura del espectador A. Sen se ve habilitado para hacer la diferencia entre la imparcialidad abierta y la imparcialidad cerrada.

En la imparcialidad cerrada de Rawls, el mayor problema para A. Sen es que no existe una conexión real entre los distintos pueblos. Hay un hermetismo total frente a las propias opiniones, decisiones y acciones tomadas dentro de cada pueblo, por medio de cada posición original. “La formulación cerrada del programa de la ‘posición original’ rawlsiana implica un alto precio en ausencia de cualquier garantía procedimental de que los valores locales estarán sujetos a un escrutinio abierto.”¹²⁰ A. Sen está en contra de esta postura hermética de cada pueblo, y, mediante la ayuda del espectador imparcial de Adam Smith, sugiere una imparcialidad abierta, ya que, en el mundo de hoy, se debe tener una visión global de la justicia, no una visión fragmentada y regionalista. De acuerdo a la multiplicidad de culturas y pueblos encontrados en la humanidad actual, sería necesaria una visión incluyente de dichas culturas y pueblos. Esto se permite y se logra sólo mediante una imparcialidad abierta¹²¹.

La imparcialidad abierta genera la visión total de la humanidad, lo que es una ventaja, ya que no se busca encerrar las opiniones y las formas de atacar o buscar establecer un problema. Todo lo contrario, diría A. Sen, ya que se está logrando esta visión mediante una apertura social y cultural a nivel mundial. A. Sen considera especialmente importante este último punto, ya que para él, una evaluación realmente justa se basaría en un nivel mundial o total, no sólo en una sección o región social aislada:

[...] la evaluación de la justicia exige compromiso con ‘los ojos de la humanidad’; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y

¹¹⁹ *Op cit.* Sen. *IJ*, p. 154

¹²⁰ *Ibid.*, p. 157

¹²¹ CFR Jollimore Troy “Impartiality” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (5.3 Open and Closed Impartiality)

acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá, y tercero, porque lo que los otros ven desde sus perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo.¹²²

La evaluación de la justicia basada o vista a través de una totalidad de distintas formas de ver el mundo, así como de sus respectivas culturas y tradiciones, permite un conocimiento empírico de manera en las que se permita la facilidad en la resolución de un determinado problema social.

Por lo tanto, A. Sen apoya la imparcialidad abierta como la indicada para guiarnos, ya que cada estado puede tener diferentes razones, diferentes puntos de vista, diferentes voces o diferentes necesidades para elegir algo. Para que los juicios morales tengan objetividad, deben ir más allá de la imparcialidad cerrada.

La posición original, que defiende una imparcialidad cerrada, no prevé circunstancias adversas, excluye a personas y es incoherente porque afecta a todos aquellos que no participarán.

2.3 Procedimientos a tomar en cuenta para afrontar el problema de la justicia

Amartya Sen no busca identificar el contenido de los principios de justicia para una justicia perfecta, para él puede haber distintas razones de justicia y cada una sobrevivir al escrutinio de la crítica. A. Sen analiza distintos procedimientos que realmente existen en una sociedad y que nos llevan a una discusión real para afrontar el problema de la injusticia. Para este objetivo, utiliza dos ideas:

1) La idea de la “objetividad posicional” como herramienta para la evaluación de las ideas de justicia: liberación del secuestro posicional. Todos por la posición donde nos encontramos, estamos secuestrados o determinados por nuestra manera de ver el mundo. La ventaja de esto sería que la posición que uno ocupa es iluminadora, ya que gracias a la mala

¹²² *Op cit.* Sen. *IJ*, p. 159

posición se pueden ver las injusticias en las que se está sumergido. La desventaja de la objetividad posicional sería que por nuestra posición, nos perdamos de ver otras cosas y se deforme la realidad¹²³.

“Lo que podemos ver no es independiente de dónde estamos en relación con lo que tratamos de ver. Y esto a su vez puede influir en nuestras creencias, nuestro entendimiento y nuestras decisiones”¹²⁴. La posición de las observaciones debe tomarse en cuenta, no todos vemos siempre lo mismo sobre la misma cosa, nuestra forma de ver algo puede cambiar, cuando cambiamos de posición. Para explicar esto A. Sen nos describe el siguiente ejemplo: cuando vemos el Sol y la Luna, ambos nos parecen del mismo tamaño, esta observación depende de nuestra posición (los vemos desde la Tierra). Sin embargo, ambos cuerpos celeste podrían parecer diferentes en tamaño si nos paramos en la Luna. Pero esto no niega la objetividad de la primera aserción (que parecen ser del mismo tamaño), ya que no es producto de la imaginación de un solo individuo. Si otra persona viese ambos cuerpos celestes desde la Tierra, también los vería del mismo tamaño¹²⁵. “Distintas personas pueden ocupar la misma posición y confirmar la misma observación; y la misma persona puede ocupar diferentes posiciones y hacer observaciones disímiles”¹²⁶.

Esta posición no es subjetiva, ya que si otras personas se pararan en el mismo lugar, en la misma posición, verían lo mismo¹²⁷. La objetividad posicional: no depende de la persona sino de la posición. Se diferencia de la idea clásica de objetividad, en la cuál no existe una dependencia con el individuo ni con la persona, la objetividad clásica, A. Sen la define en palabras de Thomas Nagel como: “Una opinión[...] es más objetiva que otra si depende menos de los aspectos específicos de la constitución y la posición del individuo en el mundo”¹²⁸.

La posición es lo que ayudó a que las mujeres se dieran cuenta de las injusticias en las que vivían, ya que ésta también ayuda para explicar la

¹²³ CFR *Ibid.*, pp. 187-194

¹²⁴ *Ibid.*, p. 186

¹²⁵ CFR *Ibid.*, p. 186

¹²⁶ *Ibid.*, p. 187

¹²⁷ CFR Sen *Bienestar, justicia y mercado*., p. 58

¹²⁸ Nagel. *The View From Nowhere.*, en *Op cit.*, Sen *Idea de la Justicia* p. 187

dificultad de alcanzar una comprensión posicionalmente libre de prejuicios. Esto lo denomina A. Sen como “ilusión objetiva”¹²⁹, es decir, una creencia posicionalmente objetiva que resulta equivocada desde el punto de vista del escrutinio transposicional. Es una creencia posicionalmente objetiva pero que resulta errónea.

Al buscar la justicia, las ilusiones posicionales pueden generar diversos obstáculos. Éstos deben superarse por medio de una ampliación de la información para que puedan ser evaluados de mejor manera¹³⁰, sin embargo, la posicionalidad no puede ser totalmente superada, ya que nuestro entendimiento del mundo exterior, siempre dependerá de nuestras experiencias.

Por ello la búsqueda de la justicia debe ser revisada continuamente. Toda norma que se decida debe estar sujeta a una evaluación constante, debe tener la característica de poder ser corregida y, por ello, resultan inútiles, principios que busquen ser perfectos e inamovibles.

