

W

Iris Marion Young

**Responsabilidad por
la justicia**



Morata



Iris Marion YOUNG

Responsabilidad por la justicia

Director de la colección: Jurjo Torres Santomé



FUNDACIÓN PAIDEIA GALIZA
Plaza de María Pita, 17
15001 - A CORUÑA



Ediciones Morata, S. L.
Fundada por Javier Morata, Editor, en 1920
C/ Mejía Lequerica, 12 28004 MADRID
morata@edmorata.es www.edmorata.es

La Fundación PAIDEIA GALIZA se constituye en julio del año 2001, fusionándose y absorbiendo en enero del 2002 a la Fundación PAIDEIA, fundada en 1986, a la que da continuidad. Se conservan los fines fundacionales de PAIDEIA, ampliándolos en el deseo de adecuarse a las nuevas dinámicas del entorno gallego, escenario institucional donde desarrolla sus acciones.

PAIDEIA GALIZA supone, por una parte, la consolidación de un trabajo y un "saber hacer" participativo y solidario y, por otra, el inicio de una nueva etapa que toma además, como nuevos ejes, el desarrollo productivo económico, social y cultural de territorios gallegos, a través de recursos complementarios entre agentes públicos y privados, priorizando actuaciones que potencien la dinamización y promoción económica, social y cultural, el empleo, la promoción de la mujer y los colectivos en riesgo de exclusión social, operando desde la investigación-acción, y teniendo como premisa una continua reflexión ética y científica.

PROYECTOS Y SERVICIOS

Formación en recursos humanos

- Formación de expertos y master
- Investigaciones aplicadas
- Antear formación y empleo: proyecto de integración laboral
- SIAJ, Servicio de Información y Asesoramiento Jurídico y Social
- Servicio Voluntariado Europeo

Promoción, formación y empleo: Desarrollo empresarial y local

- MANS, Factoría de Empresas y Estudio Grabación Musical
- TREBORE, Empresas de economía social: Diseño Gráfico, Regalo Empresa, Jardinería y Viverismo, Limpieza, Transporte
- Proyecto DELOA, Agrupación de desarrollo comarcal. Objetivo gestionar y ejecutar iniciativas comunitarias
- CULTIGAR, proyecto de investigación en biotecnología vegetal

Colección "Educación crítica" **Director: Jurjo Torres Santom**

- a. Perrenoud, J.:** La construcción del éxito y del fracaso escolar (4.a ed.).
- b. Jackson, Ph. W.:** La vida en las aulas (6.a ed.).
- c. Usher, R. y Bryant, I.:** La educación de adultos como teoría, práctica e investigación (2.a ed.).
- d. Bernstein, B.:** La estructura del discurso pedagógico (4.a ed.).
- e. Ball, S. J.:** Foucault y la educación (4.a ed.).
- f. Liston, D. P. y Zeichner, K. M.:** Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización (3.a ed.).
- g. Popkewitz, Th. S.:** Sociología política de las reformas educativas (3.a ed.).
- h. McCarthy, C.:** Racismo y curriculum.
- i. Gore, J. M.:** Controversias entre las pedagogías.
- j. Carr, W.:** Una teoría para la educación (3.a ed.).
- k. Squires, D. y McDougall, A.:** Cómo elegir y utilizar software educativo (2.a ed.).
- l. Bernstein, B.:** Pedagogía, control simbólico e identidad. Teoría, investigación, crítica.

- m. Barton, L. (Comp.):** Discapacidad y sociedad.
- n. Whitty, G.; Power, S. y Halpin, D.:** La escuela, el estado y el mercado.
- ñ. Epstein, D. y Johnson, R.:** Sexualidades e institución escolar.
- o. Healy, K.:** Trabajo social: Perspectivas contemporáneas.
- p. Buckingham, D.:** Crecer en la era de los medios electrónicos.
- q. Kushner, S.:** Personalizar la evaluación.
- r. Smale, G.; Tuson, G. y Statham, D.:** Trabajo social y problemas sociales.
- s. Flick, U.:** Introducción a la investigación cualitativa (2.a ed.).
- t. Gee, J. P.:** La ideología en los Discursos.
- u. Fraser, N. y Honneth, A.:** ¿Redistribución o reconocimiento?
- v. Savin-Williams, R. C.:** La nueva adolescencia homosexual.
- w. Young, I. M.:** Responsabilidad por la justicia.

Título original de la obra:

Responsibility for Justice

© 2011 Morgen Alexander-Young

“Responsibility for Justice, first edition” was originally published in English in 2011.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press All rights reserved

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

© de la presente edición:

EDICIONES MORATA, S. L. (2011)

Mejía Lequerica, 12. 28004 - Madrid

www.edmorata.es - morata@edmorata.es

y FUNDACIÓN PAIDEIA GALIZA

Plaza de María Pita, 17. 15001 - A Coruña

Derechos reservados

ISBN: 978-84-7112-664-1

Compuesto por: Sagrario Gallego Simón

Cuadro de la cubierta: DYGRA. A Coruña

Realización de ePub: produccioneditorial.com

Nota sobre el texto y agradecimientos

Iris Marion Young, antes de morir en agosto de 2006, dedicó la primera mitad del verano, como era su costumbre, a trabajar para ayudar a todos sus alumnos licenciados a dar el siguiente paso en sus trabajos. Tres días antes de morir Iris me dijo que esperaba disponer de seis semanas seguidas para editar su manuscrito de Responsabilidad por la justicia.

Iris me había contado sus intenciones generales varios meses antes. Quería que el texto fuera más consistente en cuanto al tono y la terminología. Esperaba suavizar algunas formulaciones toscamente elaboradas, cuya forma original se remontaba a seis o siete años atrás. No cabe duda de que le hubiera dado más vida al texto y se esforzó en simplificar exégesis de gran erudición al igual que lo había hecho en obras anteriores. Uno o dos de sus lectores habían sugerido que era demasiado dura con algunos autores colegas y también quiso reconsiderar estas críticas. Dos notas a pie de página en este libro indican las secciones en las que planeaba insertar los debates.

No he realizado ninguno de estos cambios. El texto permanece tal como lo dispuso Iris por última vez en archivos electrónicos en 2005. David Newstone, editor y anterior profesor adjunto de Iris, tuvo la amabilidad de corregir la gramática, completar citas y mejoró el flujo del texto con maravillosa parsimonia. Agradezco a la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Chicago y a su presidente en aquel tiempo, Dali Yang, por apoyar al Sr. Newstone en su trabajo.

Iris había dedicado libros anteriores a miembros de su familia. De haber podido dedicar su último libro, tal vez tendrían prioridad sus alumnos y colegas, tanto cercanos como distantes, cuyas críticas positivas y negativas la impulsaron a seguir adelante. Ellos deberían saber que ella evolucionaba con sus críticas tanto como disfrutaba de sus elogios. Quizá Iris hubiera querido dedicar este libro sobre todo a los incontables hombres y mujeres que nombraron y describieron la injusticia de forma sistemática y expresaron sus visiones de mejores formas de vida. Personas cuyos testimonios verbales de opresión y justicia inspiraron a Iris para aprender más acerca del mundo y, sin romantizar estas reivindicaciones, pensar con mayor claridad en sus implicaciones teóricas.

Le encantaba el coraje y la visión de estos activistas, así como sus críticas y elogios.

Contenido

Portada

Portada interior

Colección

Créditos

Nota sobre el texto y agradecimientos

Índice

Prólogo

I. El razonamiento

II. Culpa y responsabilidad

CAPÍTULO PRIMERO: De la responsabilidad personal a la responsabilidad política

La reforma de la asistencia social en las democracias occidentales
Razonamientos normativos del discurso de responsabilidad personal
Estructura social y responsabilidad personal como categorías que se excluyen mutuamente

Las estructuras de origen no son injustas

Solo hemos de preocuparnos por la responsabilidad de las personas pobres

La teoría de Dworkin sobre la responsabilidad y la suerte

La revisión de Roemer

CAPÍTULO II: La estructura como objeto primario de la justicia

I. ¿Qué es la injusticia estructural?

II. Conceptuar procesos socioestructurales

Limitación objetiva

Considerando la posición

Estructuras producidas en la acción

Consecuencias no intencionadas

III. La estructura como objeto primario de la justicia

CAPÍTULO III: Culpa versus responsabilidad. Lectura y crítica parcial de Hannah Arendt

1. Aquellos culpables de los crímenes de asesinatos en masa
2. Aquellos que no son culpables, pero cargan con la responsabilidad
3. Aquellos que a través de sus acciones evitaron la culpa o intentaron prevenir el daño
4. Aquellos que asumen la responsabilidad política

CAPÍTULO IV: El modelo de la conexión social

Las virtudes y las limitaciones de la obligación

El modelo de la conexión social

1. No aislar
2. Juzgar las condiciones de fondo
3. Más consideración del futuro que del pasado
4. Responsabilidad compartida
5. Responsabilidad solo a través de la acción colectiva

El resentimiento y la reacción defensiva en la política

CAPÍTULO V: La responsabilidad más allá de las fronteras

Ejemplo de injusticia global: Sweatshops

Estructuras globales

Parámetros para razonar acerca de la responsabilidad

Poder

Privilegio

Interés

Capacidad colectiva

CAPÍTULO VI: Eludir la responsabilidad

La reificación

Negar la conexión

Las exigencias de la inmediatez

No es cosa mía

CAPÍTULO VII: Responsabilidad e injusticia histórica

Legados de la Esclavitud

El modelo de conexión social y la injusticia histórica

Bibliografía

Índice de nombres y materias

Otras obras de Morata

Información sobre la autora

Prólogo

Por Martha C. NUSSBAUM

Iris YOUNG fue una de las teóricas políticas más creativas e influyentes de nuestra época. Y fue también una persona y una colega excepcional, y puesto que la conocí como colega, no puedo hablar de su último libro sin antes intentar explicar cuán extraordinaria persona fue.

Permítame el lector que empiece por cuando la conocí. Hacia 1995 me encontraba en Fránfurt para dirigir un seminario de un incipiente programa de estudios sobre la mujer en el Departamento de Filosofía. Iris llevaba allí varias semanas impartiendo clases, de manera que después del seminario salíamos a cenar, ella, yo y otras mujeres de la Facultad de Estudios de la Mujer. Enseguida me di cuenta de que en poco tiempo Iris había desarrollado una relación afectuosa y de mucho provecho con las profesoras y las alumnas, conocía sus trabajos, y les transmitía una confianza y una ilusión de valor incalculable. Luego propuso que habláramos todas en alemán. En aquella época yo lo leía bastante bien pero lo hablaba de forma lastimosa. Así era Iris. Y no se arredró. Había decidido que no íbamos a comportarnos como dignatarias de visita, sino que era mejor que habláramos la lengua de nuestros anfitriones, aunque fuera con dificultad pues así nos mostrábamos vulnerables con lo que fomentábamos una amistad más igualitaria. Yo me sentía avergonzada de cometer tantísimos errores, y así seguí sintiéndome después de la idea de Iris. Pero ella poseía el coraje que da el interés auténtico y, con su cariño y su franqueza habituales, decía lo que sabía y luego se detenía para preguntar por el resto. Con ese solo gesto creó un espíritu fantástico en el grupo.

Cuando me enteré de que venía a la Universidad de Chicago, me alegré mucho por nuestros estudiantes, y fue realmente una época feliz. Iris estaba en Ciencias Políticas, y yo en Filosofía, pero teníamos muchos alumnos comunes, y llegué a conocer a diario la extraordinaria capacidad que Iris tenía para la empatía intelectual. Muchos estudiantes escribían sobre temas de los que Iris había escrito, pero también había muchos que acudían a ella simplemente porque era Iris, pensaran o no que supiera algo sobre su tema de estudio. Una mujer trabajaba sobre el "enfoque de las capacidades" en el ámbito de la política medioambiental.

Asistí al examen de evaluación previa del proyecto de tesis doctoral para ver si

Iris realmente apoyaría el proyecto que se proponía, que se centraba en un cuerpo de trabajo de filosofía y economía que se alejaba bastante del trabajo de Iris, y que abarcaba en gran parte el mío. No es que pensara que ella tuviera ningún reparo con el proyecto; simplemente me preguntaba si iba a comprenderlo. No tenía por qué haberme hecho la pregunta. Iris conocía perfectamente la naturaleza del proyecto, hizo sus rigurosas observaciones y sugerencias habituales, pero también con su característico afecto maternal que transmitía a la alumna que lo iba a hacer muy bien. Iris era una madre en el mejor sentido: incitaba a avanzar hacia los ideales más altos, al tiempo que transmitía una sensación de seguridad y aliento, algo parecido al amor incondicional, si es que éste pueda darse entre el profesor y el alumno.

Lo mismo ocurría siempre que Iris estaba en seminarios o grupos de debate del claustro, al hablar de borradores de trabajos suyos o míos: siempre críticas amables, que han reconfigurado algunos de mis trabajos; pero siempre con la sensación de que oculta en ellas había una inmensa reserva de cariño y de alegría de vivir que nos unía a las dos y alcanzaba a todo el trabajo que realizábamos juntas. Después de su hospitalización en 2005, cuando le empezó a crecer de nuevo el cabello y poco a poco fue recuperando peso, era una delicia constatar que empezaba a florecer otra vez la personalidad de Iris, y que lo hacía también su gusto sincero por todos los aspectos de nuestra vida académica, hasta por los peores y más tediosos, con la ilusión en los ojos, y bastaba con ver su característica forma de andar, mientras se aproximaba, para que todos los de su alrededor se alegraran.

Ya en el hospital, en mayo de 2005, Iris me pidió que leyera en su nombre una ponencia dirigida a la Asociación Filosófica Americana. Tuve el honor de hacerlo, pero sentí profundamente que yo no era Iris, porque me di cuenta no solo de mi absoluta incapacidad de responder preguntas sobre su ponencia (cosa que no era de extrañar), sino también de que carecía de esa habilidad suya para conectar con el público, de esa peculiar calidez y de esa disposición a ser vulnerable que había visto en ella hacía tanto tiempo en Fráncfort. Me faltaba la voz de Iris, que ahora vive solo en su obra.

A su muerte prematura, Iris YOUNG dejó casi terminado el original de un libro llamado *Responsibility for Justice* (Responsabilidad por la justicia), un libro importante y una de sus mejores aportaciones. No tuvo tiempo de completarlo como le hubiera gustado. Faltaba por incluir muchas notas a pie de página. Afortunadamente, su marido Dave ALEXANDER sabía cuáles eran sus planes y ha supervisado cómo se ha terminado el libro. Un capítulo fundamental conserva la forma de artículo independiente sobre Hannah Arendt, y el plan de Iris era

incorporar a su libro las tesis de ese artículo, con la consiguiente menor atención a la exégesis de las ideas de arendt. Pero es evidente que quería que una versión u otra del artículo fuera el tercer capítulo del libro. Menos clara es la ubicación en el conjunto del proyecto de un artículo independiente sobre FANON y la injusticia histórica, en el que habla de las reparaciones por la esclavitud. Trata cuestiones similares de forma parecida, pero no es ninguna pieza que le faltara a la tesis, por lo que su lugar es más el de apéndice que de capítulo. Por último, Dave me dice que en las revisiones Iris siempre se fijaba en la claridad, reescribía mucho para hacer más accesibles y transparentes las ideas a sus lectores. El original me parece extremadamente claro, pero Dave piensa que ella lo hubiera pulido aún más.

Lo que intento hacer en este prólogo es, primero, dar una idea general de la tesis de Iris en este libro, y de la aportación de cada uno de sus capítulos; segundo, exponer con mayor detalle el razonamiento fundamental del libro que distingue culpa y responsabilidad; y tercero, y por último, desentrañar esta distinción y señalar una formulación alternativa, porque creo que la mejor manera de honrar la aportación osada y provocadora de Iris es luchar con ella. Pero mi principal propósito es que los lectores oigan la voz de Iris.

I. El razonamiento

Responsabilidad por la justicia empieza por considerar la desigualdad económica en Estados Unidos. (Después, se amplía el alcance de la argumentación para hablar de las desigualdades globales.) YOUNG señala que se ha producido un cambio en la forma en que funcionarios del Estado, periodistas y el público piensan y hablan de la pobreza: actualmente se interpreta que las causas principales de ser pobre no son sociales, sino personales. "Según esta explicación", dice, "los segmentos sociales que tienden a ser pobres no asumen la responsabilidad de su vida como miembros de otros grupos, y muy a menudo adoptan una conducta que se aparta de la norma o que es autodestructiva. Los programas de asistencia públicos no hacen sino agravar el problema porque permiten que estos segmentos desviados esperen unas prestaciones para cuya obtención no han de hacer nada". El objetivo del Capítulo Primero del libro, llamado "De la responsabilidad personal a la responsabilidad política", es analizar críticamente algunos supuestos que se esconden en este cambio de pensamiento.

Centrada en la obra de Charles MURRAY y Lawrence MEAD, YOUNG observa tres supuestos incrustados en los análisis de ambos. En primer lugar, dan por supuesto que, al hablar de la pobreza, debemos decidir entre una explicación

centrada en la responsabilidad personal y otra que invoque a causas estructurales: una única explicación coherente no puede abarcar ambas. En segundo lugar, al dar por supuesto que con esfuerzo y determinación los pobres pueden mejorar su suerte, MEAD y MURRAY propugnan que las condiciones de fondo son básicamente justas, que no son injustamente desfavorables para los pobres. Tercero, presumen que el único problema de la responsabilidad personal que se debe atender es la responsabilidad personal de los pobres: implícitamente se apunta a que todas las demás personas cumplen con sus responsabilidades como corresponde.

YOUNG sostiene que, aunque este modo de pensar se observa más en la derecha, también anida en algunos destacados análisis de la izquierda. Y señala que esta idea de responsabilidad personal ha desplazado una antigua interpretación compartida, quizás más notable en los estados del bienestar de Europa pero hoy también amenazada en ellos: la de que “los miembros de toda la sociedad tenemos la responsabilidad colectiva del cuidado de los mayores, la atención médica y la ayuda a los niños, y de evitar la pobreza”. Esta antigua idea es la que el libro intenta revivir, con nuevos argumentos y una nueva forma de considerar sus aportaciones.

Respecto al primer supuesto, YOUNG defiende que no hay necesidad de pensar que debemos elegir entre una atención a lo personal y una atención a lo estructural. En su opinión, al final toda responsabilidad es personal en un grado u otro, en el sentido de que el individuo es el locus central de la responsabilidad ética. No obstante, hay que reconocer el papel primordial que las estructuras desempeñan en la producción de las injusticias, aun en casos de actores individuales que puedan hacer las cosas de la forma habitual y sin querer causar daño alguno. Un buen análisis, pues, atenderá a los factores tanto personales como estructurales de la génesis de la pobreza.

En cuanto al segundo supuesto, YOUNG anuncia su intención de argumentar que sí existen graves problemas estructurales en la condiciones de fondo de la situación actual en Estados Unidos, que hacen difícil, si no imposible, que muchas personas mejoren su suerte.

Sobre el tercer supuesto, YOUNG señala que atribuir la culpa al pobre ha tenido como consecuencia, en las tesis que ella critica, alejar la atención de la conducta posiblemente cuestionable de otros. Esta “función absolvente”, como ella la llama, es uno de los principales atractivos del discurso de la responsabilidad personal para muchos estadounidenses. Sin embargo, es obvio que es simplemente un error presumir que los no pobres se comportan bien y cumplen con todas sus responsabilidades, sobre todo si antes no se articula y argumenta

una explicación general de la responsabilidad ética. YOUNG observa que la mayoría de las personas no creen de verdad que ser éticamente responsable signifique nada más que evitar depender de los demás. "Una idea más realista de ser responsable, la que mejor se ajusta a lo que la mayoría de la gente piensa, podría ser más o menos ésta: la persona responsable intenta deliberar sobre las opciones antes de actuar, toma las decisiones que parecen ser las mejores para todos los afectados, y se preocupa de cómo afectarán adversamente a los demás las consecuencias de sus actos". Es un criterio exigente, y MURRAY y MEAD no han demostrado que los no pobres lo cumplan.

YOUNG concluye este capítulo con la aplicación de sus ideas a la teoría de Ronald DWORKIN y la afín de Jonh ROEMER, que a diferencia de la de DWORKIN deja espacio para la injusticia estructural.

En el Capítulo II, titulado "La estructura como sujeto de la injusticia", YOUNG sostiene que las estructuras políticas, económicas y sociales han de ser objeto de atención primordial en cualquier buena explicación de la génesis de la pobreza: no podemos abordar la tarea apelando solo a la responsabilidad individual. Empieza con el complejo ejemplo de una mujer llamada Sandy, que se ve sin hogar por una suma de factores: conversión de condominio de la vivienda; el elevado coste del alquiler; más la exigencia de una fianza de tres meses; la necesidad de vivir cerca de un buen medio de transporte para ir a trabajar, y en un barrio donde crea que sus hijos puedan estar seguros y que cuente con buenas escuelas; un mercado laboral de segregación por sexos donde la principal opción para las mujeres sin estudios universitarios son los empleos de bajo sueldo en el sector de servicios. YOUNG señala que en la situación de Sandy se pueden identificar claramente algunos elementos de responsabilidad personal, entre ellos las decisiones que en su día tomó sobre los estudios, la decisión de divorciarse y la de dar mucho valor a la educación de los hijos. No obstante, también percibimos que algo ha ido mal cuando una persona como Sandy no puede encontrar un sitio asequible donde vivir.

¿Podemos culpar de la situación de Sandy a personas concretas con las que haya estado en contacto? YOUNG repasa las diferentes posibilidades y concluye que realmente no podemos. "Ningún agente particular con el que se encuentra le ha hecho ningún mal específico", pero sufre la injusticia. Esta injusticia solo se puede analizar en el nivel estructural, hablando de cómo funciona el mercado de la vivienda, cómo funciona la economía de servicios, etc. Tampoco podemos señalar que el origen de esa situación sea una política injusta concreta.

Sus causas no son tan inmediatas como las personas con las que se relaciona quien sufre la injusticia, ni se pueden acotar como una única política. Las fuentes

de las circunstancias generalizadas de ser vulnerable a la condición de sintecho son múltiples, de gran escala y de relativamente largo plazo. Muchas políticas, públicas y privadas, y las acciones de miles de individuos que actúan según las normas comunes y las prácticas aceptadas, contribuyen a provocar estas circunstancias.

Desde el punto de vista metodológico, YOUNG es individualista, y señala que es bueno que la teoría social se haya alejado del antiguo debate sobre esta cuestión: "Pocos teóricos de las estructuras sociales niegan que las producen los actores individuales". No obstante, el hecho de que los individuos produzcan las estructuras sociales no conlleva que se pueda culpar con razón a individuos concretos de los fracasos de estas estructuras: los individuos pueden actuar de forma normal y aceptable, pero el efecto acumulativo de sus acciones puede ser el de producir una situación injusta. "Así pues, la estructura social se refiere a las consecuencias acumuladas de las acciones de las masas de individuos que llevan a cabo sus propios proyectos, a menudo descoordinados de muchos otros".

Este capítulo concluye con un examen minucioso de la tesis de John RAWLS sobre la "estructura básica" como sujeto principal de la injusticia. Aunque está de acuerdo con RAWLS en contra de sus críticos, YOUNG sostiene que la explicación de RAWLS que forma parte de la estructura básica se queda un tanto corta. Él selecciona una serie de instituciones muy básicas, sin reconocer la gran cantidad de procesos sociales difusos que la constituyen. YOUNG, en cambio, propone que nos fijemos en toda la sociedad, para ver "patrones en las relaciones entre las personas y las posiciones que ocupan unas respecto a las otras".

Los Capítulos III y IV son los fundamentales del libro. En el artículo de ARENDT que YOUNG quería revisar como Capítulo III, YOUNG sigue en cierta medida a ARENDT pero también critica de algún modo sus formulaciones. Sostiene que hay que distinguir culpa y responsabilidad. Cuando aplicamos a alguien el concepto de culpa, le culpamos de algo que hizo en el pasado. La función de la culpa es localizar la falta, señalar la inculpación moral o legal. Normalmente no es apropiado atribuir la culpa a un grupo como tal, a menos que haya razones para pensar en el grupo como un agente colectivo (por ejemplo, como ocurre cuando se atribuye la culpa a las corporaciones). La responsabilidad, en cambio, es un concepto de más amplio alcance. Atribuir la responsabilidad a una persona significa decir que tiene una tarea que realizar. Podemos hacer responsables a individuos o a grupos, y lo habitual es que la responsabilidad de las dolencias sociales se reparta entre muchos agentes. Las personas pueden ser responsables sin ser culpables.

YOUNG rechaza la idea de ARENDT de que las personas tienen una

responsabilidad simplemente porque son miembros de una comunidad política, pero sí piensa que el tipo de participación en los procesos políticos que autoriza la atribución de responsabilidad no conlleva una atribución de culpa. Un caso típico sería el comportamiento pasivo o normalmente activo de las personas no maliciosas que simplemente se atienen a la forma de hacer las cosas de su sociedad. Estas personas, dice YOUNG, no son culpables “y no hay que inculparlas”. Sin embargo, hay casos de “una responsabilidad política no asumida”.

