

LA IDEA DE JUSTICIA: DE J. RAWLS A AMARTYA SEN

Por el Académico de Número
Excmo. Sr.D. Luis González Seara
Sesión del día 15 de marzo de 2011

La justicia constituye una dimensión decisiva para la configuración del orden político y de la vida humana en sociedad, que ha ocupado la reflexión filosófica, política y moral de los más profundos pensadores, desde Platón a Kant. En el plano teórico, se puede pensar, con Platón, que la búsqueda de la justicia es la búsqueda eterna de la felicidad, y concluir que el hombre justo es el hombre feliz, lo cual traslada el problema a saber lo que es la felicidad. Platón trato de escabullirse remontándose a su teoría de las ideas, subordinado todo a la idea del Bien absoluto. Los juristas romanos establecieron que la justicia es dar a cada uno lo suyo. Y los racionalistas del derecho natural, se situaron en la órbita de la naturaleza humana dotada de razón, que llevó a Inmanuel Kant a formular su imperativo categórico. El racionalismo positivista del siglo XIX derivó hacia un relativismo jurídico, que niega la existencia de una justicia válida para todo tiempo y lugar, que vino a culminar, en

el siglo XX, en el proyecto de Hans Kelsen de elaborar una ciencia jurídica autónoma, independiente de la Política. Pero el esfuerzo del máximo representante de una teoría pura del derecho acabó sin poder dar una respuesta a la pregunta, tal y como él mismo reconoce en su ensayo *¿Qué es la justicia?*

“Verdaderamente -escribe Kelsen-, no sé ni puedo afirmar qué es la Justicia, la Justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una Justicia relativa y puedo afirmar qué es la Justicia para mí. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. Mi justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz, la de la democracia, la de la tolerancia” (1).

Esta idea de justicia fundamenta lo que hay de más valioso en la concepción moderna de un Estado social avanzado. Sin libertad y sin democracia no hay bienestar posible, por muchos servicios y subvenciones que pueda otorgar un Estado paternalista. La libertad no es ningún proveedor milagroso de bienes o vacaciones pagadas. *“No debemos escoger la libertad política porque nos prometa una vida más cómoda – escribe Karl Popper-, sino porque ella misma representa un último valor que no se puede reducir a valores materiales. (2).* La libertad no evita las crisis económicas, ni que puedan darse atentados terroristas. Se la elige porque es la única forma de hacer posible una convivencia social digna de un ser humano, que debe ser tomado siempre como fin, y no como medio, según reza el imperativo Kantiano. Kant considera necesario tener

siempre presente, a la hora de formular una constitución política concreta o cualquiera de sus leyes,

“una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás”, según dice en la Crítica de la razón pura (3).

Las palabras de Kant, que cobraron aún mayor fuerza en escritos posteriores vinculados a la razón práctica, van a servir de inspiración y van a estar detrás de la idea de justicia más original, ambiciosa e influyente de la segunda mitad del siglo veinte. *La teoría de la justicia*, de John Rawls, se publicó como libro en 1971, y desde el principio suscitó toda clase de comentarios y réplicas, a las que Rawls fue dando respuestas y revisiones de su teoría, hasta culminar en un nuevo libro, *El liberalismo político*, aparecido en 1993. Ahí dará respuesta a las críticas que le acusaban de excesiva abstracción y de minimizar las obligaciones igualitarias y de bienestar del Estado, poniendo ahora el énfasis en que los principios de justicia, definidos en su primer libro, tengan su fundamento en la cultura política de la democracia. En lo cual viene a coincidir con lo que proclama también Hans Kelsen. Sin embargo, la obra de Rawls, con independencia de las comunes fuentes kantianas, se inscribe en una tendencia ética angloamericana, distinta. Rawls decide darle vueltas al contrato social roussoniano, donde los individuos son soberanos, y propone imaginar un modelo formal de una sociedad de individuos racionalmente egoístas, entregados a un juego que debe conducir a definir los principios de la justicia en virtud de un acuerdo original, adoptado por los actores en una situación inicial claramente determinada por lo que llama *“el velo de la ignorancia”*. Dicho de un modo muy simplificado, lo que viene a suponer Rawls es que

hombres y mujeres racionales, puestos en una posición o situación original, desprovistos de todo conocimiento particular acerca de su posición social y su comprensión cultura, sobre lo cual se echa un velo de ignorancia, probablemente optarían por una distribución equitativa de cualquier bien que se les hubiera presentado. Al no saber como las diversas alternativas afectarían a sus propios casos particulares, se verían obligados a evaluar los principios de justicia únicamente sobre la base de consideraciones generales, de modo que el velo de la ignorancia vendría en cierto modo a corresponderse con el papel que juega el imperativo categórico de la doctrina de Kant (4).

