

que aquí se presenta, el diagnóstico de la injusticia aparecerá con frecuencia como el punto de partida de la discusión crítica². Pero podría preguntarse: si éste es un punto de partida razonable, ¿por qué no podría ser también un buen punto de llegada? ¿Qué necesidad hay de ir más allá de nuestro sentido de la justicia y la injusticia? ¿Por qué debemos tener una teoría de la justicia?

Comprender el mundo no es nunca una simple cuestión de registrar nuestras percepciones inmediatas. Comprender entraña inevitablemente razonar. Tenemos que «leer» lo que sentimos y lo que parece que vemos, y preguntar qué indican esas percepciones y cómo podemos tenerlas en cuenta sin sentirnos abrumados por ellas. Una cuestión se refiere a la confiabilidad de nuestros sentimientos e impresiones. Un sentimiento de injusticia podría servir como señal para movernos, pero una señal exige examen crítico, y tiene que haber cierto escrutinio de la solidez de una conclusión basada en señales. La convicción de Adam Smith sobre la importancia de los sentimientos morales no lo disuadió de buscar una «teoría de los sentimientos morales», ni de insistir en que un sentimiento de injusticia sea críticamente examinado a través de un escrutinio de la razón para determinar si puede ser la base de una condena sostenible. Una similar exigencia de escrutinio se aplica a la inclinación a elogiar algo o a alguien*.

Tenemos que preguntar también qué clase de razonamiento debe contar en la evaluación de conceptos éticos y políticos como justicia e injusticia. ¿En qué sentido puede ser objetivo un diagnóstico de la injusticia o la identificación de lo que podría reducirla o eliminarla? ¿Exige imparcialidad en algún sentido particular, como el desapego respecto de los propios intereses creados? ¿Demanda también la revisión de ciertas actitudes que no guarden relación con intereses creados pero que reflejen prejuicios y preconcepciones locales que pueden no sobrevivir a la confrontación razonada con otras no restringidas por el mismo parroquialismo? ¿Cuál es el papel de la racionalidad y la razonabilidad en la comprensión de las exigencias de la justicia?

* El libro clásico de Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales* [*The Theory of Moral Sentiments*], fue publicado en 1759, exactamente hace 250 años, y la última edición revisada, la sexta, en 1790. En la Introducción de la nueva edición de aniversario, publicada por Penguin a finales de 2009, discuto la naturaleza del compromiso político y moral de Smith y su permanente relevancia para el mundo contemporáneo.

De estas preocupaciones y algunas cuestiones muy cercanas se ocupan los primeros diez capítulos, antes de pasar a temas relacionados con la aplicación, que implican la evaluación crítica de los fundamentos en los cuales se basan los juicios sobre la justicia (como libertades, capacidades, recursos, felicidad, bienestar y otros), la especial relevancia de las diversas consideraciones que figuran bajo los enunciados generales de igualdad y libertad, la evidente conexión entre la búsqueda de la justicia y la búsqueda de la democracia vista como el gobierno por discusión, y la naturaleza, la viabilidad y el alcance de las reivindicaciones de los derechos humanos.

¿QUÉ CLASE DE TEORÍA?

Aquí se presenta una teoría de la justicia en un sentido muy amplio del término. Su propósito es esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Tal ejercicio supone claras diferencias con las teorías preeminentes de la justicia en la filosofía política y moral de nuestro tiempo. Como se verá en la Introducción que sigue, tres diferencias exigen atención especial.

Primero, una teoría de la justicia que puede servir de base para el razonamiento práctico debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse tan sólo a la caracterización de sociedades perfectamente justas, un ejercicio dominante en muchas teorías de la justicia en la filosofía política actual. Los dos ejercicios para identificar los esquemas perfectamente justos, y para determinar si un cambio social específico podría perfeccionar la justicia, tienen vínculos motivacionales pero están sin embargo analíticamente desarticulados. La última cuestión sobre la que versa este trabajo, resulta central para tomar decisiones sobre instituciones, comportamientos y otros aspectos determinantes de la justicia, al punto que tales decisiones son cruciales para una teoría de la justicia que se propone guiar la razón práctica acerca de lo que se debe hacer. La suposición de que este ejercicio comparativo no puede realizarse sin identificar primero las exigencias de la justicia perfecta es enteramente incorrecta, como se discute en el capítulo 4, «Voz y elección social».