2)“Racionalidad como elección con escrutinio crítico”. La maximización y minimización son una disciplina matemática que le es muy útil a la economía. En esta ciencia, el proceso de maximización es el resultado de la elección consciente donde el ejercicio de la elección racional, es entendido como la deliberada maximización de lo que una persona tiene mejor razón para promover¹³¹. En la economía moderna se piensa que las elecciones reales de las personas deben basarse en algún tipo de maximización, por ello el objetivo de A. Sen, en esta investigación de la elección racional, es analizar la naturaleza de lo que sería razonable maximizar para la gente¹³². Las personas no siempre se guían por el camino de lo más racional, por ejemplo, alguien puede comer en exceso sabiendo la insensatez de su acto y, sin embargo, caer en la tentación. La gente no se encuentra perturbada por las exigencias de la racionalidad y falla en varias ocasiones para seguir los

¹²⁹ CFR *Ibid.*, p. 193

¹³⁰ CFR *Ibid.*, p. 200

¹³¹ CFR *Ibid.*, p. 206

¹³² *Idem.*

dictados de la razón¹³³. La gente es capaz de criticar y de razonar sus propias decisiones y las de los otros. Por lo tanto, A. Sen critica a la teoría de la elección racional, la cual afirma que “la gente escoge de manera racional si y sólo si busca con inteligencia su propio interés y nada más”¹³⁴. La crítica ya que ésta tiene una imposibilidad psicológica, debido a que no siempre pueden distinguirse decisiones racionales de las irracionales además, esta teoría es también muy limitada pues el único interés no es sólo el auto-interés. Para A. Sen existe, y no es irracional, el altruismo.

Es necesario distinguir dos motivaciones que llevan a la acción: la simpatía y el compromiso. La simpatía se relaciona con el interés propio y la utilidad, es decir, que las relaciones que tenemos con los demás corresponden con el bienestar individual. El compromiso se refiere a las relaciones que se tienen en razón al bienestar de los demás, las cuales resultan independientes de que el bienestar individual resulte afectado. El compromiso es un concepto que utiliza A. Sen para explicar que aquel que no está motivado por el egoísmo, la utilidad y el interés propio, es un hombre comprometido. Asimismo critica las teorías que reducen las motivaciones individuales y los cálculos distributivos en utilidad. Existe, en realidad una pluralidad de motivaciones para explicar la conducta humana¹³⁵.

Amartya Sen propone, por lo tanto, que la racionalidad de la elección debe estar sujeta a una crítica y a un escrutinio, no podemos evaluar nuestras decisiones de acuerdo a nuestros objetivos y valores, pues es necesario evaluar su sostenibilidad crítica. Esto no quiere decir que cada vez que decidamos algo necesitemos someterlo a la crítica y al escrutinio (tarea imposible)¹³⁶. No hay una jerarquía de la racionalidad ya que está comprometida con la idea de pluralidad, porque al ser una sociedad compuesta por muchas personas, con estilos de vida diferentes y distintas motivaciones, los fines que desean alcanzar cada uno pueden ser completamente opuestos y aunque uno pueda no compartir el interés de su compañero, no significa una violación de la racionalidad (estamos hablando

¹³³ CFR *Ibid.*, p. 209

¹³⁴ *Ibid.*, p. 210

¹³⁵ CFR Dieterlen, Paulette. *La Filosofía de Amartya Sen.*, p. 2-7

¹³⁶ CFR *Op cit.*, Sen., *IJ* pp. 209-214

de casos donde no hay un daño a la libertad del otro)¹³⁷. Esta idea está en contra de Rawls en su *Teoría de Justicia*, ya que éste habla de la racionalidad de las partes.

Para A. Sen no sólo el beneficio propio o el beneficio mutuo y la reciprocidad son los únicos fundamentos de toda razonabilidad. Puede existir el caso en que alguien busque un cambio a raíz de la observación de una injusticia para que ésta sea reducida, aunque él no se encuentre afectado por ésta, y busque reducirla sólo por el beneficio social (razonamiento imparcial)¹³⁸.

2.4 Capacidades

Para este autor lo que importa en una acción no es sólo el resultado final, sino todo el proceso, es decir, las acciones emprendidas, la capacidad de acción implicada, los procesos y efectos, etc. A esto lo llama: efecto comprensivo. Se muestra así, en contra de las teorías deontológicas (efecto de culminación), las cuales sostienen que lo que hace que una acción sea correcta o incorrecta es algo intrínseco a la acción misma, a saber la universalidad de la máxima que la inspira¹³⁹. Por ello, cuando uno evalúa el nivel de justicia en una sociedad, es más importante tomar en cuenta las capacidades de las personas que medidas “objetivas” como los recursos, o PIB. El enfoque de la capacidad es un foco informativo que nos permite comparar y juzgar las ventajas generales del individuo; asimismo se interesa por una pluralidad de aspectos de nuestras vidas y preocupaciones¹⁴⁰. El enfoque de la capacidad “propone un cambio de énfasis que pase de la concentración en los *medios* de vida a la concentración en las *oportunidades reales* de vivir”¹⁴¹.

¹³⁷ CFR *Ibid.*, p. 222

¹³⁸ CFR *Ibid.*, pp. 236-238

¹³⁹ CFR *Ibid.*, pp. 246-254

¹⁴⁰ CFR *Ibid.*, pp. 261-263

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 264

El concepto de “capacidad” tendrá, según distintos autores, distintos significados, sin embargo, en general siempre abarcará las siguientes condiciones¹⁴²:

- a) La evaluación del bienestar individual
- b) La evaluación y valoración de los acuerdos sociales
- c) El diseño de políticas y propuestas sobre el cambio social en la sociedad.

En todos los ejercicios normativos, el enfoque de las capacidades tiene como prioridad la seguridad de las personas, lo que hacen y lo que son, y las oportunidades que tienen éstas para darse cuenta de eso que hacen y son.

Para Amartya Sen, la capacidad es entonces la oportunidad que tienen las personas para llegar a ser personas, no es sólo lo que la persona termine por hacer, sino lo que es de hecho capaz de hacer¹⁴³. A. Sen busca que los derechos no se queden en libertades formales, sino en la oportunidad real de tener ese derecho. Se centra en las oportunidades reales para realizar fines y no en los medios, como lo hace Rawls, a través de los “bienes primarios”¹⁴⁴. El enfoque de la capacidad se concentra en las vidas humanas y no sólo en los recursos de la gente.

Asimismo, A. Sen parte de una concepción plural. Hay diferentes planes de vida que se consideran aceptables, por lo tanto no se pueden reducir todas las cosas que tenemos razón para valorar a una magnitud homogénea. No se debe reducir un valor con otro a una sola escala como lo hace el utilitarismo (que su escala es la felicidad). El utilitarismo hace esto pues afirma que si no se reduce a una sola escala de valor entonces, cómo se va a decidir entre dos situaciones opuestas. A. Sen responde que todo el tiempo tomamos decisiones con argumentos de este tipo, sin reducirlos o ponderarlos en una sola escala de valores, “La presencia de resultados inconmensurables indica tan sólo que las decisiones sobre opciones no serán triviales [...], pero no indica de ningún modo que sea imposible o incluso que sea siempre muy

¹⁴² Robeyns, Ingrid. “The Capability Approach” *The Standoford Encyclopedia of Philosophy* (1. What kind of theoretical framwork?)

¹⁴³ CFR *Op cit.* Sen., *IJ*, p. 265

¹⁴⁴ CFR *Ibid.*, pp. 283, 284

difícil”¹⁴⁵, las capacidades son claramente no conmensurables ya que son irreductiblemente diversas.

Las relaciones de capacidades están ligadas al individuo, pero las personas inmersas en una sociedad, piensan, actúan y eligen con un cierto grado de influencia proveniente de la naturaleza y funcionamiento del mundo que las rodea. La sociedad tiene una alta influencia en el pensar, elegir y hacer de las personas. Pero, aunque exista esta alta influencia sobre los individuos, las capacidades se relacionan con el individuo, “tenemos que apoyarnos en la valoración individual y reconocer a la vez la profundidad e interdependencia de las valoraciones de los individuos que interactúan”¹⁴⁶. Esto es importante porque las personas pertenecen a distintos grupos, por lo tanto aunque se afirme la influencia de la sociedad sobre el individuo, si lo reconocemos tan sólo como miembro de un grupo en particular, se estaría violando gravemente a la libertad, los seres humanos son seres sociales pero que desarrollan una identidad a través de sus múltiples afiliaciones y asociaciones¹⁴⁷.