Esta idea ingeniosa y brillante, que fue objeto de variadas y persistentes críticas y glosas, se inscribía en el propósito central de Rawls de elaborar una teoría de la justicia como equidad, cuyo papel en la era del Estado social se define al comienzo del libro:

“La justicia -escribe- es la primera de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (5).

Clarificado así, sin ambigüedad alguna, el papel de la justicia, Rawls establece que su objeto es la estructura básica de la sociedad, es decir, el modo adoptado por las instituciones sociales más importantes, para distribuir los derechos y deberes fundamentales y determinar la distribución de las ventajas derivadas de la cooperación social. La justicia como equidad es una justicia

distributiva, que actúa en función de los principios básicos que los individuos han elegido racionalmente en la posición original.

Estos principios son, fundamentalmente, dos, que Rawls elabora y matiza progresivamente, Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de las libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos. Segundo: las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y para que las cargas y las funciones sean asequibles a todos, bajo las condiciones de una justa igualdad de oportunidades (6). Esta formulación de los dos principios implica que, para los propósitos de la justicia, se puede considerar que la estructura social consta de dos partes diferenciadas, aplicándole a una el primer principio y a la otra el segundo. Según este supuesto, se distingue entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran libertades básicas iguales para todos, y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Las libertades básicas se dan a través de su propia enumeración, comenzando por las más importantes, como la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar cargos públicos); la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmenbramiento (integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el Estado de derecho. Según el primer principio, todas estas libertades han de ser iguales.

El segundo principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, y al diseño de las organizaciones e instituciones que hagan

uso de las diferencias de autoridad y de responsabilidad. La distribución del ingreso y de las riquezas no tiene por qué ser igual, pero ha de ser ventajoso para todos, lo mismo que los puestos de autoridad y responsabilidad han de ser accesibles a todos. Además, los dos principios han de disponerse en un orden que da prioridad al primero sobre el segundo, lo cual significa que las violaciones de las libertades básicas iguales, protegidas por primer principio, no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas, ni mediante apelaciones a la razón del Estado. De todos modos, la distribución de la riqueza y de los puestos de autoridad ha de ser congruente con las libertades básicas y la igualdad de oportunidades, que se inscribe en una concepción más general de la justicia (7). Rawls combina el principio de la eficacia y del óptimo de Pareto con el de la igualdad democrática, mediante lo que llama el principio de la diferencia: las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica, y las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados en la escala social, son justas si funcionan –y sólo en ese caso- como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Es decir: es justo ganar más a condición de que también se beneficien con la ganancia los que tienen menos (8).

Estas doctrinas de los dos principios y la prioridad de la libertad fueron objeto de múltiples observaciones críticas (10). R. Nozick le hace una crítica de gran calado, al mismo tiempo que formula su teoría retributiva de la justicia. En lo relativo al principio de diferencia, dice que es inaceptable; ¿Debe una familia dedicar sus recursos a maximizar la posición del hijo menos talentoso, retrasando a sus otros hijos hasta que haya mejorado la posición del hijo menos afortunado? Pues aún sería menos indicada tal política en el plano general de un Estado bien ordenado. Nozick valora