Segundo, mientras muchas cuestiones de justicia comparada pueden ser resueltas con éxito, y acordadas con argumentos razonados, bien puede haber otras comparaciones en las cuales las consideraciones en conflicto no estén completamente resueltas. Aquí se sostiene que puede haber distintas razones de justicia, y cada una sobrevive al escrutinio de la crítica pero da pie a conclusiones divergentes*. Argumentos razonables en direcciones opuestas pueden surgir de personas con diversas experiencias y tradiciones, pero también pueden emanar de una sociedad determinada o incluso de la misma persona**.

Existe una necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros, para lidiar con reivindicaciones enfrentadas, en lugar de lo que se puede llamar «tolerancia indiferente», que se escuda en la comodidad de una postura perezosa, del estilo de «tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía». El razonamiento y el escrutinio imparcial son esenciales. Sin embargo, aun el más vigoroso examen crítico puede dejar argumentos en competencia y en conflicto que no elimina el escrutinio imparcial. Tengo más que decir sobre esto en lo que sigue, pero subrayo aquí que la necesidad de razonamiento y escrutinio no se ve comprometida en manera alguna por la posibilidad de que algunas prioridades en competencia puedan sobrevivir a pesar de la confrontación de la razón. La pluralidad con la cual terminaremos será el resultado del razonamiento y no de su ausencia.

Tercero, la presencia de injusticia remediable bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales. La evocación de Pip sobre su agresiva hermana en *Grandes esperanzas* es de este orden y no constituye una re-

* La importancia de la pluralidad valorativa ha sido amplia y poderosamente explorada por Isaiah Berlin y Bernard Williams. Las pluralidades pueden sobrevivir incluso dentro de una comunidad determinada, o incluso para una persona determinada, y no necesitan ser reflejos de valores de «comunidades diferentes». Empero, las variaciones en los valores entre gentes de diferentes comunidades también pueden ser significativas, como ha sido planteado, de distintas formas, en importantes contribuciones de Michael Walzer, Charles Taylor y Michael Sandel, entre otros.

** Por ejemplo, Marx hizo el argumento tanto para la eliminación de la explotación del trabajo, en relación con la justicia de obtener lo que puede verse como el producto del esfuerzo personal, como para la asignación según las necesidades, en relación con las exigencias de la justicia distributiva. Marx abocó el conflicto ineludible entre estas dos prioridades en su último escrito sustancial, la *Crítica del Programa de Gotha* (1875).

cusación de la familia como institución. La justicia guarda relación, en última instancia, con la forma en que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que las rodean. En contraste, muchas de las principales teorías de la justicia se concentran de manera abrumadora en cómo establecer «instituciones justas», y conceden una función subsidiaria y dependiente a las cuestiones relacionadas con el comportamiento. Por ejemplo, el merecidamente celebrado concepto de la «justicia como equidad» de John Rawls se traduce en un conjunto único de «principios de justicia» que se refieren de manera exclusiva al establecimiento de «instituciones justas», constitutivas de la estructura básica de la sociedad, mientras exigen que la conducta de las personas se ajuste por completo al adecuado funcionamiento de dichas instituciones³. En el enfoque de la justicia que se presenta en esta obra, se sostiene que hay algunas inadecuaciones cruciales en esta abrumadora concentración en las instituciones (en la cual el comportamiento se supone apropiadamente ajustado), en lugar de en las vidas que la gente es capaz de vivir. El énfasis en las vidas reales para la evaluación de la justicia tiene muchas implicaciones de largo alcance para la naturaleza y el alcance de la idea de justicia*.

Sostengo que el cambio de rumbo en la teoría de la justicia que se explora en este trabajo tiene un impacto directo en la filosofía política y moral. Pero también he tratado de discutir la relevancia del argumento planteado aquí para algunos de los actuales debates en derecho, economía y política, que podría tener incluso, con algún optimismo, cierta pertinencia en las discusiones y decisiones sobre políticas y programas de carácter práctico**.

El empleo de una perspectiva comparada, más allá del limitado y limitante marco del contrato social, puede constituir aquí una contri-

* La investigación reciente de lo que ha venido a llamarse la «perspectiva de la capacidad» encaja directamente con la comprensión de la justicia en términos de las vidas humanas y las libertades que las personas pueden ejercitar. Véase Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Clarendon Press, Oxford, 1993). El alcance y los límites de esta perspectiva se examinarán en los capítulos 11 a 14.