Para Rawls, como se mencionó en el capítulo II, se deben distribuir los bienes primarios, para Dworkin se deben distribuir los recursos. En ambos hay una igualdad de recursos. Para A. Sen más bien hay que centrarse en cuáles son las oportunidades reales de realizar fines, y no en los medios (recursos). Esto se justifica por la noción de “conversión”, porque la gente tiene diferentes formas de convertir recursos en diferentes fines¹⁴⁸. No todos tenemos las mismas oportunidades de llevar a cabo lo anterior, A. Sen menciona cuatro aspectos que pueden influir en la forma de convertir estos medios en fines¹⁴⁹:

1) Heterogeneidades personales: las personas tienen rasgos físicos diferentes lo cual hace que sus necesidades sean muy diversas. A. Sen pone de ejemplo a un discapacitado, el cual, aunque reciba los mismos recursos

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 271

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 276

¹⁴⁷ CFR *Ibid.*, pp. 274-277

¹⁴⁸ CFR *Ibid.*, p. 284

¹⁴⁹ CFR *Ibid.*, p. 285

que una persona sin discapacidad (situación de igualdad), no serán para él suficientes, pues dada su condición física necesitará más recursos para poder curar o controlar su discapacidad.

2) Diversidades en el ambiente físico: las condiciones ambientales – incluidas las circunstancias climáticas-, generan distintas necesidades. Por ejemplo, una persona que viva en el Polo Norte necesitará aclimatar su hogar con ciertos recursos, como la calefacción, para poder vivir; necesidad de la cual puede prescindir una persona que vive en la Ciudad de México.

3) Variaciones en el entorno social: dependiendo del lugar donde uno viva y la situación social que ahí se desarrolle, las personas necesitarán recursos diferentes. Por ejemplo, en una Estado con un alto grado de criminalidad, se necesitará de un mayor nivel de seguridad, que en países donde esta situación ocurre pero en grados muy diferentes; o si existe alguna epidemia, etc.

4) Diferencias en perspectivas racionales: los patrones establecidos en una comunidad. Por ejemplo: en México, por lo general, la fiesta de las mujeres al cumplir los quince años, implica, casi siempre, un alto gasto y a veces excesivo, pero que para las comunidades es un desembolso justificado y necesario para el entorno social en el que se mueven¹⁵⁰.

A veces existen uno o más de uno de estos factores, entender la privación de las capacidades es esencial para eliminar las injusticias.

Amartya Sen ha permanecido sin comprometerse a una sola regla distributiva, lo que probablemente se explica por el hecho de que él está en contra de la construcción de una teoría bien definida de la justicia. A. Sen prefiere investigar cómo las situaciones de injusticia en la vida real se pueden convertir en más situaciones justas, incluso aunque la justicia perfecta sea inalcanzable. El estudio de las capacidades tiende a desfavorecer la

¹⁵⁰ Otros factores de conversión que pueden ser considerados de manera más general son los siguientes:

- a) Factor de conversión personal: internos a la persona, como el metabolismo, condición física, sexo, inteligencia, etc.
- b) Factores sociales: factores de la sociedad en la que vive como pueden ser políticas públicas, normas sociales, etc.
- c) Factores ambientales: provenientes del medio físico en el que una persona vive.

Op cit. Robeyns. (2.4 Conversion factors)

teorización abstracta de principios de justicia, para centrarse, como ya se dijo, en hacer del mundo real, una práctica social más justa¹⁵¹.

La noción de capacidades se relaciona íntimamente con las ideas de libertad e igualdad. Para A. Sen “La libertad se encuentra entre los posibles *campos de aplicación* de la igualdad y la igualdad se halla entre los posibles *esquemas* distributivos de la libertad”¹⁵². Es decir que ambos conceptos son importantes; hacer una comparación de la libertad *versus* la igualdad es un error ya que pertenecen, en esta tesis, a campos de conceptualización diversos.

3.- Elementos relacionado con la justicia: igualdad, libertad, felicidad, democracia y derechos humanos.

3.1 Igualdad, libertad y felicidad

Para Amartya Sen, de la misma manera que la justicia da cabida a una amplia pluralidad de elementos que la constituyen, así ocurre con los términos de igualdad y libertad, que siempre se relacionan de manera íntima en el hablar de la justicia.

A. Sen se hace la famosa pregunta: ¿igualdad de qué? A esta pregunta concluye que la igualdad no puede reducirse a una sola concepción: ventaja económica, recurso, utilidad, calidad de vida, ni incluso a su concepto de capacidades¹⁵³. Sin embargo aunque este concepto no pueda reducirse únicamente a la noción de capacidades, éstas están relacionadas con las condiciones de igualdad en la que se encuentran las personas y la libertad que tienen para desarrollarlas. Para A. Sen la igualdad es la posibilidad de desarrollar ciertas capacidades y ciertos funcionamientos. Un funcionamiento es lo que una persona puede hacer y ser. Las características de los bienes que una persona posee están relacionados con las capacidades que ésta adquiere al usar y consumir dicho bien; no se está valorando al bien en sí

¹⁵¹ *Op cit.* Robeyns. (3.3 What is needed for a capability theory of justice?, 5. An alternative for Rawlsian justice?)

¹⁵² Sen *Nuevo Examen de la Igualdad.*, p, 35

¹⁵³ CFR *Op cit.* Sen. *IJ.*, p. 327

mismo, sino que se valora dentro de su relación con el funcionamiento, es decir, con lo que actualmente es capaz de hacer: de sus oportunidades reales¹⁵⁴.

La igualdad se juzga al comparar algunas condiciones específicas de una persona, entonces, como se dijo anteriormente, el juicio y la medida de esta igualdad va a depender de la variable “focal” que se elija. La diversidad de personas existente aumenta la necesidad de tratar una diversidad de enfoques al hacer una valoración de la igualdad. Es por esta misma diversidad que la desigualdad con respecto a una variable puede conducirnos a una dirección muy diferente de la desigualdad en el ámbito de otra variable¹⁵⁵. Que la igualdad pueda ser tan diversa, nos refleja ideas diferentes en cuanto cómo deben evaluarse las ventajas de las diferentes personas frente a otros, ya que las distintas variables focales ofrecen diferentes formas de ver las vidas respectivas de la gente, y cada una de estas perspectivas conducen a una visión correspondiente de la igualdad. “La *pluralidad* de las variables focales puede crear una gran diferencia justamente por la *diversidad* de seres humanos”¹⁵⁶.

La libertad para A. Sen, no se puede definir sólo como aquello que la persona es capaz de hacer ya que ésta también debe incluir la exigencia de que los otros no puedan eliminar dicha capacidad.¹⁵⁷ La libertad no puede ser considerada sólo en su acción sino también en sus consecuencias y resultados.

Así, Amartya Sen menciona dos facetas importantes del concepto de libertad: la faceta de oportunidad y la faceta de proceso. La faceta de oportunidad son las capacidades que ya antes han sido explicadas: la capacidad real para conseguir cosas, las oportunidades reales que tenemos para conseguir estas cosas. La faceta de proceso es el procedimiento de decidir libremente por uno mismo, la cual incluye la autonomía decisional de las elecciones a realizar y la inmunidad frente a la interferencia de los

¹⁵⁴ CFR *Op cit.* Dieterlen *Filosofía de AS.*, pp. 7-9

¹⁵⁵ CFR *Op cit.*, Sen *NEI.*, pp. 14-39

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 40

¹⁵⁷ CFR *Op cit.*, Sen. *IJ* p. 335

demás¹⁵⁸. Esta última idea la toma Amartya Sen de Isaiah Berlin: libertad negativa y positiva. En la primera ningún ser humano interviene en nuestra actividad; la segunda es el deseo que tienen las personas por llegar a ser ellos mismos sus propios amos y, en este sentido las decisiones que cada uno va escogiendo sobre lo que desea hacer con su vida, dependen exclusivamente del sujeto y no de fuerzas externas¹⁵⁹.