profundamente el libro de Rawls, hasta el punto de decir que, dentro de la filosofía moral y política, no se da nada igual desde los escritos de Stuart Mill, y que, a partir de ahora, los filósofos políticos tendrán que trabajar según la teoría de Rawls, o explicar por qué no lo hacen (11). En cuanto al principio de diferencia, es bastante frecuente que los menos dotados se aprovechen de parte de lo que generan los más dotados, pero el problema está, precisamente, en cuanto más querrían recibir unos y cuanto menos quisieran dar los otros. Dada la abstracción en que se mueve Rawls, sin especificaciones de lugar y tiempo, casi todos podrían aceptar el principio de diferencia. Hace ya más de medio siglo, un liberal conspicuo como Hayek mantuvo la idea de que, en una sociedad capitalista libre, la condición de quienes se hallaban en peor situación socioeconómica mejoraba más que en ninguna otra estructura institucional, de modo que era el tipo de sociedad que mejor satisfacía el principio de justicia, en el sentido de la diferencia de Rawls (12). Nozick desarrolla su propia teoría retributiva de la justicia, que incluye la rectificación de las injusticias pasadas. Ocurre, sin embargo, que si se entra en el campo de las injusticias pasadas, cabe abandonarse a los mayores despropósitos, como prueba la proliferación de victimismos en busca de recompensa de los Estados del bienestar. En el caso de que la injusticia sea reciente y haya responsables directos, se puede buscar una compensación razonable. Pero ¿qué pasa cuando la injusticia tuvo lugar hace tiempo, un siglo, dos siglos, y no queden responsables directos? ¿Basta con pedir perdón? ¿Quiénes deben hacerlo? ¿Hasta dónde tiene que remontarse uno en la historia para limpiar el registro de la injusticia? Hemos visto que la banda de Ben Laden remonta sus reivindicaciones, en pleno siglo XXI, hasta los días en que los árabes invasores de la Península Ibérica perdieron Al Andalus, después de larga contienda.

Los principios retributivos, si no existen pautas para la reparación o la nueva distribución, pueden alcanzar el mayor grado de injusticia y arbitrariedad. Se puede, igualmente, entrar en un debate interminable acerca de si la distribución de la riqueza, de los ingresos, de las recompensas, de los honores, de las ayudas, debe hacerse según el mérito, según el trabajo, según las necesidades o según los servicios prestados por toda la parentela. Nozick propone la fórmula "*De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido*" (13). Las máximas morales y los lemas de propaganda no suelen ayudar demasiado a la decisión racional. Pero, por otra parte, la llamada elección racional se hace en medio de una jungla de valores y preferencias individuales. Un Estado de bienestar que quiera responder a las exigencias de la justicia distributiva de Rawls, necesita poner en relación los objetivos de la política social del bienestar con las aspiraciones y preferencias de los miembros de la sociedad. Ese fue el tema que abordó ya Amartya Sen en su libro sobre la *Elección colectiva y el bienestar social*, donde, lógicamente, se topó con los valores, no ya de los individuos y sus preferencias, sino de la propia economía del bienestar y su sistema democrático de toma de decisiones. En años posteriores, Amartya Sen se pronunciará, dentro de la concepción igualitaria de la justicia, por una igualdad de capacidades, como dimensión de la igualdad de oportunidades, así como por un concepto de la calidad o nivel de vida, preferible a la igualdad del bienestar (15). Sobre ello acaba de publicar un libro monumental, que veremos aquí.

Los años ochenta del pasado siglo tuvo lugar en Estados Unidos una reacción de los llamados "comunitaristas" contra las ideas de la justicia de Rawls y de otros representantes del igualitarismo liberal. Los autores comunitaristas como Michael Walzer, Charles Taylor, critican la limitación del proyecto racionalista de Rawls entroncando

con la línea doctrinal kantiana. En líneas generales, los comunitaristas critican la discontinuidad entre moral y política que defienden los liberales contractualistas (19). Y algunos de ellos van al fondo de los problemas del igualitarismo social y de las complejidades de la justicia, de modo que el igualitarismo no se defina como una mera y obsesiva eliminación de diferencias, sino como un principio para alcanzar una sociedad libre de dominación. Es el caso de Michael Walzer.