Habitamos en el escenario de la historia, y no solo en nuestra casa, de ahí que no podamos evitar el imperativo de tener una relación con las acciones y los sucesos que realizan las instituciones de nuestra sociedad, a menudo en nuestro nombre, y con nuestro apoyo pasivo o activo. El imperativo de la responsabilidad política consiste en vigilar estas instituciones, controlar sus efectos para asegurar que no provoquen daños escandalosos, y mantener un espacio público organizado donde se puedan producir esa vigilancia y ese control, y los ciudadanos puedan hablar públicamente y darse apoyo mutuo en sus esfuerzos por evitar el sufrimiento.

En el Capítulo IV, “El modelo de la conexión social”, YOUNG aplica estas ideas y analiza las injusticias estructurales de las que ha hablado en el Capítulo II. De nada sirve analizar la dinámica social de la situación de Sandy desde la perspectiva de la culpa. No se puede atribuir la culpa a alguien en particular, primero, porque en estos casos no ha habido una auténtica mala conducta: no ha habido malicia ni, como dice YOUNG, negligencia. Aunque muchas acciones de muchos individuos generan una consecuencia injusta, ningún individuo particular representa ningún papel lo bastante largo para que se le acuse de esa consecuencia.

Además, centrarse en la culpa es nocivo desde el punto de vista pragmático: al pretender echar la culpa a unos individuos, absolvemos a otros, de modo que estos otros pueden seguir ignorando el hecho de que como ciudadanos tenemos una responsabilidad compartida del tipo señalado. “La retórica de la culpa en política suele buscar a un único o unos pocos actores de mucho poder que han provocado los problemas, a menudo algunos funcionarios públicos... Se hincha inadecuadamente el poder de algunos actores y se ignora el de muchos otros”. También dejamos de atender la naturaleza de las condiciones de fondo en que esos actores toman sus decisiones. Por último, generamos una reacción defensiva y no una utilidad cooperativa. “La retórica de la culpa en el debate público de los problemas sociales... normalmente produce reacción defensiva y un intercambio de acusaciones improductivo”. Aun en el caso de que las

personas reconozcan la culpa, al final el “juego de la inculpación” normalmente genera una especie de autocentrado que de nada sirve: “Las personas pasan a centrarse en sí mismas, en sus acciones pasadas, en el estado de su espíritu y su carácter, más que en las estructuras que requieren un cambio... Esta autoindulgencia nos puede distraer de hablar con mayor objetividad de cómo actúan las estructuras sociales, de cómo contribuyen a ellas nuestras acciones, y de lo que podemos hacer para cambiarlas”.

A continuación YOUNG expone que el concepto más útil con el que abordar la injusticia social es el de responsabilidad compartida. Dejamos el pasado y consideramos el futuro, y aceptamos, colectivamente, el hecho de que como ciudadanos tenemos la responsabilidad de controlar las instituciones políticas y de asegurar que no se produzcan en ellas esas injusticias estructurales o, si ya están ahí, que se puedan subsanar.

En el Capítulo V, “La responsabilidad traspasa fronteras”, YOUNG pasa de la política interior a la esfera global. Sostiene que lo que ha denominado modelo de la conexión social es útil para afrontar las desigualdades globales. Al principio puede parecer que reflexionar sobre las condiciones globales desde la perspectiva de la responsabilidad compartida induzca a la inmovilidad: “¿Cómo puedo empezar a cumplir con mi responsabilidad ante problemas tan enormes y diversos?” Muchas injusticias del mundo son consecuencia de procesos estructurales, pero parece difícil que los individuos acepten la responsabilidad, aunque sea compartida, de tan gran cantidad de ellas.

A continuación, YOUNG afirma con contundencia que la naturaleza exigente de nuestra responsabilidad en el modelo de la conexión social es una razón para asumirla, no para rechazarla. El hecho de que formamos parte de muchas redes causales que llevan a la injusticia estructural es sencillamente una verdad, y una verdad que debemos afrontar. “Debemos detenernos a contemplar esta responsabilidad. Quedarse demasiado tiempo a la sombra de tal sobrecogimiento puede ser paralizante. Hemos de pasar a considerar la acción, y entonces entran en juego las cuestiones de qué es lo posible y razonable”. El resto del capítulo se emplea en hacer manejable y tratable la idea de responsabilidad global compartida que YOUNG hace mediante una consideración minuciosa de la explotación laboral en los países en vías de desarrollo. Demuestra que muchas acciones no merecedoras de culpa crean en conjunto una estructura que es injusta, y se fija en las formas en que el movimiento político antiexplotación “ha implicado a muchas personas y ha alcanzado cierto éxito con la creación de un debate público sobre la injusticia de las condiciones de trabajo, y con algunos cambios en las instituciones y en las prácticas”.

Hay en este capítulo mucho material empírico, pues YOUNG, siempre en apoyo del realismo, demuestra que su modelo abstracto nos ayuda a enfrentarnos a un auténtico reto político. En este proceso habla, con comprensión pero críticamente, del trabajo de Charles BEITZ y de Allen BUCHANAN que tiene que ver con la cuestión de cómo concebimos la responsabilidad personal de los males globales.

Al reflexionar sobre quién tiene la responsabilidad de paliar las dolencias globales, la autora argumenta que debemos considerar varios parámetros específicos. Primero, tenemos que fijarnos en el poder de un agente, su posición, dentro de los procesos estructurales, para influir realmente sobre esos procesos. Segundo, deberíamos considerar el privilegio de un agente. Por lo general, el poder y el privilegio van de la mano, pero en la mayoría de las situaciones de este tipo hay algunos agentes privilegiados que no tienen mucha influencia causal; no obstante, y simplemente por su vida privilegiada, tienen mayor responsabilidad que otros. Tercero, tenemos que considerar el interés de un agente. En este punto, YOUNG se refiere a que las personas más afectadas, las víctimas de la injusticia estructural, tienen un interés especialmente grande por cambiar la situación, por lo que han de asumir más responsabilidad que otros de que se consiga. Por último, las personas deben pensar en lo que YOUNG llama la capacidad colectiva. Se refiere a que los individuos a veces son miembros de grupos, de forma que pueden aprovechar los recursos de un grupo ya existente, por ejemplo el de una organización de accionistas, un sindicato, o un grupo religioso, y utilizar este grupo como instrumento para el cambio. La pertenencia a estos grupos da a las personas una parte mayor de responsabilidad.

Observemos, pues, que hasta el momento YOUNG se ha centrado en los individuos y los grupos que forman parte de la "sociedad civil". Poco ha dicho de la responsabilidad del Estado o de la de los organismos internacionales, sin embargo, en el apartado de conclusiones del capítulo afirma con claridad que tanto uno como los otros son muy importantes al pensar en la responsabilidad compartida, aunque con excesiva frecuencia se centra en ellos de forma exclusiva la cuestión de la justicia global. Al restarles cierta importancia para dársela a otras asociaciones más informales, busca conseguir el debido equilibrio.

El Capítulo VI se titula "Eludir la responsabilidad". En él YOUNG estudia diferentes razonamientos con los que las personas evitan aceptar su responsabilidad en lo que respecta a las estructuras sociales. La primera es la reificación, o la pretensión de que los procesos que producen injusticia son inevitables e imposibles de cambiar, como las fuerzas naturales, que no pueden ser de otro modo. (Habla aquí de forma esclarecedora de MARX, LUKACS y SARTRE.)

La segunda mala estrategia es la de negar la conexión. Muchas personas sencillamente niegan que tengan relación alguna con personas lejanas, al tiempo que aceptan la responsabilidad de las que tienen cerca. Una estrategia que a menudo se respalda con la idea de culpa. La persona dice que no ha hecho nada malo, de modo que ¿cómo se le puede pedir que asuma la responsabilidad de mejorar estas situaciones? A partir del análisis que Onora O'NEILL hace de la interconexión global, YOUNG argumenta que sí tenemos la responsabilidad de una amplia diversidad de situaciones globales.

La tercera objeción a la aceptación de la responsabilidad está en lo que YOUNG denomina "las exigencias de la inmediatez": reconocemos que estamos relacionados con millones de extraños, pero también señalamos que no nos quedan recursos para esas personas; empleamos el tiempo y la energía en las exigencias que nos imponen nuestras relaciones de interacción inmediata. En este punto, y partiendo de LÉVINAS, YOUNG insiste en que "todo otro es un locus irreducible y único de necesidad y deseo" y en que no podemos rehuir el deber ético de sopesar los intereses de quienes están lejos frente a los de quienes tenemos cerca, si es que ante todo somos seres éticos. Hay "en la vida moral una tensión irreducible, incluso trágica", porque debemos cuidar de nosotros mismos y también atender las demandas "potencialmente infinitas" de personas lejanas. Lo que deberíamos decir es que nunca podemos cumplir del todo nuestra responsabilidad ética: el balance nunca es equilibrado del todo. Pero no por esto debemos dejar de atender a las personas que distan de nosotros. Una forma de, por lo menos, reducir la tensión entre lo próximo y lo distante es conseguir que aquellos a quienes queremos presten su apoyo a la tarea compartida de trabajar por la justicia global. De esta manera, "la atención y la energía que invertimos en ser personalmente receptivos a los demás son al mismo tiempo una atención y una energía puestas al servicio de la responsabilidad política de la justicia".

La última mala estrategia que considera YOUNG es la actitud de decir que "no es cosa mía". Una vez más, se trata de una estrategia a la que ayuda el uso de la culpa como principal categoría moral: la culpa es de otro; es evidente que yo no he hecho nada malo. En este sentido, YOUNG se ocupa críticamente de la idea de Bob GOODING de que en casos en que no hay nadie a quien se pueda inculpar, debemos dejar que sea el Estado quien actúe. Como antes, YOUNG piensa que dejar las cosas al Estado reduce demasiado el ámbito de la responsabilidad, y deja al individuo libre de pensar que no tiene más que hacer que pagar sus impuestos. Pero incluso la capacidad del Estado de rectificar la injusticia estructural depende de la implicación activa de sus ciudadanos en tal empresa. Y

dado que los recursos y las actividades que en otros tiempos estaban en manos del Estado están hoy, en Estados Unidos, en muy gran medida en manos privadas, poco cabe esperar que un gobierno mermado solucione esos problemas, aunque cuente con ayuda.

Todas las excusas para no aceptar la responsabilidad, concluye YOUNG, tienen una base de verdad, algo que es real. Pero en última instancia todas eluden la responsabilidad que deberíamos asumir. La retórica de la culpa nos distrae de ese trabajo compartido.

II. Culpa y responsabilidad

Como bien demuestra este resumen, es este un libro apasionante que plantea temas de importancia capital. Uno es la distinción entre culpa y responsabilidad, que está en el núcleo de la tesis de YOUNG.

Para YOUNG, un agente es culpable en los casos en que comete un acto merecedor de culpa. Para que se dé tal merecimiento normalmente debe existir intención de causar daño, aunque YOUNG reconoce que en algunos casos solo puede exigir un grado culpable de negligencia. También reconoce brevemente que responsabilizamos a las personas sin necesidad de que muestren una *mens rea* en los casos de responsabilidad objetiva, por ejemplo, el de relaciones sexuales con un menor, aunque, a mi entender, tal reconocimiento no desempeña ningún consiguiente papel en su argumentación.

YOUNG no da una definición exacta de responsabilidad, porque su idea nace de la discusión y la crítica de ARENDT. Pero permítame el lector que la dé yo en su nombre. Un agente es responsable, por contraste, solo si (a) está implicado causalmente en el proceso que produce una consecuencia problemática y (b) está en posición de asumir la responsabilidad futura permanente (en colaboración con otros) de mejorar esas condiciones. A veces, parece que estas dos condiciones son individualmente necesarias y juntamente suficientes para ser responsable, pero otras veces, como en el caso que antes citaba, YOUNG añade un tercer elemento: los ciudadanos en general deben controlar y supervisar las instituciones de su sociedad, y es en virtud de este deber moral general de ciudadanía (además, presumiblemente, de las dos primeras condiciones) que se puede decir que un determinado agente es responsable. No creo que esta tercera condición oscurezca en lo más mínimo la exposición de YOUNG, porque cabe suponer que piensa que este acto normativo general se da siempre, tanto en los ciudadanos en sus relaciones nacionales como en los miembros de la comunidad global en sus relaciones internacionales.

YOUNG plantea dos tesis distintas para diferenciar la culpa de la responsabilidad

y en favor de atribuir la responsabilidad, pero no la culpa, a los ciudadanos en una sociedad que contenga injusticia estructural: dos argumentos intrínsecos o conceptuales, y varios argumentos pragmáticos. El primer argumento conceptual dice que la culpa exige que se merezca, pero los agentes participan a menudo en la injusticia estructural sin que merezcan que se les culpe. El segundo argumento conceptual dice que la culpa se proyecta hacia atrás, mientras que la responsabilidad lo hace hacia delante.

En cuanto a sus cinco argumentos pragmáticos, YOUNG sostiene, primero, que al centrarnos en atribuir la culpa nos distraemos de nuestras tareas de proyección futura. Segundo, dice que tal actitud es aún peor, porque nos centramos en unos pocos posibles culpables mientras parece que exoneramos a muchas otras personas que realmente deberían implicarse en la tarea de mejorar las cosas. Tercero, la atención a la culpa, que implica centrarse en el individuo, tiende a distraernos de las condiciones de fondo en que surge la justicia. Cuarto, jugar al "juego de culpar" provoca una actitud defensiva y recelosa, en lugar de una actitud cooperativa de utilidad. Y quinto y último, la culpa dirige la mente hacia el interior, de forma que nos centramos irremediabilmente en el estado de nuestro propio carácter, y no en la tarea que tenemos enfrente.

El incisivo análisis de YOUNG transforma la naturaleza del debate sobre estas cuestiones. No obstante, aunque al principio su exposición me convenció plenamente, en estos momentos estoy menos segura, intentaré explicar por qué.

En primer lugar, consideremos la distinción conceptual. Creo que es realmente muy difícil mantener la parte retrospectiva/prospectiva de la distinción, de modo que la culpa sea apropiada únicamente para los actos pasados, y la responsabilidad únicamente para los futuros, por la sencilla razón de que el tiempo no se detiene. Supongamos que en un momento m , el agente A tiene la responsabilidad R del mal social S . Pasa el tiempo, y ese agente elude su responsabilidad. ¿Qué diremos a continuación? Creo que no se puede decir que, bueno, si bien se mira nada hizo mal A en m , y deberíamos olvidarnos de m y centrarnos exclusivamente en lo que A tiene por delante en $m + 1$. Si seguimos este razonamiento, manteniendo la precisa distinción entre la culpa retrospectiva (que se supone que no atribuimos a los participantes en la injusticia estructural) y la responsabilidad prospectiva (que se supone que atribuimos a los participantes en la injusticia social), entonces las personas cuentan con un salvoconducto indefinido, porque ninguna tarea que no hayan llevado a cabo queda nunca anotada en el debe, y siempre tienen por delante la tarea nueva. En cambio, me parece que deberíamos decir que si A tiene la responsabilidad R del mal social S , y no sabe cumplir con ella, entonces, cuando pase el tiempo

necesario, es culpable de no haber cargado con esa responsabilidad. Creo que así se sigue como conclusión lógica: YOUNG dice que A debería llevar la carga; bien, parece que esto implica que si A no carga con ella, ha hecho algo mal.

¿Y el segundo punto, en el que los agentes pueden participar en la injusticia estructural sin hacer nada que se pueda culpar? Creo que aquí debemos conceder sin salvedades que A no necesita tener una intención maliciosa ni dañina. Pero no creo que debamos conceder que A no es negligente. Porque si es una verdad moral general que los ciudadanos deben controlar las instituciones en que viven y estar alerta por si se produce en ellas una injusticia estructural, entonces creo que se sigue que son culpablemente negligentes si no acarrean con esa carga. Lo mismo parece verdad en el ámbito internacional. Es posible que a veces no queramos culpar mucho al agente, porque puede ser que desconozca este tipo de verdades morales generales. Pero, aquí como en todas partes, la ignorancia de la ley, incluida la de la ley moral, no excusa de su cumplimiento. Tal vez queramos añadir una categoría de participación particularmente no culpable que se asemeje más a la responsabilidad objetiva, en el sentido de que no se requiere la presencia de una mens rea; pese a todo, el agente ha violado la ley, y por lo tanto es culpable.

Todos estos puntos parecen razones de peso para cuestionar la distinción conceptual de YOUNG. En cuanto al punto conceptual adicional de que la culpa es individual, mientras que la responsabilidad suele ser compartida, creo que disponemos de una buena forma de entender cuál es la tarea de un agente dado dentro de un esquema general de responsabilidad compartida. En efecto, los diversos criterios de YOUNG (el poder, el privilegio, el interés, la capacidad colectiva) nos proporcionan una buena forma de reflexionar sobre el tamaño de la participación que le corresponde a un agente dado, tanto si al final aprobamos esta cuenta de cómo se reparten las participaciones o alguna otra cuenta similar. Por lo tanto, no culpamos al agente por no cargar él solo con la totalidad del cometido social, sino por no cargar con la parte que le correspondía, y por consiguiente le culpamos por su contribución a una consecuencia mala.

¿Y los argumentos pragmáticos? Creo que YOUNG diría sin duda que aunque aceptemos la simetría conceptual entre culpa y responsabilidad, sigue pareciendo correcto centrarse en el futuro más que en el pasado, en lo que se puede y se debería intentar más que en emitir un veredicto sobre las personas. De modo que debo ocuparme ahora de estos cinco argumentos. Primero, ¿el hecho de centrarnos en la culpa nos distrae de nuestras obligaciones futuras? Bien, no hay necesidad de aceptar la disuasión como una teoría completa del castigo para pensar que la atribución de la culpa constituye un fuerte elemento disuasorio de

cometer futuros actos merecedores de culpa. Pensemos en el niño. No hay duda de que en este caso, como en el político, un buen padre no se centrará en colgarle la culpa al niño por lo que hace mal sin al mismo tiempo dirigirle hacia modos de conducta en el futuro. Por supuesto, como dice YOUNG, el acento debe estar siempre en el futuro, que se puede cambiar, y no en el pasado, que no se puede cambiar. Sin embargo, cuesta un poco entender cómo podemos llegar al futuro sin una crítica del pasado: el elogio y la culpa de las buenas y las malas acciones que ya se han producido ayudan al niño a aprender a percibir las situaciones nuevas del futuro, y le sirven de poderoso incentivo para buscar en el futuro buenas acciones y evitar las malas. Supongamos que cada vez que el niño hace algo egoísta el padre o la madre se limiten a decirle: "A partir de ahora, trata bien a los demás", no: "A partir de ahora, haz las cosas de forma diferente", que implica que el niño hizo algo que no está bien en este preciso momento, y desde luego no: "Te has portado muy mal con Johnny, y espero que la próxima vez procures portarte bien con él", que suma responsabilidad a la culpa. No, los padres simplemente dicen: "A partir de ahora, trata bien a los demás". Esta observación manda un mensaje irremediabilmente confuso al niño. Con ella no aprende nada sobre la justicia, porque no descubre qué fue lo que ahora hizo injustamente. En efecto, ni siquiera aprende que ha hecho algo injusto. De modo que, en este sentido, no mejora su capacidad de identificar los futuros actos justos, ni se fortalece su motivación para realizarlos.

Lo mismo ocurre, en mi opinión, con los ciudadanos. Si nos limitamos a decirles: "A partir de ahora, ahorre usted energía", sin mostrar con detalle que el modo de vida dilapidador de los estadounidenses contribuye a los males globales, poco es lo que se aprende, y no se crean incentivos morales. En cambio, si decimos: "Fíjese usted en el tamaño de su huella de carbono", se produce un aprendizaje y se refuerza la motivación al contemplar uno sus propios actos manifiestamente nocivos.

La segunda tesis de YOUNG es que centrarse en la culpa tiene a menudo la tendencia a atribuir la falta a un reducido número de culpables al tiempo que nos hace sentir exonerados de ella a la mayoría. Bien, es evidente que así puede ocurrir, pero también lo es que no ha de ocurrir necesariamente. Todo depende de los análisis causales. Un buen análisis de la contribución de cada persona al calentamiento global atribuye la culpa a todos los estadounidenses que no han hecho esfuerzos importantes por reducir su contribución. En este sentido, podemos comparar dos documentales. ¿Quién mató al coche eléctrico?^{1,*} era una historia de intriga entretenida y reveladora. Como el título da a entender, tenía el objetivo de echar la culpa a unos pocos individuos. Al final, parece que la

culpa es de un puñado de ejecutivos y políticos, y el público en general se siente tranquilo y acunado. En cambio, el documental de Al GORE Una verdad incómoda² es mucho más fastidioso, porque nos muestra a todos la tarea colectiva que hemos rehuido en muy gran medida. En general nos habla del futuro, pero sin dejar de acusar a la mayoría de las personas de desatención culpable. De modo que el segundo punto pragmático de YOUNG es verdad a veces, pero no necesariamente.

La tercera afirmación es que al centrar la atención en la culpa la apartamos de las circunstancias de fondo. Bien, también esto puede ser verdad, pero no debe ocurrir así si la culpa se atribuye correctamente. Cuando preguntamos si hay que culpar al niño que no hace una tarea doméstica, como la de cortar el césped de la entrada, podemos ignorar las circunstancias de fondo excepcionales que dificultan muchísimo la realización de esa tarea (por ejemplo, un tornado o un corte del suministro eléctrico). Pero no debemos ni necesitamos hacerlo. Si lo hacemos, es seguro que erraremos al atribuir la culpa.

El cuarto argumento de YOUNG es que jugar al juego de culpar no hace sino que la persona adopte una actitud defensiva y evasiva, mientras que al apelar a su responsabilidad es más probable que se consiga que coopere. Creo que es una verdad sólida, pero parcial. Es verdad, sin duda, que si se quiere que las personas se unan en una causa, a veces puede ser contraproducente repetirles una y otra vez lo malas que son. Si lo hacemos, lo más probable es que procuren evitarnos, en cambio, si les mostramos lo que pueden hacer en el futuro, es más probable que escuchen lo que les digamos. Por otro lado, la culpa también incentiva con fuerza a la reparación, y cuando la culpa se atribuye de forma correcta y con respeto, o incluso amor, a la persona, puede hacer que esas motivaciones tengan aún mayor fuerza.

En este punto creo que conviene distinguir entre dos formas distintas de atribuir la culpa. Una es de objetivo muy reducido: buscamos a unos pocos cabecillas y les cargamos la culpa. Lo previsible es que con ello fomentemos la evasión de la responsabilidad futura, y que los demás se evadan y se queden tranquilos, en lugar de cargar con su parte. Por otro lado, hay otra forma de atribuir la culpa que es general: dice que todos (o casi todos) compartimos un estilo de vida despilfarrador, y todos debemos cambiar. Es el tipo de culpa que Martin Luther KING Jr. reprochaba a los blancos cuando hablaba de la Constitución y de la Declaración de Independencia como de un "cheque sin fondos", o como un "pagaré" que Estados Unidos "hasta hoy no ha pagado a sus ciudadanos negros"³.

KING no insistía en la culpa, evidentemente: la mayor parte de su discurso

hablaba del futuro. Pero fue importante que la atribución de la culpa fuera parte del conjunto, porque la situación de los negros estadounidenses era mala, y los blancos, con su inacción y negligencia, aunque no fueran unos cabecillas malintencionados tenían la culpa de aquella situación, cien años después de que Lincoln firmara la Proclamación de la Emancipación. Si KING solo hubiera hablado de un futuro glorioso, sin decirles a los estadounidenses que habían sido irresponsables y negligentes, creo que su discurso hubiera tenido menos fuerza de la que tuvo de motivación para una implicación constructiva.

Por último, YOUNG dice que la culpa hace que las personas se retraigan y se centren en sí mismas, en lugar de salir a ocuparse de los demás. Pues bien, también puede ser. ¿Pero por qué el autoexamen sincero no puede ser un ingrediente importante del proceso de preocuparse de verdad por los demás? Me parece que solo cuando nos damos cuenta de nuestro narcisismo, de nuestra ansiedad egoísta y de nuestro deseo de tratar con prepotencia a los demás, y los combatimos, podemos dirigirnos de verdad a los demás, descargados de un modo u otro de esta pesada impedimenta. Tampoco es necesario que estos procesos sean dos fases distintas de la vida moral. La vida de Gandhi, y el movimiento que creó, demuestran que mirarse a uno mismo a veces puede ser no solo el catalizador que nos lleve hacia fuera, sino algo simultáneo. Él y sus seguidores aprendieron a practicar una crítica de su propia violencia, de su propia tendencia a la dominación, como aspecto fundamental de su lucha por la libertad en nombre del conjunto del país. Creo que si miramos hacia fuera demasiado pronto, antes de realizar una crítica sincera de nuestro propio mundo interior, puede resultar que nuestra acción con fines de mejora carezca de contenido y se agote muy pronto. Las fuerzas que siguen vivas en nuestra personalidad y que nos empujan hacia el narcisismo, acabarán por distraernos de los esfuerzos sociales.

No estoy segura de nada de todo esto. El siguiente paso lógico sería hablar con Iris de todas estas cuestiones. Creo que juntas habríamos profundizado más en el tema, y hubiéramos visto mejor en qué y por qué disentimos. Estoy segura de que habría llegado a entender, por ejemplo, por qué Iris no adopta la idea de lucha política de Gandhi, o la mía afín, aunque de influencia psicoanalítica, de narcisismo y agresividad. Estoy convencida de que Iris hubiera tenido mucho que decir y de mucha solidez. Pero, por desgracia, esa conversación ya no es posible, y a todos nos compete ahora intentar seguir con el razonamiento lo mejor que sepamos.

