



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Urteaga, Eguski

Sandel, M. (2016). *Justice*, Paris, Albin Michel, 416 pp.

Estudios de Filosofía, núm. 55, 2017, Enero-Junio, pp. 206-220

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379853583012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Sandel, M. (2016). *Justice*, Paris, Albin Michel, 416 pp.

Por: Eguski Urteaga
Departamento de Sociología y Trabajo Social
Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social
Universidad del País Vasco
Vitoria, España
E-mail: eguzki.urteaga@ehu.eus

Michael Sandel acaba de publicar su libro titulado *Justice* en la editorial Albin Michel, en la colección dirigida por Pauline Colonna d'Istria. Esta obra ha sido traducida del inglés al francés por Patrick Savidan. Conviene recordar que Sandel se formó en la Universidad Brandeis en Massachusetts antes de realizar una tesis doctoral en la Universidad de Oxford bajo la dirección de Charles Taylor. Actualmente es catedrático en la Universidad de Harvard donde imparte, entre otras materias, la asignatura de filosofía política titula "Justicia". En ella, presenta los principales textos filosóficos dedicados a la justicia y se interesa por las controversias jurídicas y políticas contemporáneas que suscitan interrogaciones filosóficas (p. 395). Sandel pertenece a la corriente "comunitarista" que ha desarrollado una crítica de la *Teoría de la justicia* de Rawls (2006). Entre sus obras más relevantes traducidas al castellano figuran *El liberalismo y los límites de la justicia* (2000), *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política* (2008) o, más recientemente, *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* (2013).

En el primer capítulo de *Justice*, que hace oficio de introducción, el autor parte de un ejemplo que le permite problematizar su objeto de estudio. Observa que "la controversia suscitada por la práctica de precios abusivos tras el paso del huracán Charley, suscita cuestiones morales y legales delicadas: ¿los vendedores de bienes y de servicios que sacan provecho de una catástrofe natural, haciendo pagar el precio más elevado que pueda soportar el mercado, son inmorales? En ese caso, ¿el legislador debe intervenir y, [si así es], cómo? ¿El Estado debe prohibir los precios abusivos, incluso si debe para ello limitar la libertad de negociación de los compradores y vendedores?" (p. 13). Para contestar a estas preguntas, es preciso interrogarse sobre el significado de la justicia, sabiendo que las ideas a su propósito se organizan en torno a tres finalidades: maximizar el bienestar, respetar la libertad y promover la virtud. "Cada una de estas ideas corresponde a una manera particular de pensar la justicia" (p. 14).

La cuestión de los precios abusivos, nos dice el autor, plantea uno de los grandes dilemas de la filosofía política:

¿Una sociedad justa tiene como tarea promover la virtud de sus ciudadanos o la ley debe ser neutral y no elegir entre visiones contrapuestas de la virtud? Mientras que los pensadores de la antigüedad, empezando por Aristóteles, se centran en el fomento de la virtud, las teorías modernas (Kant y posteriormente Rawls) se interrogan sobre la libertad (p. 19); sabiendo que cada una de estas perspectivas se caracteriza por sus fortalezas y debilidades. En realidad, detrás de ese debate se hallan convicciones relacionadas con las virtudes que son dignas de ser honradas y recompensadas, y el modo de vida que una sociedad buena debería promover (p. 19). En ese sentido, Sandel estima que es imposible pensar la justicia sin intentar determinar lo que constituye la mejor manera de llevar a cabo nuestras vidas. No en vano, hoy en día, “la mayoría de los debates sobre la justicia se refieren al reparto de los frutos de la prosperidad o de los cargos en tiempos difíciles o a la definición de los derechos fundamentales de los ciudadanos” (p. 23).

El descontento e incluso la indignación social provocada por la crisis financiera de 2008 y su posterior gestión son buena prueba de ello, sabiendo que en el origen de la indignación se halla el sentimiento de injusticia (p. 26). De hecho, la indignación se nutre de cierta idea del mérito. En ese sentido, nos dice Sandel, los ciudadanos, especialmente norteamericanos, sancionan más duramente el fracaso que la codicia porque,

si la frontera entre el interés personal y la codicia no es siempre muy nítida, la que separa el éxito del fracaso es mucho más clara (p. 29). Esto significa que “la cólera suscitada por la utilización del dinero público no se ha cristalizado esencialmente en la codicia, [sino que] lo que cuestionaba fundamentalmente el sentido de la justicia de los norteamericanos era que el dinero de sus impuestos sirva para recompensar el fracaso” (p. 31).

Según el autor, “preguntarse si una sociedad es justa supone preguntarse cómo se reparte aquello que valoramos: rentas y patrimonios, deberes y derechos, poderes y oportunidades, posiciones y honores” (p. 34). Ciertos debates públicos surgen como consecuencia de los desacuerdos que aparecen a propósito de las maneras de comprender estos ideales, mientras que otros giran en torno a la forma de articularlos (p. 35). Si la filosofía política no puede poner fin a estos desacuerdos, puede, sin embargo, identificar y formular los argumentos que los partidarios de las distintas opciones se exponen mutuamente y así aclarar los retos morales asociados a las alternativas a las que nos enfrentamos como ciudadanos de sociedades democráticas. Precisamente, en el presente libro, Sandel intenta “explorar las fuerzas y debilidades propias de estas maneras de concebir la justicia” (p. 35).

