

¿SE PUEDE FORMULAR UNA TEORÍA
DE LA JUSTICIA SIN ACUDIR
A UN “ENFOQUE TRASCENDENTAL”?
UN ANÁLISIS CRÍTICO
DE LA NOCIÓN DE JUSTICIA DE AMARTYA SEN
MATÍAS PETERSEN*

1. INTRODUCCIÓN

LA reflexión seniana sobre la justicia, expuesta principalmente en su obra *The Idea of Justice*, se plantea, en gran medida, como una crítica a la obra del filósofo John Rawls,¹ y en general, a lo que Sen denomina «institucionalismo trascendental».² Sen piensa que Rawls se equivoca al elaborar una teoría de la justicia que se concentra exclusivamente en las instituciones justas, ya que esto implicaría formalizar algo que en la realidad es más complejo y dinámico. Además, Sen piensa que Rawls no toma en cuenta el hecho de que el comportamiento real de las personas no se conformará perfectamente con la concepción de la justicia obtenida en la posición original.³ Sen critica a Rawls por sostener un enfoque “trascendentalista”, es decir, por sostener un enfoque metodológico que busca elaborar una teoría ideal de la justicia, en vez de argumentar sobre la base del comportamiento real.

Ahora bien, a pesar de esta crítica, Sen comparte con Rawls la tesis según la cuál una teoría de la justicia no puede estar basada en una visión particular de la naturaleza humana y de sus fines, es decir, una teoría de la justicia no puede ser lo que Rawls llama una doctrina comprehensiva. Esta es una de las razones por las que Sen sostiene que los principios de la justicia deben estar basados, en gran medida, en la deliberación pública y el consenso razonado. El problema al que se enfrenta Sen es que debe fundamentar estos principios de justicia en criterios que no sean, según su propia terminología, “trascendentalistas”.

* Universidad de los Andes, San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, Santiago de Chile. E-mail: mpetersen@uandes.cl

Este artículo es parte del proyecto “Ética, Política y Economía en la obra de Amartya Sen”, financiado por el Fondo de Ayuda a la Investigación (FAI) de la Universidad de los Andes.

¹ Sen dedica una parte específica de su libro a criticar la teoría de la justicia presentada por John Rawls, cfr. A. SEN, *La idea de la Justicia*, Taurus, Madrid 2009, pp. 81-103.

² Cfr. *ibidem*, pp. 37-40.

³ Cfr. *ibidem*, pp. 67-69.

En este artículo se argumentará que el trabajo de Sen se apoya principalmente en dos principios que van más allá de lo meramente “comparativo” y que parecen caer bajo la etiqueta de “trascendentalismo” que el mismo Sen le ha imputado a Rawls. Estos principios son: la importancia de la libertad humana entendida bajo el “enfoque de las capacidades” y una concepción consensualista y procedimental de la razón práctica. La noción seniana de justicia ha sido objeto de análisis y críticas desde distintas perspectivas;⁴ sin embargo, hasta ahora no se ha realizado un análisis desde las nociones de racionalidad y libertad que el mismo Sen ha desarrollado.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DE SEN: LA DISTINCIÓN ENTRE LO “TRASCENDENTAL” Y LO “COMPARATIVO”

En *The Idea of Justice* Sen retoma un problema que ya había planteado en su artículo «*What Do We Want From a Theory of Justice?*».⁵ Allí se reflexiona sobre la pregunta central que debería responder cualquier teoría de la justicia. Sen piensa que, para John Rawls, y para una parte importante de la filosofía política contemporánea, la pregunta principal que debe responder un teórico de la justicia es la siguiente: ¿*Qué es una sociedad justa?* A esta forma de encarar el problema de la justicia Sen lo denomina “enfoque trascendental”, por centrarse en identificar arreglos sociales perfectamente justos, es decir, por intentar elaborar una teoría ideal de la justicia. En contraste con lo anterior, Sen propone un “enfoque comparativo”, que se concentraría en evaluar arreglos sociales alternativos en vez de concentrarse exclusivamente en la identificación de una sociedad perfectamente justa.⁶ Sen afirma que antes de responder a la pregunta por la justicia, debemos decidirnos por un enfoque que nos permita abordarla de la mejor manera posible. Las preguntas que se plantea Sen a este respecto son: ¿existe alguna forma de razonamiento que incorpore lo trascendental y lo comparativo? ¿Es necesario que un enfoque trascendental de la justicia incorpore elementos comparativos? ¿Pueden las respuestas a las

⁴ Cfr. F. BIONDO, ¿*Qué podemos pedir a una teoría de la justicia?* Algunas consideraciones acerca de un debate entre Amartya Sen y John Rawls, «Isegoría», 42 (2010), pp. 183-197; L. VALENTINI, *A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen*, «Economics and Philosophy», 27 (2011), pp. 297-315; J.F. ÁLVAREZ, *La propuesta inmanentista de Amartya Sen para la justicia global*, «Isegoría», 43 (2010), pp. 617-630; S. CHACKALACKAL, *In Defence of Theoretical Ethics. A Critique on Amartya Sen's The Idea of Justice*, «Journal of Dharma», 35 (2010), pp. 369-392; F.M. KAMM, *Sen on Justice and Rights: A Review Essay*, «Philosophy & Public Affairs», 39 (2011), pp. 82-104; A. ESLAVA GOMEZ, *The idea of justice at the service of development in Amartya Sen*, «Co-Herencia», 7 (2010), pp. 245-260; S.R. OSMANI, *Theory of Justice for an Imperfect World: Exploring Amartya Sen's Idea of Justice*, «Journal of Human Development and Capabilities», 11 (2010), pp. 599-607; S. DENEULIN, *Development and the Limits of Amartya Sen's The Idea of Justice*, «Third World Quarterly», 32 (2011), pp. 787-797.

⁵ A. SEN, *What do we want from a theory of justice?*, «Journal of Philosophy», 103 (2006), pp. 215-238.

⁶ *Ibidem*, p. 216.

preguntas trascendentales conducirnos también, de modo indirecto, a evaluaciones comparativas de la justicia? Sen concentra su análisis en las siguientes dos preguntas: ¿Es suficiente un enfoque trascendental? ¿Es necesario?