Para A. Sen los tres factores del concepto de libertad son: a) las oportunidades para conseguir algo; b) la autonomía de las decisiones, y c) la inmunidad frente a las intrusiones. Defiende una libertad donde no sólo importa lo que las personas no pueden hacer, sino también lo que pueden hacer y ser¹⁶⁰.

Tanto la libertad como la igualdad tienen contenidos multidimensionales, no debemos entenderlas de manera unifocal ya que se estarían ignorando otros ingredientes de la justicia. A. Sen no pretende desplazar a la libertad y a la igualdad, ni aspira a la igualdad de capacidades como único margen, ya que hay diferentes formas de lograr esto y no siempre este margen de capacidades va a salir triunfante¹⁶¹. El punto que no podemos olvidar es que somos personas diversas, y somos diversas de modos diferentes. Una de estas diferencias es la que existe entre los distintos fines y metas que tienen las personas, por ello la libertad y la igualdad no pueden regirse por una única métrica, ya que las diferencias de sexo, edad, dotación genética, etc., otorgan facultades desiguales para construir la libertad aún teniendo los mismos bienes primarios¹⁶².

La felicidad, es otro concepto que ha sido utilizado por ciertas teorías de justicia como la variable óptima para regir la libertad e igualdad de las personas. Ha sido un concepto que ha causado mucho debate y polémica en teorías filosóficas, políticas y económicas a lo largo del tiempo. Para A. Sen

¹⁵⁸ CFR *Op cit.* Sen BlyM., pp. 128-130

¹⁵⁹ CFR Isaiah Berlin "Two concepts of liberty", en Quinton Anthony *Political Philosophy.*, pp. 141-152

¹⁶⁰ CFR *Op cit.* Dieterlen *Filosofía de AS.*, pp. 9, 10

¹⁶¹ CFR *Op cit.* Sen. *IJ*, p. 347

¹⁶² CFR *Op cit.* Sen BlyM., p.121

es evidente, y no es necesario una mayor prueba de ello, lo extremadamente importante que debe ser promover y buscar la felicidad de la gente¹⁶³. Afirmar la importancia de la búsqueda de la felicidad es una cosa indudable, sin embargo, ver a ésta como el fin supremo o el medio para valorar y evaluar las cosas que apreciamos resulta un tanto complicado, pues cómo se va a lograr comparar la felicidad entre personas tan diversas y en situaciones tan distintas.¹⁶⁴ Si se apela a la evidencia empírica de acomodo de expectativas que uno tiene, a las posibilidades reales de manera que no me sienta frustrada, entonces el criterio de felicidad no puede ser el margen de evaluación, ya que el que estén “contentos como están” no refleja lo que una persona en verdad quiere ser. Muchas veces uno tampoco llega a percibir circunstancias no favorables, como problemas de salud. Por ejemplo: una comunidad siempre ha tenido agua sucia y crece con enfermedades estomacales, pero si le preguntaras a esas personas si son sanas, éstos responderían que sí¹⁶⁵. Esto no puede ser un criterio para no poner agua potable en esa comunidad.

[...] lo que pone en evidencia la laguna entre percepciones de salud y condiciones reales de salud son las limitaciones de la perspectiva de evaluación subjetiva al juzgar el bienestar de las personas. La felicidad, el placer y el dolor tienen su propia importancia, pero tratarlos como guías de uso general para todos los aspectos del bienestar sería, al menos en parte, un salto en la oscuridad¹⁶⁶.

Una vez más la pluralidad en la que vivimos influye de manera directa para dejar a un lado la intención de conceptualizar la igualdad, libertad y la felicidad en una única categoría trascendental, por lo que resulta insuficiente en la realidad social, reducirlas a una sola variable “focal”.

3.2 Democracia

Hasta aquí se han expuesto elementos e ideas de un concepto de justicia, sin embargo es pertinente preguntarnos, ahora, en qué contexto político-social

¹⁶³ CFR *Ibid.*, p. 303

¹⁶⁴ CFR *Ibid.*, p. 306

¹⁶⁵ CFR *Ibid.*, pp. 312-315

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 316

podría ser más viable que estas ideas llegaran a la mayor plenitud de su realización.

Amartya Sen considera el sistema democrático como el más factible y propicio para eliminar o por lo menos paliar el problema de las injusticias en las sociedades contemporáneas. Sin olvidar, que no por ello A. Sen condena en forma categórica y absoluta a aquellos gobiernos en donde no se encuentra este tipo de sistema político.

Para A. Sen la democracia es una idea con una concepción muy amplia la cual está vinculada al gobierno mediante discusión, y no sólo se remita al voto. El razonamiento público es indispensable para la comprensión de la justicia y por ende para la práctica de la democracia, el papel que juega este razonamiento es crucial en la práctica de la democracia¹⁶⁷.

La participación política, el diálogo y la interacción pública son las cuestiones centrales para una comprensión de la democracia¹⁶⁸.

Defiende la idea de una democracia deliberativa frente a una concepción mínima de democracia con un arreglo institucional en el cual las instituciones tienen poder político gracias a una competencia por los votos. Para A. Sen los votos tienen una función muy importante, sin embargo no es el único factor que importa. Los votos dependen de una libertad de expresión, de acceso a la información, del derecho a disentir, de la opinión pública, entre otros aspectos los cuales son muy importantes para el ejercicio de la democracia¹⁶⁹.

La democracia no es exclusivamente occidental. Aunque ésta haya empezado en Grecia, la tradición ha tenido una historia mucho más amplia en países de Asia como en Irak, Bactriana y la India¹⁷⁰.

Para A. Sen es fundamental la libertad de expresión y de prensa. Esto es fundamental para la democracia ya que es gracias a una prensa libre e independiente que puede existir un avance en el razonamiento público. Los medios libres y sanos son indispensables y útiles por cinco razones¹⁷¹:

¹⁶⁷ CFR *Ibid.*, p. 354

¹⁶⁸ CFR *Ibid.*, p. 356

¹⁶⁹ CFR *Ibid.*, pp. 356, 357

¹⁷⁰ CFR *Ibid.*, pp. 358-364

¹⁷¹ CFR *Ibid.*, pp. 366, 367

- Gracias a la libertad de prensa y de expresión podemos lograr la comunicación con los otros y así lograr una mejor comprensión del mundo en el que vivimos.
- El papel informativo de la prensa es esencial para la difusión del conocimiento y el fomento de una investigación crítica.
- La libertad de prensa tiene una función protectora ya que gracias a ésta, se le da voz a los más desprotegidos y contribuye a la seguridad humana.
- La prensa constituye un factor importante porque fomenta la interacción, la comunicación y la discusión que a su vez contribuyen a la formación de valores.
- Los medios de comunicación facilitan el razonamiento público en general. Son importantes no solo para la democracia, sino también para la justicia, porque facilitan el proceso discursivo; una justicia sin discusión es una idea opresiva.

Para ejemplificar la importancia de la prensa y como consecuencia de la razón pública en la búsqueda de la justicia, Amartya Sen recurre al problema de la hambruna: en una población donde existe este problema rara vez los afectados serán mayor al 10 % de la sociedad en cuestión. Porcentaje que, si fueran los únicos en manifestarse, no podrían derrocar al gobierno en el poder. Lo que realmente provocaría un “desastre político para el gobierno” y un derrocamiento del mismo, sería la protesta de una gran mayoría de la población indignada por la falta de justicia y la insensibilidad del grupo en el poder ante el problema de la hambruna. La democracia logra que exista un interés por las vidas ajenas ya que gracias a los medios de comunicación, conoces la realidad de tu entorno¹⁷².