** Por ejemplo, el caso de lo que aquí se denomina «imparcialidad abierta», que admite voces lejanas y cercanas en la interpretación de la justicia de las leyes (no sólo por la equidad debida a los demás, sino también por la evitación del parroquialismo, como se discute en *Teoría de los sentimientos morales* y *Lecciones sobre jurisprudencia*, de Adam Smith), tiene directa relevancia en algunos de los debates actuales ante la Corte Suprema de Estados Unidos, como se discute en el último capítulo de este libro.

bución muy útil. Estamos comprometidos en comparaciones sobre el avance de la justicia cuando luchamos contra la opresión (como la esclavitud o el sometimiento de las mujeres), protestamos contra la negligencia médica sistemática (a través de la ausencia de facilidades médicas en regiones de África y Asia o de la falta de cobertura sanitaria universal en la mayoría de los países del mundo, incluido Estados Unidos), repudiamos la permisibilidad de la tortura (que continúa practicándose con notable frecuencia en el mundo contemporáneo, en ocasiones por los pilares de la comunidad global) o rechazamos la tolerancia silenciosa del hambre crónica (por ejemplo en la India, a pesar de la exitosa abolición de las hambrunas)*. Con frecuencia admitimos que algunos cambios observables (como la abolición del *apartheid*, para poner un ejemplo de otro tipo) reducirán la injusticia, pero incluso si tales cambios se ponen en práctica con éxito, no tendremos nada que podamos calificar como justicia perfecta. Las preocupaciones prácticas, no menos que el razonamiento teórico, parecen exigir un cambio radical de rumbo en el análisis de la justicia.

LA RAZÓN PÚBLICA, LA DEMOCRACIA Y LA JUSTICIA GLOBAL

Aun cuando en el enfoque presentado aquí los principios de la justicia no serán definidos en función de las instituciones, sino más bien en función de las vidas y libertades de las personas involucradas, las instituciones no pueden dejar de jugar un significativo papel instrumental en la búsqueda de la justicia. Junto con los factores determinantes del comportamiento individual y social, una elección adecuada de instituciones ocupa un lugar de importancia crítica en la empresa de mejoramiento de la justicia. Las instituciones entran de muchas formas en la composición. Pueden asistir directamente a las vidas que las personas son capaces de llevar de acuerdo con aquello que valoran con razón. Las instituciones también pueden ser impor-

* Por invitación del presidente de la cámara baja, tuve el privilegio de disertar ante el Parlamento de la India sobre «Las exigencias de la justicia» [«The Demands of Justice»] el 11 de agosto de 2008. Fue la primera Conferencia en Memoria de Hiren Mukerjee, que va a ser un acto parlamentario anual. El texto completo está disponible en un folleto editado por el Parlamento indio, y una versión abreviada está publicada en *The Little Magazine*, volumen 8, núm. 1-2, 2008, bajo el título «What Should Keep Us Awake at Night» [«Lo que debe mantenernos despiertos por la noche»].

tantes en facilitar nuestra capacidad para examinar los valores y las prioridades que ponderamos, en especial a través de las oportunidades de discusión pública (esto incluirá consideraciones sobre la libertad de expresión y el derecho a la información, al igual que facilidades reales para la discusión ilustrada).

En este trabajo, la democracia se evalúa desde el punto de vista de la razón pública (capítulos 15 a 17), lo cual conduce a un entendimiento de la democracia como el gobierno por discusión, una idea que John Stuart Mill contribuyó mucho a impulsar. Pero la democracia también ha de verse, de modo más general, en función de la capacidad de enriquecer el encuentro razonado a través del mejoramiento de la disponibilidad de información y la viabilidad de discusiones interactivas. La democracia debe juzgarse no sólo por las instituciones formalmente existentes sino también por el punto hasta el cual pueden ser realmente escuchadas voces diferentes de sectores distintos del pueblo.

Más aún, esta visión de la democracia puede tener incidencia en el esfuerzo de democratización en el ámbito global y no sólo dentro del Estado nacional. Si la democracia no se considera únicamente como el establecimiento de ciertas instituciones específicas (como un gobierno democrático global o unas elecciones democráticas globales), sino como la posibilidad y la apuesta por la razón pública, la tarea de impulsar, más que de perfeccionar, tanto la democracia global como la justicia global puede verse como una idea eminentemente comprensible que puede inspirar de modo plausible la acción práctica a través de las fronteras.