Más precisamente, en primer lugar, el libro analiza la idea de maximización del bienestar, sabiendo que la

mayoría de los debates políticos contemporáneos se centran en las maneras de favorecer la propiedad, de elevar el nivel de vida y de fomentar el crecimiento. De hecho, la prosperidad mejora la condición de los individuos y de la sociedad en su conjunto. En segundo lugar, el autor se interesa por el conjunto de teorías cuya característica principal es asociar la justicia y la libertad. Insisten en el respeto de las libertades individuales, incluso si divergen sobre los derechos que son precisos privilegiar. Uno de los debates políticos más virulentos de nuestra época opone los partidarios del dejar-hacer y de la equidad (pp. 35-36). En tercer lugar, el autor se centra en las teorías que asocian la justicia con la virtud y la vida buena. La convicción según la cual una sociedad justa defiende ciertas virtudes y concepciones de la vida buena ha inspirado movimientos políticos y ha dado argumentos a ideologías de todo tipo (p. 37).

De hecho, ciertos dilemas morales surgen cuando unos principios morales entran en conflicto entre sí. Ante esta situación, es preciso determinar cuál de estos principios es más importante o más apropiado en función de las circunstancias. Otros dilemas morales aparecen porque no estamos seguros del desenlace de los acontecimientos (p. 41). En cualquier caso, los dilemas morales nos aclaran sobre la manera según la cual opera el argumento moral tanto en nuestras vidas personales como en el espacio público (p. 46). De hecho,

“la vida de las sociedades democráticas está atravesada por desacuerdos sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Estos desacuerdos pueden decidir una elección [e incluso] desencadenar guerras culturales” (pp. 46-47).

Según Sandel, la reflexión moral se despliega cuando nos enfrentamos a una cuestión moral delicada. Partimos de una opinión o de una convicción a propósito de lo que conviene hacer y, posteriormente, reflexionamos sobre lo que justifica nuestra convicción e intentamos identificar el principio sobre el cual se fundamenta. Pero, enfrentarnos a una situación que cuestiona ese principio genera dudas (p. 47). Frente a esta tensión, podemos revisar nuestro juicio sobre la buena decisión que es preciso tomar o repensar el principio sobre el cual nos hemos basado inicialmente. Ese movimiento de la acción a la razón y viceversa, es precisamente lo que constituye la reflexión moral (p. 48). En ese sentido, dicha reflexión no es una búsqueda solitaria, sino que se inscribe siempre en una perspectiva pública y requiere uno o varios interlocutores. De hecho, al ser dialéctica, la reflexión moral necesita opiniones y convicciones, aunque sean parciales, como puntos de apoyo y como material (p. 49). Más allá, “cuando la reflexión moral se convierte en política, cuando pregunta qué leyes deberían gobernar la vida en comunidad, debe enfrentarse al tumulto de la ciudad, a los argumentos y a las preocupaciones que

agitan el espíritu público” (pp. 49-50). En suma, con este libro, Sandel desea emprender un viaje en el corazón de la reflexión moral y política, incitando al lector a realizar un análisis crítico de sus propias ideas en materia de justicia (p. 50).

En el segundo capítulo del libro, dedicado al utilitarismo, Sandel subraya que, para esta corriente teorizada por Bentham, “el principio más elevado de la moral consiste en maximizar la felicidad, es decir el incremento del placer con respecto al dolor” (p. 55). Por lo tanto, actuar correctamente es hacer todo lo que es susceptible de maximizar la utilidad, es decir todo lo que produce placer y felicidad o que previene el dolor o el sufrimiento. Para Bentham, la maximización de la utilidad es un principio válido, no solamente para los individuos, sino también para los legisladores, dado que, cuando decide qué leyes debe aprobar o qué políticas debe implementar, un gobierno debe intentar maximizar la felicidad de la comunidad considerada como una totalidad (p. 56). En este sentido, no existiría ningún punto de vista a partir del cual este principio pueda ser rechazado, ya que cualquier argumento moral debería implícitamente basarse en una idea de maximización de la felicidad.

Para el autor, “la debilidad más evidente del utilitarismo es el no-respeto de los derechos individuales. Porque solo se preocupa por la suma de las

satisfacciones, puede someter a los individuos (...). Esto significa que la lógica utilitarista, aplicada de manera coherente, podría tolerar unas maneras de tratar a personas que infrinjan las normas fundamentales de decencia y respeto” (p. 59). De hecho, en la medida en que el utilitarismo se presenta como una ciencia de la moral basada en la medida, la agregación y el cálculo de la felicidad, valora las preferencias sin juzgarlas. Si esta ausencia de juicio explica en parte su éxito, el hecho de asociar todos los bienes morales únicamente a la utilidad se traduce por una pérdida y la reducción de todos los valores a ese único valor-patrón (p. 65).