La pregunta por la suficiencia de una teoría de la justicia equivale, para Sen, a preguntarse lo siguiente: ¿basta con identificar teóricamente una sociedad perfectamente justa, de manera tal que al llegar a dicha identificación podamos obtener también comparaciones entre dos sociedades reales y concluir que una es más justa que otra? A esta pregunta Sen responde negativamente señalando que una especificación trascendental de la justicia no conduce necesariamente a “rankings” comparativos sobre la justicia. Sin embargo, ¿no será acaso necesaria una teoría trascendental de la justicia? Parece ser así, ya que si bien es cierto que un canon ideal de justicia no produce, por sí mismo, comparaciones entre dos o más sociedades, sin dicho canon no podríamos hacer ningún tipo de comparación. Sin embargo, Sen señala que dicho canon de comparación tampoco es necesario, ya que si lográramos encontrar un canon ideal de la justicia que nos permita especificar en qué consiste una sociedad justa, dicho canon no nos permitiría necesariamente comparar dos sociedades con el fin de saber cuál es más justa que otra. Lo anterior lleva a Sen a concluir que el “enfoque trascendental” no es necesario, ni suficiente, para elaborar una teoría de la justicia, es decir, que la «[...] teoría trascendental simplemente se enfrenta a una pregunta diferente de aquellas relacionadas con la evaluación comparativa, una pregunta que puede tener considerable interés intelectual pero que carece de directa relevancia [...]».⁷ Hay un pasaje de la obra de Sen en la que se puede ver lo enfático que es el autor respecto a la irrelevancia del enfoque trascendental:

«Un enfoque trascendental no puede ocuparse por sí solo de cuestiones sobre el avance de la justicia y comparar propuestas alternativas para tener una sociedad más justa, sin mencionar la utópica propuesta de dar un salto imaginario a un mundo perfectamente justo. En verdad, las respuestas que un enfoque trascendental da, o puede dar, son muy distintas y distantes del tipo de preocupaciones que interesan a la gente en sus discusiones sobre la justicia y la injusticia en el mundo (por ejemplo, las iniquidades del hambre, la pobreza, el analfabetismo, la tortura, el racismo, el sometimiento de las mujeres, el encarcelamiento arbitrario o la exclusión médica como problemas sociales que necesitan redención)».⁸

Sen postulará una teoría “incompleta” de la justicia, es decir, un enfoque que no pretende llegar a un arreglo social perfectamente justo. Este enfoque se concentraría más bien en las comparaciones y evaluaciones de los arreglos sociales posibles, más que en la determinación de las condiciones que ha de cumplir una sociedad perfectamente justa. Además, esta teoría “incompleta” de la justicia podría ser elaborada en el marco del enfoque de las capacidades,

⁷ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., pp. 48-49.

⁸ *Ibidem*, p. 126.

desarrollado por el mismo Sen, ya que la noción de capacidad «apunta a un foco informativo para juzgar y comparar las ventajas generales del individuo, y como tal no propone ninguna fórmula específica acerca de qué información puede utilizarse».⁹ En este sentido, el enfoque de la capacidad viene a ser la herramienta necesaria para el esquema comparativo que Sen propone como alternativa a una teoría ideal de la justicia. Por lo tanto, hay una estrecha relación entre la pregunta por la justicia y el enfoque de las capacidades.

3. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES: LA LIBERTAD COMO DESARROLLO DEL HOMBRE

El *enfoque de las capacidades* es una teoría filosófica¹⁰ que aborda el problema de la libertad en su relación con el desarrollo humano. Sen afirma que el hombre es dueño de su propia vida y que, por tanto, el desarrollo humano no puede ser visto desde una perspectiva reduccionista, sino que por el contrario, «la gente debe ser vista [...] como participando activamente [...] en la formación de su propio destino, y no sólo como receptores pasivos de los frutos de astutos programas de desarrollo».¹¹ Ahora bien, ¿cómo logra el hombre ser dueño de su propio destino? Sen desarrolla dos conceptos, íntimamente ligados, para explicar su concepción del desarrollo humano: *funcionamientos* y *capacidades*. El primero es un concepto flexible y amplio que significa lo que una persona es, hace y tiene.¹² Sen señala que el «[...] primer rasgo del bienestar puede considerarse en términos de cómo “funciona” una persona, tomando el término en un sentido amplio».¹³ Más específicamente, los funcionamientos representan partes del estado de una persona, en particular varias cosas que él o ella decide hacer o ser al dirigir su vida.¹⁴ Las *capacidades*, en cambio, se refieren a las combinaciones alternativas de funcionamientos que son posibles de alcanzar por una persona. Estas son concebidas por Sen como un “reino de libertad” o como la capacidad de alcanzar diversos estilos de vida.¹⁵

Sin entrar en la discusión sobre la nomenclatura y los límites de esta conceptualización seniana, es necesario resaltar el hecho de que para Sen el de-

⁹ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰ Sen no consideraría el enfoque de las capacidades como una “teoría filosófica”, sino más bien como un “marco teórico” para los estudios sobre el bienestar y el desarrollo, aunque no necesariamente circunscrito a ello (cfr. A. SEN, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, pp. 48-49).

¹¹ A. SEN, *Development as Freedom*, Anchor Books, New York 1999, p. 53.

¹² Cfr. R.F. CRESPO, *Sen y Aristóteles: Razón práctica y economía*, «Cuadernos de Empresa y Humanismo», 111 (2010), p. 12.

¹³ A. SEN, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», 82 (1985), p. 197.

¹⁴ Cfr. A. SEN, M. C. NUSSBAUM (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, New York 1993, p. 31.

¹⁵ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, cit., p. 75.

sarrollo humano es, esencialmente, un desarrollo de la libertad. Sen expresa esta idea mediante el concepto de libertad de agencia, el cual «[...] se refiere a aquello que la persona es libre de hacer o lograr en pos de cualquier fin o valor que él o ella considere importante». ¹⁶ Así, es claro que para Sen la “capacidad humana” es una expresión de la libertad. ¹⁷ Si esto es así, entonces la libertad humana tiene una importancia intrínseca en relación con la pregunta sobre la justicia y se convierte, para Sen, en el objetivo fundamental del desarrollo humano.