LA ILUSTRACIÓN EUROPEA Y NUESTRA HERENCIA GLOBAL

¿Qué puedo decir de los antecedentes del enfoque que trato de presentar aquí? Discutiré esta cuestión más ampliamente en la Introducción, pero debo señalar que mi análisis de la justicia sigue líneas argumentales que fueron particularmente exploradas durante el periodo de inconformidad intelectual de la Ilustración europea. Dicho esto, sin embargo, debo hacer dos aclaraciones para evitar posibles malentendidos.

La primera aclaración consiste en explicar que la conexión de este trabajo con la tradición de la Ilustración europea no hace particular-

mente «europeo» el trasfondo intelectual del libro. En efecto, uno de los aspectos inusuales —algunos dirán que excéntricos— de este libro, en comparación con otros sobre la teoría de la justicia, es el amplio uso de ideas procedentes de sociedades no occidentales, en especial de la historia intelectual de la India, pero también de otras fuentes. Hay poderosas tradiciones de argumentación razonada, en lugar del recurso a la fe y las convicciones no razonadas, en el pasado intelectual de la India, así como en el pensamiento que florece en otras sociedades no occidentales. Considero que al confinar su atención casi exclusiva a la literatura occidental, la indagación contemporánea, casi toda occidental, en el campo de la filosofía política en general y de las exigencias de la justicia en particular, ha sido limitada y hasta cierto punto parroquial*.

Mi contención no es, sin embargo, que existe una disonancia radical entre el pensamiento «occidental» y el pensamiento «oriental» o «no occidental» en estas materias. Hay muchas diferencias de razonamiento tanto en Occidente como en Oriente, pero sería una completa extravagancia pensar en un Occidente unido frente a las prioridades orientales esenciales**. Tales ideas, que no son ajenas a los debates contemporáneos, están muy alejadas de mi perspectiva. Mi tesis es más bien que en muchas y diferentes partes del mundo se han explorado ideas similares o cercanas sobre justicia, equidad, responsabilidad, deber, bondad y rectitud, lo cual puede ampliar el alcance de los argumentos considerados en la literatura occidental y hacer que la presencia global de dichas ideas pase desapercibida o quede al margen de las tradiciones dominantes en el discurso occidental contemporáneo.

* Kautilya, el antiguo autor indio sobre estrategia y economía política, es descrito con frecuencia en la literatura moderna, cuando se lo menciona, como «el Maquiavelo de la India». Esto no resulta sorprendente en algunos aspectos, puesto que existen ciertas similitudes en sus ideas sobre estrategia y táctica, a pesar de profundas diferencias en muchos otros puntos, con frecuencia más importantes, pero tiene gracia que un pensador político indio del siglo IV antes de Cristo se presente como una versión local de un escritor europeo del siglo XV. Esto no refleja, por supuesto, algún tipo de tosca afirmación de una ley del más fuerte en materia de geografía sino tan sólo la falta de familiaridad de los intelectuales occidentales (y de intelectuales de todo el mundo, debido a la dominación global de la educación occidental) con la literatura no occidental.

** En efecto, he sostenido en otros trabajos que no hay prioridades orientales esenciales, ni siquiera prioridades indias esenciales, pues en la historia intelectual de estos países se encuentran argumentos en muchas direcciones diferentes. Véanse mis obras *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores, Madrid, 2006).

Algunos argumentos de Gautama Buda, el agnóstico campeón del «sendero del conocimiento», por ejemplo, o de los autores de la escuela Lokayata, dedicada al incansable escrutinio de cada creencia tradicional, en la India del siglo IV antes de Cristo, pueden sonar muy complementarios en lugar de contradictorios si se los compara con muchos de los textos críticos de los principales autores de la Ilustración europea. Pero no tenemos que empeñarnos en decidir si hay que ver a Gautama Buda como un miembro temprano de alguna liga de la Ilustración europea (su nombre adquirido, después de todo, significa «ilustrado» o «iluminado» en sánscrito); ni tenemos que considerar la improbable tesis de que la Ilustración europea puede remontarse a la influencia distante del pensamiento asiático. No hay nada particularmente extraño en el reconocimiento de que similares hallazgos intelectuales han tenido lugar en diferentes partes del globo en distintas etapas de la historia. Puesto que se han planteado con frecuencia argumentos ligeramente diferentes para afrontar cuestiones similares, podemos perder posibles pistas para razonar sobre la justicia si mantenemos nuestras exploraciones confinadas en lo regional.