Fundamentalmente, dos críticas han sido dirigidas al principio de felicidad defendido por Bentham: según la primera, no toma suficientemente en consideración la dignidad humana y los derechos individuales; mientras que, según la segunda, reduce todo lo que es moralmente importante a los placeres y a las penas (p. 75). John Stuart Mill ha intentado responder a estas críticas inscribiendo el utilitarismo en una doctrina más humanística, esforzándose en reconciliar los derechos individuales con la filosofía utilitarista. Considera que las personas deberían ser libres de hacer lo que quieren mientras no perjudican a los demás. En otros términos, una persona solo debería dar cuentas a la sociedad cuando las acciones que lleva a cabo afectan a los demás (p. 76).

Asimismo, Mill piensa que deberíamos maximizar la utilidad en el tiempo, puesto que, a largo plazo, el respeto de la libertad individual conduce el mayor número de personas a la felicidad humana. Avanza varios argumentos para justificar su tesis: 1) la opinión disidente podría ser parcialmente o completamente cierta, corrigiendo así la opinión dominante; 2) aunque no fuera el caso, el hecho de someter la opinión dominante a una contestación intelectual vigorosa prevendría su conversión en dogma; y 3) una sociedad que imponería a sus miembros unas costumbres y convenciones, correría el riesgo de caer en un conformismo y se privaría de energía y vitalidad (pp. 77-78). En ese sentido, para Mill, imponer a una persona vivir según una costumbre, una convención o una opinión dominante sería inmoral porque esto le impediría alcanzar el fin más elevado de la vida humana, es decir el desarrollo de sus facultades humanas (pp. 78-79).

A ese respecto, Mill efectúa una distinción entre los placeres superiores e inferiores, ya que considera posible valorar la calidad de nuestros deseos y no solamente su cantidad, refiriéndose al principio de utilidad (p. 82). Para Mill, el placer más deseable es aquel que, tras ser experimentado, tiene la preferencia de una mayoría de las personas que lo han experimentado (p. 83). Pero reconoce que incluso las mejores personas pueden dar, a veces, la prioridad a placeres inferiores. En esta

óptica, la norma procede de un ideal de dignidad humana que no depende ni de las necesidades ni de los deseos (p. 85), alejándose así de los fundamentos del utilitarismo.

En el tercer capítulo del libro, consagrado al libertarismo, Sandel subraya que esta corriente es favorable a la libertad de los mercados y se opone a la regulación estatal, no en nombre de la eficacia económica, sino en nombre de la libertad humana. Defiende, ante todo, el derecho fundamental de cada uno a la libertad, es decir el derecho de hacer lo que uno quiere de las cosas que posee, en el respeto del derecho de los demás a hacer lo mismo (p. 91). Para los libertarios, numerosas actividades del Estado moderno son ilegítimas y limitan la libertad individual, de modo que solamente un Estado mínimo sea compatible con ella. Por lo tanto, cualquier Estado que se arroga otras prerrogativas estaría moralmente injustificado (p. 92). En ese sentido, rechazan ciertas leyes y políticas aprobadas e implementadas por los Estados modernos en nombre de tres principios: 1) el paternalismo; 2) la redistribución de las rentas; y 3) el moralismo legislativo (pp. 92-93).

Así, Nozick considera que un Estado que se limita a unas funciones de protección contra la fuerza, el robo, el fraude y la no aplicación de contratos sería legítimo y que, al contrario, cualquier Estado más extenso violaría

los derechos que tienen las personas de no verse obligadas a actuar de tal o tal manera y, por ende, sería ilegítimo (p. 95). De ese modo, las personas no deberían estar obligadas a ayudar a los demás, sabiendo que, para Nozick, las desigualdades económicas no tendrían nada reprehensible como tales (p. 96). En ese sentido, Nozick privilegia las teorías de la justicia que honran las elecciones realizadas por los individuos sobre los mercados en los que reinaría la libertad. Para él, la justicia distributiva depende de dos condiciones: la justicia de las posesiones iniciales y la justicia de las transferencias; la primera condición exige que uno sea el legítimo propietario de los recursos que pretende movilizar para ganar dinero; mientras que la segunda implica que el dinero haya sido obtenido gracias a intercambios libres en un mercado abierto. Por lo tanto, cualquier reparto que resulte del funcionamiento libre del mercado sería justo, fuese igual o desigual (p. 96).

La clave moral de la posición libertaria es la idea de propiedad de sí mismo (p. 99). De hecho, para esta corriente, existiría una continuidad moral entre el impuesto (apropiarse una parte de mis rentas), el trabajo forzoso (apropiarse mi trabajo) y la esclavitud (infringir el derecho de propiedad sobre sí mismo) (p. 100). Pero, varias objeciones han sido dirigidas al libertarismo, dado que 1) el impuesto no es comparable al trabajo forzoso; 2) los pobres necesitan ese dinero en mayor medida; 3) una

persona exitosa tiene una deuda hacia aquellos que han contribuido a su éxito; 4) las personas no pagan impuestos sin su consentimiento, ya que, como ciudadanos de una democracia, pueden hacer escuchar su voz en el momento de la elaboración de las leyes de finanzas que fijan el impuesto al que están sometidos; y 5) la persona exitosa tiene cierta suerte (p. 104).