*Esta edición española incluye en la página 193 una recopilación de todas las notas bibliográficas en la que

se ha añadido la información de las obras que se han traducido al castellano. (N. del E.)

1 Dirigido por Chris PAINE, Sony Pictures Classics 2006.

2 Presentado por Al GORE, dirigido por Davis Guggenheim, Paramount 2006.

3 Discurso pronunciado el 28 de agosto de 1963 en el Lincoln Memorial, conocido popularmente como el discurso de "Tengo un sueño". Uno de los miles de lugares donde se puede encontrar el discurso completo es en www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihadream.htm.

CAPÍTULO PRIMERO

De la responsabilidad personal a la responsabilidad política

En la era de la Guerra a la Pobreza en Estados Unidos y durante el período posterior, la idea de que la pobreza era una vergüenza nacional estaba muy extendida. La creencia dominante consistía en que, aunque algunas personas necesitadas puedan haber contribuido a su situación al tomar decisiones que incrementaron su probabilidad de estar desempleados o sin hogar, la vulnerabilidad a la pobreza deriva de complejos factores institucionales que dejan atrás a demasiadas personas ¹.

En las últimas dos décadas ha habido un giro abismal en el modo en que los funcionarios, académicos, periodistas y el público en general entienden la pobreza y en sus opiniones acerca de lo que se debería hacer al respecto. Fomentado por ciertos académicos y analistas políticos conservadores, a principios de los ochenta se difundió el discurso, tanto entre liberales como entre conservadores, de que las causas de la pobreza en gran parte tenían su origen en los atributos de los pobres. Según este razonamiento, los segmentos sociales que tienden a la pobreza no se responsabilizan tanto de su vida como los miembros de otros grupos y demasiado a menudo se implican en una conducta marginal o autodestructiva. Los programas de ayuda estatal empeoran el problema al permitir que estos segmentos marginados esperen ayudas por las que no hacen nada en compensación. Un nuevo Estado de bienestar debería cortar de raíz esta mentalidad de ayuda social y exigir a las personas necesitadas que se hagan responsables de sus vidas.

Aunque las consecuencias políticas de este discurso de responsabilidad personal y pobreza sean mayores en Estados Unidos, en un grado o en otro, la política y el discurso público en la mayoría de las sociedades capitalistas desarrolladas con estados de bienestar históricamente fuertes han experimentado un giro similar. Desde la atención centrada en las consideraciones estructurales

por los fracasos de mercado o el desequilibrio entre las necesidades y la producción, el discurso de política social en Europa, Canadá, Australia y Nueva Zelanda en la actualidad también se centra en gran medida en los atributos y conductas de los pobres y en lo que se puede hacer para fomentar una mayor responsabilidad².

El objetivo de este capítulo es evaluar este concepto de responsabilidad personal en el contexto de la política de bienestar. Analizo los escritos de Charles MURRAY y Lawrence MEAD porque expresan esta postura de un modo más extenso que la mayoría de los escritores, y porque sus ideas han tenido una profunda influencia³. Después de revisar sus críticas al liberalismo durante la Guerra a la Pobreza y las políticas de asistencia social relacionadas, extraigo tres exposiciones básicas de sus versiones sobre la moralidad de la política de bienestar, todas ellas cuestionables.

En primer lugar, presuponen que se pueden encontrar las raíces de la pobreza o bien en la responsabilidad personal o en causas estructurales, pero no en ambas. Yo argumento que esto es una falsa dicotomía. Una reflexión rigurosa acerca de las fuentes y remedios para la pobreza debe tener en cuenta a los sistemas sociales. Sin embargo, tales reflexiones son compatibles con una noción de responsabilidad y acción individual. En segundo lugar, al insistir en que las personas necesitadas pueden ascender peldaños en la escala económica si lo intentan, MURRAY y MEAD dan por hecho que las condiciones de fondo en las que actúan los pobres no son injustas. En tercer lugar, este discurso de responsabilidad personal se centra solamente en la responsabilidad de los pobres. Presupone de forma implícita que el resto de las personas cumple apropiadamente con sus responsabilidades y que en concreto los pobres toman caminos equivocados que obligan injustamente a otros a incurrir en gastos. El discurso de responsabilidad personal no reconoce las diversas maneras en que algunas personas de clase media o alta se comportan de forma irresponsable. Adopta un ideal equivocado según el cual cada persona puede ser independiente de los demás y asumir las consecuencias de sus propios actos. No tiene en consideración que dadas las relaciones institucionales con las que interactuamos somos profundamente inter-independientes. El discurso no cuestiona qué responsabilidad personal tienen los individuos respecto a las condiciones de vida de los demás, en estas relaciones independientes, así como respecto a sus propias vidas.

Este capítulo también examina otro discurso de responsabilidad personal expresada por ciertos filósofos respecto a la igualdad. Empezando por la teoría de Ronald DWORKIN sobre la igualdad de recursos⁴, filósofos tales como Gerald

COHEN, Richard ARNESON y John ROEMER también debaten sobre los límites apropiados de la responsabilidad personal según la situación de una persona. Comparten la opinión de que una persona debe considerarse personalmente responsable de la naturaleza de la situación que ha elegido o de las consecuencias de tales elecciones, pero no por los aspectos de su situación que surgen de circunstancias que están fuera de su control.

Pese a que el modo de perfilar esta distinción ocupa gran parte de su debate, en el contexto de mi razonamiento me centro en otros aspectos de la teoría de DWORKIN y en las de sus interlocutores. DWORKIN cree firmemente en un Estado de bienestar redistributivo. Sin embargo, su teoría es similar a la de MURRAY y MEAD al centrarse en los atributos y conductas de los individuos para explicar su situación relativamente desfavorecida. Más aún, al estructurar los aspectos de la situación de una persona con fuentes que están fuera de su control como una cuestión de suerte, estas teorías dejan de lado la necesidad de una teoría de justicia que apele al origen de las condiciones estructurales de la acción individual. Hablo de cómo la revisión que hace John ROEMER de la teoría se aproxima, sin teorizar, al origen de tales condiciones estructurales. Por último, al igual que el discurso político, DWORKIN y sus críticos básicamente analizan la responsabilidad personal de los individuos relativamente desfavorecidos. Ellos tampoco plantean un examen minucioso de la responsabilidad personal de los individuos hacia las condiciones de vida de otros, ni tampoco hacia sus propias vidas.

La reforma de la asistencia social en las democracias occidentales

En 1996, el Presidente de Estados Unidos, Bill Clinton, refrendó el Acta de Reconciliación de Responsabilidad Personal y Oportunidad de Trabajo. Esta legislación cambió radicalmente los términos de la ayuda estatal en Estados Unidos. Por primera vez desde la expansión de la legislación social en la era del New Deal, esta ley retiró el derecho a la ayuda estatal a aquellos que reunían los criterios necesarios. Ahora los beneficiarios reciben ayuda estatal a instancia del Estado y solo si hay fondos. Con algunas excepciones, la reforma de la asistencia social marcó un límite de cinco años en total para que una persona pueda recibir ayuda estatal, y un límite de dos años para un período determinado de prestaciones.

La legislación pretende regular la responsabilidad personal para concebir y tener hijos. El discurso de "valores familiares" vinculado a la responsabilidad personal sostiene que el nacimiento de hijos fuera del matrimonio siempre es

problemático; la legislación recompensa a los Estados que controlan la trayectoria del índice de nacimientos fuera del matrimonio y pueden demostrar que disminuye con el paso del tiempo. Algunos Estados exigen que los beneficiarios de la ayuda pública asistan a clases sobre abstinencia en las relaciones sexuales; tras la renovación en 2005, la legislación federal insta a los Estados a requerir a los beneficiarios de la ayuda estatal a que asistan a clases que fomentan el matrimonio.

Mientras que aquellos comprometidos con los valores familiares piensan que éstos se aplican a toda la sociedad, ante los ojos de los funcionarios del Estado solo las personas pobres son castigadas por desviarse de ellos. Si una mujer que solicita ayuda estatal se niega a dar el nombre del padre de su hijo o hijos, se le deniega la ayuda incluso en el caso de que crea que el padre pueda agredirla a ella o a sus hijos. El objetivo de este requerimiento es obligar a los padres a ser financieramente responsables de los niños que han concebido. Esto en principio es un propósito loable pero el problema es que muchos padres biológicos son pobres y la legislación no los exime del requerimiento. Muchos Estados o no conceden ayudas a las madres solteras menores o como condición para recibir la prestación las obligan a vivir con sus padres. Basándose en la teoría sin fundamento de que algunas madres tienen más hijos para recibir más ayudas, varios Estados no proveen subsidios adicionales para los niños cuyas madres solteras ya estén recibiendo ayuda estatal⁵.

El PRWORA (Acta de Reconciliación de Responsabilidad Personal y Oportunidad de Trabajo) ha generalizado una tendencia que ha aumentado en los programas sociales en Estados Unidos y en otros lugares desde mediados de los años ochenta. Con sólo algunas excepciones, hace que estar empleado o implicado en lo que el programa social denomina "actividad laboral", sea un requisito para recibir la prestación. La mayoría de los Estados no permiten que la mejora de aptitudes al asistir a una universidad o seguir alguna formación vocacional al terminar los estudios cuente como actividad laboral. Siguen una filosofía de "el trabajo primero": el problema de las personas que necesitan ayuda estatal es que no están motivadas para trabajar fuera de casa, no entienden las expectativas del mundo laboral y carecen de experiencia. Una vez que los programas de ayuda estatal les consiguen trabajo, estos impedimentos para ser autosuficientes eventualmente desaparecen, siempre y cuando los beneficiarios conserven el empleo. Acumulan experiencia, habilidades y disciplina y son capaces de ascender en la escala laboral. Muchos críticos han señalado diversos fallos en esta teoría:

no cuenta con la falta de cuidados infantiles, sobre todo en horarios fuera de lo

normal o con las dificultades que tienen los beneficiarios para atender a los niños cuando están enfermos o carecen de un transporte seguro. Las normativas de la ayuda estatal generalmente son severas en cuanto a las citas fallidas, incluyendo la falta de asistencia al trabajo, y existe la amenaza real de perder, además del empleo, los beneficios. Incluso en el caso de los beneficiarios que consiguen acudir y conservar su empleo, en estos trabajos normalmente se paga tan poco que estas personas no pueden mantener un nivel de vida cercano a lo decente ni para ellos ni para sus hijos. Por último, los beneficiarios de la ayuda y de los empleos casi nunca pueden estar abiertos a la oportunidad de un incremento significativo en su salario o a potenciar sus habilidades.

Los Estados de bienestar en Europa, Canadá y Australia tienden a no seguir tales políticas punitivas en relación a la familia y al género. El cambio que ha habido en Estados Unidos donde se ha pasado de considerar la ayuda estatal un derecho al entendimiento de este servicio como algo que los beneficiarios se tienen que ganar por su propio bien, también ha tenido lugar en un grado u otro en la mayoría de los demás Estados de bienestar occidentales⁶. La mayor parte de los Estados de bienestar fuertes de Europa Occidental, incluyendo algunos que no experimentan la opresión económica por la crisis fiscal y el elevado nivel de desempleo, como por ejemplo Noruega, han instituido políticas más severas en cuanto a los requisitos necesarios para recibir prestaciones y requieren que los beneficiarios acepten empleos o entren en programas cuyo objetivo es incluirles en la mano de obra activa lo antes posible. En la actualidad, los Estados de bienestar europeos ofrecen más oportunidades a los hombres solteros y a las parejas para acceder a los programas de fomento de empleo, y estas políticas también se aplican cada vez más a padres y madres solteros, éstas últimas son mayoría, a excepción de aquellos y aquellas que tienen niños muy pequeños. La mayor parte de estas políticas europeas no son tan severas respecto a los límites de tiempo y las sanciones como las políticas americanas, pero en conjunto la filosofía que les motiva es similar⁷.

El significado y efecto de las políticas de fomento de empleo, en mi opinión, no se pueden separar de los progresos recientes en la estructuración de empleo y la división laboral, porque ambos se refuerzan entre sí. En todo el mundo, las remuneraciones laborales han descendido en diferentes grados para los trabajadores con un nivel de educación superior o con otras formaciones especializadas, y en casi todas partes esto engloba a la mayoría de la población adulta. Los salarios reales han bajado para muchas categorías laborales en los últimos veinte años. Las retribuciones han decrecido de manera más abrupta sobre todo en países donde las leyes de sindicato no favorecen ni ofrecen una

fuerte protección a los intereses de los trabajadores. Tal vez lo más inquietante es que el trabajo remunerado es cada vez más "eventual": los trabajadores, en lugar de definirse como empleados a tiempo completo con salarios y beneficios contratados, se clasifican como "temporales" o de "media jornada", o ambos, incluso cuando trabajan a tiempo completo ya sea de día o de noche durante meses. Muchas personas trabajan horas extras los fines de semana o noches, y su horario puede variar sin su consentimiento. Como ya he mencionado, introducir a los beneficiarios de la ayuda estatal en este panorama laboral probablemente no les aporten salarios decentes ni mejor experiencia, y lo impredecible de este mercado puede hacer que les sea muy difícil coordinar las responsabilidades familiares con las laborales. Además, hacer que tener empleo sea una condición indispensable para recibir una prestación, ayuda a disciplinar a todos los trabajadores con salarios bajos para que no protesten por estas condiciones.

No es mi objetivo explicar las causas de este cambio político que ha afectado a la mayor parte de los Estados de bienestar en la actualidad. Como la mayor parte de las tendencias sociales a gran escala, éste se ha sido sobradamente descrito. Algunos analistas lo atribuyen en gran parte a los cambios económicos estructurales que derivan de la desindustrialización de las economías americanas y europeas. La presión competitiva de la globalización crea un imperativo para que las empresas tengan una mano de obra más flexible y adaptable. Una "red de seguridad" para los trabajadores es un lujo que el Estado ya no se puede permitir. Al mismo tiempo, una población envejecida y la reducción en la base tributaria supone mayor carga de gastos sociales. La entrada masiva de mujeres en el mundo laboral contribuye a introducir más competencia en los mercados laborales y más expectativas sobre los roles adecuados de la mujer. Además de estos factores socioeconómicos, ha habido un gran cambio en las especulaciones sobre lo que crea pobreza y de quién es la responsabilidad de lo que hay que hacer para remediar la situación de los que viven en la pobreza. A mediados del siglo xx, la idea que emergió de la política social en la mayoría de los Estados de bienestar, si bien es cierto que en diferentes grados, es que los miembros de toda la sociedad tenían la responsabilidad colectiva de cuidar a sus ancianos, a los niños, conservar la salud y en prevenir la pobreza. Los Estados de bienestar variaban de forma significativa en la extensión y universalidad de los programas públicos, pero todos se fundaban en el concepto de que las personas de una sociedad moderna son interdependientes, que los complejos procesos sociales y económicos en los que participan a menudo afectan a las personas de manera impredecible, y que en cierta medida las personas se deben unas a otras

cuidados recíprocos debido a estas interdependencias.

En los últimos veinte años ha evolucionado un entendimiento más individualista de las relaciones sociales que debilita o incluso anula esta idea de responsabilidad colectiva. El discurso de política social en Estados Unidos ha propiciado este cambio en parte porque el nivel de compromiso con los programas sociales siempre ha sido más bajo que en otros países. No obstante, las semillas del reciente discurso de política social en Estados Unidos han encontrado suelo fértil donde brotar en otros países en un período de tiempo relativamente corto. A continuación, me gustaría examinar el discurso de responsabilidad personal que ha cobrado fuerza como fundamento para las políticas actuales en todo el mundo.

Razonamientos normativos del discurso de responsabilidad personal

Un término clave que ayudó a impulsar la reforma social en Estados Unidos en los años noventa, así como en algunos de los demás Estados en proceso de reforma, fue el de "responsabilidad personal". Los ciudadanos identificados como liberales defendieron esta idea al menos tanto como aquellos identificados como conservadores. He aquí las palabras del Presidente Bill Clinton al dirigirse a los americanos a través de la radio en septiembre de 1995: "La semana pasada os hablé de lo que creo que se debe hacer para reformar el sistema social de nuestra nación. Dije que una auténtica reforma social debería reflejar los valores que compartimos todos los americanos: trabajo, responsabilidad personal y familia"⁸.

¿Qué significa "responsabilidad personal"? En apariencia, esta frase es casi redundante. A través de debates sobre bienestar y pobreza, la responsabilidad personal solo se ha identificado con el trabajo y la familia. Ser personalmente responsable significa que trabajas para subsistir en lugar de depender de los demás o de las retribuciones del Estado. Los miembros de una familia tienen la responsabilidad fundamental de cuidar y mantener materialmente a aquellas personas que por una razón u otra no pueden trabajar. Al incluir la responsabilidad personal en la lista de valores compartidos por todos los americanos, el Presidente Clinton puso énfasis moral en el valor del trabajo y de la familia, pero también añadió un nuevo valor tan solo en un aspecto: enfatizó que el trabajador y la familia debían arreglárselas solos.

¿Qué hace la palabra "personal" en la frase de "responsabilidad personal"? Enfatiza que la responsabilidad que tenemos es para uno mismo y para nuestra familia. Tal como lo explica David SCHMITH, el modelo que expresa la frase es que

cada persona o familia debe asumir las consecuencias de sus acciones. Cada uno debe asumir de un modo autosuficiente las consecuencias de sus decisiones y no tiene derecho moral a esperar ayuda de otros, aunque el individuo o la familia sufran daño o una situación de carencia⁹. Cada individuo vive en una esfera de acción que delimita el alcance de su responsabilidad personal.

La idea de responsabilidad personal tal como se ha activado en el discurso de política social asume lo que discutiré más tarde como modelo de “culpa” o de “falta”, más común en el discurso legal y presente en muchos discursos morales. Una de las características de este concepto de responsabilidad es que su propósito es atribuir la responsabilidad a unos para absolver a otros. De esta manera, este concepto tiene dos implicaciones: uno es que cada persona o familia tiene su propia esfera de responsabilidad en la que deben asumir todos los costes de sus acciones; y el otro es que los demás no tienen ninguna obligación de ayudarnos así como tampoco nosotros la tenemos hacia ellos. Cada uno es responsable tanto de controlar las consecuencias de sus acciones, asegurándose de que no afectan negativamente a otros, y para “asumirlos” si lo hacen (como por ejemplo, pagar una compensación). Sin embargo, en este punto de vista no hay responsabilidades positivas entre las personas en virtud de participar juntas en procesos sociales. Si cada uno vive de forma autosuficiente sin depender de los demás, se verán dispensados de su responsabilidad personal. Creo que la función de absolver que tiene este discurso es uno de los motivos de su popularidad.

Este discurso pasa por alto los procesos sociales a gran escala tan relevantes para evaluar la responsabilidad de la gente por sus circunstancias y sus responsabilidades hacia otros. En esta imagen tan simple de la sociedad solo existen individuos y unidades familiares que interactúan unos con otros de vez en cuando. Los fenómenos relevantes que he señalado antes para entender tanto los cambios en la política social como el significado de sus consecuencias —tales como el incremento de la competitividad económica global, la consiguiente erradicación de gran parte de la producción industrial de las sociedades más desarrolladas, la tendencia creciente de divorcios, las familias uniparentales en todas las partes del mundo, y otros muchos factores estructurales— parecen no tener lugar en la sociedad planteada por esta filosofía moral.

A continuación examinaré el discurso de responsabilidad personal y sus razonamientos. Dos escritores políticos fueron quizá los que mejor representen el desarrollo y promulgación de estas teorías en años ochenta: Lawrence MEAD y Charles MURRAY. Sostenían que la política social debía centrarse en la conducta y en los atributos de las personas que necesitan ayuda estatal, así como en los

incentivos y la falta de ellos en las políticas que supuestamente incentivan o no una conducta marginal o socialmente indeseable como sería estar desempleado o tener hijos sin estar casados. En un período relativamente corto, influenciaron con éxito a un grupo entero de investigadores y políticos americanos y en poco tiempo fomentaron un debate político social en otras sociedades industriales avanzadas. A pesar de que ha habido numerosos análisis de las demandas empíricas de MEAD y MURRAY¹⁰, no he visto ninguna ampliación de estos análisis ni críticas a sus demandas y presunciones teóricas y normativas.

Tanto MEAD como MURRAY argumentan en un escrito sobre la política social en Estados Unidos que la política ha estado en el camino correcto desde principios del siglo xx hasta los años sesenta; según ellos, la política empezó a desviarse del camino con los programas de la Gran Sociedad de finales de los años sesenta y los años setenta.

MEAD distingue entre políticas públicas, cuyo objetivo es regular la vida económica, y aquellas que apuntan a reformar a la sociedad americana. De esta manera, las reformas progresivas de principios del siglo xx, los programas New Deal de los años treinta y las reformas de los derechos civiles de los años sesenta, son señalados por MEAD como "impedimentos socioeconómicos que hacen que la sociedad sea ineficiente, no competitiva e injusta para los trabajadores, y más tarde como "minorías"¹¹. Su objetivo, según MEAD, fue eliminar las barreras a las oportunidades de obtener compensación por tales empleos. El New Deal puso gran énfasis en transformar las leyes económicas para que los trabajadores pudieran aprovechar las oportunidades surgidas de este modo y abrirse camino. Las reformas de los derechos civiles tenían la misma función, en concreto para las minorías raciales, según MEAD. Reforzaron el auge de toda clase de oportunidades económicas para personas cualificadas sin consideración de raza o etnia, de nuevo para que los individuos pudieran abrirse camino, ganarse la vida y poder triunfar.

MEAD piensa que esto contrasta con los programas sociales de los años sesenta y setenta. En lugar de preocuparse por las limitaciones monopolísticas de las oportunidades económicas a las que se enfrentaban los individuos desfavorecidos, estos programas se centraban en cambiar las circunstancias reales de los individuos desfavorecidos. Proveían beneficios directos y servicios en forma de ingresos monetarios; ayudas para comida, sanidad, alojamiento y otros bienes; educación y atención psicológica entre otros. Según MEAD, estos programas incrementaron enormemente los gastos sociales sin alterar de forma significativa las capacidades o estatus económico de sus beneficiarios. El problema principal, según MEAD, fue que estos programas crearon la expectativa

de que los pobres tenían derecho a beneficios para los que no tenían que hacer nada a cambio. Esta expectativa creó una cultura de dependencia en la que aquellos que obtenían la calificación para recibir estos beneficios no seguían las mismas reglas que otras personas de la sociedad¹².

MEAD sostiene que una razón fundamental para estas políticas desacertadas es que los académicos y los políticos habían llegado a adoptar un planteamiento "psicológico" de la pobreza. Según esta filosofía, "se consideraba que los pobres y los desfavorecidos estaban tan condicionados a su medioambiente, que esperar mejor funcionamiento por su parte, como por ejemplo trabajar, era casi inconcebible". La responsabilidad de sus dificultades, incluso las conductuales, recaía por completo en el gobierno o en la sociedad¹³. MEAD se refiere al hecho de que muchos investigadores político sociales, incluso antes de los años sesenta, pensaban, al igual que lo hacen muchos en la actualidad, que para erradicar la pobreza la sociedad debía comprender que los procesos sociales del sistema causaban muchas de las circunstancias que hacían la vida de las personas pobres mucho más inseguras y difíciles de manejar que la de los demás. Según MEAD, la clave de este planteamiento psicológico ha sido atribuir las características y comportamientos problemáticos de las personas pobres a las condiciones sociales hostiles. Alega que los sociólogos que apelan a las condiciones estructurales son "deterministas", caracterización que seguramente negarían los analistas que apuntan a factores estructurales para explicar el origen de las condiciones de la pobreza. Para MEAD esta reflexión sociológica determinista permitió a los académicos, defensores y políticos diseñar programas para las personas necesitadas y desfavorecidas, tales como madres solteras, con un sentido generoso de noblesse oblige y sin mostrar interés en que los beneficiarios se responsabilizaran de sus vidas o en alentarles a no depender de la ayuda¹⁴.

Charles MURRAY relata algo similar con más énfasis en los valores normativos. Antes de los años sesenta la opinión generalizada era que un ciudadano bien situado era autosuficiente. Aquellos que no podían ser autosuficientes pedían ayuda a sus familiares. Se daba por hecho que los adultos sanos eran responsables de sus circunstancias. Las personas entendían que gran parte de las circunstancias de cada uno tenía que ver con lo que recibían de sus padres y de sus comunidades, o se tratan de pura suerte. Sin embargo, también pensaban que la sociedad hacía todo lo que podía para proveer igualdad de oportunidades. Puesto que las prácticas y la política abiertamente discriminatoria y legalmente sancionada, iban en contra de este compromiso con la igualdad de oportunidades, fue necesario realizar reformas de los derechos civiles. Una vez

establecida la igualdad de oportunidades, la sociedad se aproximaba a la justicia.

A comienzos de los años sesenta, según MURRAY, la política social alteró este consenso moral. Sus objetivos fueron los perjuicios de la pobreza que habían permanecido incluso después de establecerse en firme la igualdad de oportunidades. MURRAY se centra en gran medida en los afroamericanos, al señalar que en los años setenta algunos negros ascendieron en la escala económica que se les ofreció, mientras que otros no lo hicieron. Puesto que los que no lo consiguieron habían tenido las mismas oportunidades oficiales, MURRAY sugiere que es obvio que había algo en sus atributos y conducta, y no tanto en las instituciones injustas, que se lo impidió [15](#).

