

Democracia y justicia social : De por qué los filósofos pueden y deben ofrecer una interpretación sustantiva de lo que exige la justicia social.

Elgarte, Julieta Magdalena.

Cita:

Elgarte, Julieta Magdalena (2011). *Democracia y justicia social : De por qué los filósofos pueden y deben ofrecer una interpretación sustantiva de lo que exige la justicia social. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-065/2>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Democracia y justicia social: de por qué los filósofos pueden y deben ofrecer una interpretación sustantiva de lo que exige la justicia social

Julietta Elgarte (IdIHCS-UNLP)

¿Es justa toda ley o política que tenga su origen en un proceso democrático, que haya sido decidida democráticamente? Probablemente pocas personas preocupadas por la justicia social se inclinen por una respuesta afirmativa. Después de todo, el espectáculo que ofrecen las democracias reales está plagado de atropellos ostensibles a las demandas de la justicia: pena de muerte, encarcelamiento sin el debido proceso y torturas a detenidos, así como políticas que condenan al hambre a millones de personas, son sólo algunos ejemplos.

No obstante, puede objetarse, no sin razón, que las pretendidas democracias –como la de EEUU- que ejemplifican la anterior lista de atropellos a la justicia, constituyen instancias por lo menos dudosas del ideal (baste recordar el notorio fraude que llevó a Bush hijo a la presidencia y el acaso más escandaloso hecho de que ningún diario estadounidense haya querido publicar la noticia¹, o la bajísima participación electoral y el –quizás no desvinculado- hecho de que las mismas grandes corporaciones financien equitativa y “desinteresadamente” las campañas de los candidatos de los partidos mayoritarios).

Admitamos, pues, que no parece demasiado justo juzgar a la democracia por tan dudosas encarnaciones, e imaginemos, en cambio, una democracia ideal. ¿Podemos, en este caso, decir que será justo todo lo que surja de ella por los procedimientos adecuados? La apuesta no parece prudente tampoco en este caso, pues ¿qué garantías tenemos de que lo justo prevalecerá, cualquiera sea el procedimiento que tomemos como definitorio de un sistema democrático?

Es indudable que -a este respecto- hay sistemas mejores que otros: una democracia definida -de modo minimalista- como un sistema de decisión por voto mayoritario con

¹ El prestigioso periodista de investigación Greg Palast tuvo que publicar la nota en la que presentaba las pruebas del fraude en los medios británicos *The Guardian*, *Observer* y BBC, ante la negativa de los medios estadounidenses a difundir la noticia (Palast, 2003, cap. 1).

voto universal, abre más las puertas a la arbitrariedad y a la injusticia que una definida -de manera más exigente- como un sistema de decisión que promueva y posibilite una amplia deliberación pública como paso previo a la decisión por voto mayoritario, y que instrumente mecanismos que permitan desafiar las normas que se perciben como injustas. Pero que la mayoría puede equivocarse es tan cierto como que puede persistir en su error incluso luego de una amplia deliberación en la que las partes perjudicadas puedan hacer oír sus voces y presentar sus apelaciones.

Para evitar malentendidos, es importante aclarar que la cuestión no es aquí si debemos o no adoptar un sistema democrático de decisión, sino si debemos atarnos las manos (o las bocas) identificando lo que surja de ese sistema con lo justo. Que el sistema democrático de decisión sea el menos malo de los sistemas de gobierno es razón más que suficiente para adoptarlo (al menos hasta tanto podamos diseñar uno mejor), pero no es razón bastante (ni mucho menos) para sancionar como buenas o justas todas sus decisiones. Por el contrario, la conciencia de su falibilidad debe hacer que nos esforcemos por mantener un estándar independiente desde el que juzgar la bondad o la justicia de las decisiones democráticas. Necesitamos estar en posición de decir que, aunque la política A tenga un *pedigree* perfectamente democrático, es de todas maneras injusta y debe ser reformada. Necesitamos un estándar independiente desde el que poder juzgar las decisiones democráticas. Lo necesitan las víctimas para poder articular sus reclamos de una manera coherente y convincente, pasible de conducir a las necesarias rectificaciones y compensaciones. Y los filósofos pueden aquí (deben, incluso) ser de utilidad, ofreciendo interpretaciones claras de lo que demanda la justicia social, que tengan en cuenta las diferentes aristas que el problema involucra y las objeciones que pueden plantearse a las diversas interpretaciones. Los grupos vulnerables ya tienen bastante con su situación, como para que los carguemos también con una tarea que nos corresponde.