En el cuarto capítulo de la obra, articulado en torno a la relación que mantienen mercado y moralidad, el autor subraya que la defensa del mercado por los libertarios se basa en dos ideas básicas: la libertad y el bienestar. En el primer caso, deja los individuos proceder voluntariamente a unas transacciones, respetando su libertad, mientras que, en el segundo caso, el mercado, cuando es libre, contribuye al bienestar general (p. 113). Los que se muestran críticos con el mercado cuestionan estas dos ideas, por una parte, porque las elecciones realizadas en el mercado no son siempre tan libres como parecen; y, por otra parte, porque ciertos bienes y prácticas son desvalorizados cuando son objeto de una transacción comercial (pp. 113-114).

Como lo pone de manifiesto Sandel, “los presupuestos utilitaristas pueden fundamentar el razonamiento a favor del mercado. Si se considera que una transacción voluntaria mejora la situación de las dos partes sin perjudicar a nadie, se dispone de una sólida razón utilitarista para dejar

hacer el mercado” (pp. 120-121). El problema es que esta visión suscita dos objeciones. La primera se basa en la equidad y la libertad, mientras que la segunda alude a la virtud cívica y al bien común. Según la primera, el mercado no es libre para aquellos que padecen escasas oportunidades (p. 122). Según la segunda, el compromiso ciudadano, por ejemplo en el ejército, representa una obligación cívica (p. 128).

Para los libertarios, el valor de los contratos resulta de la expresión de una libertad de elección, de modo que garantizar el respeto de un contrato pasado entre dos adultos signifique respetar su libertad (pp. 143-144). Desde un punto de vista utilitarista, sin embargo, el valor de un contrato depende de su capacidad para promover el bienestar general. Si dos partes llegan a un acuerdo, es que ambas salen beneficiadas (p. 144). No obstante, dos objeciones han sido dirigidas a esta visión. La primera es relativa al carácter verdaderamente voluntario del acuerdo alcanzado y plantea la cuestión de las condiciones en las cuales las partes involucradas toman sus decisiones, ya que puede tratarse de un consentimiento viciado (p. 144). La segunda alude al deterioro y a los bienes superiores, por un lado, porque ciertas cosas no pueden ser compradas; y, por otro lado, porque la determinación del valor de los bienes y de las prácticas sociales no depende solamente de uno mismo (p. 145).

Según otra concepción de las normas superiores, conviene partir de la idea de que la justa valoración del valor de los bienes y de las prácticas sociales es función de los objetivos y de los bienes que sirven estas prácticas (p. 148). Yendo más allá, si consideramos que los seres humanos son seres libres, no deberían ser reducidos a la condición de objeto, sino que deberían ser tratados con dignidad y respeto. Esta perspectiva hace de la distinción entre las personas y los objetos el criterio fundamental de la moralidad. Kant fue el que defendió ese principio con mayor fuerza (p. 148).

Precisamente, Sandel dedica el quinto capítulo de su obra a la teoría kantiana de la justicia. De hecho, el filósofo alemán afirma que existen derechos humanos universales, de modo que, si todos los seres humanos son dignos de ser respetados, sea cual sea su identidad y su lugar de residencia, es inmoral tratarlos como instrumentos susceptibles de ser puestos al servicio de la felicidad colectiva (p. 155). En ese sentido, Kant ofrece una de las concepciones más poderosas e influyentes producidas por la filosofía moderna relativa a los derechos y deberes de los seres humanos. Esta concepción se basa en la idea según la cual las personas son seres racionales que merecen ser tratados con dignidad y respeto (pp. 156-157). Esto significa que Kant considera que la moral no tiene nada que ver con la maximización de la felicidad o de cualquier otro fin, sino que

tiene como objeto el respeto de las personas como fines en sí mismos (p. 157).

Así, Kant ofrece unos fundamentos sólidos a lo que los revolucionarios del siglo XVIII denominaban “derechos del hombre” y a lo que, hoy en día, llamamos “derechos humanos universales” (p. 158). De ese modo, el filósofo germano se presenta como un gran defensor de la perspectiva que consiste en asociar la justicia y la moralidad con la libertad. Pero la idea de la libertad que avanza es exigente, ya que va más allá de la libertad de elección en un mercado de bienes (p. 159). En ese sentido, a su entender, la moral no puede basarse en consideraciones simplemente empíricas, tales como los intereses, las necesidades, los deseos y las preferencias de las personas en un momento determinado. Dado que estos factores son variables y contingentes, difícilmente pueden servir de puntos de apoyo a los principios morales universales (p. 160). Según Kant, fundamentar la moralidad en los intereses y las preferencias aniquila su dignidad, dado que no permite distinguir el bien del mal (p. 160).