Pero el pensamiento liberal dominante de la época, según MURRAY, sostenía que "la culpa la tenía el sistema". En pocos años, según MURRAY, la opinión general de la política social había cambiado

desde un punto de vista del sistema americano como benigno y autocorrectivo, a la presunción omnipresente de que si algo va mal, la culpa la tiene el sistema. En última instancia, la explicación lógica de los cambios drásticos que ocurrieron en la última mitad de la década de los sesenta residían en creer que el sistema, tal como existía antes de 1964, estaba repleto de imperfecciones y era propicio a perpetuar la maldad [16](#).

Un nuevo espíritu de permisividad prevaleció en los círculos políticos, que estructuró beneficios para más gente necesitada sin esperar que se responsabilizaran de sus circunstancias, tal como lo había hecho la antigua moralidad. Los valores de esta supremacía liberal fomentaron la igualdad de resultados en lugar de la simple igualdad de oportunidades.

Las críticas que hicieron MEAD y MURRAY de la política social de los años sesenta y setenta que contribuyeron a la exitosa reforma de política social, se basan en tres argumentos que analizaré y cuestionaré: 1) la responsabilidad personal y la causalidad estructural social son categorías dicotómicas y se excluyen mutuamente; 2) las circunstancias en las que se desenvuelven los desfavorecidos hoy en día no son injustas; 3) los políticos y los ciudadanos sólo tienen que preocuparse por la responsabilidad de los pobres marginados pues, en gran medida, los miembros de otros segmentos sociales actúan de forma responsable.

El proceso de cuestionamiento de estos razonamientos nos llevará hacia el planteamiento del tema principal de este libro: como individuos, ¿cómo deberíamos pensar sobre nuestra propia responsabilidad en relación a la injusticia social?

Estructura social y responsabilidad personal como categorías que se excluyen mutuamente

Tanto MEAD como MURRAY clamaron contra lo que según ellos constituía el éxito de la ciencia social liberal: persuadir a los políticos y a una gran parte del público en general de que la pobreza tenía causas estructurales. Los estudios sobre la pobreza en los años sesenta y setenta, según MEAD, fueron dominados por lo que él denominaba el planteamiento "sociológico". Este planteamiento, sostiene, trajo consigo el "determinismo" a las consideraciones sobre el rendimiento escolar pobre o la falta de aptitudes para el mercado laboral. Las políticas de la Gran Sociedad, dice, asumieron que

la responsabilidad de los pobres y de sus problemas recayó enteramente en factores externos, en manos de la sociedad y del gobierno. El gobierno persistió en el estilo progresivo de la reforma, buscando obstáculos que estaban al margen de los pobres, incluso a pesar de los problemas de conducta tales como no trabajar, el crimen, y la ilegalidad, que se había convertido en una dificultad igual de grave para los desfavorecidos. En primer lugar, no es posible cambiar las raíces de la conducta de un individuo salvo que se le impute al menos algo de responsabilidad. Dado este concepto de responsabilidad social, los políticos no pudieron reconocer esos problemas y mucho menos resolverlos¹⁷.

A la luz de la objeción de MEAD a lo que él describe como la explicación "sociológica" de la pobreza como algo enraizado en las circunstancias originales a las que se enfrentan los individuos, es algo sorprendente comprobar que apruebe las políticas de regulación de la economía de los años treinta y años posteriores, muchas de las cuales a efectos prácticos se pueden llamar estructurales. MEAD aprueba políticas que regulan las instituciones y relaciones entre instituciones en las que los individuos tienen que trazar su propio camino. Insiste en que los programas de la Gran Sociedad eran diferentes porque se centraban en cambiar las circunstancias de los desfavorecidos al proveer beneficios directos. En un contexto parece dispuesto a aceptar que las causas estructurales pueden contribuir a las circunstancias desfavorecidas en las que se encuentra la gente, pero en el contexto más reciente de los años setenta, no puede. La idea es que los programas del New Deal y la legislación de los derechos civiles eliminaron los impedimentos estructurales y de este modo hicieron que la base del sistema fuera justa. Por consiguiente, cualquier obstáculo estructural se puede atribuir a los atributos y a las conductas de un individuo. Ridiculiza a quienes continúan apelando a condiciones estructurales, dando a entender que tales consideraciones absuelven por completo a los individuos interesados en responsabilizarse de su vida: "Los problemas de aprendizaje de los niños pobres, por ejemplo, son 'causados' por la formación limitada de sus padres, además de las deficiencias de los programas de la escuela pública. De forma implícita esto clasifica a los beneficiarios de los programas estatales como los productos pasivos de su medioambiente, incluyendo la política pública"¹⁸.

MURRAY también advierte que a mediados de los años sesenta emergió un concepto completamente nuevo del significado del estatus de la pobreza. En pocos años, dice, la noción de la política social dominante ha cambiado desde un punto de vista del sistema americano como "benigno y correctivo", como he mencionado antes, a un punto de vista según el cual, el sistema socioeconómico es enormemente defectuoso y victimiza a los pobres.

Lo que emergió a mediados de los años sesenta fue un consenso intelectual sin fisuras según el cual, la explicación individualista de la pobreza era tanto anticuada como reaccionaria. La pobreza no era consecuencia de una indolencia o de vicio. No sólo se trataba de un grupo de personas que simplemente no se esforzaban lo bastante. Estaba producida por condiciones que nada tenían que ver con el esfuerzo o las virtudes de los individuos. La pobreza no se consideraba un fracaso del individuo sino del sistema¹⁹.

Ni MEAD ni MURRAY dan un paso para rebatir que entender la pobreza requiere tener en consideración estructuras socioeconómicas, tales como los mercados laborales, patrones de inversión, la mezcla de clases sociales en los barrios, las leyes de divorcio, etcétera. En su lugar, simplemente reducen la idea al absurdo al señalar que descarta la atribución de cualquier tipo de responsabilidad a un individuo por sus circunstancias: "el objetivo del razonamiento sociológico fue justamente para eximir a quienes se encontraban en el estrato más bajo de la sociedad de la responsabilidad de sus circunstancias"²⁰. Dan por hecho que una explicación estructural para la pobreza y el recurso de la responsabilidad personal son mutuamente excluyentes. Si uno es cierto, el otro debe ser descartado.

Con esta hipótesis son capaces de volverles las tornas a los liberales a quienes critican. Sin duda, es irrespetuoso hablar de nuestros conciudadanos como si carecieran de medios, son meramente transmisores pasivos de las fuerzas sociales que les rodean. Cada individuo casi siempre tiene opciones para elegir, aunque sean limitadas, y actúan mediante las decisiones que toman en relación a dichas opciones. Esto es lo que significa ser una persona. A la mayoría de nosotros nos incomoda negar la influencia de la responsabilidad individual en ese sentido. Si la responsabilidad individual y las explicaciones estructurales son formas mutuamente excluyentes de valorar la pobreza y a los desfavorecidos, entonces apelar a explicaciones estructurales está mal, es irrespetuoso y nos distrae de nuestra tarea principal que es considerar a las personas responsables de su conducta. El objetivo político debería ser la conducta individual, si es necesario, castigando el incumplimiento, y ofrecer incentivos para un cambio positivo de la conducta.

De hecho, si los expertos en pobreza de finales de los años sesenta y años setenta hubieran planteado explicaciones estructurales para la pobreza que excluyeran la responsabilidad de las circunstancias de cada persona a sus

elecciones y acciones, entonces estos investigadores hubieran estado desencaminados. Pero esto no representa el trabajo de la mayoría de ellos. Puesto que MURRAY y MEAD asumen que sólo se puede aceptar uno de los factores en cualquier explicación, terminan distorsionando el significado de algunas versiones. MEAD cita la investigación política liberal como sigue para demostrar que William RYAN sostiene un punto de vista determinista de las causas estructurales de la pobreza, que absuelve a los individuos de su responsabilidad: "los criterios cruciales con los que se han de juzgar los análisis de los problemas sociales", dice RYAN, "son la medida en que se aplican a la interacción entre la población de víctimas y el medioambiente y sociedad en torno a ellos, y a la inversa, la medida en que evitan la atención exclusiva a las propias víctimas, independientemente de lo sentida y comprensiva que pueda parecer esa atención"²¹.

Construir la causalidad estructural y la responsabilidad personal como formas mutuamente excluyentes de explicar la pobreza presume la naturaleza del concepto de responsabilidad, al que antes aludí, solo como obligación*. Según este concepto, identificar algún factor o agente responsable de una circunstancia equivale a absolver a otros. Pero tal concepto monocausal es poco convincente. En el estudio de RYAN no se aboga por absolver a los individuos y apelar sólo a causas estructurales. La palabra clave en la cita anterior es interacción; RYAN afirma que una adecuada comprensión de la pobreza requiere considerar al menos dos interpretaciones: los deseos del individuo, sus percepciones, sus motivos y sus actos, ya que interactúan con las estructuras de origen en el entorno social.

En el Capítulo II exploraré más a fondo la cuestión de por qué es tan importante entender las estructuras al emitir juicios sobre la justicia y la injusticia, y cómo tal entendimiento se relaciona con la acción y la responsabilidad individual. Por ahora, podemos decir que los razonamientos socioteóricos y explicativos de la pobreza o de las oportunidades que apelan al sistema, pueden dejar, y dejan, bastante espacio para entender a los individuos como agentes que responden a estas condiciones estructurales de diferentes maneras. Las estructuras describen a un conjunto de condiciones de origen social que posicionan a un gran número de personas en lugares similares. No obstante, cada persona posicionada es responsable de cómo asume estas condiciones.

Tomemos como ejemplo la reflexión de William Julius WILSON acerca de la convergencia de factores que, según él, explican las condiciones específicas y en parte recientes a las que se enfrentaron los residentes de barrios racialmente segregados en las ciudades del norte a finales de los setenta y durante los

ochenta, y hasta cierto punto aún continúan enfrentándose²². En los años setenta, hubo un cambio masivo en los patrones de inversión en Estados Unidos. Los empresarios cerraron fábricas que habían proporcionado empleos bien remunerados a muchas personas. Los nuevos empleos tendían a ser menos cualificados y peor pagados, sin espacio para el desarrollo de habilidades o adelantos del salario. Además no solían localizarse en el centro de la ciudad, sino en los nuevos suburbios que no eran fácilmente accesibles en transporte público. Al mismo tiempo, mientras tuvo lugar esta retirada de inversiones de los barrios racialmente segregados, la eliminación de barreras oficiales para la discriminación de empleo y de la vivienda facilitó el traslado a otros barrios a los residentes más acomodados y con mejor educación. Desde los años ochenta, las ciudades tienen menos ingresos, y los "guetos" alojan a una proporción cada vez mayor de personas pobres que viven en circunstancias menos pobladas y en barrios con pocos negocios y escuelas públicas deterioradas.

Se puede debatir numerosos aspectos de este informe y así lo han hecho muchos. Lo ofrezco no como toda la verdad, sino como una exposición clara de las relaciones estructurales que pueden ayudar a comprender la situación de algunas personas pobres. Dicha exposición describe condiciones generales. Describe un conjunto de circunstancias con las que han lidiado la mayoría de los habitantes de los barrios pobres y racialmente condensados de la ciudad, y cómo han surgidas estas circunstancias a través de la conjunción de varios factores y procesos. No hay nada excluyente en esta exposición que pretende entender los deseos, percepciones, motivos y actos de los individuos que afrontan estas condiciones, y decir que son responsables de las decisiones que han tomado bajo estas circunstancias. Cada individuo que se encuentra en una posición similar en relación a tales estructuras tiene su propia historia.

El testimonio estructural muestra qué tipo de conjunto de oportunidades disponen las personas que se encuentran en una situación similar; no dice nada acerca de cómo un individuo actúa en respuesta a dicho conjunto de oportunidades. Sin embargo, seguramente sea falso sugerir que las personas que viven en barrios con escuelas pobres, pocas tiendas y casas dilapidadas, a kilómetros de las oportunidades de trabajos más cercanos, tengan las mismas oportunidades que otras personas en la misma zona metropolitana. Esto me lleva a la siguiente reflexión que hicieron MEAD y MURRAY en su enfoque sobre responsabilidad personal.

Las estructuras de origen no son injustas

Dado que MEAD y MURRAY insisten en que la responsabilidad de la situación de

las personas que reciben o piden ayuda estatal recae únicamente sobre ellas y que se les debería aplicar sanciones positivas en forma de asignaciones laborales o la retirada de beneficios, seguramente asumen que las circunstancias que afrontan estas personas no son injustas. En general la opinión pública admite que considerar responsables a las personas por los resultados que han obtenido en una prueba de aptitudes requiere que los que son examinados no se encuentren con impedimentos que otros no tienen que afrontar. De hecho, MEAD y MURRAY sí exponen este razonamiento en al menos dos situaciones relacionadas. Afirman que el movimiento de derechos civiles eliminó las últimas formas de sanciones legales en la discriminación educativa y laboral, lográndose de este modo la igualdad de oportunidades. Los obstáculos que hayan sobrellevado algunas personas en ese sentido fueron eliminados.

También expresan lo que yo considero una sensación de agotamiento respecto a las críticas a la injusticia y las demandas de una reforma social, una sensación que me parece sintomática del espíritu público del Estado de bienestar en el mundo actual. MURRAY pone de manifiesto la nostalgia por un tiempo, antes de los años sesenta, en que la mayoría de los ciudadanos americanos consideraba sus instituciones "benignas y autocorrectivas." De haber injusticias, no eran graves, y el sistema tenía buen sentido y la capacidad de corregirlas. Tanto MEAD como MURRAY manifiestan que el gobierno y otras instituciones sociales hacen todo lo que pueden por eliminar las barreras para adquirir el bienestar. Si las instituciones de la sociedad, en efecto, hacen todo lo posible por fomentar oportunidades sustanciales para que todo el mundo adquiera bienestar y una buena oportunidad para desarrollar su proyecto de vida, entonces no se puede juzgar como injusto. Dada la situación no sólo en Estados Unidos sino también en Canadá y en Europa (y aún no he mencionado el resto del mundo) que desarrollé al principio de este capítulo, esta afirmación es la menos cuestionable, sobre todo cuando durante los últimos veinte años las instituciones reguladoras han dejado de requerir a las empresas que fomenten el bienestar de los empleados y paguen impuestos para la educación pública y otros servicios sociales.

Mientras los debates sobre el actual sistema público en Estados Unidos ha hecho caso omiso del asunto del trabajo social así como de los problemas del desempleo y la reducción de salarios en los pocos empleos que quedan, incluso ahora el debate público hace hincapié en un problema social sin duda relevante para determinar si las condiciones de las instituciones a las que se enfrentan los americanos que intentan conseguir bienestar son justas o no. Aunque hay grandes discordancias en cuanto a por qué casi nadie en la sociedad americana

piensa hoy en día que hay igualdad de oportunidades sociales. Existen grandes y crecientes discrepancias respecto a la calidad de educación a la que tienen acceso los americanos²³, y vergonzosamente dependen de la raza y clase social, en gran medida porque se espera que cada comunidad asuma la carga del coste de su propia educación. Al término del siglo xx, la esperanza de que la educación pública pueda equilibrar la relación entre niños de padres con grandes diferencias de clase, y ofrecer a cada niño la misma oportunidad de competir con otros niños que provienen de clases más privilegiadas, resulta un sueño extraño.

Incluso Charles MURRAY admite que el sistema educativo es injusto, y en su libro introduce ideas sobre lo que haría falta para que fuera justo, y resultaría del todo radical en caso de que se llevara a cabo. En la escolarización, asegura, el esfuerzo debería ser recompensado siempre, y deberían reconocerse los logros de niveles de competencia más elevados. En cambio opina que el fracaso en conseguirlo no debería ser castigado. Los que fracasan en sus metas educativas siempre deberían tener otra oportunidad para intentarlo. Más aún, el fracaso en un intento, no debería descartar la oportunidad de más intentos. "Para los estudiantes que crecen con la perspectiva (cualquiera que sean sus sueños) de ser un fracaso a la larga, la primera lección esencial que deben aprender es que el fracaso puede venir en paquetes pequeños y digeribles. El fracaso se puede gestionar. Se puede absorber, analizar y convertir en algo positivo"²⁴.

En principio, esta filosofía sostiene que cualquiera que quiera aprender algo, mejorar sus aptitudes y estar mejor capacitado para contribuir a la estructura social, debería tener la oportunidad de hacerlo. MURRAY recomienda políticas que siguen este principio. No desarrolla de manera específica las implicaciones de este principio o la naturaleza de tales posibilidades políticas, pero creo que son radicales. La oportunidad de aprender algo no debería cerrarse, ni siquiera en el caso de un fracaso absoluto de la persona. Si tomamos ese principio en serio, es tarea de la sociedad ofrecer de forma colectiva la oportunidad de adquirir cierto nivel de conocimiento y destrezas, como una posibilidad de por vida. Ninguna sociedad en el mundo hace esto en la actualidad. En gran medida, el fracaso escolar se paga, tanto en el estigma social que conlleva como en el modo en que tiende a cerrar oportunidades de intentarlo de nuevo o de intentar algo diferente. Y lo que es más importante, la mayoría de las sociedades con un sistema educativo decente para la infancia ofrecen sólo una oportunidad en la vida para desarrollar las habilidades necesarias para adquirir bienestar: principalmente cuando son niños. Si una persona es lenta, o comete un error de prioridades, o escoge divertirse en lugar de trabajar durante el período escolar, no tendrá una segunda oportunidad para intentarlo en un centro público. (En los cursos para el

General Educational Diploma** no se enseña mucho.) O si una persona ha adquirido buenas aptitudes que le ha capacitado para ganarse bien la vida durante veinte años, pero después estos atributos se vuelven obsoletos, la mayoría de estas personas tendrán escasas oportunidades serias de aprender nuevas destrezas en un centro público. Algunas sociedades europeas ofrecen sistemas de reciclaje para los trabajadores cuyas destrezas ya no son útiles para la industria, pero incluso los mejores de estos programas ofrecen una trayectoria limitada. Una sociedad justa no castigaría el fracaso y, al menos hasta cierto nivel, ofrecería la oportunidad de por vida de aprender y adquirir nuevas destrezas a todo el mundo. Sostengo que esto deriva de los propios principios de MURRAY.

En suma, la lógica de los argumentos de MEAD y MURRAY, según la cual, la sociedad debería hacer a los pobres personalmente responsables de su situación, presupone que dichas personas no sufren ninguna injusticia por parte de la sociedad. Ambos autores aseguran que en el siglo xx se ha conseguido igualdad de oportunidades, por lo que dan a entender es que las personas desfavorecidas no afrontan ninguna injusticia. Este argumento, sin embargo, no se puede sostener.

Solo hemos de preocuparnos por la responsabilidad de las personas pobres

El último razonamiento cuestionable que he encontrado en el discurso de la responsabilidad personal es que solo se debe prestar atención a la supuesta irresponsabilidad de los pobres. Esta presunción surge de escritores del escenario que crearon MEAD y MURRAY. Se ha conseguido una sociedad de "igualdad de oportunidades" y la mayoría de la gente de hecho se ha aprovechado de las oportunidades disponibles para construir vidas satisfactorias. Las barreras estructurales-sociales que impedían encargarse de las circunstancias desfavorecidas de algunas personas se han eliminado. Permanece una minoría de personas necesitadas que depende de la ayuda estatal: el origen de su pobreza se puede explicar tan solo por algo que les incumbe a ellos, se niegan a trabajar y a adquirir aptitudes cuando han tenido la ocasión o han tenido hijos cuando eran demasiado jóvenes. Esta proporción relativamente pequeña de miembros de nuestra sociedad simplemente se aparta de la norma. No aceptan las mismas reglas y exhiben los mismos rasgos de personalidad que el resto de los americanos. La razón para centrarse en ellos y elaborar políticas para producir incentivos que induzcan cambios en su conducta es que su irresponsabilidad genera gastos para el resto de nosotros.

Sugería antes que la retórica de responsabilidad personal fomenta un concepto de los individuos aislado y atomista. Ser responsable significa que las personas tienen control sobre sus acciones y sus consecuencias, y se aseguran de que sólo ellos asumen los gastos derivados. Una persona responsable y capaz no depende de otros. En la medida en que algunas personas, en concreto, niños y niñas, son necesariamente dependientes, son los miembros de su familia quienes deben proveer cuidados; la unidad responsable es la familia, que debería asumir todos sus gastos. Por tanto, una persona que depende de la ayuda estatal, por definición no es responsable de sí misma. Además, ser personalmente responsable requiere tan solo no depender de las prestaciones sociales. Entonces, existe una especie de tautología en el concepto de pobreza que produce esta retórica. Estas personas son pobres porque no son personalmente responsables y la evidencia de su falta de responsabilidad personal es que dependen de la ayuda estatal. En base a esta elaboración, los beneficiarios de la ayuda estatal son diferentes, son los únicos que reciben ayuda. Merecen una atención única porque por definición ellos carecen de responsabilidad personal. El resto es personalmente responsable en la medida en que son capaces de alguna manera de cuidar de ellos mismos y de su familia.

El discurso de la responsabilidad personal pretende aislar a los pobres marginados y hacerles culpables de su condición, lo cual justifica la aplicación de políticas paternalistas o punitivas. Sin embargo, ¿qué ocurriría si descubriéramos que la pobreza es relativamente común y que las personas con muchas y diversas características pueden ser pobres, al menos durante un breve período de tiempo? Mark RANK ha estudiado la pobreza en Estados Unidos teniendo en cuenta el curso de toda la vida de un individuo²⁵. La mayoría de la gente que vive, según el criterio nacional, bajo el umbral de la pobreza, no permanece en esta situación toda su vida. Las "rachas" de pobreza son muy comunes. Muy pocas personas en esta situación reciben ayuda estatal, bien porque no reúnen los criterios exigidos, porque no saben que tienen derecho a ello, o porque deciden no acceder a estos servicios. RANK descubre que al tomar en consideración su vida entera, la mayoría de los americanos experimentan al menos una "racha" de pobreza y muchos experimentan múltiples períodos separados por otros buenos. Es probable descubrir que un gran porcentaje de la población de algunos países europeos también experimenta la pobreza en algún momento de su vida, si la englobamos en la red de seguridad más generosa y solvente que existe para una mayor muestra representativa de individuos en estos países.

RANK sostiene que si una mayoría de americanos vive bajo el umbral de la

pobreza durante algún tiempo, no podemos separar a las personas pobres de otras personas de acuerdo con sus rasgos de su personalidad, disposiciones o fracasos. Cada individuo tiene su propia historia acerca de qué acciones o decisiones puedan haber contribuido a sus circunstancias extremas en ese momento, pero esto es demasiado variado para generalizar, y muchas de las decisiones y acciones parecen las mismas que podrían haber tomado otros. No solo las personas que acaban siendo pobres durante algún momento de su vida cometen negligencias o toman decisiones irresponsables. Es un error aislar a las personas que acaban en la pobreza y sugerir que solo ellas son irresponsables pues, en todos los estratos sociales muchas personas se comportan con menos responsabilidad de la que deberían, al menos en algún momento de su vida.

A pesar del poder de la retórica de la responsabilidad personal para influenciar en el discurso público del bienestar, pocas personas sensatas piensan realmente que ser un ciudadano responsable significa simple y llanamente que evita depender de los demás. La imagen de la familia aislada que asume el coste de todas sus acciones no sólo es irreal, sino que presenta una imagen de un mundo desagradable en el que por lo general a la gente no le importa el resto de las personas. Una comprensión más realista de ser responsable, una que encaja mejor con lo que piensa la mayoría, podría ser algo así: una persona responsable intenta deliberar sobre diferentes opciones antes de actuar, toma decisiones que parecen ser las mejores para todos los afectados, y se preocupa de las posibles consecuencias negativas que su decisión tenga para los demás. Sostengo que aunque es un concepto de la responsabilidad extensamente aceptado, también constituye un estándar difícil de cumplir. Pocas personas viven en concordancia con él y muchas personas se consideran irresponsables según este estándar. Lo importante de mi argumento es que es cuestionable que personas de cualquier clase, raza, género, religión o cualquier otra categoría, sean menos responsables según este estándar que de lo que son generalmente las personas de otros grupos²⁶.

Muchas personas relativamente privilegiadas se comportan de un modo irresponsable en muchos aspectos: abusan de miembros de su familia, se esfuerzan poco en su trabajo, o consumen drogas peligrosas. "Tal vez", responderían MURRAY y MEAD, "pero, aparte de un pequeño grupo aislado, apenas tienen que sufrir las consecuencias de sus actos." Sin embargo, tan solo un breve vistazo a los periódicos es suficiente para desmentir esta afirmación generalizada. Una y otra vez las personas con puestos de poder en las grandes instituciones y cuyo proceder afecta a millones de personas, toman decisiones egoístas o mal asesoradas que cuestan miles de millones a los empleados, consumidores o

contribuyentes, y pocos culpables reciben un castigo significativo. Muchos de estos actos perjudiciales no son ilegales o al menos no se consideran ilegales por los propios implicados. La especulación de valores respaldados por hipotecas y otros instrumentos financieros por las grandes instituciones financieras que llevaron al colapso económico al comienzo de 2008 tan solo es el ejemplo más reciente y extenso de la irresponsabilidad privilegiada sistemática que ha perjudicado a millones de personas.