El enfoque de las capacidades tiene varios aspectos interesantes, entre los cuales cabe destacar dos puntos que están relacionados con el problema de la justicia. En primer lugar, en lo que se refiere a la consideración de las relaciones entre ética, política y economía, el enfoque de las capacidades reconoce que estas disciplinas prácticas, aun teniendo sus propios objetos de estudio, están íntimamente ligadas entre sí, lo cual permite estudiar el problema de la justicia desde una perspectiva más amplia de la habitual. Esta parece ser la razón por la que Sen señala que el «enfoque de la capacidad se concentra en la vida humana y no sólo en algunos objetos separados de conveniencia, como ingresos o mercancías que una persona puede poseer, los cuales se consideran con frecuencia, en especial en el análisis económico, como los principales criterios del éxito humano». ¹⁸ En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, en el enfoque de las capacidades, el desarrollo económico es concebido como una dimensión más de la vida humana, una dimensión que está subordinada al desarrollo humano en general, razón por la cual, los criterios de eficiencia económica no necesariamente tienen prioridad sobre los criterios de justicia. En el mismo sentido apunta el enfoque de las capacidades al permitir que los bienes materiales sean vistos como medios para alcanzar el desarrollo y no como la finalidad principal del mismo; esto último permite realizar una reflexión sobre la justicia que no esté específicamente centrada en los aspectos “materiales” del desarrollo humano, como ocurre, a juicio de Sen, con el marcado énfasis que le otorga John Rawls a los “bienes primarios”. Esta es la razón por la que Sen afirma que en «contraste con los enfoques basados en la utilidad o en los recursos, en el enfoque de la capacidad la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar». ¹⁹

Este último punto está estrechamente relacionado con la importancia que le da Sen a la libertad entendida como capacidad dentro de su reflexión sobre la justicia y constituye, además, uno de los puntos en los que Sen se aleja de Rawls. En efecto, Sen y Rawls tuvieron una polémica interesante al respec-

¹⁶ A. SEN, *Well-Being, Agency and Freedom*, cit., p. 203.

¹⁷ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, cit., p. 292.

¹⁸ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 263.

¹⁹ *Ibidem*, p. 261.

to; el primero critica al segundo por el hecho de dar demasiada atención a “los medios” en su teoría de la justicia, en la forma de bienes primarios. Sen señala que si «[...] *la libertad de las personas constituye un territorio mayor de la justicia*, entonces los bienes primarios proveen de una base informacional inadecuada para la evaluación de lo que es justo y lo que no lo es. Tenemos que examinar las capacidades de las que podemos disfrutar actualmente».²⁰ Es interesante notar que Sen clasifica la teoría de la justicia de Rawls como un enfoque basado principalmente en los recursos, por la importancia que le daría Rawls a los bienes primarios. Esta es la razón por la que Sen afirma que aun cuando hay importantes diferencias entre, por ejemplo, los enfoques de Rawls y Dworkin, ambos se concentran en los recursos al hacer “evaluaciones interpersonales” y ambos buscan responder a la pregunta sobre la justicia en términos de *los medios* en vez de focalizarse en aquello que la gente puede obtener *a partir* de los medios.²¹ Sen, por el contrario, afirma que las comparaciones interpersonales, las cuales juegan un rol crucial en la pregunta sobre la justicia, no pueden obtenerse a partir de los *medios* que las personas disponen para ejercer su libertad.²² Rawls, por su parte, acoge la crítica de Sen señalando que el hecho de enfocarse en los bienes primarios puede parecer equivocado, pues es trabajar en el espacio de los asuntos institucionales y de los bienes materiales y no en el espacio de los valores morales básicos.²³ Sin embargo, Rawls piensa que la solución que propone Sen no es apropiada, ya que enfocarse en los fines y en la capacidad que las personas tengan para desarrollarlos sería elaborar un enfoque de la justicia basado en alguna «doctrina comprensiva».²⁴ Sen responde a los anterior señalando que Rawls malinterpreta su argumento, ya que las capacidades reflejan la *libertad* de una persona para escoger entre vidas alternativas, y su valor no necesita ser derivado de ninguna «doctrina comprensiva» que demande una manera específica de vivir la vida.²⁵

Como se ha visto, Sen tiene una concepción de la libertad que está estrechamente conectada con su noción de la justicia. Sin embargo, la concepción seniana de la libertad como capacidad debe ser explicada a la luz de otro aspecto: su conexión con la racionalidad y sus implicancias en relación a nuestro compromiso con los demás miembros de la sociedad.

²⁰ A. SEN, *Justice: Means versus Freedoms*, «Philosophy & Public Affairs», 19 (1990), p. 121. Las cursivas son mías.

²¹ Cfr. *ibidem*, 115.

²² Cfr. *ibidem*., 112.

²³ Cfr. J. RAWLS, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, «Philosophy & Public Affairs», 17 (1988), p. 259.

²⁴ Cfr. *ibidem*., p. 259; cfr. también A. SEN, *Justice: Means versus Freedoms*, cit., p. 112, donde Sen explica la crítica que dirige a Rawls en los mismo términos.

²⁵ Cfr. A. SEN, *Justice: Means versus Freedoms*, cit., p. 118.

4. LA LIBERTAD COMO COMPROMISO CON LOS DEMÁS

Sen ha desarrollado una interesante reflexión sobre la relación que existe entre la racionalidad y la libertad,²⁶ reflexión que, como se dijo, ocupa un puesto importante en su teoría de la justicia. Uno de los aspectos centrales de esta reflexión es la constante alusión de Sen a la posibilidad de que el ser humano actúe movido por fines que no sean interesados o egoístas.²⁷ Para comprender la reflexión seniana sobre la racionalidad es necesario revisar la crítica de Sen a la visión de la misma que comúnmente se presenta en la teoría económica contemporánea y en disciplinas afines. Específicamente, es importante remontarse a la crítica de Sen crítica a la Teoría de la Elección Racional (TER), la cual se puede enmarcar dentro de un conjunto de teorías que caen bajo la etiqueta de «egoísmo filosófico»,²⁸ ya que uno de sus principales supuestos es que toda acción es interesada o egoísta, y en las que se define la racionalidad como la búsqueda interesada del propio bienestar.²⁹

La crítica de Sen a la TER se basa en la afirmación de que es posible que el ser humano actúe por otra razón que no sea la búsqueda de su interés individual; para ello Sen argumenta desde la distinción entre los conceptos de simpatía y compromiso. En el primer caso actuaríamos movidos por el beneficio que nos reporta ayudar a otros mientras que en el segundo lo hacemos movidos por un cierto deber moral. Un ejemplo del mismo Sen puede ayudar a comprender la distinción. «Si el conocimiento de que se tortura a otros te enferma, éste es un caso de simpatía; si no te hace sentir mal, pero crees que es algo malo y estas dispuesto a hacer algo para detenerlo, este es un caso de compromiso».³⁰

²⁶ Para un análisis detallado de esta relación cfr. A. SEN, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2004, pp. 4-52.