“La igualdad es un ideal que incita a la traición”, escribe Walzer en el inicio de *Las esferas de la justicia*. Hombres y mujeres comprometidos con el ideal, en cuanto organizan su propio movimiento a favor de la igualdad y proceden a distribuir cargos, poder e influencia, empiezan a traicionar la igualdad anterior (20). Según sean las ideologías y las fuerzas dominantes, se justifican y definen diversas formas de distribuir las riquezas, el poder, la educación, los honores, el conocimiento, la seguridad, el trabajo, el tiempo libre, los premios, los castigos, los bienes o los objetos de caza. Es difícil que se pueda pensar en una vía o un medio único para distribuir equitativamente todo ello. Por eso, el mercado, por muy universal y útil que resulte, nunca puede constituir un sistema distributivo completo. Y tampoco el Estado, incluso el más totalitario, puede controlar todas las distribuciones, y pronto ve, impotente, como proliferan los mercados negros y clandestinos, las mafias, las organizaciones religiosas, las redes familiares, las corrupciones burocráticas. Los criterios para la distribución jamás han podido ser únicos: el mérito, la cuna, la sangre, la calificación profesional, la amistad, la militancia política o religiosa, el capricho del líder, la decisión democrática, el sorteo, pueden prevalecer más o menos según las épocas o los regímenes, pero nunca se han logrado imponer en solitario.

“La justicia -escribe- es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera....” (21).

Walzer elabora una defensa del pluralismo y de la igualdad a partir de diversas esferas de justicia. En unas condiciones de igualdad de oportunidades, queda abierta la carrera a los talentos, que distribuye desigualmente cargos y riqueza, pero que es algo exigido por la equidad: el talento y el esfuerzo deben predominar en la vida social. Pero la acumulación de bienes, riqueza y cargos monopolizados por los “talentosos” han hecho necesario establecer límites y correcciones por parte de la justicia distributiva. Aquí es donde el principio de diferencia, de Rawls, considera que las desigualdades y las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados, sólo son justas si mejoran la situación de los miembros menos favorecidos de la sociedad (23). Walzer dice que ello exige una regulación por parte del Estado, dándose el riesgo de que el monopolio o el predominio se trasladen al poder político, lo que obliga a establecer barreras constitucionales, distribuyendo y contrapesando los diversos poderes y funciones. Walzer señala tres principios, para el buen funcionamiento de la justicia distributiva en una sociedad abierta: el intercambio libre, el merecimiento abierto y las necesidades vistas en función de las circunstancias de cada esfera (24).

En este panorama de un nuevo florecimiento de la ética política, hay que destacar también las doctrinas de Ronald Dworkin, situado dentro de la corriente liberal igualitaria, con una cierta cercanía al comunitarismo, aunque no comparte sus tesis básicas. Dworkin se aleja del contractualismo de Rawls, al que critica porque no halla razonable el planteamiento de querer legitimar unos

principios imparciales de justicia, que nos obligan a ignorar las implicaciones de nuestro propio proyecto de una buena vida.

En Dworkin, la distribución de los recursos se plantea como centro de la política igualitaria. La preferencia por la igualdad de recursos, frente a quienes propugnan la igualdad del bienestar, se debe a que el concepto de bienestar es difuso y sólo se puede plantear seriamente cuando se conocen los recursos con los que se cuenta. A ello se añade que el modelo de la buena vida de Dworkin pondera el valor del desafío que cada uno asume en su proyecto, adoptando el viejo "punto de vista aristotélico, de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza" (26). Esta valoración del reto que cada uno se fija obliga a que la intervención del Estado debe orientarse a la realización del principio igualitario. Pero nada de paternalismo estatal, y nada de fijación, por los funcionarios del Estado, de lo que ha de entenderse por vida buena, como suele ocurrir en los ámbitos donde opera la igualdad de bienestar (27). La igualdad de recursos implica el mercado y el mantenimiento de nuevas e inevitables desigualdades. El modelo de la sociedad liberal supone que los individuos son libres para elegir su propio proyecto de vida. Lo cual significa que no todas las opciones tienen que ser igualmente productivas, ni todas dan las mismas satisfacciones. Un ejecutivo puede ganar más que un profesor y tener menos tiempo libre. En definitiva, los planteamientos de Dworkin acaban aterrizando en el problema de cómo conciliar libertad e igualdad en un contexto democrático. En un plano abstracto, el principio de igualdad exige que tanto los recursos como las libertades sean iguales. Pero la libertad debe entenderse en un sentido normativo, que lleva a la distinción entre libertad negativa y positiva, como propuso Isaiah Berlin en una conferencia famosa, hace medio siglo, y que, en realidad, era una nueva versión de la