Muchos ejemplos de irresponsabilidad implican actividades ilegales y son rotundamente condenados. Se puede decir que hay personas en todos los estratos sociales a lo largo de su vida y en diferentes niveles de privilegio relativo, que se comportan de forma irresponsable pero legal, lo cual se traduce en serios costes para otras personas. Propietarios que se niegan a una subida de impuestos, obligando al sistema educativo estatal a cerrar algunas escuelas, incrementar el número de alumnos por clase y cortar sus programas. Los directivos de las empresas hacen uso de los fondos de pensiones de los trabajadores para financiar sus operaciones durante años, y las crisis económicas evitan que saquen partido del "préstamo", con lo cual, los trabajadores se quedan sin pensión de jubilación. Los ejemplos son fáciles de encontrar.

Los sondeos de opinión y las entrevistas descubren de forma sistemática que al preguntar a las personas de ingresos inferiores, por lo general sostienen los mismos valores que otras personas sobre la importancia de contribuir al sistema social, cuidar de uno mismo y de la familia lo mejor posible, y mostrar interés por el bienestar de los demás²⁷. Cualquiera que sea el grado de conducta responsable que defiendan las personas de diferentes estratos de la sociedad, son demasiadas las personas de todos los sectores que no pueden cumplir estos valores. Es obvio que debería inquietar a los eruditos, políticos, periodistas y líderes empresariales y civiles que tal vez haya demasiada irresponsabilidad en nuestra sociedad. Aunque esta inquietud deberíamos compartirla todos.

Junto con otros muchos que estudian la política social, defienden recuperar el entendimiento de la pobreza y el desfavorecimiento en términos estructurales. Una de las cosas que he defendido en este capítulo es que no es posible pensar en los problemas de la pobreza sin considerar de alguna manera las estructuras sociales. Incluso aquellos que critican una campaña contra el sistema, hacen estas mismas apelaciones. He demostrado que a pesar de su oposición al planteamiento "psicológico" de la pobreza, MURRAY y MEAD no soslayan determinadas apelaciones a las estructuras sociales, incluso cuando, desde su punto de vista, han dejado de existir.

El siguiente capítulo explicará en términos teóricos generales lo que significa la

injusticia estructural. El planteamiento de este concepto de ninguna manera implica negar que las personas pobres son responsables de sus circunstancias. Un entendimiento sensible de los recursos de la situación de cualquier persona, ya sea pobre o no, debería tener en cuenta tanto las limitaciones y oportunidades estructurales que afronta, como sus decisiones y acciones en relación a ellos²⁸. Los que no somos pobres —al menos no ahora— participamos en las mismas estructuras de privilegio y situación desfavorecida, limitación y capacitación, que los que se encuentran por debajo del umbral de la pobreza en algún momento de su vida. Es necesario que asumamos nuestra responsabilidad en relación a estas estructuras.

La premisa de este libro es que carecemos de herramientas conceptuales eficaces para contemplar la responsabilidad individual en relación a los procesos sociales estructurales. En los tres capítulos centrales, ofrezco una reflexión acerca de la injusticia estructural y una teoría de responsabilidad para dicha injusticia estructural. Sin embargo, antes de emprender esta tarea concluiré este capítulo citando las formas en que algunos filósofos han debatido recientemente sobre la responsabilidad y la igualdad.

La teoría de DWORKIN sobre la responsabilidad y la suerte

El discurso político sobre la responsabilidad personal resuena a muchas personas porque recurre a una serie de convicciones que pocos pueden rechazar. Parte de lo que significa respetar a las personas es considerarles responsables de sus propias vidas. Las personas toman decisiones que afectan al curso de sus vidas y son responsables de estas decisiones y de sus consecuencias. Además, la cohesión y la cooperación social dependen de las personas que, en la medida de lo posible, pueden hacer contribuciones positivas al entramado social e intentan no cargar a otros. Aquellos que apelan al sistema como causa de la pobreza, por otro lado, se basan en una percepción igualmente importante: en la medida en que sus situaciones, incluso sus propias capacidades y disposiciones, derivan de fuentes que están fuera de su control, las personas no deberían considerarse culpables de su relativo desfavorecimiento y en su lugar deberían ser ayudadas o compensadas por ello.

Durante las mismas décadas que los debates sobre política social deliberaron sobre la cuestión de la responsabilidad personal de las personas pobres, tuvo lugar un debate paralelo entre los teóricos de la justicia. En su teoría de igualdad de recursos, el objetivo de Ronald DWORKIN fue reconocer ambas visiones anteriormente descritas. Que todas las personas se consideren iguales, que es la base de la justicia social, no significa que todo el mundo tenga acceso al mismo

nivel de bienes materiales. Una sociedad justa pregunta de forma apropiada hasta qué punto el desfavorecimiento material relativo de una persona es una consecuencia de las decisiones que ha tomado, y hasta qué punto deriva de circunstancias que están fuera de su control. La justicia debe rectificar o compensar por esto último, según afirma DWORKIN, pero no por lo primero. Las desigualdades derivan solamente de las decisiones de una persona son aceptables desde el punto de vista de la justicia.

La teoría de DWORKIN ha sido objeto de debate entre un grupo de filósofos que comparten la idea básica de que una teoría de igualdad debería diferenciar entre el aspecto de la situación de una persona que resulta de sus decisiones y aquello que resulta de circunstancias que están fuera de su control, lo cual DWORKIN denomina una cuestión de suerte. Su debate gira en torno a cómo se debería formular esta distinción y si la "moneda" de igualdad se refiere a los recursos o alguna versión del bienestar u oportunidad. Eric RAKOWSKI, Gerald COHEN, Richard ARNESON y John ROEMER han contribuido a este debate²⁹. En la sección que sigue no reviso su debate sobre estos temas ni tomo postura respecto a ello. Me centro en la teoría igualitaria de la suerte porque hace que el asunto de la responsabilidad personal sea temático, más que otras teorías de la justicia, aunque con diferente énfasis y consecuencias que los teóricos políticos que he mencionado antes. Me concentraré en la teoría de DWORKIN y mencionaré brevemente uno de los elementos de la revisión de John ROEMER sobre ello.

A pesar de las importantes diferencias entre los compromisos políticos de DWORKIN y los de escritores como MURRAY y MEAD, sostengo que el concepto de DWORKIN tiene dos similitudes con el discurso político de la responsabilidad personal. La teoría de DWORKIN de la igualdad y desigualdad relativa de las personas se enfoca en gran medida en los atributos de los individuos. Además, al conceptualizar todo acerca de la situación de una persona que no deriva de sus decisiones en términos de suerte, DWORKIN fracasa en distinguir entre las causas del desfavorecimiento relativo, que son simplemente no tener suerte, de aquellas que resultan de procesos y sistemas sociales. Demostraré que incluso su propia teoría debe basarse de forma expresa en la comprensión de que hay algunas circunstancias que están fuera del control de una persona y que conciernen los efectos combinados de las acciones de otros en instituciones específicas. Su teoría explícita, sin embargo, pasa por alto la estructura social y lo convierte en un planteamiento de la justicia poco satisfactorio. Si consideramos de forma explícita el ámbito de las condiciones sociales de origen, sostengo, tal como he hecho al considerar el discurso político, que es importante cuestionar la responsabilidad de las personas no sólo ante las consecuencias de sus actos en

sus propias circunstancias, sino en las circunstancias de aquellos injustamente desfavorecidos por las estructuras sociales.

A diferencia de aquellos que utilizan los conceptos de responsabilidad personal en el discurso político, DWORKIN los utiliza para justificar un Estado de bienestar fuerte y relativamente generoso. La justicia requiere que un Estado se implique en medidas redistributivas para compensar a los individuos por el desfavorecimiento que deriva de sus circunstancias y no de sus decisiones. En la categoría de las circunstancias de las personas se incluye a las familias en las que nacen, en lugar de sus decisiones, junto con los recursos a los que han tenido acceso por esta razón: las características del medioambiente en el que actúan; rasgos no elegidos, como su sexo, raza o nacionalidad; y sobre todo, sus aptitudes mentales y físicas, y sus talentos, o la falta de ellos.

La principal división entre las decisiones y las circunstancias que argumenta DWORKIN, y en torno a lo que gira gran parte de su debate sobre la teoría igualitaria de la suerte, se centra en los diferentes atributos personales. La elección de una persona implica actuar en base a los privilegios de los que están satisfechos por tener, así como los rasgos de su carácter, tales como la ambición, la persistencia, la sensibilidad o la indiferencia, que condicionan el modo en que hacen uso de sus habilidades. Es una cuestión de pura suerte, manifiesta DWORKIN, el que algunas personas sean particularmente ágiles o muestren talento con los números, y que otras sean incapaces de andar o manipular conceptos sofisticados. Las aptitudes que poseen algunas personas les capacitan para comercializar productos de mercado de manera que cosechan compensaciones significativas, mientras que las de otros les sitúan en desventaja en el mercado social. Sin embargo, desde un punto de vista moral, estas diferencias son arbitrarias. Por esta razón los individuos discapacitados o con menos talento no tendrían por qué cargar con los gastos de su dificultad para desarrollar destrezas comerciales. En su lugar, deberían ser compensados por los medios de las políticas sociales que tendrían que redistribuir algo las compensaciones inmerecidas que reciben aquellos que tienen talento, a los menos talentosos.

Gran parte del debate sobre esta teoría se centra en cómo trazar la distinción entre los aspectos de la situación de una persona que surgen de sus decisiones y aquellos que son atribuibles a la suerte. DWORKIN admite que podría ser imposible trazar esta distinción en algunos casos concretos, pero para él éste no es el punto. Su propósito es justificar un Estado de bienestar redistributivo y al mismo tiempo reconocer que no todas las desigualdades son injustas. Plantea el argumento para la provisión de bienestar a través de un debate de mercado hipotético de seguros³⁰. ¿Qué tipo de pura mala suerte sería aconsejable

asegurar para una persona racional? Como modelo de ese mercado DWORKIN plantea el razonamiento contrafáctico de que todo el mundo se enfrenta al mismo grado de riesgo de contraer tales infortunios y que se puede calcular una prima de seguros que extienda el riesgo a todos los asegurados, y que provea un subsidio a las personas desafortunadas a quienes recae la mala suerte, lo bastante para otorgarles la oportunidad de equipararse al resto de los individuos. Un sistema de bienestar justo que provea ayuda estatal a nivel de lo que proveería un sistema de seguros, y nada más.

Se trata de un argumento ingenioso acerca de lo que debería hacer un Estado justo, derivado solamente de los conceptos de mecanismos de mercado. Este planteamiento de distribución justa en parte es atractivo porque evoca algunas de las justificaciones anteriores de las provisiones de bienestar administradas por el Estado según la teoría de seguro social. Esa teoría argumentaba que tales hechos como accidentes laborales o desempleo son incidencias inmerecidas y que un amplio sector de la sociedad corre esos riesgos. Puesto que tienen serias consecuencias para el bienestar de los individuos y de sus familias, una sociedad justa extiende el coste del infortunio a toda la sociedad.

Mi réplica no tiene que ver con la impracticabilidad de trazar la línea entre las decisiones y las circunstancias en casos concretos de individuos, ni con lo impracticable que resulta hacer los cálculos de este mercado de seguros según esta teoría. Como he dicho antes, el propósito de DWORKIN es exponer principios que justifiquen un sistema compensatorio estatal. En su lugar, el fallo que encuentro en el planteamiento de la justicia de DWORKIN es que enfoca en gran medida en los atributos de las personas y hace caso omiso o rechaza un lugar teórico para valorar las estructuras sociales. A pesar de tener objetivos políticos muy diferentes, en este sentido la filosofía de DWORKIN es similar a lo que motiva a aquellos como MURRAY y MEAD, que fomentan ideas de responsabilidad personal en la política.

En cierto modo, no es muy diferente a los defensores conservadores de la responsabilidad personal. DWORKIN y la mayoría de sus críticos igualitarios de la suerte se centran en los atributos de los individuos para explicar por qué son relativamente desfavorecidos:

La distinción requerida por la igualdad de recursos es la distinción entre aquellas creencias y actitudes que definen cómo debería ser una vida de éxito, que el ideal asigna a la persona, y aquellas características físicas, mentales o de personalidad que proveen los medios o los impedimentos a dicho éxito, que el ideal asigna a las circunstancias de una persona³¹.

Tal como lo plantea Samuel SHEFFLER, ambos lados de esta distinción son "egocéntricos"³². En buena parte son características de la persona individual lo

que cuenta en su situación, lo que le gusta comprar, cómo le gusta pasar el tiempo, qué aptitudes tiene y cómo las utiliza, etcétera. DWORKIN insiste en que algunas de estas características que explican la situación favorecida o desfavorecida de una persona, en especial sus aptitudes, están más allá de su control. Debería ser compensada por la situación desfavorecida. Sin embargo, lo que no advierte este planteamiento de situación favorecida o desfavorecida es el contexto socioestructural que contribuye a que las características de una persona sean ventajosas o no.

De este modo, DWORKIN considera que algunas características de un individuo son impedimentos, simpliciter. Por ejemplo, una persona nacida invidente obviamente tendrá mayor dificultad que una persona vidente a la hora de adquirir destrezas para ser un ingeniero de caminos. Deberá ser compensada por su poder limitado para generar ingresos porque su situación es simplemente mala suerte. Este juicio, que concuerda con el sentido común de la mayoría de la gente, fracasa en ver si la característica de una persona impide su capacidad para desarrollar ciertas habilidades o si perseguir ciertos objetivos depende en gran medida de las condiciones sociales en las que vive. Los problemas de visión de una persona impiden su capacidad para ser un buen ingeniero de caminos sólo en una sociedad que fracasa en ofrecer oportunidades educativas y de empleo que se adapten a las personas con diferentes habilidades físicas. En su conocida crítica de suerte igualitaria, Elizabeth ANDERSON plantea un concepto similar de la siguiente manera: "Las capacidades de una persona constituyen una función no sólo de los rasgos personales inamovibles y recursos divisibles, sino de los rasgos personales mutables, normas y relaciones sociales y la estructura de oportunidades, bienes públicos y espacios públicos"³³.

Centrarse en los atributos de una persona, argumenta ANDERSON, hace parecer que la justicia de bienestar se compadece de las personas que han tenido la mala suerte de tener atributos que les desfavorecen. Sin embargo, si esta situación desfavorecida en gran parte tiene lugar por situar a las personas con dichos atributos en un contexto particular de estructura social, entonces se deberían criticar y cambiar las instituciones y las normas, en lugar de compadecer y compensar a las personas.

DWORKIN y la mayoría de sus críticos igualitarios de la suerte conceptualizan la relación entre dotes personales y los gustos y privilegios adicionales de otros como una cuestión de pura suerte. En esta teoría, parece que se han insertado muchas cosas en la categoría de suerte: la composición genética de una persona, la familia y la comunidad en la que ésta se socializa, cómo han evolucionado los gustos de otras personas, en la capacidad de formarse para desarrollar

habilidades, el hecho de que un empresario potencial estuviera atento en una entrevista ese día en particular: según su teoría, todo esto parece igualmente ser cuestión de suerte. ¿Es plausible meter todos estos factores junto con otros numerosos atributos y circunstancias más allá del control de una persona en la "caja negra", como lo denomina Susan Hurley³⁴?

Al describir las circunstancias que están más allá del control de una persona y que originan una situación desfavorecida como mala suerte, DWORKIN pretende sugerir que son moralmente arbitrarias. Puesto que son moralmente arbitrarias, un concepto apropiado de la justicia espera que el Estado subsane tales dificultades inmerecidas. Esta formulación sustituye de forma inapropiada el término de injusticia por el de destino inmerecido. El concepto de injusticia no es el mismo que el de infortunio inmerecido. Calificar la injusticia implica un juicio más fuerte y específico que el de considerar que una persona sufra un infortunio inmerecido.

Judith SHKLAR argumenta que atribuir las privaciones de bienestar a la suerte o a la casualidad, por lo general incita a las personas a resignarse ante estas circunstancias. Atribuir el desfavorecimiento o a sufrir mala suerte nos permite lo que SHKLAR denomina "pasivamente injusto": no nos sentimos obligados a emprender una acción para remediar las situaciones desfavorables que sufre la gente porque consideramos su origen inexplicable y más allá de nuestro poder para cambiarlo. Debemos decir que las personas a quienes la suerte les ha provisto ventajas deberían ayudar a los menos afortunados porque pueden, pero es difícil debatir sobre la base de que los desfavorecidos tienen derecho a la compensación o a la prevención de su situación.

Por otro lado, juzgar que el sufrimiento o la situación desfavorecida de alguien es injusto implica reconocer que las circunstancias tienen su origen, al menos en parte, en las instituciones y en los procesos sociales que generan. Por tanto, cuando reconocemos tales causas sociales de sufrimiento o situación desfavorecida, al menos advertimos expresamente la obligación de intentar mejorar dichos procesos sociales³⁵.

Supongamos que estamos de acuerdo con los teóricos de la igualdad de suerte en que el origen de las circunstancias de una persona es una cuestión de suerte. Entonces estaremos de acuerdo en que la composición genética de una persona es cuestión de suerte desde el punto de vista de la justicia. Además, muchos proyectos salen bien o mal parados por la sincronización o porque hace mal o buen tiempo, o porque las cosas simplemente han encajado entre algunas personas. La mayor parte de las enfermedades y accidentes son una cuestión de mala suerte. Sin duda, gran parte de la vida constituye una cuestión de suerte.

No obstante, existe una amplia categoría de circunstancias más allá del control de una sola persona que afecta a la perspectiva de su vida que no constituyen una cuestión de suerte, sino que tienen su origen en los acuerdos de las leyes institucionales, el poder que tienen algunos individuos y grupos dentro de estas instituciones, la forma en que los procesos sociales se han materializado en un entorno dado, y los hábitos culturales que han creado las personas³⁶.

No todas las realidades de la situación de una persona son igual de moralmente arbitrarias. Algunas son moralmente cuestionables sólo porque derivan de elecciones y decisiones institucionales que favorecen que algunas personas sean vulnerables a la dominación, explotación y exclusión³⁷. Por otra parte, estas condiciones de origen socioestructural a menudo exacerban los efectos de la mala suerte. Muchas personas en todo el mundo se conmocionaron al ver cómo los procesos sociales de la segregación residencial, el plan de evacuación parcial, la falta de acceso a los cuidados sanitarios y los bajos ingresos, empeoraron los efectos del huracán Katrina para muchos americanos en la costa del Golfo.

No todas las eventualidades de las circunstancias de una persona, que no forman parte de sus decisiones, son moralmente arbitrarias. En la medida en que derivan de acciones, políticas, organización institucional, y las consecuencias combinadas de estos factores que hacen a las personas vulnerables a la dominación, explotación o privación, suscitan cuestiones determinadas de justicia que involucran a otras personas que se encuentran en las mismas circunstancias de estas personas vulnerables. La injusticia en este sentido concierne más que al simple hecho de que las personas sufran destinos que no merecen. Concierne al modo en que conspiran las leyes institucionales y las interacciones sociales para limitar las opciones de muchas personas. En principio, rectificar la injusticia entendida de este modo significa no recompensar a las personas por ser desfavorecidas o comprometerse en políticas de redistribución después de que los procesos sociales hayan infringido el daño. En su lugar, fomentar la justicia para las estructuras sociales y sus consecuencias supone reestructurar las instituciones y las relaciones para prevenir estas amenazas al bienestar de las personas.

La línea conceptual y práctica entre lo que las personas de una sociedad consideran simple infortunio y lo que cuenta como injusticia social, según SHKLAR, es difícil de determinar. Cómo trazan la línea las personas en un momento en concreto y en relación a un tipo determinado de sufrimiento depende del conocimiento social y de la capacidad percibida para emprender una acción colectiva y prevenir o reparar privaciones en el bienestar. Por otro lado, todos

estos juicios y percepciones son una cuestión de lucha y persuasión política. A través de los siglos, en el juicio social cada vez más se han conceptualizado como injusticias las circunstancias que antes se consideraban como simplemente desafortunadas: "ser una mujer es un infortunio que se ha convertido en una injusticia porque queremos cambiar nuestro estado"³⁸.

De hecho, la teoría de DWORKIN no puede evitar referirse a algún tipo de contexto socioestructural. En su teoría, si los atributos que definen las circunstancias de una persona cuentan como talentos positivos que ayudan a una persona a tener éxito en la vida, o como impedimentos para conseguirlo, dependen de lo que pueden dominar en los mercados laborales y comerciales el uso o resultado de estos talentos. Estas destrezas y aptitudes les reportan elevados beneficios por-que corresponden a productos o servicios que quieren otras personas, mientras que las destrezas y aptitudes de otros encuentran pocos compradores. Las preferencias de otras personas se suman a las estructuras a través de los mercados y estos procesos que a menudo son contingentes y volubles ayudan a determinar si la vida de una persona va bien o mal. Esta no es una noción muy compleja de estructura social, pero es una forma de entender el origen de las condiciones sociales constituidas por las relaciones y conexiones personales que se deduce de la teoría de DWORKIN. Sin embargo, esta deducción continúa siendo una teoría.

A través de los procesos estructurales de las relaciones de mercado, cómo prosigue la vida de una persona depende en parte de la adaptación entre sus talentos, aptitudes y ambiciones por un lado y, por otro, de la valoración global de otras personas. Aunque la demanda del mercado para las aptitudes de una persona y lo que produce es una circunstancia que condiciona la vida de una persona y que está más allá de su control, por lo general no es una cuestión de pura suerte. Las relaciones de mercado están constituidas por tradiciones culturales y modas cambiantes que influyen en las preferencias, por las relaciones institucionalizadas de poder que capacitan a algunas personas a tener mayor dominio sobre los recursos que otras personas, y por otras misiones y normas institucionales. Los incentivos de mercado y la suma total de las consecuencias de las relaciones de mercado a su vez condicionan estas relaciones e instituciones. Aunque la teoría de DWORKIN intenta operar en un estrecho marco metódico de suposiciones individualistas sobre cómo funciona la sociedad, sólo lo hace al ignorar la existencia de otros procesos estructurales sociales que condicionan la situación de una persona y que no se pueden desechar como una simple cuestión de mala suerte.

En su crítica sobre el igualitarismo de la suerte, Elizabeth ANDERSON manifiesta

que una teoría de la justicia debería tener en cuenta la interdependencia de las personas en las relaciones sociales de la categoría laboral y las normas y prácticas institucionales de cooperación social. Cuando contemplamos la sociedad como un sistema de cooperación en el que los miembros son interdependientes, entonces fomentar la justicia no se reduce a políticas que redistribuyen los efectos buenos o malos de la mala suerte. En su lugar, también deberíamos preguntarnos si las leyes institucionales, las prácticas sociales y las relaciones estructurales se pueden reformar para que produzcan menos desigualdad inmerecida³⁹.

La revisión de ROEMER

En su análisis y crítica de la teoría de DWORKIN, hasta cierto punto John ROEMER revisa la teoría para tener en consideración las relaciones socioestructurales. ROEMER sostiene que DWORKIN se equivoca al conceptualizar ese aspecto de la situación de una persona según la cual es responsable en función de las preferencias con las que se identifica, tal como se deriva de su decisión por completar una buena tesis. Asimismo, desafiando el intento de Richard ARNESON de teorizar las preferencias ideales como aquéllas enteramente bajo el control de una persona, ROEMER sostiene que incluso las preferencias que la gente está contenta de tener, suelen estar influenciadas por su entorno social —los valores sociales de la familia en la que uno se socializó, por ejemplo, o la cantidad y tipo de capital cultural, según la denominación de Pierre BOURDIEU, que está disponible para las personas en su medio. En lugar de asignar la responsabilidad a las personas por su situación según se derive de los deseos y ambiciones que ellos consideran propias, ROEMER dice que sería mejor confiar en el sentido común y asumir que las personas deberían considerarse responsables de cualquier circunstancia que derive de los factores bajo su control. No está claro, sin embargo, ni para el propio individuo ni para las personas ajenas, cómo diferenciar la medida en que una persona tiene control sobre los factores que contribuyen a sus ventajas o desventajas en relación a los demás.

ROEMER propone el siguiente método ingenioso para hacer esta valoración, y para ello provee métodos precisos de cálculo matemático. Divide los miembros de una sociedad en categorías, cada uno definido por una lista de circunstancias idénticas que son apropiadamente asignadas según las condiciones medioambientales o antecedentes que están más allá del control de cada uno de los miembros de la categoría, factores tales como género, raza, generación, ser hijo de padres con escasa educación, entre otros. Distinguiremos varios “tipos” a los que pertenecen los individuos, en los que se comparten condiciones similares

en cuanto a sus antecedentes y que se encuentran fuera de su control. Para determinar qué desigualdades no son injustas porque las causas determinadas están bajo su control, sólo podemos comparar a los individuos dentro de su tipo. En el grupo de mujeres blancas nacidas en los años cuarenta, cuyos padres tenían escasos ingresos o educación, encontraremos algunas que han trabajado de manera extraordinariamente dura para mejorar su situación y convertirse en abogados con una elevada remuneración, y otras que han logrado con éxito no meterse en problemas pero que no se esforzaron mucho en aprender. Cualesquiera que sean las desigualdades de ingresos y estatus que existan entre ellos, son justas desde este punto de vista, aunque la desigualdad entre la clase trabajadora corriente de mujeres y el abogado hijo de un abogado puede no serlo. Encuentro dos cosas evidentes sobre esta manera de considerar la desigualdad en relación a la responsabilidad personal.