La democracia por lo tanto, tiene la ventaja de obligar a quienes están al frente de tomar en cuenta los intereses, los derechos y las opiniones de la mayoría de las personas en la sociedad. La democracia da cierto poder político a cada hombre dentro de una entidad, por ello, más personas se tienen en cuenta que bajo la aristocracia o la monarquía. Los políticos en una

¹⁷² CFR *Ibid.*, pp. 369-386

democracia multipartidista con elecciones libres y la libertad de prensa tienen incentivos para responder a las expresiones de las necesidades de los más desaventajados¹⁷³.

3.3 Derechos Humanos

La Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) estipuló que todo hombre tiene ciertos derechos que son inalienables. Asimismo trece años más tarde, en 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa afirmó que todos los hombres nacen, permanecen y mueren libres en derechos¹⁷⁴. Estos derechos humanos, que se promulgaron en dichas fechas, son pronunciamientos éticos sobre lo que “se debe hacer”. Pero una comprensión ética de los derechos humanos se muestra un tanto contraria a la idea de considerarlos, a todos ellos como derechos en estricto sentido¹⁷⁵. Es verdad que las pretensiones legales que dieron lugar, en su momento, a nuevas legislaciones pueden servir –y de hecho han servido–, como base para estas nuevas legislaciones, leyes y pactos internacionales.

Pero a la par de ello no debe nunca soslayarse la contribución de organizaciones no gubernamentales tales como *Human Rights Watch*; *Amnesty International*; *Médicos sin Fronteras*, para sólo mencionar algunas, cuyas reivindicaciones pueden no estar respaldadas por un verdadero derecho “positivo” y vigente, y que sin embargo, por medio de la denuncia reiterada y la discusión y debate tanto en foros nacionales como internacionales pueden adquirir una gran influencia e impacto dentro de la sociedad, donde la legislación puede no estar involucrada en lo absoluto¹⁷⁶.

Por lo tanto, es importante que se reconozca en los derechos humanos este estatuto ético, ya que pueden ser base motivacional para la creación de nuevas leyes, como también de otras actividades públicas que intenten defender ciertos derechos. “La ética de los derechos humanos puede

¹⁷³ Christiano, Tom “Democracy” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2.1.1 Instrumental Arguments in Favor of Democracy)

¹⁷⁴ CFR *Op cit.* Sen. II., pp. 387,388

¹⁷⁵ CFR *Ibid.*, p. 395

¹⁷⁶ CFR *Ibid.*, pp. 395-397

ser más efectiva a través de una variedad de instrumentos interrelacionados y una versatilidad de medios y métodos”¹⁷⁷.

Ahora bien, ¿cómo se va a decidir qué derechos deben ser considerados como derechos humanos?, para esta pregunta no hay una respuesta absoluta y definitiva, pues es necesario tomar en cuenta las necesidades contextuales que van surgiendo; sin embargo podríamos partir, y solamente de manera “relativa” de lo siguiente: para que una libertad sea incluida como derecho humano debe cumplir la “condición de umbral” de tener suficiente importancia social para que sea incorporada como parte de estos derechos, por ejemplo, la libertad de tener garantizada la atención médica básica, constituye materia adecuada para un derecho humano, pero la libertad de no recibir llamadas frecuentes no solicitadas, aunque entraría dentro del campo de injerencia a mi ámbito de protección a la privacidad, sin embargo, habría una gradación que iría desde la mera molestia, hasta la injerencia grave al ámbito de mi vida privada, por lo que en general, no es razón suficiente para cruzar el umbral de relevancia social para que sea clasificado como derecho humano, ya que no podría decirse: “toda llamada telefónica no-solicitada constituye una violación a mis derechos humanos”¹⁷⁸.

Claramente este umbral de relevancia es debatible y, como se dijo, no hay una única fórmula, siempre puede existir desacuerdo para considerar a una libertad como derecho humano o dejarla fuera de este campo, por ello el examen crítico es indispensable y constante para la disciplina de estos derechos humanos.

La libertad, en general, es claramente considerada de suma importancia y, por ende, las personas tienen suficiente razón para preguntarse por la forma en que pueden ayudarse mutuamente en la protección de su libertad. Sin embargo, una cosa es que exista razón suficiente para creer esto y otra es el deber de llevar a la práctica esta idea. Los derechos por lo tanto llevan consigo la obligación básica general de ayudar a la realización de la libertad de otra persona. Uno no goza de un derecho si no existe una obligación. Pero

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 399

¹⁷⁸ CFR *Ibid.*, pp. 399, 400

es difícil detectar la obligación, es claro que puede existir una extensa ambigüedad en la determinación de los deberes, pero ello no significa que esto deba ser rechazado, ya que las obligaciones indeterminadas no son menos obligaciones. A. Sen afirma que no todas las obligaciones son perfectas, ya que las aún llamadas “imperfectas” no menulifican la totalidad de mi pretensión jurídica¹⁷⁹.

La viabilidad de los derechos humanos, implica un proceso de escrutinio crítico con imparcialidad abierta, el cual da pie a que se lleven a cabo debates sobre el contenido y el alcance de estos derechos. En esta discusión no se espera que siempre, ni casi siempre exista unanimidad en lo que todos desean, ni que se pueda convencer por completo a un racista o sexista de que cambie de opinión, pero se puede llegar a una cierta base, a una sostenibilidad. Es de suma importancia llevar a cabo este proceso para que los derechos humanos sean reconocidos como tal a partir de las necesidades e injusticias que vive la gente¹⁸⁰. La unión entre razonamiento público y derechos humanos es indispensable, sin olvidar que la discusión y el debate, constituyen la naturaleza de esta disciplina de los derechos humanos.

Hoy en día, han sido incluidos en multitud de declaraciones, pactos, o convenios, los “derechos económicos, sociales y culturales” (Pacto de la ONU 1966) o “derechos de segunda generación” como pueden ser el derecho a un salario equitativo e igual por trabajo de igual valor; seguridad e higiene en el trabajo; especial protección a las madres durante un periodo de tiempo razonable como, antes y después del parto (Artículos 6to, 7to, 10mo), entre otros.¹⁸¹ Esto ha llegado a ser así, porque las circunstancias de modo, tiempo y lugar se van modificando y contextualizando, ya que las sociedades no son entes petrificados y exigen nuevos derechos para el individuo y nuevas obligaciones para los Estados.

¹⁷⁹ CFR *Ibid.*, pp. 404-406

¹⁸⁰ CFR *Ibid.*, pp. 417-419

¹⁸¹ CFR *Ibid.*, p. 412

Hasta aquí, la idea de justicia de Amartya Sen, idea que se compromete y trata de dar respuesta a las necesidades de la sociedad moderna. Su teoría se encuentra muy lejos de las concepciones clásicas y que buscan dar respuesta única y universal a un tema tan complejo, actual y permanente en la vida real y cotidiana de las personas, como es el de la justicia.

Conclusión:

¿Qué es lo que se ha intentado demostrar a lo largo de este trabajo? Lo que se ha intentado demostrar es que la búsqueda de la justicia a través de principios universales trascendentales resulta insuficiente e inútil. Esto por dos razones, las cuales se encuentran a su vez, íntimamente relacionadas: la primera, porque estos principios se encuentran alejados de la realidad cotidiana de los hombres, por lo que parece más conveniente partir de una realidad concreta, es decir, de la experiencia cotidiana de la injusticia. La segunda razón, que en cierta medida es causa de la primera, es porque vivimos en una pluralidad, por lo que los principios universales resultan limitados al no incluir la diversidad en la que vivimos, la concepción del bien difiere de acuerdo con las culturas, las épocas, los regímenes políticos y las distintas concepciones morales y religiosas.