²⁷ Es interesante notar que Rawls, por ejemplo, cuando desarrolla los supuestos de la posición original asume, al menos metodológicamente, que el ser humano es egoísta (cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971, pp. 142-150).

²⁸ Para una descripción detallada de las teorías mencionadas, y específicamente de aquellas que son catalogadas como “egoísmo racional”, cfr. R. SHAVER, *Rational Egoism: A Selective and Critical History*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

²⁹ En este mismo sentido cfr. A. SEN, *Rationality and Freedom*, cit., pp. 30-31. Sen señala que uno de los grandes líderes de la teoría de la elección racional es Gary Becker, quien obtuvo el premio nobel de Economía el año 1992 (*ibidem*, p. 31). El premio le fue otorgado a Gary Becker «[...] por haber extendido el dominio del análisis microeconómico [cuyo fundamento es la TER] a una amplia gama de comportamientos humanos [...]». Cfr. “The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1992”. Disponible en http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1992/. Consultado el 30 de septiembre del 2011.

³⁰ A. SEN, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, «Philosophy & Public Affairs», 6 (1977), p. 326.

Esta distinción es interesante ya que ayuda a comprender con cierta claridad que lo buscado subjetivamente por un agente no es necesariamente el beneficio propio, aun cuando sus actos puedan tener como consecuencia un beneficio. Es decir, una acción que implica ayudar a otros puede efectivamente reportar un beneficio personal, pero de ello no se deduce que la causa por la que se actúe sea necesariamente dicho beneficio. Sen también alude al rol de la conciencia moral en la racionalidad práctica, por ejemplo, cuando afirma que la noción de compromiso es relevante para comprender aquellas situaciones en las que «uno actúa sobre la base de un deber que, si es violado, puede causar remordimiento»,³¹ y precisa, adelantándose a una posible objeción de los defensores de la TER, que en estos casos «la acción se escoge realmente por el sentido del deber y no sólo para evitar el malestar resultante del remordimiento que ocurriría si actuáramos de otro modo».³² Sen se da cuenta, además, que si los seres humanos fuéramos exclusivamente interesados en todas nuestras decisiones, como parece afirmar la TER, jamás podríamos explicar aquellas acciones en las cuales actuamos por una debilidad de la voluntad, sobre todo en aquellos casos en los cuales somos conscientes de dicha debilidad. Es decir, la TER no tiene en cuenta el hecho de que en el ser humano se dan diversas pasiones que muchas veces nublan la captación de los bienes reales a los que el agente está llamado y, por ello, “frustran” la acción. Sen mismo pone el ejemplo de alguien que come o bebe en exceso aun estando consciente de que su decisión es irracional.³³

Las consideraciones expuestas por Sen le permiten afirmar que los «[...] fines de la gente pueden ir más allá de la promoción solitaria del interés propio, y sus opciones pueden incluso ir más allá de la persecución obsesiva de sus fines personales, movida quizá por alguna preocupación por la decencia en el comportamiento, y sin impedir que los otros también persigan sus fines. La insistencia de la TER en definir la racionalidad como la promoción inteligente del interés propio supone devaluar el razonamiento humano».³⁴ Ahora bien, en este punto el pensamiento de Sen presenta una tensión importante, ya que el cree que «[...] mientras la racionalidad de la elección puede permitir motivaciones no egoístas, la racionalidad en sí no lo exige».³⁵ Es decir, para Sen no habría nada irracional en quien actúa movido por bienes o deberes que están más allá de su propio interés, sin embargo, la definición de racionalidad no necesariamente debe incluir esta posibilidad. Esta afirmación de Sen contrasta con la tesis, sostenida por el autor en gran parte de su obra, que reconoce en la libertad y la racionalidad un compromiso con, entre otros objetivos, las

³¹ *Ibidem*, p. 327.

³³ Cfr. A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 207.

³⁵ *Ibidem*, pp. 225-226.

³² *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 225.

acciones desinteresadas y el compromiso social.³⁶ De hecho, Sen señala que «[la] libertad en general y la libertad de acción en particular son partes de un poder efectivo que una persona tiene, y sería un error ver la capacidad, ligada a estas ideas de libertad, sólo como una noción de ventaja humana: se trata también de una preocupación central sobre la comprensión de nuestras obligaciones».³⁷ Ahora bien, ¿cuáles son nuestras obligaciones con los demás miembros de la sociedad y como las conocemos? Este punto lo pasamos a revisar a continuación.

6. RAZÓN PRÁCTICA Y EL ROL DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA

Sen afirma que es «[...] importante enfatizar la conexión entre el razonamiento público y la elección y ponderación de las capacidades para la evaluación social».³⁸ Lo anterior está basado en el supuesto de que la libertad es uno de los aspectos centrales de la justicia, y que es precisamente la libertad, entendida como capacidad de alcanzar nuestros propios fines, el elemento central de la justicia. Ahora bien, ¿cómo resuelve Sen el problema de los principios de la justicia, es decir, de los criterios que nos permiten distinguir en la realidad lo que es justo de lo que no lo es? ¿Y qué es lo que nos permite conocer nuestras obligaciones con los demás miembros de la sociedad? Como se ha visto Sen se quiere alejar de Rawls por considerarlo “trascendentalista”, y por ello va a proponer un criterio de sistematización de los principios de la justicia que esté basado en el consenso público; sin embargo, para que la toma de distancia respecto de Rawls sea efectiva, se tratará de un consenso muy distinto al propuesto por el esquema rawlsiano de la posición original. Los problemas que Sen le ve al consenso rawlsiano son: a) que puede no haber consenso razonado, incluso bajo estrictas condiciones de imparcialidad y escrutinio razonable sobre la naturaleza de la sociedad justa y b) que un ejercicio de la razón práctica que entraña una elección real exige un esquema para comparar las alternativas factibles y no una identificación de una situación perfecta posiblemente no disponible que podría no ser trascendida.³⁹ Por tanto, y como ya se ha dicho, Sen cree que la teoría trascendental se enfrenta a una pregunta diferente de aquellas relacionadas con la “evaluación comparativa”, una pregunta que puede tener considerable interés intelectual pero que carece de relevancia práctica. Lo que se requiere, en cambio, es un acuerdo, basado en la razón pública, sobre la gradación de las distintas alternativas realizables.⁴⁰ Esta parece ser la razón por la que Sen rechaza la solución trascendental de consenso y por la que propone como alternativa un mayor énfasis en la discusión pública abierta, que tenga como fundamento el enfoque de las capacidades.