En primer lugar, expone la falacia de juzgar a algunas personas como responsables o no responsables de sus circunstancias al comparar sus actitudes, conductas y situaciones con las de otros con diferentes antecedentes. Escritores como MURRAY y MEAD a menudo hacen esto. Ponen de ejemplo a profesionales de movilidad social ascendente que atienden a reuniones de padres y profesores, donde encuentran a las pobres madres solteras que expresan cinismo sobre la irresponsabilidad de los colegios de sus hijos. Las pobres madres solteras, sin duda, en cierta medida deberían considerarse responsables de su situación y de la de sus hijos, como obviamente la mayoría de nosotros debemos ser responsables en alguna medida de cómo va nuestra vida. Sin embargo, solo al comparar los esfuerzos y actos de personas con un rango similar de opciones y obstáculos podemos evaluar justamente en qué medida dichos actos se pueden elogiar o desacreditar.

En segundo lugar, y lo que es aún más importante para mi argumento en este libro, ROEMER rechaza implícitamente el afán de DWORKIN por considerar la desigualdad totalmente en términos de individuos que actúan según sus gustos y preferencias, afectando a sus proyectos de vida sólo a través de su interés en adquirir los bienes, servicios y trabajo de cada uno. Al hacer hincapié en que la desigualdad y la responsabilidad deben ser conceptualizadas mediante categorías sociales en las que las personas se posicionan de forma diferente y son definidas por numerosas leyes institucionales y prácticas sociales, ROEMER apela a la noción de estructura social como algo necesario para teorizar la justicia social.

Sin embargo, el razonamiento de ROEMER fracasa en plantear los temas más importantes de la justicia que suscita su modelo. El tipo de desigualdades que plantea la mayor parte de los temas sobre justicia no son las que aparecen entre

personas de posiciones similares en estructuras de género, edad, antecedentes familiares, y nivel de ingresos entre otros. Más bien, se trata de las desigualdades entre las distintas posiciones sociales estructuradas a las que la mayoría de los críticos sociales se refieren cuando reclaman que son injusticias sociales. Probablemente corresponde a la justicia recompensar el verdadero esfuerzo en contribuir al bienestar colectivo, cualquiera que sean las circunstancias de una persona que hace estos esfuerzos; y desde luego existen razones para castigar a las personas que son egoístas o negligentes, o conscientemente hacen daño a otros, independientemente de su situación. Los asuntos de justicia social, sin embargo, conciernen a si los antecedentes de los actos de una persona son justos, si es justo que existan categorías completas de personas que cuentan con opciones y oportunidades mucho más favorables que las de otros, y dadas estas oportunidades, cómo es la habilidad para dominar o explotar a otros, o beneficiarse de su dominio y explotación.

Existe otra similitud significativa entre la teoría de igualdad de suerte y el discurso político que invoca responsabilidad personal. Los teóricos de la igualdad de suerte también ponen énfasis en la cuestión de la responsabilidad de las personas relativamente desfavorecidas respecto a la dificultad de su situación. Las personas deberían ser recompensadas por las privaciones que sufren, pero no cuando su situación desfavorecida resulta de actos que están bajo su control. Este principio es aplicable tanto al playboy que por despilfarrar su herencia conduciendo lujosos coches de carreras acaba peor que muchos, como al trabajador con escasos ingresos que compra un traje elegante con una tarjeta de crédito a pesar de saber que no tiene saldo. Esta teoría implícita de las relaciones sociales es individualista y expresa la filosofía de una sociedad de "propiedades". En principio, todo el mundo debería asumir los gastos de las decisiones y acciones que están bajo su control, y no esperar que otros compartan parte de esta carga. A la inversa —y aquí es dónde difiere la teoría del discurso político conservador— en la medida en que la situación desfavorecida resulta de las circunstancias fuera del control de una persona, las medidas de impuestos distributivos debería colocar a la persona en la situación que hubiera estado de no haber ocurrido el infortunio.

A pesar de algunas corrientes en esta línea, la teoría no puede ser completamente atomística, o considerar que todo el mundo comete un error cuando las consecuencias de la acción sobre la que tiene control afectan a los demás. Tal como argumenté antes, en la medida en que la teoría modela las relaciones de mercado, presupone que cuando las personas reivindican libremente su propio concepto del bien y como consecuencia demandan ciertos bienes y

aptitudes en el mercado, pueden afectar negativamente la vida de los demás, cuyas ambiciones y talentos no logran valorarse en el mercado. Puesto que los gustos y actos de algunas personas afectan a otros de este modo, en esta teoría la justicia requiere que aquellos cuyas decisiones de mercado afectan negativamente la situación de otros, compensen a estos últimos por la situación desfavorecida que está más allá de su control. DWORKIN configura la medida de esta redistribución en términos de un mercado de seguros hipotético. Al asumir que todo el mundo en una sociedad afronta un nivel similar de riesgo de que su proyecto de vida y talentos resultaran ser como un cheque sin fondos, la redistribución administrada por el Estado debería corresponder con la misma compensación que calcularía un sistema de seguros, donde cada persona que ha contratado la póliza contra este riesgo paga una prima idéntica. Lo que me parece interesante sobre esta forma de ver la ayuda estatal a principios del siglo XXI es que evoca la teoría de seguridad social que sirvió de justificación principal para la creación de un Estado de bienestar a principios del siglo XX. Tal concepto de riesgo compartido en relación a las consecuencias de los procesos sociales aún persiste en la cultura de las sociedades industriales avanzadas⁴⁰.

No obstante, la teoría señala cómo se debería considerar responsable a cada individuo de las consecuencias de sus decisiones y acciones que están bajo su control, y no dice nada acerca de que los individuos se responsabilicen de los procesos sociales que abren o limitan oportunidades para evolucionar. En esta teoría, la única responsabilidad que tienen los individuos en relación a otros es intentar asumir los gastos de sus actos y que contribuyan al sistema tributario para compensar a las personas por las imperfecciones de ese compromiso. Tal como he argumentado antes, las circunstancias que desfavorecen injustamente a algunas personas no están debidamente interpretadas como manifestaciones de mala suerte. En gran medida, aunque no del todo, están condicionados por las leyes institucionales y las prácticas sociales que sitúan a las personas en diferentes posiciones de poder respecto a otras, dan a algunos individuos estatus más elevados que otros, o les permite un amplio rango de opciones para sus acciones en comparación con otros. Una teoría de responsabilidad personal en relación a la justicia debería cuestionar no sólo de qué manera los individuos son responsables de sus circunstancias, sino también de qué modo deberíamos considerarnos responsables por las que las relaciones institucionales producen en otras personas.

En un ensayo que responde a la teoría de John ROEMER, Nancy ROSENBLUM atribuye el interés reciente de la filosofía y la política en la responsabilidad personal a un "descenso en la fe en nuestra propia responsabilidad política": "no

invocamos la autoconfianza de EMERSON ni proponemos una vuelta a la benevolencia privada simplemente porque hemos contactado con nuestra profunda percepción de las virtudes de la autonomía. Nuestra actual preocupación respecto a la responsabilidad personal también tiene que ver con la desesperanza política”⁴¹.

Hemos perdido la convicción, piensa ROSENBLUM, de que los problemas y desventajas sociales se pueden mejorar a través de la acción colectiva: “Cuanto menos confianza tenemos en nuestra propio compromiso político y democrático, más exigimos de los demás”⁴². Por otra parte, no hay evidencia de que esto sea una desesperanza típicamente americana. Sus síntomas se encuentran en todas partes. De forma pasiva, consideramos el complejo funcionamiento de nuestra sociedad como una fuerza natural cuyos efectos son afortunados para algunos y desafortunados para otros, pero no una cuestión de justicia para la que debemos adquirir un compromiso colectivo. Tal como discutiré en un capítulo posterior, esta postura respecto a los procesos sociales los cosifica de forma inconveniente. Al verlos bajo el prisma de la caja negra de la suerte, en lugar del resultado de prácticas y políticas que podrían ser alteradas, adoptamos además una postura de mala fe respecto a nuestra propia responsabilidad hacia estos procesos.

Los siguientes capítulos teorizan una relación más activa entre individuos, procesos socioestructurales y responsabilidad. En el siguiente capítulo explico de una manera más extensa lo que significa decir que los antecedentes de las acciones de las personas son socioestructurales. Después, desarrollo una dilatada respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo deberían pensar los agentes morales individuales acerca de nuestra propia acción en relación a los procesos socioestructurales que produce la injusticia? ¿Qué significa ser responsable de alterar esos procesos sociales para hacer que sus consecuencias sean más justas?

Expondré que una respuesta adecuada y completa a estas cuestiones requiere desarrollar un concepto de responsabilidad que no considera que la culpa, la falta o la obligación sean las formas básicas de asignar responsabilidad. Los Capítulos IV y V de este libro desarrollan este concepto. Los próximos dos capítulos preparan el camino para la exposición de ese concepto.

El Capítulo II ayuda a explicar el significado de mis preguntas guía al teorizar los procesos socioestructurales de una manera útil para entender por qué la desigualdad estructural es una forma crucial de injusticia. Después, en el Capítulo III reviso la distinción que esboza Hannah ARENDT en algunos de sus escritos entre la culpa, por un lado, y la responsabilidad política por otro. Aunque el razonamiento provocativo de ARENDT se queda corto en dar respuestas a las

preguntas anteriores, creo que estudiar sus percepciones y razones para hacer esta distinción y responder a ellas contribuye sobremanera a clarificar lo que está en juego.

* En el original se refiere al concepto de responsabilidad como *liability*, que se ha traducido como obligación, en el sentido de la que uno puede tener por su condición civil, legal, política, etc., y que la autora explica con profundidad en el texto. *Responsibility* se ha traducido como responsabilidad y *strict liability* como responsabilidad objetiva. (N. del E.)

** GED es el diploma del equivalente a la secundaria para personas que abandonaron los estudios en Estados Unidos. (N. de la T.)

1 Ver Robert F. CLARK, *The War on Poverty: History, Selected Programs, and Ongoing Impacts*, Lanham, MD, University Press of America, 2002.

2 Pierre ROSANVALLON, *The New Social Question: Rethinking the Welfare State*, traducido por Barbara HARSHAV, Princeton, Princeton University Press, 2000.

3 Charles MURRAY, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984, y Lawrence M. MEAD, *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, Nueva York, Free Press, 2006.

4 Ronald DWORKIN, "Equality of What?" en *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

5 Para obtener una visión global de la política de bienestar actual en Estados Unidos como sistema de regulación sexual, ver Anna Marie SMITH, "The Sexual Regulation Dimension of Contemporary Welfare Law: A Fifty State Overview," *Michigan Journal of Gender and Law* 8.2 (220), págs. 121-218. Ver también Linda C. McClain, *The Place of Families: Fostering Capacity, Equality and Responsibility*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006, para un debate más extenso de los asuntos normativos que conciernen a las familias en la política social actual en Estados Unidos.

6 Sandford SCHRAM se refiere a esto como el cambio a una "persona contractual" como el portador de la responsabilidad. Ver SCHRAM, *Alter Welfare: The Culture of Postindustrial Social Policy*, Nueva York, New York University Press, 2000, págs. 8-21.

7 Para detalles sobre política social contemporánea en Europa, ver Joel F. Handler, *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe: The Paradox of Inclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, en especial, capítulos 3 y 4; y Neil GILBERT, *Transformation of the Welfare State: The Silent Surrender of Public Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Desmond KING analiza las políticas de fomento de empleo de los años ochenta en el Reino Unido y en Estados Unidos en el contexto de la historia de la política de empleo en el siglo xx, Ver KING, *Actively Seeking Work? The Politics of Unemployment and Welfare Policy in the United States and Great Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

8 Discurso presidencial, 16 de septiembre de 1995.

9 David SCHMITH, "Taking Responsibility" en David SCHMITH y Robert E. GOODING, *Social Welfare and Individual Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, págs. 1-96.

10 Ver por ejemplo, Michael B. KATZ, *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*, Nueva York, Pantheon Books, 1990 y Robert GREENSTEIN, "Losing Faith in Losing Ground": The Intellectual Mugging of the Great Society", *New Republic* 192.13 (25 de marzo, 1985), págs. 12-17.

11 MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 19.

12 MEAD, *Beyond Entitlement*, sobre todo el capítulo 2.

13 MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 55.

14 MEAD, *Beyond Entitlement*, págs. 54-61.

15 Diversos trabajos competentes que analizan el reciente discurso de política social en Estados Unidos, analizan el enfoque en las personas de color y los movimientos discursivos que atribuyen las causas de la pobreza a la conducta y a los atributos, supuestamente fomentados en comunidades pobres en las que predominan los afroamericanos u otras personas de color. Ver, por ejemplo, Hill QUADAGNO, *The Color of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*, Nueva York, Oxford University Press, 1994; y Linda Faye WILLIAMS, *The Constraint of Race: Legacies of White Skin Privilege in America*, State College, Penn State University Press, 2003, sobre todo capítulos 5, 6 y 7. Sanford SCHRAM afirma que para escritores como MEAD, ya no se expresa la palabra "negro" como una categoría de inferioridad sino más bien como un peligro económico; esto puede legalizar la discriminación contra los "negros" bajo el velo de discriminación económica; ver SCHRAM *After Welfare*, págs. 37-43. Una separación racial entre "buenos" ciudadanos trabajadores y desempleados que reciben prestaciones y a quienes no les preocupa la ética laboral, ha surgido también en Europa.

16 MURRAY, *Losing Ground*, pág. 44.

17 MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 46.

18 MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 55.

19 MURRAY, *Losing Ground*, pág. 29.

20 MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 57.

21 William RYAN, *Blaming the Victim*, Nueva York, Panteón Books, 1971, pág. 248. Citado en MEAD, *Beyond Entitlement*, pág. 57.

22 William Julius WILSON, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; y *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Nueva York, Knopf, 1996.

23 Ver Linda DARLING-HAMMOND, "Unequal Opportunity: Race and Education," *Brookings Review* 16.2 (primavera 1998), págs. 28-32.

24 MURRAY, *Losing Ground*, pág. 227.

25 Ver Mark R. RANK, *Living on the Edge: The Realities of Welfare in America*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

26 Ver Jennifer L. HOCHSCHILD, "The Politics of the Estranged Poor," *Ethics* 101.3 (Abril 1991), págs. 560-578. Los pobres marginados actúan de muchas maneras, como otros americanos, salvo que hacen más de lo que hacemos el resto y se perjudican más por hacerlo.

27 Ver, por ejemplo, Jacquelin W. SCARBOROUGH, "Welfare Mothers' Reflections on Personal Responsibility" *Journal of Social Issues*, 57.2 (2001), págs. 261-276.

28 Ver Mark R. RANK, *One Nation Underprivileged: Why American Poverty Affects Us All*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

29 Eric RAKOWSKI, *Equal Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1991; G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99.4 (Julio 1989), págs. 906-944; Richard J. ARNESON, "Equality and Equal Opportunity for Welfare" *Philosophical Studies*, 56.1 (MAYo 1989), págs. 77-93; John E. ROEMER, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.

30 DWORKIN, "Justice, Insurance and Luck" en *Sovereign Virtue*, págs. 331-340.

31 DWORKIN, "Equality of What? En *Sovereign Virtud*, pág. 82.

32 Samuel SHEFFLER, "What is Egalitarianism?" *Philosophy and Public Affaire* 31.1 (Invierno 2003), pág. 21.

- 33 Elizabeth ANDERSON, "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109.2 (enero 1999), pág. 319.
- 34 S. L. Hurley, *Justice, Luck and Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003 sobre todo la Introducción, capítulos 5 y 6.
- 35 Judith SHKLAR, *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- 36 Este es uno de los puntos principales de la crítica de Elizabeth ANDERSON de la teoría de igualdad de suerte.
- 37 Ver Anne PHILLIPS, *Which Equalities Matter?*, Cambridge, Polity Press, 1999, págs. 55-60; cf. Christopher LAKE, *Equality and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001, capítulo 5. Algunos bienes se constituyen de forma relativa, en el sentido en que aquellos que están mejor situados se encuentran en una posición competitiva superior que les permite formar, limitar o frustrar las ambiciones y objetivos de los desfavorecidos, incluso si los más privilegiados no pretenden ser dominantes en este sentido.
- 38 SHKLAR, *The Faces of Injustice*, pág. 67
- 39 ANDERSON, "What is the Point of Equality?" Cita mi propio argumento, según el cual, es importante pensar en los problemas de la estructura además de la distribución; ver Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, capítulo 1; ver también Iris Marion YOUNG, "Taking the Basic Structure Seriously", *Perspectives on Politics*, 4.1 (Marzo 2006), págs. 91-97.
- 40 Para más debates sobre lo que ha causado este cambio, ver ROSANVALLON, *The New Social Question*.
- 41 Nancy L. ROSENBLUM, "Civic Equality", *Boston Review*, <http://bostonreview.net/BR20.2/ROSENBLUM.html> (acceso el 18 de noviembre de 2003).
- 42 ROSENBLUM, "Civic Equality".

CAPÍTULO II

La estructura como objeto primario de la justicia

Una promotora inmobiliaria compra un edificio de pisos en el centro de la ciudad donde, hasta ahora, ha vivido Sandy, una madre soltera con sus dos hijos. Esta promotora pretende convertir en condominio* el edificio que está muy deteriorado y mal conservado. Sandy piensa que de todas formas el alquiler es demasiado elevado, por lo que aprovecha la oportunidad para buscar un lugar mejor. Ella trabaja de dependienta en un centro comercial de las afueras, y necesita utilizar dos autobuses desde su residencia actual lo que le supone viajar durante un total de tres horas todos los días. Por todo ello decide buscar un apartamento más cercano a su trabajo aunque aún así necesite utilizar algún autobús.

Busca en los periódicos y en Internet los anuncios de alquiler de apartamentos y descubre conmovida el elevado precio de los alquileres para pisos de uno o dos dormitorios. El agente de una inmobiliaria repara en su situación y preferencias, busca con diligencia en las listas de alquileres y hasta le organiza citas a Sandy, excediéndose en sus funciones.

Sandy se entera de que hay algunos apartamentos en alquiler cerca de su trabajo (la mayor parte de las propiedades residenciales cerca del centro comercial son viviendas unifamiliares). Los pocos cercanos son muy caros. La mayoría de los apartamentos en las afueras que se encuentran dentro del precio que se puede permitir se hallan al otro lado de la ciudad; también hay algunos en la ciudad pero son pocos los que puede pagar, que considere decentes y en un barrio donde perciba que sus hijos estarán seguros. En cualquier caso, el transporte en autobús hasta el trabajo es largo y arduo de modo que decide que debe destinar algo del dinero que tenía ahorrado para pagar un coche. Solicita un programa de subvención de vivienda y le dicen que el tiempo de espera son unos dos años.

Sandy busca durante dos meses con el plazo límite para el desahucio al acecho. Finalmente, decide quedarse con un apartamento de una habitación a cuarenta y cinco minutos en coche desde su trabajo, excepto cuando hay mucho tráfico. El apartamento es más pequeño de lo que esperaba obtener; los dos niños dormirían juntos en el dormitorio y ella en una cama plegable en la sala. No hay servicios de lavandería en el edificio ni un parque infantil. Sandy no ve otra salida que quedarse con el apartamento, pero entonces se enfrenta a un último obstáculo: necesita depositar una fianza de tres meses. Sin embargo, ha gastado todos sus ahorros en la entrada para el coche. Así que no puede alquilar el apartamento y tras saber que ésta es una política típica entre los caseros, ahora se enfrenta a la perspectiva de quedarse sin hogar.

Esta historia mundana puede repetirse con algunas variaciones para cientos de miles de personas en Estados Unidos. El alquiler medio de un piso de dos habitaciones en 2004 era de 974\$, fuera del alcance del 40 % de los inquilinos con ingresos menores de 20.000\$. Solo uno de cada 80 apartamentos subvencionados se encuentra en zonas con elevado crecimiento de empleo, una quinta parte se ubica en áreas cuya oportunidades de trabajo en la actualidad decrecen¹.

A pesar de que en otras partes del mundo industrial avanzado existen políticas activas para remediar la escasez de viviendas asequibles, en muchas sociedades desarrolladas hay muchas personas que se encuentran en situaciones similares a la de Sandy. Por supuesto, la insuficiencia de viviendas decentes y asequibles es un problema mayor en países mucho menos desarrollados².

En este capítulo muestro que la historia de Sandy ilustra un tipo concreto de injusticia estructural, moralmente errónea, que difiere de las injusticias encontradas en determinados actos individuales o en la política. La sección I explica las diferencias en estos tipos de injusticia y extiende el ejemplo a la falta de viviendas accesibles para ilustrar el concepto de injusticia estructural. La sección II conceptúa los procesos socioestructurales al exponer las ideas de diversos teóricos sociales como Anthony GIDDENS, Pierre BOURDIEU, y Jean PAUL SARTRE. La sección III retoma las reflexiones sobre la injusticia al recordar las ideas de John RAWLS, según las cuales, que el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad. Reviso las críticas de esta idea que alegan que RAWLS separa la justicia institucional de la acción individual de un modo demasiado radical. Para responder de forma apropiada a estas críticas, desarrollo un concepto de la justicia que requiere revisar el entendimiento de lo que significa que el objeto primario de la justicia sea la estructura.

I. ¿Qué es la injusticia estructural?

La mayoría de la gente reacciona a una situación como la de Sandy con la percepción de algo falla o está mal. Pero, ¿qué es lo que está mal o de quién es la responsabilidad? El mal está en la injusticia estructural que está bien diferenciado de al menos otras dos formas de perjuicio o agravio, en concreto, lo que emerge a través de la interacción individual y lo que es atribuible a actos específicos y políticas estatales o a otras instituciones poderosas.

Retomando el debate sobre la injusticia del capítulo anterior, en primer lugar podemos decir que la percepción de que algo falla moralmente en la historia de Sandy da por hecho que su situación no resulta fundamentalmente de sus decisiones y actos. En buena parte ella es una víctima de circunstancias que van más allá de su control: la decisión del casero de vender el edificio de apartamentos, un mercado laboral sexista que hace que los empleos de servicios con salarios bajos sean la principal oportunidad laboral para mujeres sin estudios superiores o formación técnica, y la "discrepancia espacial" que ubica a estos empleos lejos de las viviendas más accesibles, entre otros. Por supuesto, raramente es cierto que las elecciones y actos de una persona no contribuyan en algo a su situación. Sandy no fue a la universidad, ella y el padre de sus hijos se separaron y decidió que viviría en un lugar donde hubiera colegios que considerara buenos para sus hijos. Necesitaríamos saber más acerca de la vida de Sandy para evaluar qué culpa o méritos tiene por estas circunstancias, pero esta cuestión no es muy relevante para evaluar la injusticia.

Para juzgar que Sandy sufre una injusticia, no hacemos referencia a la historia particular de su vida, sino a la situación en la que se encuentra. La historia de Sandy es similar a la de otras muchas personas. Por la situación en que se encuentran, son vulnerables a quedarse sin hogar o a ser privadas de una vivienda. Esta circunstancia, ser vulnerable a la falta de vivienda, es una situación socioestructural. Las personas que se encuentran en esta situación difieren de otras, cuyas circunstancias son diferentes por la variedad de opciones a las que tienen acceso y por la naturaleza de los obstáculos que puedan tener sus actos. Para que un individuo que se encuentra en la situación socioestructural de ser vulnerable a la privación de vivienda, llegue realmente a ser un "sin techo", en parte dependerá de sus actos, en parte de la suerte, y en parte de los actos de los demás. Sin embargo, aquellos que se encuentran en una situación estructural diferente podrían actuar de un modo similar, pero sin el riesgo de quedarse sin vivienda. La cuestión de la justicia social suscitada por esta historia trata de ver si es cierto que cualquiera pueda encontrarse en una situación de inseguridad respecto a la vivienda, sobre todo en una sociedad próspera.

Algunos observadores podrían inclinarse a conceptualizar la injusticia que sufre Sandy como una consecuencia de los actos perjudiciales de otras personas. Sin duda no extraño que haya personas que cometan equivocaciones con otros. Hay caseros que echan a sus inquilinos porque no se llevan bien con ellos, o porque quieren alquilar el apartamento a un familiar. Las inmobiliarias o agencias a menudo "orientan" a los compradores potenciales y arrendatarios hacia determinadas ofertas de vivienda que consideran apropiadas para su raza u ocupación, y por consiguiente no ofrecen al resto todo lo que hay disponible en el mercado de la vivienda. Esto, junto con algunos tipos de crímenes y de corrupción a veces explica por qué algunas personas se ven privadas de vivienda. Hago referencia a ellos como actos agravantes de la interacción individual.

Sin embargo, he elaborado la historia de Sandy de manera que no involucre agravios de interacción individual. Todos los individuos con quien trata Sandy sobre sus problemas de vivienda son decentes y respetuosos con ella. Algunos, como el agente inmobiliario, van más allá de los que se espera moralmente de ellos, al dedicarle más tiempo a Sandy, incluso con algún inconveniente para ellos mismos. Todas las personas con quien se encuentra actúan dentro del margen de la ley de acuerdo con las normas y leyes aceptadas.