Un ejemplo de interés y relevancia es la importante distinción entre dos conceptos diferentes de justicia en la antigua filosofía jurídica india: entre *niti* y *nyaya*. La primera idea, *niti*, se refiere a la idoneidad de las instituciones, así como a la corrección del comportamiento, mientras que la segunda, *nyaya*, alude a lo que surge y a cómo surge, y en especial a las vidas que las personas son realmente capaces de vivir. Esta distinción, cuya relevancia se discutirá en la Introducción, nos ayuda a ver con claridad que hay dos clases diferentes pero no desconectadas de justeza a las cuales la idea de justicia tiene que proveer*.

Mi segunda aclaración se refiere al hecho de que los autores de la Ilustración no hablaban con una sola voz. Como se verá en la Introducción, existe una dicotomía sustancial entre dos diferentes líneas

* La distinción entre *niti* y *nyaya* tiene significación no sólo dentro de una comunidad política sino también a través de las fronteras de los Estados, como se discute en mi ensayo «Global Justice», presentado en el Foro Mundial de la Justicia en Viena, en julio de 2008, con el patrocinio de la Asociación Americana de Abogados, la Asociación Internacional de Abogados, la Asociación Inter Pacífica de Abogados y la Unión Internacional de Abogados. Esto es parte del Programa Mundial de Justicia de la Asociación Americana de Abogados y será publicado en un volumen titulado *Global Perspectives on the Rule of Law*.

de argumentación sobre la justicia que pueden verse en dos grupos de destacados filósofos asociados con el pensamiento radical del periodo de la Ilustración. Uno de los enfoques se concentraba en identificar los esquemas sociales perfectamente justos, y consideraba que la principal y, a veces, la única tarea de la teoría de la justicia era la caracterización de las «justas instituciones». En esta línea de pensamiento, las contribuciones mayores, tejidas de diversas maneras en torno a la idea de un hipotético «contrato social», procedían de Thomas Hobbes en el siglo XVII y más tarde de John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, entre otros. El enfoque contractualista ha sido la influencia dominante en la filosofía política contemporánea, en particular desde *La justicia como equidad*, el ensayo pionero de John Rawls en 1958, que precedió a su formulación definitiva en la ya clásica *Teoría de la justicia*⁴.

En contraste, otros filósofos de la Ilustración (por ejemplo Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill) adoptaron una variedad de enfoques que compartían un interés común en comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes. Este libro se inspira en gran medida en esa tradición alternativa*. La disciplina analítica, y más bien matemática, de la «teoría de la elección social», que puede rastrearse hasta las obras de Condorcet en el siglo XVIII pero que ha sido desarrollada en su forma actual por la contribución pionera de Kenneth Arrow a mediados del siglo XX, pertenece a esta segunda línea de investigación. Ese enfoque, debidamente adaptado, puede significar una contribución sustancial, como plantearé, al tratamiento de cuestiones relativas al mejoramiento de la justicia y a la abolición de la injusticia en el mundo.

EL LUGAR DE LA RAZÓN

A pesar de las diferencias entre las dos tradiciones de la Ilustración, la contractualista y la comparatista, existen muchas similitudes

* Esto no me impedirá, sin embargo, inspirarme en ideas del primer enfoque, de la Ilustración que nos aportan los escritos de Hobbes y Kant, y en nuestra época, John Rawls.

entre ellas. Las características comunes incluyen la confianza en la razón y la invocación de las exigencias de la discusión pública. Aun cuando este libro se refiere principalmente al segundo enfoque, en lugar de al argumento contractualista desarrollado por Kant y otros, buena parte de él está inspirado por la tesis kantiana fundamental, tal como ha sido formulada por Christine Korsgaard: «Traer la razón al mundo es la tarea de la moralidad y no de la metafísica, así como la labor y la esperanza de la humanidad»⁵.

Hasta qué punto la razón puede ofrecer un fundamento confiable para una teoría de la justicia es, por supuesto, una cuestión abierta a la controversia. El primer capítulo del libro se ocupa de la función y el alcance de la razón. Me opongo a la plausibilidad de ver las emociones, la psicología o los instintos como fuentes independientes de evaluación, sin el aporte del razonamiento. Pero los impulsos y las actitudes mentales conservan su importancia, y tenemos buenas razones para incluirlos en nuestra evaluación de la justicia y la injusticia en el mundo. Sostengo que no hay aquí un conflicto irreductible entre razón y emoción, ya que existen muy buenas razones para abrir espacio a la relevancia de las emociones.