libertad de los modernos frente a la libertad de los antiguos, que había formulado Benjamín Constant en el primer cuarto del siglo XIX. La libertad negativa implica básicamente que *“ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad”*; es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ver obstaculizado por otros. En sentido positivo, la libertad deriva del deseo del individuo de ser su propio dueño, de ser sujeto y no objeto (28). En el mundo real, hay déficit de igualdad, de recursos y de libertad. Las medidas de mejora no pueden significar atropello de los derechos de los demás, tanto si se trata de la libertad como de la igualdad. Y los derechos y libertades han de estar integrados en la vida de la comunidad, que va más allá de la mera vida política, impidiendo que pueda plantearse una separación radical entre la esfera pública y la privada. Al contrario, esa integración es la que lleva a considerar que la vida personal empeora cuando se vive en una comunidad injusta. Según Dworkin, un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida depende del nivel de justicia compartido en su comunidad democrática, aunque sus miembros individuales puedan discrepar de lo que se entiende por justicia y procuren hacer proselitismo acerca de su particular punto de vista (31).

En cuanto a Rawls, -al hacer una nueva formulación de su teoría, a la vista de las críticas, glosas, comentarios y alternativas que se fueron sucediendo desde la aparición de su libro básico- concluye que el problema central del liberalismo político es la permanencia, a través del tiempo, de una sociedad estable de ciudadanos libres e iguales, que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, muy razonables, pero incompatibles. Dicho de otro modo: ¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, aunque razonables, puedan convivir y

abrazar la concepción política de un régimen constitucional? (32). Esta cuestión es la que polariza la reflexión de su libro sobre *El liberalismo político*. Los dos principios de justicia propuestos en su obra pasada se siguen manteniendo. Pero, ahora, los argumentos utilizados anteriormente a partir del juego del regateo, la posición original y el velo de la ignorancia, van a dar paso a una fundamentación de los principios de justicia en la cultura política de la democracia y sus valores. El objetivo de la justicia como equidad se convierte en una cuestión práctica: la de una concepción que pueda ser compartida por los ciudadanos como base de un acuerdo político razonado, informado y voluntario, expresión de la razón política pública que comparten (33).

Aquí se pone de relieve que la idea de la primacía de lo justo es un elemento esencial del liberalismo político y de la justicia como equidad, sin que ello excluya la posibilidad de servirse de otras ideas sobre el bien (35).

En la primacía de lo justo, ha de verse una concepción política, no metafísica, que se traduce en la distribución de los bienes primarios. La lista básica de los bienes se extiende desde los derechos y libertades fundamentales, hasta la distribución de poderes y cargos de responsabilidad. Su propia amplitud hace difícil conciliar las preferencias y las necesidades de los ciudadanos, y que se pueda llegar a una división o distribución justa de responsabilidades.

Más difícil aún es el caso de la protección a unos valores adoptados por una comunidad de vida, frente a otros, también valiosos, que se extinguen. En este sentido, Isaiah Berlin solía insistir en que no existe ningún mundo social sin pérdidas, es decir, sin que se excluyan algunas formas de vida que encierran valores

estimables. Los grandes Dioses no pueden vivir en común y hay que elegir entre ellos (37). Con los valores que chocan entre si, pasa lo mismo. En su teoría de la justicia, Rawls subordina los derechos económicos y sociales a las libertades básicas (38). Pero, en el ámbito de las propias libertades básicas, se dan situaciones de conflicto, que requieren la regulación de las restricciones necesarias para que pueda funcionar, es un sistema de cooperación y unión social. En las regulaciones pertinentes cobran un especial relieve las sentencias de los Tribunales Constitucionales y de los Tribunales de Justicia, que han de arbitrar los conflictos entre libertades básicas. El propósito de Rawls no es el de entrar en el terreno propio de los juristas constitucionales, sino en el modo de conseguir un acuerdo entre las instituciones básicas y la práctica de la libertad.