³⁶ Cfr. A. SEN, *Development as Freedom*, cit., pp. 282-298.

³⁷ Cfr. A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 301.

³⁸ *Ibidem*, p. 272.

³⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 48-49.

7. LOS PROBLEMAS DE LA NOCIÓN SENIANA DE JUSTICIA

Lo expuesto en los apartados 2-6 permite apreciar una cierta tensión en el pensamiento de Sen que parece plantear algunos problemas a su noción de justicia. A continuación se revisarán estas dificultades; específicamente, se analizarán los problemas relativos al enfoque comparativo propuesto por Sen, su relación con el enfoque de las capacidades, y la conexión que existe entre éste y el razonamiento público.

7. 1. *Problemas respecto al canon de lo justo*

Como se ha visto Sen afirma que un enfoque trascendental de la justicia no es necesario ni suficiente. La argumentación del autor, como se vio, estaba dividida en dos preguntas.

¿Es suficiente una teoría de la justicia?

Se ha afirmado que la pregunta por la suficiencia de una teoría de la justicia equivale, para Sen, a preguntarse si es suficiente la especificación de una sociedad enteramente justa para obtener clasificaciones de cambios de rumbo⁴¹ respecto a la justicia ideal, de tal modo que una identificación trascendental también implique calificaciones comparativas.⁴² A esta pregunta Sen responde negativamente señalando que una especificación trascendental de la justicia no conduce necesariamente a “rankings” comparativos sobre la justicia. Las dificultades, a juicio de Sen, radicarían en que i) puede haber diferentes clases de cambios de rumbo respecto de la justicia ideal; ii) existirían diversas dimensiones de transgresión respecto de la sociedad ideal y iii) existirían distintas maneras de ponderar dichas infracciones según sea el caso.⁴³ Para ejemplificar las dificultades que presenta la pregunta sobre la suficiencia de un enfoque trascendental, Sen analiza los principios de la teoría de la justicia de Rawls. Como es sabido, en el enfoque rawlsiano la libertad juega un rol central, dado que ésta es justamente uno de los principios fundamentales de la justicia.⁴⁴ Ahora bien, si la libertad juega un rol tan central, afirma Sen, cualquier violación arbitraria de la libertad puede ser considerada como un alejamiento del canon ideal de justicia. También dentro del contexto de la obra de Rawls, puede haber, por ejemplo, infracciones a las normas de justicia distributiva que establece el principio de diferencia. Teniendo en cuenta estos dos ejemplos, Sen cree que la teoría de la justicia de Rawls falla al no atender el hecho de que, en caso que hallemos las condiciones de una sociedad perfectamente justa, no necesariamente podremos obtener una “medición” de

⁴¹ Por “cambios de rumbo”, Sen entiende desviaciones del ideal de justicia.

⁴² Cfr. A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., 128.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., pp. 60-65.

los diversos “cambios de rumbo” respecto del ideal de justicia. Ahora bien, si concedemos a Sen que la especificación de una sociedad perfectamente justa no conduce necesariamente a comparaciones entre las sociedades reales en las que vivimos, cabe preguntarse si acaso, sin ser suficiente una teoría “trascendental” de la justicia, será esta necesaria, debido a que cualquier comparación entre dos realidades requiere de un canon o medida de comparación, en este caso, un canon o medida de “lo justo”.

¿Es necesaria una teoría de la justicia?

Sen piensa que la mayoría de quienes han tratado el problema de la justicia creen que se requiere de un canon ideal de justicia para comparar dos o más sociedades en orden a determinar cuál es más justa. Si esto es verdad, se seguiría que una teoría trascendental de la justicia no es suficiente para hacer comparaciones, pero sí es necesaria, ya que si bien es cierto que el canon ideal de la justicia no produce, por sí mismo, comparaciones entre dos o más sociedades, sin dicho canon no podríamos hacer ningún tipo de comparación. Ahora bien, como se ha expuesto anteriormente Sen señala que dicho canon de comparación tampoco es necesario. Para lo anterior pone el siguiente ejemplo: el Everest es la montaña más grande del mundo, pero comprender esto no es necesario para comparar las alturas de otras dos montañas, por ejemplo, Kanchenjunga y Mont Blanc.⁴⁵ De lo anterior este autor deduce que si lográramos encontrar un canon ideal de la justicia que nos permita especificar en qué consiste una sociedad justa, dicho canon no sería necesario para comparar dos sociedades con el fin de saber cuál es más justa que otra.

El argumento de Sen no está muy bien planteado y parece bastante confuso. Si la comparación entre dos montañas tuviera como fin saber cuál de las dos es más alta que una tercera, el argumento de Sen se aplicaría. Sin embargo, lo que él quiere averiguar es cuál de las dos montañas es más alta, no necesariamente cuál de las dos es más alta en relación a una tercera. Precisamente por ello Sen necesita saber qué es “lo alto” para poder emitir un juicio “comparativo” sobre la altura de cualquier par de montañas. En otras palabras, Sen tiene razón en afirmar que no es necesario saber cuál es la montaña más alta del mundo para saber cuál de otras dos montañas, Kanchenjunga y Mont Blanc en este caso, es más alta, sin embargo, de allí no se sigue que al comparar dos montañas no necesite de un canon de “lo alto”. Si trasladamos esta analogía al caso de la pregunta por la sociedad justa, es natural preguntarnos lo siguiente: ¿no necesitamos un canon sobre lo que es justo para determinar si una sociedad es más justa que otra? Es probable que no sea necesario proponer una teoría completamente “ideal” de la justicia en la que se determine cuál es la sociedad perfectamente justa, sin embargo, se necesita saber qué es “lo justo” en una determinada sociedad. Es importante notar que Sen parece partir del

⁴⁵ Cfr. A. SEN, *What do we want from a theory of justice?*, cit., p. 222.