Hay, sin embargo, un tipo diferente de crítica a la confianza en la razón, que apunta a la prevalencia de la sinrazón en el mundo y a la falta de realismo que implica suponer que el mundo recorrerá el camino que le dicte la razón. En una amable pero firme crítica de mi trabajo en campos cercanos, Kwame Anthony Appiah ha sostenido: «No importa cuánto extienda usted su comprensión de la razón en las múltiples formas que a Sen le gustaría (y éste es un proyecto cuyo interés celebro): no llegará muy lejos. Al adoptar la perspectiva individual de la persona razonable, Sen ha hurtado el rostro a la proliferación de la sinrazón»⁶. Appiah tiene razón en su descripción del mundo, y su crítica, que no está orientada a la construcción de una teoría de la justicia, ofrece buenas bases para el escepticismo acerca de la efectividad práctica de la discusión razonada de confusas cuestiones sociales, como la política de la identidad. La prevalencia y la resistencia de la sinrazón pueden hacer menos efectivas las respuestas razonadas a cuestiones difíciles.

Este particular escepticismo sobre el alcance de la razón no cede, ni (como Appiah advierte) tiene intención de ceder, terreno alguno al abandono de la razón en la exploración de la idea de justicia u otra

noción social relevante, como la de identidad*. Ni tampoco afecta nuestro intento de persuadirnos unos a otros para examinar nuestras respectivas conclusiones. Es también importante observar que lo que para unos parecen claros ejemplos de «sinrazón», puede no ser tal cosa**. La discusión razonada puede acomodar posiciones en conflicto que a otros parecen prejuicios irracionales, lo cual no es necesariamente el caso. No resulta forzoso, como a veces se asume, eliminar cada alternativa razonada, salvo exactamente una.

Sin embargo, la cuestión central es que los prejuicios suelen cabalgar sobre el lomo de algún tipo de razonamiento, no importa cuán débil y arbitrario. En efecto, aun las personas muy dogmáticas tienden a tener algunas razones, tal vez muy crudas, a favor de sus dogmas (a esta categoría pertenecen los prejuicios racistas, sexistas, clasistas y de casta, entre otras variedades de intolerancia basada en argumentos torpes). La sinrazón no consiste en abandonar por completo el uso de la razón, sino más bien en confiar en razonamientos muy primitivos y defectuosos. Hay aquí lugar para la esperanza, ya que el mal razonamiento puede ser confrontado con el buen razonamiento. Existe, pues, espacio para el encuentro razonado, si bien muchas personas pueden rehusar, al menos en principio, a participar en dicho encuentro a pesar del desafío.

Lo que importa en la argumentación de este libro no es algo así como la omnipresencia de la razón en el pensamiento de cada uno, ahora mismo. Tal cosa no se presume, ni es necesario hacerlo. La hipótesis de que las personas estarían de acuerdo con una proposición en particular si pudieran razonar de manera abierta e imparcial no implica, por supuesto, que ya estén comprometidas en tal ejercicio o incluso que estén ansiosas por hacerlo. Lo que más importa es el examen de qué exigiría la razón en la búsqueda de la justicia, habida cuenta de la posibilidad de que existan varias posiciones razonables

* Existe, de hecho, evidencia considerable de que las discusiones públicas interactivas pueden ayudar a debilitar el rechazo de la razón. Véase el material empírico presentado en mis obras *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino*.

** Como anota James Thurber, mientras los supersticiosos evitan pasar bajo las escaleras, las mentes científicas, que quieren desafiar la superstición, buscan escaleras y se complacen en pasar debajo de ellas. Pero si usted insiste lo suficiente en buscar y pasar bajo escaleras, algo le sucederá. James Thurber, «Let Your Mind Alone!», *The New Yorker*, 1 de mayo de 1937.

distintas. Este ejercicio es claramente compatible con la posibilidad, incluso con la certeza, de que en un momento dado no todos tengan la intención de acometer dicho escrutinio. La razón desempeña un papel central en la comprensión de la justicia incluso en un mundo que contiene mucha «sinrazón»; en efecto, puede ser de particular importancia en un mundo tal.