Para Kant, cualquier persona es digna de respeto, no porque seríamos propietarios de nosotros mismos, sino porque somos seres racionales, es decir seres dotados de razón. Somos igualmente seres autónomos, capaces de actuar y elegir libremente (p. 161). En este sentido, lejos de limitarse a la capacidad de razonar, el ser humano

es un ser sensible, en la medida en que responde a las solicitudes de los sentidos y de los sentimientos. Pero, Kant considera que la razón puede ser soberana y, cuando la razón gobierna la voluntad, la persona no está guiada por el deseo de sentir placer y de evitar el dolor (p. 162). Esto implica que Kant defiende una concepción rigurosa y exigente de la libertad. De hecho, cuando buscamos experimentar el placer y evitar el dolor, no actuaríamos libremente, ya que seríamos esclavos de nuestros apetitos y deseos. Para él, actuar libremente es actuar de manera autónoma y el acto autónomo sería un acto llevado a cabo en función de una ley que me daría a mí mismo (p. 163).

Para el filósofo alemán, el valor moral de una acción residiría, no en las consecuencias que resultarían de ellas, sino en la intención que presidiría a su lanzamiento, dado que lo importante es el móvil. De la misma forma, para que una acción sea moralmente buena, no es suficiente que esté en conformidad con la ley moral, sino que, además, debe ser llevada a cabo por amor a la ley moral; sabiendo que el móvil que confiere a una acción su valor moral es el deber (p. 167). A ese propósito, Kant ofrece varios ejemplos para diferenciar el deber de la inclinación, aunque reconozca que, a menudo, es difícil saber lo que conduce a las personas a actuar de tal o tal manera (p. 170). Por lo tanto, si ser moral significa actuar por deber, es preciso mostrar lo que el deber requiere,

lo que supone saber cuál es el principio supremo de la moralidad. La respuesta de Kant asocia tres grandes principios: la moralidad, la libertad y la razón (p. 173).

“Si la razón determina mi voluntad, esta última se convierte entonces en un poder, el de elegir sin someterme al dictado de la naturaleza y de la inclinación” (p. 175). De hecho, según el filósofo germano, la razón puede ordenar la voluntad de dos maneras, haciendo referencia cada una a un imperativo distinto: la primera es hipotética en la medida en que recurre a la razón instrumental, mientras que la segunda es categórica ya que es imperativa e incondicional (p. 177). En otros términos, si la acción es un medio, el imperativo es hipotético, mientras que, si es un fin, el imperativo es categórico. “Kant considera que solamente un imperativo categórico puede ser considerado como un imperativo de la moralidad” (p. 178). En este sentido, ser libre exige actuar, no en función de un imperativo hipotético, sino en virtud de un imperativo categórico (p. 178).

El imperativo categórico kantiano exige hacer abstracción de las contingencias y respetar a las personas como seres racionales, sin referirse a lo que puedan desear en una situación dada. De ese modo, cuando uno desea la ley moral, lo hace como ser racional, en nombre de lo que Kant denomina la “razón pura práctica” (p. 186). “Como ser racional, pertenezco a un mundo inteligible. Desde ese punto de vista,

estoy en medida, siendo independiente de las leyes de la naturaleza, de afirmar mi autonomía, de actuar según una ley que me doy a mí mismo” (p. 189).

En el sexto capítulo del libro, centrado en la teoría de la justicia de Rawls, el autor demuestra que el filósofo norteamericano muestra que, para pensar la justicia, es preciso identificar los principios a los que consentiríamos si nos encontráramos en una posición inicial de igualdad (p. 208). Rawls nos invita a imaginar que nos reunamos para determinar los principios según los cuales gobernar nuestra vida colectiva, es decir para redactar un contrato social. Dadas nuestras diferencias, y a pesar de nuestra capacidad para llegar a acuerdos, sería difícil conseguir un contrato social justo (p. 208). Rawls sugiere que nos reunamos para determinar estos principios sin saber cuál será nuestra posición en la sociedad. Como consecuencia de ese “velo de ignorancia”, elegiríamos a partir de una posición original de igualdad. Dado que nadie dispone de una fuerza negociadora superior, los principios a los que consentiríamos serían justos (p. 209).

Situados en esta posición, no elegiríamos el utilitarismo ya que podríamos ser miembros de una minoría oprimida. Tampoco nos adheriríamos al libertarismo dado que daría a las personas el derecho de conservar toda la riqueza acumulada en el marco de una economía de mercado (pp. 209-

210). “Rawls piensa que dos principios de justicia surgen de ese contrato hipotético. El primero garantiza a cada ciudadano un igual acceso a las mismas libertades fundamentales, tales como la libertad de expresión y de religión (...). El segundo principio concierne la igualdad social y económica. Si no exige un reparto igualitario de las rentas y de la riqueza, solo autoriza las desigualdades sociales y económicas que benefician a los miembros de la sociedad menos favorecidos” (p. 210).