Pero, un momento -dirán ustedes- ¿desde cuándo, en una democracia, es tarea de los filósofos establecer qué es lo justo? ¿Es que hemos vuelto a los tiempos en que los filósofos se arrogaban el derecho a gobernar? ¿Vamos a decir también que su acceso privilegiado al Mundo de las Ideas les da derecho a guiar como iluminados a quienes no pueden ver más allá de las sombras de la caverna?

Autores como Amartya Sen o Nancy Fraser se basan en razones de este tipo para negarse a ofrecer una concepción acabada de lo que demanda la justicia, dejando abierta la determinación concreta de su contenido a un proceso deliberativo adecuado entre aquellos cuyas vidas se verán afectadas por los principios elegidos (Sen, 2004; Fraser, 1999, 2006)². Por su parte, aquellos que, como Martha Nussbaum (2003,

² Así, Fraser (1999 : p.190) sostiene: “Comme Habermas, je ne crois pas que le philosophe en tant qu’expert puisse fournir la procédure décisionnelle parfaite pour définir la parité de participation. [...La parité de participation] c’est une idée heuristique ou abstraite dont l’application doit être résolue par délibération démocratique dans l’espace public. ». Y en Fraser (2006: p.47-48) « He comentado que la

2007), defienden como un derecho y un deber del filósofo político el ofrecer una caracterización sustancial de las exigencias de la justicia³, son frecuentemente acusados de arrogarse el papel de reyes-filósofos, una postura moral y epistemológicamente insostenible. En efecto, ¿quién les delegó la potestad de decidir cómo debemos organizar nuestra vida en común? ¿Y de dónde sacan su pretendido conocimiento sobre las exigencias de la justicia? En palabras de Ingrid Robeyns (2005), los filósofos carecen tanto de *legitimidad política* para decidir cómo deben interpretarse las exigencias de la justicia (ya que esto significaría situarse por encima de los demás ciudadanos al imponerles su interpretación de lo que demanda la justicia), como de *legitimidad epistémica*, en la medida en que no puede defenderse que tengan un acceso privilegiado a una verdad que todos deban aceptar, dadas las limitaciones de cada individuo para considerar puntos de vistas alternativos en ausencia de un debate amplio en el que estos puntos de vista puedan confrontarse.

paridad participativa constituye una potente norma justificativa. Sin embargo, el ejemplo anterior muestra que no puede aplicarse monológicamente, a modo de un procedimiento de decisión. [...] la norma de paridad participativa debe aplicarse dialógica y discursivamente, a través de procesos democráticos de debate público. [...] El enfoque dialógico [...] descarta [...] la visión autoritaria, asumida por algunos teóricos de la autorrealización, de que un experto en filosofía puede y debe decidir lo que hace falta para la prosperidad humana [...] invistiendo a un único sujeto con la autoridad para interpretar los requisitos de la justicia. [...] Precisamente porque no pueden eliminarse la interpretación y el juicio, sólo la participación plena y libre de todas las partes implicadas puede ser suficiente para justificar las reivindicaciones [...].” Fraser (2006: 69-71) parece considerar toda propuesta institucional concreta por parte de un filósofo político como signo de una voluntad de saltarse el debate democrático, al tiempo que la única forma de enriquecer el debate sería ofreciendo una heurística para organizar el debate democrático, indicaciones procedimentales en última instancia vacías de contenido. Viendo los límites del monologismo en su ilegitimidad política y limitación epistémica y los del procedimentalismo en la falta de sustancia de sus recomendaciones, Fraser intenta una tercera vía proponiendo que “la teoría” ayude “a clarificar el conjunto de normas y programas compatibles con los requisitos de la justicia” mientras “a la deliberación ciudadana corresponde sopesar las opciones de este conjunto”. Fraser parece confundir el hecho de presentar una propuesta concreta sobre lo que demanda la justicia (o sobre los mecanismos institucionales necesarios para realizarla), con el hecho (diferente) de pretender que esa propuesta deba ser necesariamente verdadera o deba ser implementada sin necesidad de ganarse el consenso de los demás miembros de la comunidad política.