Rawls insiste en decir que su teoría de la justicia como equidad no va dirigida a los juristas constitucionales, a diferencia de lo que ocurre con Jürgen Habermas, que trata de abordar los problemas del Estado social y de la teoría democrática desde los aspectos de la legislación y la legitimidad política, procurando clarificar la comprensión del derecho en el marco de la Constitución moderna, ante el creciente escepticismo jurídico que observa en su entorno europeo. Pero no podemos entrar aquí en las ideas y valoraciones de Habermas, especialmente en su libro sobre Facticidad y Validez, donde se discuten una serie de concepciones sociológicas del derecho y de concepciones filosóficas de la justicia, que facilitan la mediación del derecho entre facticidad y validez, a través de la razón comunicativa. En cambio, se hará una referencia al nivel de vida que Amartya Sen utiliza en lugar del estado de bienestar, apoyándose en otro tipo de indicadores que ensanchan la perspectiva de la libertad, y abren el camino de una justicia en lucha contra las ideas inertes.

La riqueza en nuestra época, en forma de bienes de consumo, es importante para la mejora del nivel de vida. Pero el nivel de vida requiere tomar en consideración otra serie de indicadores, incluso para determinar cuáles puedan ser los bienes primarios, lo que llama Sen "capacidades y funciones". La función es un logro; y la capacidad, una posibilidad de hacer algo. Hay quien prefiere centrarse sólo en los logros, en lo que existe, a la hora de enjuiciar un nivel de vida. Sen cree que también añaden valor a dicho nivel las posibilidades y capacidades, que ensanchan la perspectiva de la libertad. El valor del nivel del nivel de vida lo da la capacidad de poder llevar diversos tipos de existencia, de poder escoger entre opciones alternativas de vida. La libertad es básica para la dignidad de la persona y para aumentar sus oportunidades. El importante papel que juegan la renta y la riqueza tienen que integrarse en un sistema más amplio que definen la libertad, la capacidad y la calidad de vida (59).

A partir de esos presupuestos, Amartya Sen se propone elaborar una teoría de la justicia que sirva de guía para la razón práctica acerca de lo que se debe hacer, lo cual debe conducir a un entendimiento de la democracia como el gobierno por discusión, idea especialmente querida por Stuart Mill. Amartya Sen plantea en su libro un nuevo enfoque para un cambio de rumbo en las teorías actuales de la justicia, en gran parte heredadas de la Ilustración europea, que Rawls había reformulado en la idea de la justicia como equidad e imparcialidad. En contraste con casi todas las modernas teorías de la justicia, que se concentran en la "sociedad justa", el libro de Amartya Sen "es un intento de investigar comparaciones - escribe- basadas en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia" (60). En este sentido, no pertenece a la fuerte y celebrada tradición filosófica del institucionalismo

transcendental (fundada por Hobbes y desarrollada por Locke, Rousseau y Kant), sino más bien en la “otra” tradición que también se formó en el mismo período o poco después (impulsada por Smith, Condorcet, Bentham, Marx y Stuart Mill), aunque ello no significa su acuerdo con muchas de sus teorías.

Amartya Sen indica que en el tratamiento de la equidad, es de gran utilidad el enfoque que Adam Smith utiliza a partir de la figura del espectador imparcial. Adam Smith mantiene la necesidad de ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores. Su insistencia en que debemos mirar nuestros sentimientos desde una cierta distancia, está motivada por el propósito de observar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el impacto de las costumbres y tradiciones arraigadas. Y se debe buscar la objetividad a partir del razonamiento público en los diferentes dominios de la imparcialidad abierta o cerrada, que A. Sen analiza en la figura del espectador imparcial, que Adam Smith había desarrollado en su teoría de justicia (61). Es necesario estudiar el cambio de rumbo que nos ofrece en su libro, desde diversas perspectivas. Una de ellas es el amplio uso de ideas procedentes de sociedades no occidentales, en especial de la historia intelectual de la India. Y otra idea básica es que “la democracia debe juzgarse, no sólo por las instituciones formalmente existentes, sino también por el punto hasta el cual pueden realmente ser escuchadas voces diferentes de sectores distintos del pueblo.

“El compromiso con la mente abierta a favor del razonamiento público -escribe A. Sen- es crucial para la búsqueda de la justicia”.