Para llegar a esta conclusión, se inició con la crítica (a muy grandes rasgos) que le hace Hegel a Kant con el objetivo de exponer de qué manera el extraordinario imperativo kantiano resulta insuficiente al momento de llevarse a la práctica, pues en ésta no existe un sólo deber, sino que existe una diversidad de deberes particulares posibles sobre los que el hombre puede elegir, asumiendo las distintas consecuencias contingentes que cada acción trae consigo. Asimismo se expuso la no necesidad de encontrar los límites del conocimiento previamente a la aplicación de éste, ya que es mediante la famosa “prueba y error” como la ciencia evoluciona, y no a partir de una teorización sobre el campo de trabajo que la ciencia debería abarcar. Para esto se explicó la prueba del nadador¹⁸². Con esto, nos abocamos a presentar la problemática del presente trabajo, es decir, a la importancia de plantearnos el problema de la justicia a partir de una práctica, aunque exista el riesgo de cometer un error, y dejar de intentar el definirla a través de principios universales que sean teóricamente perfectos. Con esto no se está afirmando que la teoría de Kant, ni otras como puede ser la de Rawls, son

¹⁸² *Vid. Supra.*, p. 11, 12

teorías erróneas, sino que son inoperantes cuando se aplican a la realidad del ser humano

Victoria Camps y Luis Villoro son partidarios de esta idea. Ambos critican la búsqueda de una justicia universal y perfecta. Para Victoria Camps, la universalidad kantiana y rawlsiana se encuentra alejada de la realidad humana, ya que son teorías demasiado acabadas y optimistas pero que terminan por estar vacías y alejadas de las necesidades reales. Como vimos, esta autora habla de una ética que debe partir de la experiencia contingente, la cual implica dudar sobre un presente que se va conociendo y dejar a un lado el intento de crear ideales últimos a partir de un más allá desconocido. De la misma manera que Hegel le critica a Kant, Victoria Camps afirma que es preferible equivocarse y seguir imaginando e inventado en la realidad práctica, a dejar que la perplejidad de la razón nos lleve a la inactividad.

Es por esta lejanía en la que se encuentran los principios universales de justicia de la realidad social, por lo que Villoro propone una vía negativa para abordar el tema de la justicia. Propone pensar a ésta no en un plano universal, sino como ejecución de la no-exclusión. La justicia, sobretudo en sociedades con un bajo nivel educativo y económico es, desgraciadamente, más conocida y vivida como injusticia, ya que, no han superado umbrales económicos y sociales de injusticia, ni han establecido sistemas de gobierno que estén basados en procedimientos consensuales que normalicen la igualdad de derechos entre los ciudadanos. Por ello, la justicia debe buscarse a partir de la ausencia de ésta, es decir, a partir de la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia. Este sufrimiento es causado por un daño o mal injustificado y efecto de una situación de poder, por lo tanto, se debe buscar escapar del poder injusto, se debe buscar la vía negativa frente al poder. Ésta consta de la experiencia de la exclusión, es decir, la toma de conciencia de una carencia causada por un daño producido por acciones de los otros; también, de la equiparación con el excluyente que se caracteriza por ser un movimiento de rebeldía y de rechazo ante tal injusticia, para tomar conciencia del paralelo de igualdad entre el excluido y excluyente; y por último la vía negativa frente al poder que resulta del reconocimiento del sujeto hacia una ética concreta.

De la misma manera que se mencionó al iniciar estas conclusiones, Victoria Camps relaciona lo anteriormente expuesto, con el problema de la pluralidad en la que vivimos. Afirma que los ideales universales buscan abarcar por completo a la sociedad, sin embargo, esto no es posible, por la diversidad del mundo en el que vivimos y por ello, la construcción de la justicia debe ser un trabajo constante.

El famoso ejemplo de Amartya Sen titulado “Tres niños y una flauta: Una ilustración”, nos refleja una situación totalmente verídica, actual, y sobre todo, común. Este escenario que ocurre a diario nos manifiesta, claramente, que en una sociedad plural como la que vivimos, nadie tiene la última ni la única verdad, por lo que será sumamente complicado atrevernos a afirmar ciertos principios de justicia universales, así como una misma distribución de bienes para todos los habitantes de una sociedad; reconociendo que existen diferentes intereses, situaciones, capacidades, contextos, creencias, culturas, etc., que imposibilitan la organización de un consenso cosmopolita donde todos pudiésemos ponernos de acuerdo.

John Rawls es uno de los filósofos que, de manera más importante, ha influenciado en la filosofía política. Éste ha defendido la idea de principios universales de justicia para poder alcanzar el mencionado valor. Como se expuso en el capítulo dos, sus dos reconocidos principios son universales, generales, ordenados, públicos y definitivos. La teoría de la justicia de este autor, a pesar de su lucidez intelectual, resulta inoperante al momento de ser aplicada a la realidad de la sociedad. Los bienes primarios que deben ser distribuidos equitativamente según Rawls, no toman en cuenta las múltiples variaciones que existen para poder convertir estos bienes en calidad de vida. Las instituciones que defiende este autor, no funcionan igual en los mismos sitios; no existe en su sistema ningún procedimiento para verificar las instituciones una vez elegidas. Rawls tampoco toma en cuenta la pluralidad, ya que considera que todos, en la posición original, elegirían los mismos principios de justicia, cuando la realidad es que existe la posibilidad de que haya más de una respuesta correcta. Su teoría se lleva a cabo en una imparcialidad cerrada, cuando lo que opera en un país tiene efectos en los otros. Es decir, lo que se intenta exponer es, de qué manera, la perfecta

teoría se pierde al aplicarse en el mundo real, sobretodo en países subdesarrollados, utilizándose, para tal efecto, la teoría del reconocido filósofo John Rawls, como ejemplo del objetivo que se intenta demostrar.

Como establece Victoria Camps, aunque la razón pura pudiese afirmar principios trascendentales, la razón práctica nos refleja, con sus limitaciones y contingencias, la diversidad de la que somos parte. Cuando la razón pura se intenta llevar a la práctica no puede conducirse por un sólo camino ya que, éste se ramifica en varias opciones factibles y justificables por las cuales puede llevarse a cabo dicho principio que la razón pura intentaba aplicar. Por ello, para Villoro es de suma importancia el reconocimiento del multiculturalismo, es decir, el reconocimiento de la diferencia cultural, sabiendo que cada una es valiosa y no existe ninguna que sea superior a otra. Estas diferencias pueden darse dentro de un mismo Estado, por lo tanto, la unión no debe ser la hegemonización cultural, sino la colaboración.

Sin embargo, es esta misma pluralidad la que nos dificulta el poder establecer los límites de lo que debe ser permitido y lo que debe ser prohibido. Evidentemente no todo puede ser tolerado y no podemos regirnos, desde la individualidad, cada quien, por sus propios principios de justicia, pero, ¿cómo decidir los límites óptimos dentro de la mencionada pluralidad?, ¿cuál será la escala axiológica para decidir entre dos disertaciones política-morales? Si conociéramos a Dios, o si tuviésemos alguna ley natural o divina, entonces podríamos fundamentar la universalidad de la justicia en alguno de éstos, pero al esto no ser así, la respuesta a estas preguntas no pueden ser principios universales de justicia.