³ Nussbaum (2000) argumenta que no podemos empezar a pensar qué demanda la justicia de género si no tenemos en claro qué capacidades son fundamentales. Se opone así a la postura de Sen, quien aboga por dejar abierta la lista de capacidades a garantizar a todos los ciudadanos como cuestión de justicia. En Nussbaum (2007: pp. 90-92) aclara que “la lista está abierta y sujeta a una revisión y un replanteo permanentes, del mismo modo que la descripción de los derechos más fundamentales de cualquier sociedad está siempre sujeta a añadidos (o eliminaciones)” y que es necesario separar las cuestiones de justificación de las de implementación: “creo que podemos justificar que esta lista es una buena base para establecer unos principios políticos para todo el mundo. Pero esto no significa que demos licencia a la intervención en los asuntos de un Estado que no los reconozca. La lista sirve como base para la persuasión [...] Parece menos objetable recomendar algo a todo el mundo si antes se señala que la soberanía estatal, fundada en el consentimiento del pueblo, es una parte muy importante del paquete.” No queda claro, en el caso de Nussbaum, si estos argumentos son suficientes para salvarla de la objeción de pretender erigirse en legisladora: el hecho de que Nussbaum esté pensando su teoría como base del accionar de organismos internacionales como las Naciones Unidas añade dificultades adicionales, en la medida en que estos organismos distan de ser ejemplos de representación democrática.

¿Cómo quedan, entonces, las cosas? Por un lado, no parece prudente ponernos en situación de no poder denunciar la injusticia de políticas aberrantes sólo por el hecho de que fueron sancionadas mediante un proceso democrático. Necesitamos, por tanto, contar con una noción independiente de justicia (una idea de justicia que no se defina, simplemente, como lo que surge de un proceso democrático). Por el otro, si proveer esta concepción es tarea de filósofos, ¿cómo cuadra esto con la igualdad de los ciudadanos y con una visión realista de nuestras limitaciones epistémicas? ¿Cómo defender razonablemente que los filósofos pueden y deben ofrecer una interpretación sustantiva de lo que exige la justicia social sin traspasar los límites de la legitimidad política y epistémica señalados por Robeyns?

Para resolver esta cuestión, necesitamos empezar por salir de la idea impersonal, maquinal y vacía de deliberación pública democrática que tan frecuentemente parece estar presupuesta en los debates sobre justicia y democracia. Y abandonar también la idea del filósofo como alguien situado fuera del pueblo, fuera del colectivo que debe deliberar.

En más de una ocasión, el recurso de dejar librada una determinación a la deliberación pública parece nada más que una manera graciosa y elegante de librarse de la responsabilidad de arrojar luz sobre una cuestión compleja y delicada, tirándole la responsabilidad a la tribuna. Pero la deliberación pública democrática no es una máquina a la que podemos alimentar con los problemas para los que no tenemos ninguna aguda solución filosófica, para luego sentarnos al otro lado a esperar la respuesta. Y el filósofo, en tanto ciudadano, es integrante de la tribuna en la que busca delegar su responsabilidad. Lejos de ser una máquina impersonal que funciona sola, la deliberación es un intercambio de argumentos entre personas con vistas a resolver un problema, un intercambio que sólo puede llevarse adelante y dar resultados si esas personas, los participantes de la deliberación, llevan a ella no sólo problemas sino también propuestas de solución. Cualquiera que haya organizado una asamblea sabe que si no lleva una propuesta de solución para los problemas a resolver corre el riesgo de que la asamblea acabe sin resolver nada, y si sus propuestas no han sido bien meditadas, corre el riesgo de que lo que surja de la asamblea sea incoherente, impracticable o fácilmente cuestionable por no haberse tenido en cuenta objeciones obvias que un examen más minucioso hubiera hecho aflorar.

Con esta imagen no maquinal sino humana de la deliberación en mente, queda claro que el hecho de que una cuestión deba ser resuelta por medio de una deliberación democrática lejos está de vedar los pronunciamientos -por parte de filósofos o de otras personas- sobre qué debería surgir de la deliberación. Lejos de ser intentos antidemocráticos de saltarse la deliberación colectiva o de erigirse en reyes-filósofos, estos pronunciamientos son necesarios para que la deliberación pueda llevarse a cabo con éxito. De hecho, la deliberación será tanto más efectiva *ceteris paribus* como forma de encontrar la solución más razonable, cuanto más -y más informadas y

meditadas- sean las propuestas de solución aportadas por los participantes del debate.