Según Sandel, para medir la fuerza moral del contrato hipotético propuesto por Rawls, es preciso poner de manifiesto los límites morales a los que se enfrentan los contratos efectivos (p. 210). De hecho, en ciertos casos, los términos de un contrato entre dos partes no son equitativos. E, incluso cuando el contrato es injusto, podemos vernos obligados a cumplir nuestros compromisos, al menos hasta cierto punto (p. 212). En cualquier caso, “los contratos efectivos solo tienen peso, desde un punto de vista moral, en la medida en que recurren a dos ideales: la autonomía y la reciprocidad” (pp. 2013-204). Como actos voluntarios, los contratos expresan nuestra autonomía y las obligaciones que crean solo tienen peso en la medida en que nos los imponemos a nosotros mismos. Y, como medios que permiten acceder a una ventaja mutua, los contratos aluden al ideal de reciprocidad. La obligación que tenemos de cumplirlos proviene de

la obligación de retribuir los que nos procuran una ventaja (p. 214). En los hechos, nos dice Sandel, la realización de estos ideales de autonomía y reciprocidad es imperfecta, ya que ciertos acuerdos, aunque voluntarios, pueden no ser mutuamente benéficos. A su vez, por razones de reciprocidad, podemos encontrarnos ante la obligación de retribuir una ventaja, incluso en ausencia de cualquier contrato (p. 214).

En ese sentido, si el consentimiento no es una condición suficiente de la obligación moral, puede acontecer que el consentimiento no sea una condición necesaria de la obligación moral. De hecho, “si la ventaja mutua es suficientemente manifiesta, la exigencia moral de reciprocidad puede imponerse, incluso en ausencia de un acto de consentimiento” (p. 216). En ese sentido, un acuerdo hipotético concluido bajo un velo de ignorancia no es el pálido reflejo de un contrato real, sino la forma más pura de un contrato real que, por ello, se encuentra dotado de un poderío moral superior (p. 222).

Además, Rawls se muestra crítico hacia la concepción meritocrática, ya que fija la posición de las partes implicadas en el reparto en función de criterios arbitrarios. En su defensa de una visión más igualitaria, el filósofo norteamericano propone el principio de diferencia cuyo objetivo es corregir el reparto desigual de los talentos y de las dispo-

siciones, sin infligir hándicaps a los más favorecidos. Lo consigue incentivando las personas con talento a desarrollarlos y a ejercerlos, al tiempo que garantiza que los beneficios que producen estos talentos en el mercado pertenecen a la comunidad en su conjunto (p. 230). No obstante, la justificación propuesta por Rawls a propósito del principio de diferencia genera dos objeciones:

La primera alude a los incentivos, ya que el principio de diferencia puede desincentivar a los más dotados. No obstante, para Rawls, las desigualdades de renta justas, en la medida en que fomentan el esfuerzo, benefician en última instancia a las personas desfavorecidas (p. 233).

La segunda se refiere al esfuerzo. Según este filósofo, el esfuerzo es tributario de contingencias, familiares por ejemplo, que no podemos llevar a nuestro crédito. En ese sentido, “el esfuerzo no puede constituir el fundamento del mérito moral” (p. 235).

En materia de justicia distributiva, Rawls estima que no tiene como objetivo recompensar el mérito moral (p. 236). A ese propósito, realiza una distinción sutil entre el mérito moral y los derechos sobre las expectativas legítimas. Para Rawls, la justicia distributiva aspira a satisfacer unas expectativas legítimas que pueden nacer una vez que las reglas del juego están instauradas. Y, cuando los principios de justicia establecen los términos de la cooperación social, las

personas tienen derecho a percibir los beneficios que surgen de ese marco. Fundamentalmente, en su rechazo del mérito moral como fundamento de la justicia distributiva, Rawls avanza dos razones: 1) el hecho de gozar de talentos, que me confieren una ventaja en la competencia con los demás, no debe ponerse en mi activo; y 2) las cualidades que una sociedad valora en un momento dado obedecen a un arbitrario moral (p. 238).

En el séptimo capítulo, consagrado a la discriminación positiva, Sandel recuerda que el verdadero debate sobre la discriminación positiva se sitúa a nivel de la reparación y de la diversidad (p. 249). De hecho, se puede contemplar la discriminación positiva como una manera de reparar unas injusticias pasadas y sus efectos duraderos. Algunos objetan que los que se benefician de esta ventaja no son necesariamente los que han padecido esta injusticia, mientras que los que pagan el precio de la reparación son raramente responsables de estas injusticias (p. 249). Por su parte, la justificación por la diversidad se basa en el bien común (p. 251). En este caso, los oponentes al argumento de la diversidad avanzan dos criterios: una práctica y otra de principios. La objeción práctica cuestiona la eficacia de las políticas de discriminación positiva, mientras que la objeción práctica desea demostrar que es poco probable que alcance sus objetivos y que podría ser incluso contraproducente (p. 253).