Tanto Victoria Camps como Luis Villoro, afirman que el diálogo debe ser la principal y más útil herramienta para la resolución de desacuerdos político-morales entre personas. Camps expresa que valorar la realidad es reconocer las diferencias, lo cual significa saber que no cualquier cosa es buena, pero que las diferencias son piezas de un gran sistema ético que deben nacer a partir del intercambio de pareceres y del diálogo. Asimismo, afirma que el diálogo es la única vía de solución plausible cuando, derechos que han sido estipulados -por medio de un consenso- como válidos para todos, al ser aplicados al caso que se juzga, provocan ciertas discrepancias. Por su parte, Villoro afirma que en situaciones donde existan desacuerdos

entre culturas y, -al no existir la necesidad de dominación de una cultura sobre otra para que esta última se reforme pues no hay una mejor que otra-, se puede llegar a un acuerdo entre ambas culturas, o una de éstas puede persuadir a la otra, situación que solamente se logrará a través del diálogo. La escucha conduce al diálogo y éste, a su vez, al consenso. Es el diálogo lo que permite el reconocimiento recíproco, posibilitando con ello la sobrevivencia y la equidad de derechos de todas las culturas diferentes.

Aparentemente, el diálogo se presenta como una herramienta muy útil y resolutive, sin embargo, ésta trae consigo otros grandes problemas: ya que surge el cuestionamiento acerca de la manera en que dicho diálogo se va a realizar, quiénes van a dialogar y quién será el mediador de la discusión planteada. Claramente el diálogo es muy importante, a través de éste se escucha y se comparten las distintas opiniones y puntos de vista, generando una apertura de visiones que enriquece y reconoce la diversidad de la que somos parte. Sin embargo, cuando hablamos de un diálogo, tenemos que preguntarnos entre quienes sería dicho diálogo, ya que, estamos claros que, no todos tenemos el mismo nivel educativo y por ende se estaría confrontando a dos personas o grupos de personas en desigualdad de condiciones y en una situación vulnerable, la cual se podría transformar en una franca manipulación. Otro aspecto a tomarse en cuenta, es cuándo y cómo debería de ser idóneo que se llevase a cabo este diálogo, es decir, ¿tendrían que estar las dos partes de acuerdo?, o si una de ellas cree que existe una injusticia entonces puede pedir que se organice un diálogo y la otra parte ¿debe aceptar?.

Lo que intento mostrar aquí, es que el diálogo es, sin lugar a duda, una herramienta sumamente importante, pero que debe pensarse solamente como una mera herramienta.

En este trabajo se ha intentado ir más allá de, solamente, las críticas que realizan Victoria Camps y Luis Villoro a los principios universales de justicia, y por ello se presentó la teoría de Amartya Sen.

Para A. Sen todo aquello que como afirma: “inflame las mentes” de las personas, debe ser inmediatamente atendido para poder realizar un diagnóstico de la injusticia (es más fácil tener una idea de la justicia si la aproximamos a la experiencia). Si este sentimiento está bien fundado, entonces se debe atender de manera consciente. El escrutinio riguroso y crítico debe aplicarse y ponerse en marcha cuando un sentimiento de daño esté afectando a un sector de la población, así como la ordenación parcial y las evaluaciones comparativas.

La apelación a la razón pública es indispensable para la búsqueda de la justicia, sin embargo, cuando se presta atención a un daño es casi seguro que surgirán argumentos contrarios y que muchas veces, éstos no podrán llegar a un consenso. A esta posible dificultad con la que uno podría enfrentarse, A. Sen afirma que: “La resolución completa no es un requerimiento de la propia racionalidad de la persona, ni una condición de la elección social razonable, incluida una teoría de la justicia basada en la razón”¹⁸³. El razonamiento público acepta la pluralidad de razones, y éstas no deben, necesariamente, ser reducidas a un sólo valor o fuente de importancia. Los que defienden que esto debe ser el objetivo de todo debate, son aquellos que le temen a la inconmensurabilidad (diversidad irreductible entre diversos objetos de valor).

La pluralidad de razones que una teoría de la justicia tiene que articular se refiere no sólo a la diversidad de objetos de valor que la teoría reconoce como significativos, sino también al tipo de preocupaciones a las cuales la teoría puede dar cabida [...] Las conclusiones razonadas pueden adoptar fácilmente la forma de ordenaciones parciales y, como se ha visto antes, no hay nada derrotista en este reconocimiento.¹⁸⁴

No siempre la pluralidad de razones será un serio desafío, algunas veces se podrá llegar a una decisión definitiva, pero una teoría de la justicia debe adoptar problemas donde las resoluciones estén concluidas y definidas o donde éstas sean problemáticas para obtener una decisión unánime, asimismo, debe adoptar consideraciones no congruentes, lo cual no significa

¹⁸³ *Ibid.*, p. 425

¹⁸⁴ CFR *Ibid.*, pp. 428, 429

que por ello deban convertirse en incongruentes o inútiles, ya que éstas pueden seguir siendo definitivas para solucionar ciertas injusticias¹⁸⁵.

El razonamiento público no puede quedarse dentro de las fronteras de un Estado o de una misma región, éste debe ir más allá. La imparcialidad abierta –esta superación de fronteras- logra que sean relevantes los intereses de otras personas, con ello se pueden evitar prejuicios y preservar la equidad. Asimismo, el observar perspectivas de otras personas, engrandece a la investigación propia para acertar sobre cuáles deben ser los principios relevantes y evitar el parroquialismo. Si se observa una injusticia en un lugar, entonces las personas que son víctimas de la misma injusticia en otro sitio, podrán cobrar conciencia de ésta.

Así, A. Sen rechaza el institucionalismo trascendental y al contractualismo.

En contraste con el primero, Amartya Sen propone centrarse en la evaluaciones de las realizaciones sociales, es decir, en los acontecimientos sociales que realmente van sucediendo; por lo tanto, prefiere centrarse en las cuestiones comparativas relacionadas con el tema de la justicia antes que en lugar de buscar esquemas perfectamente justos.

Se muestra en contra de la tradición contractualista, ya que para A. Sen ésta se vuelve una limitante por su insuficiente alcance para la razón práctica de la justicia.

“Un compromiso compartido de las teorías de la justicia consiste en tomar en serio estos problemas y ver qué pueden hacer desde el punto de vista del razonamiento práctico frente a la justicia y la injusticia en el mundo”¹⁸⁶.

Amartya Sen establece que, la democracia deliberativa será crucial en la práctica de la justicia, ya que permite la participación política, el diálogo y la interacción pública. Es fundamental para la correcta consecución de la libertad de expresión y de prensa ya que facilita la comunicación y la comprensión del mundo en el que vivimos, así como la difusión del conocimiento, y prioritariamente la protección que le da a los más

¹⁸⁵ CFR *Ibid.*, p. 430

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 446

desprotegidos y desaventajados pues logra que se les volteé a ver, se les reconozca y se exponga la injusticia en la que están inmersos. La democracia tiene la obligación de tomar en cuenta los intereses, los derechos y las opiniones de la mayoría de las personas en una sociedad. La democracia permite el desarrollo de las capacidades, es decir, que las personas tengan la oportunidad de llegar a ser personas, condición que es posible lograr. Se busca que los derechos no permanezcan en libertades formales, sino que exista la oportunidad real de tener ese derecho y de realizar fines, no en los medios como lo hace Rawls, sino a través de los bienes primarios. Esto se da ya que hay diferentes planes de vida que son claramente aceptables, por lo tanto no se pueden reducir todas las cosas que tenemos razón para valorar a una magnitud homogénea, además de que existen distintas formas de convertir estos medios en formas y distintas necesidades para hacerlo. Una vez más se está respondiendo a la pluralidad de la que somos parte.