¿Qué hay del propietario que ha vendido el edificio del que fue desalojada Sandy? Algunos se inclinarían a decir que seguramente hubiera podido salvar a los inquilinos del desahucio, y que vender el edificio es un agravio moral directo. Sin embargo, imaginemos que este arrendador es propietario de varios edificios y que su situación financiera hace que le sea cada vez más difícil una manutención adecuada³. Desde su punto de vista, decide vender este edificio para poder conservar los demás inmuebles sin aumentar mucho el alquiler a los inquilinos. Por consiguiente, dice que hace lo mejor que puede teniendo en cuenta los obstáculos a los que se enfrenta.

¿Qué pasa con el administrador que le dice a Sandy que necesita una fianza tres meses para quedarse con el apartamento que ha encontrado? ¿Es personalmente responsable del perjuicio que sufre Sandy? Este individuo probablemente alegraría que solo estaba haciendo su trabajo, que él no hace las leyes, y que esta política es normal y razonable. Es decir, es admisible advertir que Sandy sufre una injusticia pero ninguna persona en especial con las que trata le ha hecho un agravio.

Lo que le sucede a Sandy tampoco se puede atribuir a una ley o política injusta que hay impedido que ella u otras personas como ella tengan un hogar. Ella no es como las víctimas de la decisión de Robert Mugabe de arrasar las chabolas de Harare, ni es como muchos negros y judíos que sufrieron en Estados Unidos

porque las leyes les prohibieron ser propietarios o arrendatarios en determinados distritos. El Estado ha causado, y a veces aún causa, injusticias a grandes grupos directamente a través de sus leyes y políticas. Pero éste no es el caso.

Algunas leyes, como las de zonificación municipal, y algunas políticas, como las de inversión privada, contribuyen a los procesos estructurales que causan las dificultades de Sandy, pero ninguna se puede especificar como la causa principal.

La situación de Sandy tampoco es una cuestión de pura mala suerte, como si un huracán hubiera arrasado su casa. Podía haber tenido mejor suerte, pero la serie de interacciones y obstáculos que experimenta no son de origen inexplicable. Al contrario, es predecible y explicable que haya insuficientes viviendas accesibles y decentes en una zona urbana donde en general existe una sana economía capitalista y donde la inversión en vivienda sin ánimo de lucro a gran escala es inexistente. En el capítulo anterior puse de manifiesto que las teorías de igualdad que consideran los actos de una persona o la suerte como las únicas causas de sus circunstancias, son demasiado simples e irreflexivas. Como en este caso, existen demasiadas circunstancias generalizadas que no vemos como una cuestión de pura suerte, sino como factores de origen social. Sucesos como el Katrina y sus consecuencias, revelan, por otro lado, que incluso cuando se desata un huracán, con seguridad sus efectos serán peores para las personas que se encuentran en una situación estructuralmente desfavorecida⁴.

La mayoría de la gente estaría de acuerdo en que el agravio que ha sufrido Sandy y otros que se encuentran en una situación similar, no es atribuible ni a las faltas de un individuo ni a una política específicamente injusta. Sus causas no son tan directas como las personas con quien interactúa la víctima de la injusticia y no están tan enfocadas en una sola política. Los motivos de la circunstancia generalizada por las que se puede ser vulnerable a ser privado de una vivienda son múltiples, a gran escala, y relativamente a largo plazo. Muchas políticas, tanto públicas como privadas, y los actos de miles de individuos que actúan conforme a leyes normales y prácticas aceptadas, contribuyen a producir estas circunstancias.

En concreto, ¿qué son estas prácticas y procesos que impiden que muchas personas ocupen viviendas accesibles y decentes? Una respuesta sencilla: muchas personas ganan salarios que son insuficientes para pagar el alquiler o las hipotecas que exigen los arrendadores o los bancos. Ciertamente, menos de la quinta parte de los arrendatarios ha experimentado un aumento en sus ingresos desde 1993. Como resultado, la proporción de sus ingresos, que muchos invierten en la vivienda, ha incrementado de forma significativa. Más del 22 % de los arrendatarios, o 7,5 millones de personas, destinan la mitad de sus ingresos a

la vivienda. Un gran número de estas personas vive en edificios cuya estructura es inadecuada⁵. Así, los procesos contemplados para las personas de bajos ingresos también sirven para explicar la inseguridad de la vivienda.

Sin embargo, para entender la inseguridad de la vivienda como una consecuencia de los procesos estructurales, es útil también considerar la particularidad de la industria y del mercado de la vivienda. En Estados Unidos, al igual que en el resto del mundo, la vivienda es básicamente un producto. Pero, a diferencia de otros productos de consumo, su producción es costosa y los inversores a menudo esperan durante un período considerable antes de obtener beneficios de su inversión. Conservar las propiedades existentes a un nivel decente de habitabilidad también es costoso y aún más durante los últimos años.

Existe un número importante de personas con un sueldo relativamente elevado en Estados Unidos a quienes se destinan los edificios rehabilitados o construidos para alquilar. De hecho, la mayor parte de los 3 millones de inmuebles construidos para alquilar en Estados Unidos entre 1990 y 2003 fueron pensados para personas con sueldos elevados. Por otra parte, más de una quinta parte de viviendas unifamiliares se pusieron a la venta en régimen de condominio. Al mismo tiempo, más de dos millones de unidades destinadas a personas con ingresos bajos se han demolido o retirado del mercado de alquiler.

La sabiduría económica clásica asegura que después de experimentar un alza en este mercado, debería haber un efecto "caída". Conforme a este razonamiento, al construir más unidades para los que más pueden pagarlo, debería haber más viviendas de alquiler disponibles para las personas con escasos ingresos que ahora ocupan unidades desocupadas por las personas atraídas hacia las viviendas más nuevas y caras, y que no cuestan mucho más que sus casas anteriores. En teoría, las unidades que se retiran del mercado son las menos atractivas y rentables. Por consiguiente, todo el mundo, constructores, propietarios y arrendatarios, se benefician de las construcciones nuevas⁶. Esta información plantea muchos interrogantes. Ignora, por ejemplo, que muchas viviendas de alquiler se retiran del mercado para ser condominios privados. También supone que los caseros responden a los índices de disponibilidad relativamente elevados bajando los alquileres, lo que casi nunca hacen.

Por lo general, muchos economistas sugieren que si solo se dejan libres los mercados de viviendas locales, las fuerzas de la oferta y la demanda alcanzarán un equilibrio que proveerá viviendas adecuadas para todo el mundo a un coste que se pueden permitir. La mayoría de las personas no tiene demasiada dificultad en vestir adecuadamente a sus familias, incluso cuando no se pueden permitir ropa de diseño o de última moda. Existen buenas razones para pensar, sin

embargo, que las leyes y decisiones del gobierno, el comercio y las organizaciones municipales, junto con los gustos y preferencias de los consumidores de la vivienda, interaccionan con las fuerzas de mercado para producir procesos estructurales que normalmente tienen prejuicios en contra de los arrendatarios con escasos ingresos.

La construcción de viviendas depende, por ejemplo, del suelo, que es escaso. La valoración del precio del suelo constituye tres cuartas partes del incremento de la tasa de inflación en los gastos de construcción de la vivienda en los últimos años en Estados Unidos. Como consecuencia, las promotoras inmobiliarias no pueden obtener beneficios de las inversiones en las viviendas accesibles recién construidas sin una subvención. Además, el mercado de la vivienda está enormemente influenciado por los mercados financieros. En los últimos años se ha experimentado un notable incremento en la compraventa de segundas hipotecas, con las que los especuladores y promotores inmobiliarios son los que más se benefician⁷.

En general, no podemos comprender los niveles de las rentas y la oferta de viviendas accesibles al considerar solo las fuerzas de mercado. John GILDERBLOOM y Richard APPELBAUM sostienen que necesitamos comprender las prácticas, relaciones e intereses de muchas figuras profesionales, ya que éstas afectan y son afectadas por el comportamiento de los mercados⁸.

Diversas instituciones nacionales, tanto públicas como privadas, estatales y locales, según sugieren GILDERBLOOM y APPELBAUM, influyen en la oferta y el precio de las viviendas de alquiler. Entre ellas figuran el Banco de Reserva Federal, el Congreso, los organismos ejecutivos, y los tribunales; las organizaciones de la industria de viviendas nacionales, tales como la Asociación Nacional de Constructores Americanos y el Instituto de Gestión Inmobiliaria; las asociaciones nacionales en defensa de los arrendatarios; los consejos municipales y las juntas de zonificación local; organizaciones industriales de viviendas locales; asociaciones de arrendatarios locales y caseros amateur y profesionales⁹. Los planes y decisiones de estos actores interactúan tanto con los obstáculos como con las oportunidades de mercado para ejercer influencia en los alquileres y ofrecer viviendas accesibles. En esta mezcla también debemos añadir las diversas preferencias, intereses y límites personales de los arrendatarios individuales para entender los procesos estructurales que explican la carencia de suficiente oferta de viviendas dignas accesibles en Estados Unidos.

Algunos economistas argumentan que los organismos de regulación de los gobiernos locales, tales como el control de alquileres o las leyes de zonificación, tienen un efecto perjudicial en la oferta de alquiler de viviendas y en la diversidad

de precios. Aunque es probable que las “fuertes” leyes de control del alquiler hayan reducido la oferta de viviendas, GILDERBLOOM y APPELBAUM revisan la evidencia y advierten que la regulación “moderada” de alquiler, que describen las escasas leyes de control de alquileres vigentes hoy en día en Estados Unidos, tiene poco efecto para reducir la oferta y algo de efecto para moderar el precio de alquiler. La regulación del uso del suelo en contra de la construcción concentrada en muchos suburbios, no tiende a aumentar el coste del suelo y el de la construcción de viviendas en esas jurisdicciones, y estos efectos tienden a salpicar a los mercados de vivienda urbanos.

Sin embargo, GILDERBLOOM y APPELBAUM argumentan que los efectos de la regulación de gobierno local sobre las rentas locales son insignificantes comparados con los de las políticas federales que, muchas de ellas, no apuntan específicamente a la vivienda. Los préstamos para la construcción y las tasas de interés de las hipotecas están fuertemente afectados por la política monetaria local. El código del impuesto sobre la renta nacional influye sobremedida en la dirección de la inversión de la vivienda y en el nivel de devoluciones esperadas¹⁰.

Las teorías puramente económicas de los alquileres tienden a especular que los mercados menos regulados por los gobiernos nacionales, estatales o locales serían más competitivos. Algunas sugieren que tales mercados mínimamente regulados serían más receptivos a los cambios en la demanda de consumo y en la capacidad de pagar de lo que tienen ahora y de este modo a veces se experimentarían declives en las rentas y una mayor inversión en viviendas para las personas con bajos ingresos. Sin embargo, tales argumentos pasan por alto que existen muchos procesos no gubernamentales que militan contra la competencia de los mercados de la vivienda y crean graves asimetrías de poder entre los arrendadores y los arrendatarios.

Las viviendas de alquiler en Estados Unidos tienden a concentrarse en pocos propietarios. Los caseros con propiedades importantes a menudo no les importa tener pisos vacíos y por lo general no bajan el alquiler para ocuparlos. Tienen en consideración otros muchos factores al calcular sus gastos y beneficios, tales como el coste de contratar empresas de administración de fincas, los costes de depreciación y las tasas de interés entre otros.

Muchas veces los propietarios pertenecen a organizaciones de arrendadores y participan en grupos informales. Estos establecen normas formales e informales para el alquiler que responden solo en parte a la oferta y la demanda. A través de estas organizaciones y redes, los arrendadores a menudo adquieren una amplia esfera de información sobre las condiciones de mercado. Muchas veces

cooperan o presionan a otros para que mantengan un precio de alquiler más elevado de lo que sería en un auténtico mercado competitivo.

En comparación, los arrendatarios raramente se organizan. Normalmente llegan al mercado de alquiler como individuos o familias solas, únicamente con la información que los caseros, los agentes inmobiliarios y amigos les dan sobre las ofertas y los precios. Las asociaciones de arrendatarios generalmente funcionan mejor como defensores de los derechos de los inquilinos que ya están alojados que para aquellos que buscan vivienda. Es poco frecuente que una asociación de arrendatarios pueda contemplar una negociación colectiva con los dueños sobre el precio de la vivienda.

La historia competitiva de las viviendas accesibles también fracasa en advertir la asimetría entre los caseros y los inquilinos en su capacidad para entrar y permanecer en determinados mercados de la vivienda. Los límites a la entrada y salida de arrendadores tienen poco más que ver con su capacidad de vender en un escenario y comprar en otro, mientras que las leyes de zonificación y una historia de prácticas discriminatorias a menudo limitan la cantidad y localización de casas de alquiler disponibles para afroamericanos y latinos, familias con niños, y arrendatarios con bajos ingresos. La búsqueda de casa de los futuros inquilinos está condicionada por la ubicación de los puestos de trabajo, al igual que por su deseo de permanecer cerca de amigos, iglesias u otro tipo de asociaciones. De este modo, por una combinación de circunstancias y decisiones limitadas, muchos arrendatarios no pueden encontrar viviendas de bajo precio en casi ningún lugar. A menudo no salen de un barrio para entrar en otro que esté lejos, del mismo modo que si dejan de comprar en una tienda de ropa con precios demasiado elevados, viajan hasta otra tienda de precios más bajos al otro lado de la ciudad.

En resumen, la posición social demasiado común de la privación de la vivienda surge de la combinación de actos e interacciones de un gran número de actores individuales e institucionales, públicos y privados, con diferentes niveles de control sobre sus circunstancias y con un diverso rango de opciones. La mayoría de estos actores perciben un interés personal. Mientras algunos hacen cosas que están mal, como transgredir la ley o engañar o comportarse de un modo despiadado con los demás, otras personas intentan ser respetuosas con la ley y honrados aun cuando actúan en su propio interés. No obstante, se debe describir el proceso como algo que produce injusticia estructural porque en él las opciones de algunos son injustamente obstaculizadas y sufren la amenaza de privaciones, mientras que otros obtienen beneficios significativos.

Por tanto, la injusticia estructural existe cuando los procesos sociales sitúan a

grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos capacitan a otros para abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance. La injusticia estructural es un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. La injusticia estructural ocurre como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, casi siempre dentro de los límites de normas y leyes aceptadas. Ahora ofreceré un concepto más general de los procesos socioestructurales.

II. Conceptuar procesos socioestructurales

Tal como manifesté en el Capítulo Primero, los teóricos sociales y eruditos empíricos con frecuencia recurren a la noción de estructura social para explicar las pautas y circunstancias que persisten con el tiempo. No obstante la estructura es algo extremadamente difícil de definir. William SEWELL asegura que "ninguna definición oficial puede lograr precisar el significado del término: la metáfora de la estructura continúa siendo imprescindible, pese a su misterio, en el trabajo de la constitución de conocimiento en la ciencia social a pesar del esfuerzo teórico por definirla¹¹.

Conforme a esto, no intentaré formular una frase o párrafo para definirla, sino que desarrollaré una reflexión sobre procesos socioestructurales cuyo propósito será solo dar profundidad a la reivindicación de que muchas valoraciones sobre la injusticia social en realidad se refieren a la injusticia estructural. Al construir este concepto, me basaré en las ideas de varios teóricos sociales. Haré referencia a aquellos aspectos de la relación más a menudo como procesos en lugar de estructuras para enfatizar el dinamismo de la acción en el contexto institucional. Describiré los procesos socioestructurales en cuatro aspectos relacionados: 1) los hechos sociales objetivos, experimentados por individuos como algo que limita y capacita; 2) el espacio macro social en el que las posiciones están relacionadas unas con otras; 3) lo que ya existe, pero solo en las acciones; y 4) lo que involucra de forma cotidiana las consecuencias no intencionadas de la combinación de actos de muchas personas.

Limitación objetiva

Como individuos experimentamos gran parte de la sociedad como algo objetivamente limitante. Jeffrey REIMAN utiliza la metáfora de "canales" para

describir las estructuras sociales. Las operaciones de los procesos socioestructurales crean "canales" para los actos de los individuos, que les guían y limitan en determinadas direcciones, pero sin detener el flujo¹². Tal como explicaré más adelante, al mismo tiempo que las estructuras limitan, también capacitan. Estructuran las posibilidades de acción de tal modo que los individuos las puedan asumir y aprovechar.

Existen al menos dos modos importantes de considerar la posibilidad objetiva y limitante de las estructuras. Una es material. Los efectos acumulados de las acciones y decisiones pasadas dejan su huella en el mundo físico, abriendo algunas posibilidades para la acción presente y futura, y cerrando, o al menos dificultando, otras. Jean PAUL SARTRE se refiere a este aspecto de la estructura social como prácticoinerte:

en toda praxis objetiva el campo prácticoinerte se convierte en su negación a favor de una actividad pasiva como estructura común de colectivos y materia obrada. Así, el momento de objetividad define su necesidad dialéctica como una actividad orgánica que ha sido trascendida y preservada por inercia precisamente hasta el punto de que, tanto para el individuo mismo como para la apodicidad de la investigación, se presenta como trascendencia de la individualidad, en este agente y en todo el mundo, por un estatuto original sufrido de cosificación de la sociabilidad¹³.

Este pasaje suena más confuso de lo que es en realidad. SARTRE llama la atención al hecho de que casi todos los asuntos del mundo con los que nos encontramos están marcados por decisiones culturales, proyectos y decisiones individuales. Sin embargo, materializado de este modo, no nos encontramos con la acción como tal: por supuesto, muchos de estos actos, cuyas consecuencias materiales experimentamos, fueron realizados hace mucho tiempo. Las cosas materiales inertes y los límites que encontramos llevan marcas de praxis pasadas, pero experimentamos esta praxis de manera pasiva, como si tuviera propiedades objetivas propias, que pueden o no corresponder con nuestros objetivos y proyectos actuales. Las propiedades objetivas de los efectos materializados de la acción, por otro lado, son muchas veces difíciles de cambiar: uno debe tenerlos en consideración.

Por ejemplo, hoy en día muchas de las realidades físicas de la mayor parte de las regiones metropolitanas de Estados Unidos son productos estructurados de una combinación de políticas sociales, decisiones de inversión, preferencias culturales y hegemonías raciales de mediados del siglo xx. Tanto si los queremos como si no, estos efectos materializados de las acciones pasadas y decisiones limitan las opciones de acceder a una vivienda para muchas personas en diversas partes del país. Los barrios urbanos racialmente segregados y los suburbios cerrados persisten y se reconstruyen aún después de que algunas de las medidas y políticas excluyentes que sancionaron su creación en cierta medida se hayan

atrofiado. Las carreteras y las viviendas suburbanas continúan incluyendo el valor y el bajo precio de los vehículos que las personas adquirieron en el pasado, aunque muchas personas y políticas cuestionen ese valor en la actualidad. Las características físicas del stock de la vivienda —ya sean apartamentos en rascacielos o casas unifamiliares en parcelas— limitan las opciones de los inversores y consumidores. Todas estas estructuras físicas y relaciones acarrear los efectos de adquisiciones, decisiones e intereses pasados, y éstos continúan condicionando las posibilidades de acción en el presente, incluso mientras intentamos transformarlas.

Las leyes sociales e institucionales constituyen otro aspecto persistentemente objetivo y difícil de cambiar de los procesos estructurales. Algunas son normas jurídicas, reforzadas por la acción estatal y los funcionarios públicos. Muchas otras son leyes más implícitas que las personas acatan por hábito o porque se sienten obligados a hacerlo por otros o porque perciben una ventaja al hacerlo. En todas partes Sandy se topa con leyes sociales que obstaculizan su esfuerzo para encontrar una vivienda accesible, leyes de propiedad que no le dan recursos cuando el casero vende su edificio, leyes establecidas por los propietarios para proteger sus intereses y, en medio de todo, un inmenso conjunto de leyes oficiales y no oficiales que establecen jerarquías de estatus en la familia, el barrio, el distrito de las escuelas, ocupación, tipo de cuerpo, incluso de ropa, y todo ello actúa en colusión para poner a Sandy en su precaria situación. Ella experimenta la confluencia de normas sociales como límites objetivos porque otros se comportan como si lo fueran.

Así, ésta es la primera observación respecto a las estructuras sociales que aparecen como objetivas, dadas, y limitantes. Las estructuras sociales no limitan en la forma de coerción directa de algunos individuos sobre otros; limitan de un modo más indirecto y acumulativo como posibilidades obstaculizadoras. Parte de la dificultad en entender las estructuras, por otro lado, es que no consideramos a las instituciones, hechos materiales o leyes concretas como causantes de las limitaciones en sí; la limitación sucede a través de la acción conjunta de los individuos con las instituciones y determinadas condiciones físicas en la medida en que afectan nuestras posibilidades. Marilyn FRYE compara acertadamente esta forma de limitación con una jaula de pájaros¹⁴. Considerados uno por uno, ningún alambre es capaz de evitar que un pájaro vuele. Es la relación conjunta de los alambres lo que impide el vuelo.

Decir que las estructuras limitan no significa que eliminen la libertad; sino que los procesos socioestructurales producen diferencias en los tipos y variedad de opciones que dispone un individuo para elegir. La cuestión de la justicia social

suscitada por el procedimiento de las estructuras sociales es si estas diferencias en los tipos y variedad de opciones disponibles para los individuos son justas o no.

Los individuos experimentan las estructuras sociales como un límite objetivizado. Hasta los individuos relativamente privilegiados dicen con frecuencia que “no tienen elección” al hacer o no hacer ciertas cosas por la forma en que experimentan los procesos estructurales. Anteriormente he sugerido que el arrendatario de mi ejemplo podría decir que se ve “obligado” a vender el edificio de apartamentos porque los costes de manutención se incrementan y la oferta que le hacen es ventajosa. Por supuesto, sería un acto de mala fe por su parte creer literalmente que no tiene alternativas y discutiré esta actitud en el Capítulo VI. Sin embargo, no sería falso para él creer, considerado de una forma aislada por el modo en que pueda cooperar con otras personas, en las estructuras para cambiar la manera en que limitan, y a pesar de que se encuentra en una posición de relativo privilegio en esos procesos estructurales, que se enfrenta a un limitado conjunto de opciones objetivamente disponibles. Es fácil para los individuos adoptar la actitud de que los hechos sociales son cosas independientes de la agencia humana como tal. Los mercados laborales, por ejemplo, operan a su modo misterioso, y tratamos el desempleo a gran escala como un hecho de la naturaleza.

Considerando la posición

Anteriormente he afirmado que la dificultad de Sandy en adquirir una vivienda digna para ella y sus hijos se deberían enjuiciar como una injusticia social en tanto que es una condición generalizada que otros pueden o son propensos a experimentar. Ser vulnerable a la privación de vivienda señala una posición común en la que los individuos con diversos atributos, antecedentes y objetivos se encuentran en una posición que ha persistido en la sociedad durante décadas a pesar de realizar esfuerzos para afrontarla.

Considerar las relaciones sociales desde el punto de vista de las estructuras no significa solo entender los límites sociales y las oportunidades que la gente afronta como hechos objetivos. También significa tener un punto de vista amplio sobre la sociedad en el que se identifican sus principales posiciones sociales — categorías generales que definen estos obstáculos y oportunidades— y cómo estas posiciones se relacionan unas con otras de forma sistemática. Así, Peter BLAU dice que “una estructura social se puede definir como un espacio multidimensional con diferentes posiciones sociales entre las que se distribuye una población. Los grupos sociales proveen tanto los criterios para distinguir las

posiciones sociales como las conexiones entre ellos que les hacen ser elementos de una sola estructura social”¹⁵. Aunque Pierre BOURDIEU utiliza un lenguaje y conceptos muy diferentes al teorizar sobre la estructura social, él también parte de un concepto de posición. Define la estructura social como un “campo” en el que las posiciones tienen relación unas con otras. La ubicación de las personas en un espacio social define si están socialmente “cerca” o “distantes”, es decir, si son propensos a identificarse unos y otros o a expresar una sensación de otredad, y dan señales de tal identificación o distanciamiento en su conducta¹⁶. BOURDIEU ha aplicado conceptos como “campos” y “posición” para los procesos estructurales de construcción de viviendas, en especial el desarrollo de viviendas ocupadas por propietarios unifamiliares, mercados y moda en Francia¹⁷.

Cuando nos consideramos miembros de una sociedad en términos de posiciones sociales, nos interesan menos sus preferencias individuales, habilidades y atributos, y nos preocupan más las relaciones que ocupan respecto a otras personas. A nivel sociológico, estas relaciones posicionan a las personas con prioridad a sus interacciones y condicionan las expectativas y posibilidades de interacción. Si como teóricos sociales o normativos, nos fijamos únicamente en los atributos y acciones individuales tenderemos a perdernos gran parte del significado y consecuencias de los atributos y acciones. Para entender esto último, necesitamos un punto de vista más amplio de las relaciones sistemáticas en el contexto en el que tienen lugar las interacciones individuales y del que forman parte. El mismo tipo de interacción de hecho puede tener diferentes significados e implicaciones dependiendo de este contexto.