Así, debe ser claro ahora que el problema de la legitimidad moral puede evitarse si pensamos en la deliberación como intercambio entre personas y en el filósofo como un miembro de la tribuna, como un ciudadano que intenta contribuir a llevar a buen puerto la discusión pública. El filósofo que participa con propuestas concretas en el debate público, lejos de mostrar una actitud antidemocrática, está cumpliendo cabalmente con su deber como ciudadano de un estado democrático, aportando cuanto está en su poder para enriquecer el debate público, articularlo y purgarlo de incoherencias, vaguedades, falsedades y posturas fácilmente objetables. Quien poco aporta a la democracia es quien con aire de magnanimidad cree honrar los más altos ideales democráticos diciendo “que el pueblo decida”, como si eso lo librara de decir nada más, como sí él mismo no fuera también parte de ese pueblo que debe resolver la cuestión, y que para hacerlo necesita proponer y analizar soluciones posibles.

Será claro también que la imagen humana de la deliberación nos permite asimismo sortear el problema de la legitimidad epistémica: en la medida en que la propuesta del filósofo no es un intento de saltarse la discusión, sino una propuesta tendiente a enriquecerla –propuesta sometida, en última instancia, al juicio de los demás participantes de la deliberación–, queda claro que el filósofo no necesita pretender que está aportando una verdad indiscutible. Puesto que de lo que se trata es de resolver una cuestión ineludible e inaplazable (toda sociedad debe decidir –por acción u omisión- sus reglas de convivencia) el mejor conocimiento disponible es lo máximo que podemos pretender, y no perderá en un ápice su valor por no ser absolutamente indiscutible, ya que frente a una cuestión ineludible e inaplazable pero además compleja y delicada necesitamos toda la ayuda que podamos conseguir, no estamos en posición de despreciar ninguna.

Por último, para despejar una posible interpretación posmoderna de algunas de mis afirmaciones, quisiera aclarar que no es mi intención afirmar que el filósofo –en tanto ciudadano- tiene una responsabilidad homologable a la de cualquier otro ciudadano a la hora de participar del debate público sobre temas de justicia. En efecto, así como un epidemiólogo tiene una responsabilidad especial cuando lo que se debate son políticas sanitarias, ya que, dada su formación, está en condiciones de aportar al debate informaciones y perspectivas relevantes que otros conciudadanos no están en capacidad de aportar, así también, cuando se trata de analizar complejas y delicadas cuestiones de justicia, los filósofos tenemos responsabilidades especiales. A menos que entendamos la deliberación como pura negociación, lo que se juega en la deliberación es la definición de los fines que ha de perseguir el colectivo y la elección de los medios más idóneos para alcanzarlos. Lo que buscamos al deliberar (tanto si la deliberación es individual como colectiva) es mejorar cuanto sea posible o prudente (dada la urgencia dada por el hecho de que las decisiones no pueden dilatarse

eternamente) nuestra comprensión de un problema con vistas a tomar la decisión más acertada. Siendo las cuestiones de justicia –como se dijo- no sólo harto complejas sino también muy delicadas (por cuanto de ellas dependen radicalmente las perspectivas de vida de las personas) no podemos confiar en que sean resueltas con sabiduría y discernimiento a menos que el debate público sea informado por aquellos que se han dedicado a estudiar las diferentes aristas del problema y las ventajas y desventajas de sus distintas interpretaciones. La tarea de los filósofos no es aquí la de prescribir, con jerga de tecnócratas, el camino a seguir, sino la de alertar sobre los problemas de caminos que ya han sido explorados sin éxito y proponer –con la máxima claridad de que sean capaces- los caminos que consideran promisorios, junto con una enunciación clara de sus razones para preferirlos. Sólo así estarán cumpliendo cabalmente los deberes que les caben como expertos y como ciudadanos de un estado democrático.

Bibliografía

FRASER, NANCY, HUGUES JALLON, YVES SINTOMER Y STEPHEN WRIGHT (1999) « Entretien avec Nancy Fraser », *Mouvements*, 6, pp.179-191.

FRASER, NANCY Y AXEL HONNETH (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata.

NUSSBAUM, MARTHA (2000) *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge, Cambridge University Press.

NUSSBAUM, MARTHA (2003) “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice”, *Feminist Economics*, 9 (2/3), pp. 33-59.

NUSSBAUM, MARTHA (2007) *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, pp. 256-7, 295.

PALAST, GREG (2003) *La mejor democracia que se puede comprar con dinero*, Barcelona, Crítica.

ROBEYNS, INGRID (2005) “Selecting capabilities for quality of life measurement”, *Social Indicators Research*, 74, pp. 191-215.

SEN, AMARTYA (2004) “Capabilities, lists and public reason”, *Feminist Economics*, 10 (3), pp.77-80.