Ninguna forma de gobierno es perfecta, sin embargo a mi parecer y en concordancia con varios y grandes pensadores, la democracia es, en la práctica, la que ayuda a enfrentar mayormente a las injusticias. La democracia necesita del constante escrutinio crítico. Debe irse perfeccionando y cambiando según las necesidades contextuales. No responde a principios universales de justicia, pero tampoco parte de la nada. Como se dijo en el primer capítulo, afirmar principios trascendentales nos resulta tan utópico como resultaría también afirmar la ausencia de cualquier norma. Éstas normas o reglas responden al contexto y a las necesidades que los hombres están viviendo en determinado momento. Los derechos humanos son algunas de estas normas que la sociedad y la democracia –como forma de gobierno– imponen. Son los derechos que se van construyendo a raíz de la conciencia que van adquiriendo, aquellos que se encuentran excluidos, es decir, aquellos que sufren una injusticia.

Estos derechos, como lo dice A. Sen, deben ser reconocidos por medio de un estatuto ético, ya que, aunque, sean muchas veces los derechos que constituyen un orden positivo y estén establecidos e

instituidos en constituciones, tratados, códigos y acuerdos, existen otros muchos campos como pueden ser las ONG's, donde la legislación no puede estar implicada pero que, aun así, se defienden los derechos humanos. Ya se explicó en el último apartado del último capítulo, la forma que Amartya Sen propone para poder decidir qué derechos humanos deben ser considerados como tal. Por lo que concluimos, una vez más, que no existe una receta universal de cocina para ello, sino que, más bien, responde a la evolución de la sociedad.

Imaginemos un equipo de fútbol: antes de entrar a la cancha y poder iniciar el juego, los integrantes del mencionado equipo, deben conocer ciertas reglas previas, como por ejemplo, que no pueden tocar el balón con la mano, que no pueden patear a propósito a miembros del equipo contrario, que existe una autoridad llamada árbitro, etc. Dichas reglas no son inamovibles, aunque sí se aplican, en ese momento, a todos los jugadores sin excepción. Conforme pasa el tiempo y, las aptitudes de los jugadores y el juego mismo va evolucionando, ciertas reglas van aumentando o se van modificando, por ejemplo, se introdujeron las tarjetas amarillas y rojas, o hace poco se informó que aunque el jugador tocara el balón con la mano accidentalmente, se amonestaría con tarjeta amarilla, ya que los jugadores constantemente fingían que era accidente cuando frenaban la pelota con la mano o el brazo. Ahora bien, si le preguntáramos a Zidane (considerado “el mejor jugador de fútbol”) que nos definiera perfectamente qué es el fútbol, probablemente lo podría hacer, pero probablemente no. De cualquier manera si lo hiciera o no, su definición no nos serviría de mucho al momento de verlo jugar. Podría no definir este concepto, sin embargo, puede jugar perfectamente al fútbol.

Algo así sucede con el tema de la justicia. Claramente se necesita de ciertas reglas y normas antes de entrar a jugar; en este caso, sería la forma de gobierno (para A. Sen y conforme a lo presentado en este trabajo, es la democracia la forma de gobierno más plausible para afrontar a las injusticias) y los derechos humanos. Pero éstos, igual que en el fútbol, pueden sufrir modificaciones. Asimismo no es necesario

enfocarnos en la perfecta definición del concepto, sino en la perfecta ejecución de ésta. Lo que representa un verdadero desafío.

La justicia entonces, debe contener un mínimo de universalidad y que incluya a la diversidad. Debe ser universal y plural con un Estado democrático activo, es decir, universal porque debe asegurar que, aquellos derechos que por consenso se reconozcan, sean aplicados para todos; pero que defienda la diversidad ya que convivimos diariamente entre distintas costumbres, tradiciones, creencias, pensamientos, etc., que no permite un consenso absoluto sobre los principios de justicia más aptos para todas los seres humanos. El mínimo de universalidad serán los derechos humanos. Éstos son producto de un consenso hecho por el hombre en un determinado momento, los cuales pueden cambiar, no son inmutables. Pero, mientras estén en vigencia, funcionan de manera general y, en este sentido, son “universales”. Es aquí donde está el mínimo de universalidad que necesita la justicia para funcionar. Para lograr esto es necesaria la participación de un Estado que regule las desigualdades y faltas que surjan en contra de las libertades de los demás.

El punto central es desde dónde se aborda el problema de la justicia: como hemos expuesto a lo largo del trabajo, la justicia debe buscarse a través de la ausencia de ésta, a través de la injusticia, y no a partir de principios universales de justicia porque éstos no abarcan la pluralidad en la que vivimos y se encuentran alejados de la realidad de las personas.

En síntesis, afirmando la pluralidad, la contingencia y la necesidad de la práctica, las teorías de la justicia por vía negativa, postulan una universalidad cambiante y real, cercana a la realidad social, la cual supera definitivamente los problemas de la universalidad abstracta de John Rawls.

Bibliografía

- Bix. H. Brian. *Diccionario de Teoría Jurídica*. UNAM. México. 2004., pp. 257-259
- Camps, Victoria. "tolerancia", en *Virtudes Públicas*. Colección Austral. Madrid. 1996. 73-91 p.
- Camps Victoria (ed.). "Kant". "Idealismo alemán". *Historia de la Ética*. (Vol. 2). Crítica. Barcelona. 2006. 315-457 p.
- Camps, Victoria: *Los Valores de la Educación*. Alauda Anaya. 7ª ed., 2000, Madrid. 132p.
- Christiano, Tom, "Democracy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/democracy/>>.
- Dieterlen, Paulette. "Pobreza e Igualdad", en *Pobreza: concepciones, medición y programas*. Verónica Reyes (coord.). UNAM. México. 2010., pp. 53-75
- Dieterlen, Paulette. *La Filosofía de Amartya Sen*. 22p.
- Dieterlen, Paulette. *La Pobreza: un estudio filosófico*. FCE. México. 2006. 189 p.
- Dworkin, Ronald. "La Justicia y los Derechos". *Los derechos en serio*. Planeta-Agostini. Buenos Aires. 1993., pp. 234-2275
- Fleurbaey, Marc, "Economics and Economic Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/economic-justice/>>
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós. Barcelona. 1999.
- G.R.G. *La Filosofía de Hegel*. Cátedra. 2ª ed., 1988. Madrid., pp. 96-120
- Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 2009. 473 p.
- Hugo O. Seleme *Neutralidad y justicia En torno al liberalismo político de John Rawls.*, Marcial Pons. Madrid. 2004. pp.121- 315
- Isaiah Berlin "Two concepts of liberty", en Quinton Anthony *Political Philosophy.*, Oxford University Press. Oxford. 1968 pp. 141-152
- Jollimore, Troy, "Impartiality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/impartiality/>>.

-KANT, Immanuel, (Comp.) "Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita" en Kant Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Eugenio Ímaz (trad.), 11ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 25-65 pp.

-Kant. *Crítica de la Razón Práctica*. El Ateneo. Buenos Aires. 1961. 695-878 p.

-Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Taurus. México. 2006. 690 p.

-Martínez, García, Jesús. *La Teoría de la Justicia en John Rawls*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1985. 210p.

-Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. FCE. México. 2010.

-Rawls, John. "Unidad social y bienes primarios", en: *Justicia como equidad*. Tecnos. Madrid. 1986. 189p.

-Rawls, John. *Sobre las libertades*. Victoria Camps. (Intr.). Paidós. Barcelona. 1990. 122p.

-Robeyns, Ingrid, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>>

-Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus. México. 2010. 448p.

-Sen, Amartya. *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós. Barcelona. 1998., pp. 48-59, 116-153

-Sen, Amartya. *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Alianza. Madrid. 2010., pp. 7-43

-Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. FCE. México. 2007. 226 pp

-<http://www.filosoficas.unam.mx/~villoro/home.html>

- <http://www.sibi.org/sib/doc/curr/vc.htm>

-<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/r/rawls.htm>

- http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sen_amartya.htm