siguiente supuesto: el fin de una teoría de la justicia es la comparación de distintas sociedades, en orden a determinar cuál es más justa que otra. Si ese es el fin de la pregunta por la justicia, entonces es posible afirmar que una teoría “trascendental”, en el sentido que Sen le da a esta palabra, no es suficiente. El problema es que Sen no distingue demasiado entre el canon de lo justo, la sociedad perfectamente justa y la relación que existe entre ambos. Una cosa es la sistematización de determinados principios de justicia que sean aplicables a las instituciones básicas de la sociedad y otra distinta es la elaboración de una teoría que describa completamente la sociedad ideal. Es comprensible que a Sen no le satisfagan algunas teorías que él mismo llama trascendentales, quizás por el excesivo formalismo del que muchas veces son presa, pero ello no es justificación para señalar que para comparar dos sociedades no sea necesario un canon de la justicia. Ahora bien, aunque Sen niegue la necesidad de una teoría trascendental de la justicia, de algún modo reconoce que se necesita algo similar a un canon de justicia, incluso para elaborar una teoría de la justicia basada en un “enfoque comparativo”. «Cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política – escribe Sen – particularmente cualquier teoría de la justicia, tiene que elegir un foco de información, es decir, tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar su justicia e injusticia». ⁴⁶ Como se ve, no es necesaria una teoría ideal [entiéndase puramente formal] de la justicia; sin embargo, para cualquier proceso de evaluación y comparación de dos o más sociedades, necesitamos un canon desde el cual comparar dichas sociedades. La reflexión filosófico-política no necesariamente debe quedar restringida a un mero “proceso evaluativo” sobre la justicia en los diversos países del globo. En otras palabras, hay una dimensión de la pregunta por la justicia que no está totalmente inmersa en la complejidad de lo concreto y que es justamente la que permite que exista una reflexión filosófica sobre la justicia.

Ahora bien, como veremos, el “foco de información” al que hace referencia Sen está íntimamente ligado a una reflexión filosófica sobre los fundamentos de aquello en que consiste el bien de la vida humana. La teoría de la justicia de Sen se basa en principios filosóficos que, si bien no pretenden servir de fundamento a una teoría puramente formal de la justicia, son mucho más que una mera “base informacional”. Veremos que dichos presupuestos filosóficos son principalmente dos: i) la libertad entendida como un desarrollo de las potencialidades del ser humano, enmarcada en el enfoque de las capacidades y ii) una teoría de la razón práctica basada en la deliberación pública.

⁴⁶ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 261.

7. 2. *Libertad, compromiso y naturaleza humana*

En el apartado 3 se ha visto la polémica que sostuvieron Sen y Rawls, en la que se muestran sus diferencias, pero que también pone de manifiesto que ambos comparten un aspecto de la forma en la que ha de responderse la pregunta sobre la sociedad justa: no se puede formular una teoría de la justicia basado en una doctrina comprensiva. Ahora bien, sobre este punto es interesante notar que quizás a ambos autores se les podría dirigir la misma objeción, a saber, como logran explicar en qué medida sus respectivas teorías de la justicia no están basadas, de algún modo, en una doctrina comprensiva. Como hemos visto anteriormente, algunos pasajes de la obra de Sen muestran claramente que, por ejemplo, para él, la libertad es un bien fundamental del ser humano, por tanto, una teoría de la justicia debe partir de este presupuesto. Como ha puesto de manifiesto Michael Sandel, estas concepciones sobre la justicia,⁴⁷ tienen un fundamento liberal, y este tipo de liberalismo tiende a evitar formular cualquier teoría sobre el ser humano, al menos en el sentido tradicional de reflexionar sobre la naturaleza humana; sin embargo, en otro sentido, estas teorías sí implican una cierta teoría del ser humano.⁴⁸

¿Qué elementos, implícitos o explícitos, podemos encontrar en el pensamiento de Sen que aludan a su noción del ser humano? Recordemos, por ejemplo, que el enfoque de las capacidades concibe el desarrollo humano como una actividad del hombre, actividad que ha de ser perfecta del mismo. De hecho, Sen afirma que esta noción del desarrollo está íntimamente conectada con la noción aristotélica de *ergon*.⁴⁹ Si hay una función propia del hombre, que en la filosofía aristotélica consiste en vivir de acuerdo a la razón,⁵⁰ entonces los fines que un ser humano ha de elegir para perfeccionarse o desarrollarse humanamente han de ser fines racionales o razonables; en palabras de Sen en «el enfoque de la capacidad la ventaja individual [entendida como desarrollo individual] se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar». ⁵¹ Ahora bien, esta afirmación de Sen, según la cuál en su enfoque de la capacidad la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar, tiene más semejanzas con lo que John Rawls lla-

⁴⁷ Esta crítica de Sandel se dirige principalmente a Rawls, es mi responsabilidad hacer extensiva su crítica a Sen. Es importante notar que aunque Rawls haya intentado responder a esta crítica en *Political Liberalism* parece no haber introducido cambios sustanciales en su teoría política. En este mismo sentido cfr. C.A. CASANOVA, *Una lectura platónico-aristotélica de John Rawls*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2003, pp. 6-7.

⁴⁸ Cfr. M.J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 10.

⁴⁹ Cfr. A. SEN y M.C. NUSSBAUM, *The Quality of Life*, cit., pp. 46-48.

⁵⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 7.

⁵¹ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 261.