Según el autor, renunciar al mérito moral como fundamento de la justicia distributiva es seductor a nivel moral pero igualmente perturbador. Seductor porque cuestiona el presupuesto auto-satisfecho según el cual el éxito sería el coronamiento de la virtud. Perturbador porque esta separación entre la justicia y la moral es difícilmente perceptible (p. 262). De hecho, la justicia tiene a menudo una dimensión honorífica y la idea de que el mérito, para ser concebido, supone que las instituciones sociales hayan previamente definido su misión, presenta una dificultad: las instituciones sociales más importantes en los debates que conciernen la justicia no son libres de determinar su misión como lo desean (p. 263).

En el octavo capítulo, dedicado al pensamiento aristotélico, Sandel subraya que algunas prácticas sociales poseen, no solamente una finalidad instrumental, sino igualmente una finalidad asociada al honor y a la ejemplaridad (p. 274). En ese sentido, la filosofía política de Aristóteles gira en torno a dos ideas centrales: 1) la justicia es teleológica, en la medida en que definir unos derechos exige que identifiquemos la finalidad de la práctica social en cuestión; y 2) la justicia es honorífica, dado que reflexionar sobre la finalidad de una práctica supone reflexionar o debatir para determinar qué virtud esta práctica debería honrar y recompensar (pp. 274-275). Aristóteles no piensa que la justicia pueda ser

neutral, ya que considera que los debates que conciernen la justicia implican unas discusiones sobre el honor, la virtud y la naturaleza de la buena vida (p. 275). En ese sentido, la justicia está íntimamente asociada al mérito. Más allá, Aristóteles pretende que, para determinar el justo reparto de un bien, debemos inicialmente identificar la finalidad del bien en cuestión (p. 277).

Para el filósofo griego, la justicia distributiva no es una cuestión de dinero sino de cargos y de honores (p. 282). Es consciente de que todas las teorías de la justicia distributiva tienen como objeto discriminar y distinguir, lo que plantea la cuestión de determinar qué discriminaciones son las más justas. Según Aristóteles, la finalidad de lo político, no es establecer un marco jurídico neutral en cuanto a sus fines, sino formar buenos ciudadanos y cultivar buenas disposiciones (p. 283). En otros términos, la finalidad superior de la comunidad política sería cultivar las virtudes de los ciudadanos, enseñándoles cómo vivir una vida buena. Por lo cual, los que contribuyen en mayor medida a la comunidad política son aquellos que son superiores en la excelencia cívica y los que más merecen recibir la parte del reconocimiento político y de la influencia social (pp. 285-286).

De manera general, según Aristóteles, para realizar plenamente nuestra naturaleza como ser humano, debemos vivir en una ciudad y participar

en la vida política, ya que el ser humano es un animal político (p. 287). Esto significa que el aprendizaje de la virtud está vinculado al hecho de ser ciudadano (p. 289). Y la única y mejor manera de acceder a la virtud moral es realizando acciones justas, de modo que la virtud moral se adquiera practicándola (p. 290). En ese sentido, la política es esencial a la vida buena, por una parte, porque las leyes inculcan buenas costumbres, forman buenos caracteres y nos ponen en la vía de la virtud cívica; y, por otra parte, porque la vida de ciudadano nos ofrece la posibilidad de ejercer nuestras aptitudes a la deliberación (p. 293).

En el noveno capítulo, centrado en los dilemas de la lealtad, Sandel observa que, en general, “se justifican las disculpas públicas haciendo valer que se trata de honrar la memoria de aquellos que han sufrido injusticias cometidas por la comunidad política (...), y de reconocer los efectos persistentes de estas sobre las víctimas y sus descendientes, de expiar las faltas cometidas por los que han infligido la injusticia o no la han impedido. Como gesto público, las disculpas oficiales pueden ayudarnos a cerrar las heridas del pasado y a abrir la posibilidad de una reconciliación moral y política. (...) Estas pueden igualmente contribuir a atenuar los efectos de las injusticias padecidas por las víctimas y sus herederos” (p. 310). Pero, según los oponentes a estas disculpas públicas, las personas pertenecientes a la presente generación

no deberían pedir perdón por los errores cometidos por generaciones anteriores, porque presentar sus disculpas supone asumir la responsabilidad de estos actos. Esta última postura se inscribe en el individualismo moral según el cual las personas solo están sometidas a las obligaciones a las que han consentido. Esto supone que, como personas morales, libres e independientes, no están comprometidas por los vínculos morales preexistentes (pp. 313-314).

Para profundizar ese debate, Sandel distingue tres categorías de responsabilidad moral: 1) los derechos naturales que son universales y no requieren ningún consentimiento; 2) las obligaciones voluntarias que son particulares y exigen el consentimiento; y 3) las obligaciones de solidaridad que son particulares y no necesitan consentimiento alguno (p. 331). Sobre la base de esta tipología, el autor analiza varios ejemplos de solidaridad o pertenencia, tales como las obligaciones familiares, la resistencia francesa durante la ocupación alemana o la ayuda prestada por el Estado de Israel a los judíos etíopes (pp. 331-336). Esto le permite poner de manifiesto las obligaciones especiales que tenemos hacia nuestra familia, nuestros compañeros y nuestros conciudadanos (p. 344). Y las obligaciones de solidaridad y de pertenencia pueden imponerse a nosotros mismos por razones que no responden a una elección sino a razones vinculadas con relatos a través de los

cuales interpretamos nuestras vidas y las comunidades en las que vivimos (p. 354).

En el noveno y último capítulo del libro, Sandel recuerda que, a lo largo de esta obra, ha explorado tres enfoques diferentes de la justicia. Según el primero, la justicia significa la maximización de la utilidad o del bienestar: la mayor felicidad para el mayor número de personas. El segundo asocia la justicia al respeto de la libertad de elección, se trate de elecciones efectivas o de elecciones hipotéticas. Según el tercero, la justicia implica cultivar la virtud y reflexionar sobre la naturaleza del bien común. El autor se posiciona a favor de esta última perspectiva. De hecho, para Sandel, el enfoque utilitarista presenta dos defectos: por una parte, convierte la justicia y los derechos en un asunto de cálculo y no de principios; y, por otra parte, intenta reducir todos los bienes humanos a un solo patrón, sin tener en cuenta las diferencias cualitativas que los distinguen (p. 383). Las teorías de la libertad, por su parte, aportan una solución al primer problema pero no al segundo.

Para el autor es preciso reflexionar juntos el significado de la vida buena y contribuir a la creación de una cultura pública que permita la expresión de los desacuerdos que surjan (p. 384). En ese sentido, las cuestiones de justicia exigen desarrollar una reflexión sobre

las nociones de honor y de virtud, de orgullo y de reconocimiento. En otras palabras, la justicia no alude solamente a la cuestión de saber cómo repartir los bienes sino que exige también que sepamos evaluarlos (p. 384). “Si para tener una sociedad justa es preciso preguntarnos sobre lo que es la vida buena, queda por determinar qué tipo de discurso político nos orientará en la buena dirección” (p. 384). El autor avanza varias pistas en esta dirección;

Ciudadanía, sacrificio y servicio.

En la medida en que una sociedad requiere un sentido fuerte de la comunidad, debe saber cultivar entre los ciudadanos una preocupación por lo colectivo y un compromiso al servicio del bien común. La escuela pública constituye el lugar preferente de la educación cívica, y puede ser reforzada por el servicio cívico (pp. 387-388).

Límites morales del mercado.

Dado que la mercantilización de ciertas prácticas sociales puede corromper o alterar las normas que las definen, es preciso preguntarse qué normas no mercantiles queremos proteger de la influencia del mercado. Es una cuestión que exige la organización de un debate público para zanjar entre las maneras opuestas de evaluar estos bienes (pp. 389-390).

Desigualdad, solidaridad y virtud cívica. Ante la erosión del ámbito público y la necesidad de una política

del bien común, es necesario reconstruir la infraestructura cívica. Se trata de incrementar los impuestos de los más ricos para reconstruir las instituciones y los servicios públicos que serían de tal calidad que tanto los adinerados como los desfavorecidos recurrirían a ellos.

Una política del compromiso moral. Es preciso tener una vida cívica más densa y comprometida. La confrontación pública más vigorosa de nuestras convicciones podría reforzar el respeto que tenemos unos hacia otros. Todas las deliberaciones públicas sobre cuestiones morales no desembocarán en acuerdos pero es necesario intentarlo, según el autor.

Al término de la lectura de *Justice*, es preciso reconocer la simplicidad, destreza y elegancia con la cual Sandel aborda y discute las principales teorías de la justicia desde el punto de vista de la filosofía moral y política. Lejos de limitarse a una exposición detallada de las principales tesis utilitaristas, libertarianas, kantianas, rawlsianas o aristotélicas, construye progresivamente un razonamiento articulado que desemboca en un posicionamiento claro y unas pistas de reflexión elaboradas, fruto de tres décadas de reflexión sobre la justicia. El carácter comprensible y legible de esta obra resulta de la multiplicación de ejemplos concretos escogidos en la actualidad y de la utilización de un estilo fluido y de una terminología amena

alejada de cualquier jerga académica. No en vano, de cara a matizar esta valoración positiva, el lector echa en falta el hecho de que el autor no haya expuesto su posicionamiento y sus tesis con anterioridad, sin tener que esperar la parte final del libro. Asimismo, la mayoría de los ejemplos aluden a los Estados Unidos, lo que dificulta la identificación, sin perjudicar por ello la pertinencia de los argumentos avanzados.

En definitiva, la lectura de la última obra de Michael Sandel es sumamente recomendable para las personas interesadas en la cuestión de la justicia desde una perspectiva moral y política.

Bibliografía

1. Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
2. Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa.
3. Sandel, M. (2008). *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones.
4. Sandel, M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado*, Madrid, Debate.