ma «planes racionales»⁵² que con la noción aristotélica del bien humano. En este punto Sen termina asemejándose mucho a Rawls; por un lado acepta lo que el mismo Rawls llama «principio aristotélico»,⁵³ según el cual hay una tendencia natural en el hombre a desarrollar sus potencialidades, pero por otro lado, rechaza que es precisamente esa tendencia la que permite a la filosofía aristotélica explicar que no es posible que se tenga más de un fin último de la vida humana, aunque sea ampliamente entendido y de un modo esquemático. Es decir, lo que Sen no acepta de la filosofía aristotélica es que haya *un* fin de la vida humana, del cual todos los demás fines humanos dependen como de su causa.⁵⁴ este fin consiste en la vida de acuerdo a la razón, es la vida vivida racionalmente. Esto último no implica, como muchas veces se piensa, que en el orden práctico haya una única manera de vivir la vida, sino mas bien que hay maneras mas racionales de vivir la vida humana, no sólo porque las personas tengan razones para valorarla, sino porque nuestra comprensión sobre la naturaleza del ser humano nos hace verlas como proporcionadas a dicha naturaleza. Por tanto, si hay un fin último en la vida, precisamente en esto consistirá el verdadero desarrollo de los hombres, es decir, un auténtico desarrollo humano. Claramente esto no es posible sin una concepción, al menos esquemática, de la naturaleza humana y las implicancias que ello tiene en términos de la pregunta por la vida buena. Es otras palabras, la pregunta por la justicia y la pregunta por la vida buena se encuentran íntimamente ligadas a la pregunta por la naturaleza humana. La filosofía aristotélica, por ejemplo, no admite que la justicia pueda ser completamente neutral, ya que inevitablemente, los debates en torno a la justicia son debates en torno al honor, la virtud y la naturaleza de la vida buena.⁵⁵ Sin embargo, Sen niega que sea necesario enmarcar su enfoque de las capacidades dentro una concepción de la naturaleza humana. Él mismo nos dice que conviene «[...] llamar la atención sobre el carácter absurdo del argumento según el cual el enfoque de la capacidad sería utilizable [...] sólo si procede de un conjunto de valores «dados» sobre las distintas actividades en una lista fija de capacidades relevantes. La búsqueda de valores relativos dados o predeterminados no sólo carece de fundamentación conceptual sino que también descuida el hecho de que las valoraciones y los valores re-

⁵² Para comprender a qué se refiere Rawls con «planes racionales» cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., pp. 407-416.

⁵³ Sobre el concepto de “principio aristotélico” en Rawls cfr. *ibidem*, pp. 424-433.

⁵⁴ Es interesante notar que John Rawls, quizá sin saberlo, se acerca mucho a la tradición aristotélica en este punto cuando afirma que «algunas veces pensamos que nuestros mayores deseos están fijos y que nosotros deliberamos sólo acerca de los medios para satisfacerlos». Cfr. *ibidem*, p. 415.

⁵⁵ Cfr. M.J. SANDEL, *Justice. What's the Right Thing To Do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2009, p. 187.

lativos pueden recibir la influencia razonable de nuestro propio escrutinio continuado y de la discusión pública». ⁵⁶ Cuando Sen habla de *listas* se refiere a una especie de enumeración de las capacidades que un ser humano debería desarrollar, listas que a su juicio, deben quedar abiertas a la deliberación pública. Sobre este punto hay una amplia discusión ⁵⁷ que escapa a los fines del presente estudio. Sin embargo, es importante señalar que la solución al problema de las capacidades que se han de desarrollar en la vida humana no parece estar, como afirmaría Marta Nussbaum, ⁵⁸ en que deba haber una lista objetiva y completa de capacidades básicas, sino más bien en que si esas capacidades y funcionamientos no tienen como fundamento la naturaleza humana, no es posible vincularlas a la finalidad de la acción humana de la que el mismo Sen nos habla cuando asocia su concepción del desarrollo humano a la noción aristotélica de *ergon*. Dada la contingencia de gran parte de las realidades políticas y morales no se puede pretender tener una lista “objetiva” de capacidades, sin embargo, lo que sí podemos esperar es una concepción más sistemática de la relación entre las capacidades y la naturaleza humana. Sen no estaría dispuesto a aventurarse en esta dirección, ya que no está dispuesto a afirmar que exista una naturaleza humana. Además, sobre la relación entre las capacidades y la naturaleza humana, Sen afirma que asumir esta última como fundamento del desarrollo no sería inconsistente con el enfoque de las capacidades, pero que de ningún modo es requerido por el mismo. ⁵⁹

A la luz de lo anterior, parece ser que uno de los elementos centrales que le falta al enfoque de las capacidades para servir de verdadero fundamento a una teoría de la justicia, es responder de un modo más explícito a la pregunta por la vida buena. Para lo anterior es necesario preguntarse más a fondo sobre la naturaleza humana. Como se vio, la reflexión seniana sobre la racionalidad y la crítica a la TER, muestran que hay un aspecto de la obra de Sen en la que es más explícito respecto a su comprensión del ser humano. Estas reflexiones senianas sobre la racionalidad y la elección podrían servir de fundamento a una noción del ser humano más explícita y robusta que sirva de base a la pregunta por la vida buena y, por tanto, a una teoría de la justicia. Para ello, claro está, hay que aceptar que la pregunta por la justicia está estrechamente relacionada con la pregunta por la vida buena y consiguientemente con la naturaleza humana.

⁵⁶ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 272.

⁵⁷ Un aspecto de esta discusión se encuentra tratado en A. SEN, M.C. NUSSBAUM, *The Quality of Life*, cit.

⁵⁸ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, «Feminist Economics», 9 (2003), p. 40.

⁵⁹ A. SEN y M.C. NUSSBAUM, *The Quality of Life*, cit., pp. 46-47.

7. 3. *Naturaleza humana y consenso razonado*

Se ha mostrado que Sen rechaza la existencia de la naturaleza humana o al menos no está dispuesto a aceptar como punto de partida de su teoría de la justicia el problema de la naturaleza humana y su relación con la vida buena. Al mismo tiempo afirma que se requiere de una cierta “base informacional” que nos permita discernir lo que es justo de lo que no lo es. Ello, como también hemos tenido ocasión de mencionar, está basado en el supuesto de la que la libertad es uno de los aspectos centrales de la justicia, y que es precisamente la libertad, entendida como capacidad de alcanzar nuestros propios fines, el elemento central de la justicia. Ahora bien, ¿cómo resuelve Sen el problema de los principios de la justicia? Sen rechaza la solución trascendental de consenso y propone como alternativa un mayor énfasis en la discusión pública abierta, que tenga como fundamento el enfoque de las capacidades. Sin embargo, no queda claro en que medida esto solucione el problema que Sen ve en la teoría rawlsiana, ya que no garantiza en absoluto que a partir de la discusión pública surjan acuerdos sustanciales aun cuando estén basados en el enfoque de la capacidad; o más grave aún, podrían surgir acuerdos que atenten contra el desarrollo de las libertades individuales. En general, cualquier referencia a los acuerdos razonados como fundamento último de la justicia, pasa por alto este punto.

¿Por qué Sen debe recurrir a los acuerdos razonados como fundamento de los principios de la justicia? Si se afirma que no hay un canon de lo justo que tenga validez universal, y además se niega la relación entre la pregunta por la justicia y la pregunta por la vida buena, parece no quedar más opción que recurrir a una solución de consenso. Cómo afirma Severine Deneulin, este es uno de los puntos débiles de la obra de Sen, ya que desconoce que la pregunta sobre la justicia no es sólo una cuestión “comparativa”, sino que está intrínsecamente relacionada con la pregunta por la vida buena,⁶⁰ y consiguientemente con la pregunta por la naturaleza humana. Por ejemplo, cuando Sen rechaza las “virtudes” aristotélicas señala que la «[...] búsqueda de valores relativos dados o predeterminados no sólo carece de fundamentación conceptual sino que también descuida el hecho de que las valoraciones y los valores relativos pueden recibir la influencia razonable de nuestro propio escrutinio continuado y de la discusión pública».⁶¹ Ahora bien, quizá sin darse cuenta, hay varios pasajes de la obra de Sen en los que se sostiene algo similar a lo mencionado por Severine Deneulin. Si bien, por una parte, Sen le confiere un valor radical al consenso razonado como criterio para establecer los principios de la justicia,

⁶⁰ Cfr. S. DENEULIN, *Development and the Limits of Amartya Sen's The Idea of Justice*, cit.

⁶¹ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 272.

de manera tal de eludir cualquier doctrina comprensiva que pueda interferir en la determinación de tales principios, sin embargo, también parece señalar que hay algo que está más allá de este consenso. En un artículo llamado *Elements of a Theory of Human Rights* Sen señala que habría algunas “demandas éticas” que estarían más allá de la legislación.⁶² Estas “demandas éticas” serían universales,⁶³ y deberían aplicarse a todos los seres humanos.⁶⁴ ¿Afirma acaso Sen la existencia de derechos “pre-democráticos” o “pre-políticos”? Al parecer no, ya que Sen no cree que los derechos humanos sean reales en el sentido estricto del término. En *The Idea of Justice* se señala que la «[...] existencia de los derechos humanos obviamente no es comparable a la existencia del Big Ben en el centro de Londres, ni a la existencia de una ley promulgada en un código».⁶⁵ ¿Qué entiende entonces Sen por derechos humanos? Para este autor los derechos humanos son libertades, por ello señala, por ejemplo, que una determinada libertad debe ser incluida como un derecho humano, siempre y cuando sea lo suficientemente importante como para ofrecer razones para que los otros le presten seria atención.⁶⁶ Sin embargo, no deja de insistir en que hay exigencias éticas universales.⁶⁷

Por otra parte, hay un punto en el que Sen parece reconocer la relación que existe entre la justicia y la pregunta por la naturaleza humana y la vida buena. En *The Idea of Justice* se afirma que la búsqueda de una teoría de la justicia tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿qué es un ser humano?, y señala que dicha relación es fundamental para comprender la naturaleza de la justicia.⁶⁸ Además señala que esto puede ser entendido a la luz del enfoque de las capacidades, ya que este ayuda a comprender que «[...] los *medios* para una vida humana satisfactoria no son en sí mismos los *finés* de la buena vida».⁶⁹ El problema es que este autor cae en una gran contradicción cuando, en el mismo texto, niega que «[...] la búsqueda de una teoría de la justicia [tenga] algo que ver con la clase de criaturas que somos los seres humanos».⁷⁰ De hecho llega a señalar que no es su «[...] intención que los debates entre las teorías de la justicia sean zanjados mediante la apelación a las características de la naturaleza humana [...]».⁷¹

Afirmar que hay derechos que están más allá de la legislación y que deben ser aplicados a todo ser humano, es un primer paso para aceptar que haya una naturaleza humana de donde emanen dichos derechos, aunque el conocimien-

⁶² IDEM, *Elements of a Theory of Human Rights*, «Philosophy & Public Affairs», 32 (2004), pp. 318-319.

⁶³ Esto es un poco contradictorio porque en el mismo artículo Sen señala que la condición de la universalidad de dichas normas es que surjan de la libre deliberación. Cfr. *ibidem*, p. 320.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 349.

⁶⁵ A. SEN, *La idea de la Justicia*, cit., p. 389.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, p. 399.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 406-408.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 447.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁷¹ *Ibidem*, p. 447.

to que de dicha naturaleza tengamos sea nebuloso y esquemático. El problema es que Sen parece estar muy preocupado de que al afirmar que exista una naturaleza humana podamos violar el “principio” de que cada persona tiene “razón para elegir lo que razonablemente valora” o en caer en la tentación de fundamentar una teoría de la justicia en alguna doctrina comprensiva.

8. CONCLUSIONES

Se ha intentado mostrar que la teoría de la justicia de Amartya Sen no es sólo empírica o comparativa, sino que se apoya, implícitamente, en algunos presupuestos sobre la naturaleza humana y la vida buena. Dichos presupuestos son principalmente dos: el desarrollo humano entendido como un desarrollo de la libertad y la racionalidad práctica entendida como una adecuación de los agentes a la deliberación pública y al consenso razonado. También se ha mostrado que Sen rechaza la posibilidad de adoptar una visión más sistemática de la naturaleza humana, aun cuando en su obra encontremos elementos que le permitirían apuntar en esa dirección. A la luz de lo anterior, se puede afirmar que la forma en la que Sen plantea la discusión sobre la justicia, optando por un enfoque “comparativo” y no “trascendental”, no es la adecuada. Sen mismo adopta una cierta visión del ser humano, como se puede ver claramente en la elaboración del enfoque de las capacidades, y reflexiona sobre la justicia en base a ella. La pregunta por la justicia no está relacionada sólo con los arreglos institucionales perfectamente justos, pero tampoco consiste sólo en una pregunta comparativa que requiera una “base informacional” sujeta al consenso. La pregunta por la justicia está intrínsecamente ligada a una reflexión sobre la naturaleza del hombre y su relación con la vida buena.

ABSTRACT: This article presents the notion of justice of Amartya Sen and explains its main elements. We analyze Sen's critique to the proponents of an ideal or “transcendental” theory of justice. We argue that Sen's work is mainly based on two principles that go beyond the merely empirical and which seem to fall under the label of “transcendentalism”. This principles are: the importance of human freedom understood under the “capabilities approach” and a consensual and procedural conception of practical reason. We conclude that the major deficiency of Sen's work is that he denies implicitly the idea that the question of justice is intrinsically linked to the question of human nature and the good life.

KEYWORDS: Amartya Sen, theories of justice, transcendentalism, human nature, good life.