Karl MARX plantea esta cuestión al discutir la diferencia entre el dinero como medio de intercambio y el dinero como capital. Considerado desde el punto de vista de las interacciones individuales, en cada caso tenemos una serie de intercambios. El propietario de un producto intercambia mercancía por dinero, después utiliza ese dinero para comprar mercancías. El dinero es el medio que permite que las mercancías circulen y para que la gente que quiere un producto no tenga que intercambiar directamente con quien tenga lo que necesita. En esta sucesión, el propietario del producto termina con otro producto de igual valor a lo que tenía en un principio. Algunas series de intercambios, sin embargo, comienzan con una persona que tiene dinero, lo usa para comprar un producto, que después vende para terminar con más dinero de lo que tenía al principio. Ese proceso es el de acumulación de capital. ¿Qué es lo que ha convertido el dinero en capital? pregunta MARX. Dicho de otro modo, ¿qué es lo que ha hecho posible la acumulación de beneficios? La circunstancia en la que se da la posibilidad de tener ese excedente no se puede considerar al contemplar las interacciones de

intercambio. Formalmente ocurre siempre lo mismo: un vendedor de mercancías encuentra a un comprador. Para explicar la diferencia entre una serie de intercambios en el que el dinero funciona simplemente como el medio de intercambio y otra en la que un propietario de dinero acumula más dinero, es necesario ir más allá de las relaciones comerciales, hasta los procesos específicos que han llevado al dinero y a las mercancías al mercado. Lo que hace que el dinero sea capital, demuestra MARX, es el hecho de que el propietario del dinero está en posición de juntar materia prima y personas que le venden la mano de obra. El proceso de producir las cosas nuevas que posee el inversor le permite rembolsar más de lo que ha invertido en el mercado. Las posiciones sociales del propietario del capital y el propietario de nada más que la mano de obra son claves para explicar los resultados de esta serie de intercambios¹⁸.

Una finalidad importante para asumir un punto de vista amplio de la sociedad y de las posiciones en un campo estructural, es identificar las desigualdades estructurales que tienen un gran alcance en su implicación durante el curso de la vida de una persona y que persisten con el tiempo, a menudo a través de generaciones. Charles TILLY los denomina desigualdades “persistentes”¹⁹. Reunir y analizar estadísticas es importante para identificar las posiciones sociales de los individuos y cómo les va entre ellos. Con razón, las críticas de Foucault argumentan que tales análisis de estadísticas ayuda a los Estados y a otras instituciones poderosas a disciplinar a la población. Sin embargo, sin éstas extensas comparaciones sociales del bienestar entre grupos de diferentes posiciones, no podríamos hacer una valoración de la justicia y la injusticia social²⁰. Las sociedades modernas industriales están estructuradas por estas desigualdades categorizadas normalmente por un porcentaje de clase social, raza, género, habilidades y a veces por etnia. Las relaciones de privilegio y desventaja estructuran cada una de estas categorías.

Las posiciones sociales de clase y género, por ejemplo, explican bastante las circunstancias de Sandy. Las normas reforzadas de una división sexual del trabajo deposita en su persona la responsabilidad primordial del cuidado y crianza de sus hijos. El tiempo, la energía y el dinero dedicado a este propósito es el tiempo y energía que le resta, por ejemplo, de hacer una formación que le permita conseguir un empleo mejor pagado. Sandy está posicionada en la parte baja de una jerarquía ocupacional en la que el hecho de no tener una formación profesional limita a una persona a ocupar puestos de trabajo mal pagados y con escasa seguridad o autonomía en el empleo. El género también estructura esta jerarquía ocupacional al agrupar a las mujeres en categorías de empleo relativamente escaso, tales como la venta al por menor. Los estudios muestran

que los mecanismos para reforzar esta segregación de género no necesitan apoyarse en políticas y prácticas explícitas de discriminación de sexo. La agrupación de mujeres en escasas categorías de empleo funciona para mantener los salarios bajos en dichas categorías²¹.

Estructuras producidas en la acción

Durante muchas décadas del siglo xx ha habido encarnizadas controversias entre los teóricos sociales sobre si conceptualizar las relaciones sociales en términos de estructura les comprometía a la postura de que las personas en las estructuras sociales en realidad no son agentes, o de que su agencia es algo enteramente independiente de las estructuras que opera conforme a sus propias leyes. Algunos teóricos sociales adoptaron un concepto de "individualismo metodológico"²², según el cual intentaban demostrar que todo en una sociedad se puede explicar en función de los atributos y acciones de los individuos.

Estos debates no han desaparecido de la vida intelectual, pero se han aplacado. Pocos teóricos de estructuras sociales niegan que los produzcan actores individuales. La teoría de Anthony GIDDENS de la estructuración es quizá el razonamiento más completo de las relaciones entre la estructura social y la acción individual. Según el planteamiento de GIDDENS, las estructuras existen solo por las relaciones entre unos individuos con otros, pero es importante hacer una distinción entre los niveles estructurales e individuales de un análisis social.

GIDDENS define las propiedades estructurales como "reglas o recursos", implicados en la práctica de los sistemas sociales²³. Las estructuras son propiedades de los sistemas sociales o colectivos. En el mundo contemporáneo, estos sistemas sociales involucran a millones de personas conectadas entre sí a través de múltiples sistemas de comunicación, y dentro de complejos estratos de instituciones que con frecuencia tienen efectos en cada uno a larga distancia. Sin embargo, las reglas y recursos que definen las estructuras, existen solo en la medida en que los individuos en la sociedad tienen conocimiento de ellos, los ven como algo que les proporcionan posibilidades y les impulsa en sus interacciones con otros. Lo que diferencia las posiciones sociales es que las diferentes leyes se aplican a las personas de distintas posiciones, y las personas de diferentes posiciones disponen de distintos tipos y volumen de recursos para activar un esfuerzo y conseguir sus metas. Según GIDDENS, cuando los individuos actúan hacen dos cosas al mismo tiempo: 1) intentan dar lugar a una situación requerida y 2) generan las propiedades estructurales, las relaciones posicionales de las reglas y recursos en los que se apoyan para estas acciones.

Algunas personas discrepan con la definición de GIDDENS sobre las estructuras

sin cuestionar el carácter recursivo de la estructura en el agente. William SEWELL, por ejemplo, manifiesta que el concepto de GIDDENS en cuanto a las “reglas” es demasiado vago y propone reemplazarlo con una noción de “esquema”. También sugiere que la teoría de GIDDENS no explica lo suficiente las posibilidades del cambio estructural²⁴. Podemos aceptar ambos puntos de vista sin revisar el principio central de las estructuras según el cual éstas se producen solo mediante la acción, pero sin reducir su definición a la mera acción, y que las personas actúan en relación a su conocimiento de estas estructuras. Sin duda, la teoría de GIDDENS requiere cierto refinamiento, pero no es mi propósito aquí desarrollar una teoría de la estructuración más comprensiva y precisa²⁵.

Así, la idea de que las estructuras son recursivas es importante para mis propósitos. Las personas actúan en el marco de instituciones donde conocen las reglas, es decir, entienden que otros tienen ciertas expectativas de cómo se hacen las cosas, o que algunas pautas de expresión y comportamiento tienen ciertos significados y que los individuos reaccionan con sanciones o en otras formas menos predecibles si las leyes oficiales o normas implícitamente formuladas son violadas. La acción en conformidad o dependencia de las leyes institucionales con frecuencia no forma parte de la consciencia intencionada de los actores, sino que se trata de una rutina o algo habitual. Los recursos, para GIDDENS, constituyen cualquier cosa en la que los individuos confían de forma implícita o explícita para desarrollar o impulsar su capacidad para producir un resultado final. Además de los bienes materiales, entre los recursos se incluyen las aptitudes y la capacidad de movilizar las acciones y aptitudes de otros en determinada dirección, entre otros. Es decir, el concepto de recursos se refiere en un sentido amplio al poder, tanto el poder como aptitud como el poder sobre los demás mediante la activación de amenazas de sanción o la oferta de los bienes deseados. Gran parte del estudio de las estructuras, por tanto, consiste en entender los diferenciales del poder y las relaciones de poder entendidas en este sentido amplio, cómo se generan y cómo cambian.

El concepto de BOURDIEU de habitus añade cierta dimensión a la teoría de GIDDENS sobre la producción recursiva de posiciones estructurales a través de las acciones. Por mucho que nos consideremos individuos únicos, muchos de nuestros actos mundanos manifiestan conductas y reacciones interiorizadas —el habitus— que son típicas en personas de posiciones sociales similares. En su extenso estudio, *Distinction*, así como en otras obras, BOURDIEU documenta cómo los gustos, las preferencias y el sentido de confort estético, varían según la clase y estrato social²⁶. El habitus corporal, que es apropiado para los segmentos sociales y por el que las personas se descubren de forma inconsciente en sus

relaciones, tiene diversas manifestaciones mundanas, desde la voz y el gesto, a las preferencias de bebidas. Los estudios de marketing aprovechan esta tipificación de diferenciación social y de las relaciones que contribuyen de forma tan poderosa (porque es a nivel inconsciente) a reproducir las desigualdades estructurales y los privilegios relativos que comportan. Una buena parte de lo que la gente de clase media en esta sociedad piensa que necesitamos en una vivienda, por ejemplo, se ha convertido en una preferencia estándar que se añade al coste de las viviendas.

Permítanme exponer un ejemplo de este proceso al que Giddens se refiere como la "dualidad de estructura". Retomo el ejemplo de vivienda accesible. Sandy tiene una intención: quiere encontrar un apartamento en un barrio suburbano seguro. La definición de "seguro" y su identificación de seguridad con el suburbio es un conjunto de ideas que comparte con una buena proporción de personas que viven en el área metropolitana; implícitamente es un barrio de mayoría blanca con una imagen, si no de ingresos, de clase media. Las normas sociales a gran escala benefician a los barrios con estas cualidades y devalúan la minoría de barrios con una mayor proporción de propiedades en decadencia. Muchas leyes sociales están asociadas a tipos de barrios, tales como lugares adonde "pertenecen" diferentes tipos de personas: los sitios donde suelen viajar, visitar o vivir. En ocasiones los funcionarios refuerzan estas leyes, como es el caso de la policía cuando detiene a varones afroamericanos que andan o conducen en lo que se percibe como barrios blancos de clase media a los que según las normas implícitas no pertenecen. A veces las leyes son reforzadas de manera más implícita por los amigos, vecinos o promotores inmobiliarios.

La percepción generalizada de que un barrio es "inseguro" contribuye a la devaluación posterior de dicho barrio, en la medida en que los empresarios deciden no invertir y marcharse, dejando menos motivos para que la gente visite o viva en la zona. La percepción de que un barrio es "seguro", por otro lado, habitualmente contribuye a una dinámica en la que tanto las viviendas como los negocios se vuelven caros. He aquí la ironía: al actuar respecto a valoraciones convencionales de lo que constituye un barrio atractivo y "seguro", los consumidores de viviendas con ingresos más bajos, junto con consumidores más prósperos, contribuyen a los procesos estructurales que hacen que las viviendas sean inaccesibles.

Consecuencias no intencionadas

La estructura social, por tanto, se refiere a los resultados acumulativos de las acciones de masas de individuos que representan sus propios proyectos, a

menudo de forma descoordinada, con muchos otros. La combinación de acciones afecta a la condición de las acciones de otros, y con frecuencia esto produce resultados no intencionados por ninguno de los agentes participantes. A veces estos resultados no intencionados incluso son contrarios a las intenciones de la mayoría de los actores. SARTRE llama a esto "contrafinalidad": las personas persiguen sus propias finalidades y crean un sistema estructural cuya teleología es contraria a los objetivos de estos individuos²⁷. La famosa Tragedia de los comunes adopta esta forma²⁸. Cuando cada individuo considera lo común como un recurso inagotable con el que puede satisfacer sus necesidades sin dar nada a cambio, la escasez aparece con rapidez. El estancamiento se produce cuando los individuos que procuran su propio interés crean un resultado colectivo que hace imposible de cumplir. Cada conductor intenta sacar mejor partido de las condiciones de tráfico para llegar a su destino. Pero, dada la densidad del tráfico, el tamaño de las calles, y las diversas obstrucciones en ellas, con el tiempo algunos vehículos se quedan atascados en las intersecciones y son incapaces de moverse, con lo que detienen el tráfico en dichas intersecciones; el tráfico pronto se interrumpe en otras intersecciones y toda una parte de la ciudad se queda paralizada.

Muchos procesos sociales a gran escala en los que las masas creen que están siguiendo las reglas y no se preocupan de los demás, al intentar cumplir sus objetivos legítimos se pueden ver envueltos en consecuencias no intencionadas e indeseables si se contempla desde un punto de vista estructural. Las crisis financieras normalmente adoptan esta forma. Las personas compran y venden divisas o mercancías o futuros, con la única pretensión de hacer lo que es mejor para ellos. Vigilan el movimiento de los precios, que es un efecto estructural de estas acciones, y adaptan sus decisiones conforme a ello. En ocasiones una demanda de una categoría particular de bienes se acelera, calentando el mercado y con el tiempo se estrella, dejando a muchos inversores arruinados. Nadie pretendía este resultado que muchos economistas piensan que se puede prevenir solo mediante una regulación que mantenga la estructura en sí a la vista y evitando ciertas curvas que las personas son propensas a tomar. La crisis financiera de Asia en 1997 encaja con este perfil.

La difícil situación de Sandy apunta a un hecho que tiene lugar en muchas ciudades por todo el mundo. Demasiadas personas tienen que destinar la mitad de sus ingresos para pagar una vivienda destartada y pobremente conservada y, en general, son demasiadas las personas que carecen de una vivienda privada. Presumiblemente, ni las personas ni las políticas en ninguna de estas ciudades pretenden esta situación. Es obvio que esta es una situación que la mayoría de

las personas rechaza y algunas incluso toman medidas para mitigarla, como establecer cobijo a los sintecho o haciendo donativos. La vulnerabilidad a la privación de casa para un gran número de personas es, no obstante, un resultado habitual del mercado actual de la vivienda ante la ausencia de una normativa agresiva que intervenga para evitarlo. Los mercados libres pueden proporcionar muchos tipos de bienes a las personas que lo necesitan, de una forma relativamente eficiente. Sin embargo, al parecer una vivienda digna es demasiado costosa para que esto sea posible en la mayor parte de las zonas urbanas. Esto es una consecuencia no intencionada pero injusta de las acciones de millones de individuos en situaciones diferentes, consumidores, inversores, funcionarios, entidades crediticias, entre otros. Todos ellos habitualmente actúan en base a reglas normales y aceptadas, y utilizan recursos de los que normalmente disponen las personas en estas situaciones. Otras muchas circunstancias que juzgamos injustas son también resultados de acciones normales y aceptadas de millones de individuos, resultados a menudo no intencionados, a pesar de que después de décadas de repetición son predecibles.

III. La estructura como objeto primario de la justicia

He planteado que cuando hacemos juicios sobre la injusticia social, muy a menudo éstos se refieren a las vulnerabilidades a la dominación y privación que algunas personas experimentan debido a procesos socioestructurales. Mi argumento coincide en gran parte con la teoría de John RAWLS de que la estructura es el objeto primario de la justicia²⁹. RAWLS distingue un nivel institucional de análisis y juicio moral de un nivel de análisis y juicio que se refiere a la acción e interacción individual. El argumento que ofrezco aquí en general coincide con esta idea.

Algunos filósofos, entre los que destacan G. A. COHEN y Liam MURPHY, han criticado la teoría de RAWLS de que el objeto primario de la justicia es la estructura básica. Entre otras cosas, alegan que la teoría de RAWLS implica que el fomento de la justicia no involucra una acción individual ni las elecciones que hacen los individuos en su vida diaria, y arguyen que esta implicación no es verosímil.

En esta sección revisaré la hipótesis de RAWLS, según la cual el objeto primario de la justicia es la estructura básica, junto con los argumentos en contra de la teoría. Las críticas de COHEN y MURPHY revelan que RAWLS no formula bien la teoría. La reformularé. Cuando entendemos los procesos estructurales en la línea en la que los he descrito antes, es obvio que los actos de los individuos son relevantes para perpetuar o debilitar la injusticia. En este punto, COHEN y MURPHY

tienen razón. No obstante, existen importantes razones para distinguir un enfoque moral de procesos estructurales, de un enfoque moral de las interacciones más micro e inmediatas.

En *Theory of Justice*, RAWLS afirma que el objeto primario de la justicia social es la estructura básica de la sociedad o "el modo en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y determinan la división de las ventajas de la cooperación social"³⁰. Las instituciones fundamentales incluyen, dice, la definición del sistema jurídico sobre los derechos y deberes básicos, las relaciones de mercado, el sistema de propiedad en el medio de la producción, y la organización familiar. RAWLS expone dos razones principales por las que la justicia concierne a la estructura básica: la estructura básica influye profundamente en la perspectiva de vida de las personas en la sociedad, y los principios de la justicia deben aplicarse a las condiciones de origen en lugar de a las transacciones individuales.

Sobre la primera de estas razones, RAWLS dice que:

Considerado en su conjunto como un solo esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes fundamentales de los hombres e influyen en sus perspectivas de vida, lo que pueden esperar ser y cómo pueden desenvolverse en ella. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son profundos y están presentes desde el principio. La noción intuitiva aquí es que la estructura engloba varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en diferentes posiciones tienen diferentes expectativas de vida, en parte determinadas por el sistema político así como por las circunstancias económicas y sociales³¹.

Tal como cómo he expresado antes esta cuestión, RAWLS subraya que el modo en que las instituciones operan juntas en una sociedad sitúa a sus miembros en diferentes posiciones respecto a su relación. Las opciones y oportunidades que tienen las personas para desarrollar sus capacidades y evolucionar en su bienestar definen esas posiciones. En una sociedad injusta cierta clase de personas tienen un conjunto más limitado de opciones y oportunidades que otras y las oportunidades relativas de los grupos están condicionadas por el modo en que la acción refuerza a cada uno en el marco de las reglas oficiales y no oficiales de las múltiples instituciones.

Los principios de la justicia, en particular el principio de la diferencia, se aplica a los principios del público en general y a las políticas que regulan las desigualdades sociales y económicas. Se utilizan para adaptar del sistema de derechos y retribuciones y para equilibrar los estándares de la vida familiar diaria y los preceptos que emplea este sistema. El principio de la diferencia representa, por ejemplo, los ingresos y los impuestos de propiedades, y la política fiscal y económica. Se aplica al mencionado sistema de leyes y estatutos públicos y no a las transacciones y distribuciones particulares, ni a las decisiones de individuos y asociaciones, sino al origen institucional contra las que tienen lugar estas transacciones y decisiones³².

Existe una división moral del trabajo más apropiada, es decir, entre los

principios y los juicios que se centran en las condiciones generales de fondo que proveen el marco para las actividades de las personas y asociaciones individuales, y los principios y juicios que evalúan las propias actividades individuales³³. Los padres no tienen por qué preocuparse de que estén violando un principio de igualdad de libertad cuando exigen que sus hijos lleguen a casa a cierta hora y les castigan durante una semana si rompen esa regla. Una organización religiosa podría especificar que solo los hombres pueden ocuparse de ciertas tareas sin cometer un delito de los principios de igualdad de oportunidades que regulan la estructura básica. Algunos empresarios particulares pueden establecer su plan de pagos de manera que contraten el tipo de personas que quieran sin tener que sopesar si al hacerlo, los que menos ganan en la organización están mejor de lo que estarían bajo un esquema diferente. La libertad de individuos y asociaciones estaría excesivamente restringida si cada uno de ellos tuviera que aplicar los dos principios de RAWLS a todas sus acciones y decisiones, y hacerlo sería demasiado complejo. Y lo que es más importante, que ampliaré más adelante, RAWLS sostiene que no distinguir un nivel de estructura social de un nivel de interacción individual significa que no podemos realizar una evaluación normativa de las consecuencias secundarias de la combinación de muchas acciones individuales.

G. A. COHEN está en contra de esta división moral del trabajo porque piensa que implica que las acciones escogidas por los individuos son irrelevantes en la búsqueda de la justicia. Al menos bajo una interpretación parece que la postura de RAWLS en la que el objeto primario de la justicia es la estructura básica significa que si las reglas e instituciones de la estructura básica están adecuadamente diseñadas e implementadas, entonces los individuos y las asociaciones de una sociedad pueden actuar puramente en su propio y máximo interés siempre y cuando se haga dentro del marco de la estructura básica. Sin embargo, la conservación de la búsqueda de la justicia, según COHEN, requiere no solo las instituciones adecuadas, sino un ethos personal de la justicia que motive las acciones de los individuos en la sociedad.

COHEN argumenta que el concepto de RAWLS sobre la estructura básica es vago y ambiguo. Se refiere a una ambigüedad en particular. En una interpretación amplia, la estructura básica se refiere al aparato coactivo de la sociedad, que es "legible en las disposiciones de su constitución, en una legislación específica tal, que pueda exigirse para incrementar esas disposiciones, y las políticas y legislaciones futuras que, siendo de importancia capital, se resistan a ser formuladas en la propia constitución"³⁴. Según esta interpretación, la estructura básica se refiere al marco jurídico coercitivo que regula la actividad política, social y económica para encauzar sus efectos para que concuerden con los dos

principios.

Por otro lado, dice COHEN, a veces RAWLS engloba en la estructura básica a las instituciones y relaciones cuya estructura y regularidad dependen menos de la promulgación y cumplimiento de las leyes coercitivas, y cada vez más de prácticas y convenciones más informales que profesan las personas ya sea por responsabilidad, hábito, o en su deseo de cumplirlo. Por ejemplo, en varias ocasiones RAWLS incluye a la familia en la lista de instituciones que comprometen la estructura básica. COHEN argumenta que sería más verosímil abrir el objeto primario de la justicia para incluir las acciones no coercitivas de las personas de acuerdo con las prácticas y convenciones que contribuyen a la justicia o injusticia. Cómo los individuos eligen actuar en sus relaciones, a menudo tiene profundas implicaciones en los temas de justicia. Hasta el punto en que, incluso cuando muchos hombres y no pocas mujeres continúan actuando como si el trabajo no remunerado en casa fuera responsabilidad principal de las mujeres, incluso cuando éstas realizan también un empleo remunerado, estas acciones no coercitivas resultan en privilegios para muchos hombres y desventajas para muchas mujeres en cuanto al logro de posiciones de reconocimiento público.

Liam MURPHY aprueba los argumentos de COHEN y aporta su propia refutación del dualismo moral que atribuye a RAWLS. Tal como lo interpreta MURPHY, el dualismo de RAWLS sostiene que los principios de la justicia se aplican solamente a la evaluación de instituciones y que un conjunto diferente de intereses normativos se aplica a la evaluación de las acciones individuales. Por otro lado, en la propia postura monista de MURPHY, los mismos principios se aplican a la operación de instituciones y a las acciones de los individuos. Tanto el funcionamiento de las instituciones como la acción de los individuos, sostiene, tienen los mismos fines, crear pautas justas de relaciones entre las personas:

Cualquier punto de vista verosímil global debe, a un nivel fundamental, evaluar la justicia de instituciones con principios normativos que se aplican también a las elecciones de las personas. No deberíamos pensar en instituciones jurídicas, políticas u otras instituciones sociales como si constituyeran dominios normativos separados que requieren principios normativos fundacionales diferentes, sino fundamentalmente como los medios que las personas emplean para conseguir sus objetivos político/morales colectivos³⁵.

Según MURPHY, un dualismo moral que distingue los principios que se aplican a las instituciones de la estructura básica de los que evalúan la conducta individual, permite que las personas tomen sus decisiones sin tener que considerar la relación de su acción con las cuestiones de la justicia y la injusticia, Desde el punto de vista dualista, las personas solo son responsables de apoyar a las instituciones que fomentan la justicia, mientras que desde el punto de vista monista, tenemos la responsabilidad de fomentar la justicia de forma directa.

Los defectos del punto de vista dualista son muy obvios, sostiene MURPHY, cuando consideramos las circunstancias no ideales, es decir, las circunstancias en las que hay un grado escaso o considerable de injusticia social. Cuando algunas personas sufren injusticias, los individuos, los colectivos y las instituciones están obligados a usar cualquier medio posible para fomentar la justicia. El deber primario no es fomentar instituciones justas, sino los resultados justos que supuestamente tienen como objetivo las instituciones. En ocasiones puede ser más productivo para una persona actuar para fomentar la justicia directamente, sostiene MURPHY, que fomentar la función de las instituciones que fomentan justicia. Ofrece el ejemplo de una persona rica en el mundo desarrollado al considerar lo que haría respecto a la pobreza mundial. De acuerdo con MURPHY, una persona de recursos abundantes fomentaría la justicia de manera más efectiva si diera donativos a las organizaciones de ayuda humanitaria que si los destinara a la "tarea quijotesca de fomentar instituciones internacionales justas"³⁶.

El ejemplo de MURPHY y la frase anterior son contundentes. Pone de manifiesto que el rico del Primer Mundo debería fomentar la justicia "directamente" pero no puede evitar referirse a los medios institucionales para el fomento de la justicia, principalmente, dando dinero a las organizaciones de ayuda humanitaria. Esto parece suponer que las organizaciones de ayuda humanitaria existentes son medios efectivos para fomentar la justicia, pero este planteamiento quizá debería ser cuestionado. Sin embargo, el tema más importante es que es difícil imaginar lo que puede significar para los individuos, independientemente de lo ricos que sean, fomentar la justicia "directamente", en lugar de a través de las instituciones. MURPHY es prudente al decir que está de acuerdo en que las instituciones en ocasiones son buenos medios para que los individuos procuren justicia. Sin embargo, creo que su ejemplo del individuo que no puede evitar utilizar a las instituciones para promocionar su objetivo, demuestra que las instituciones son un medio necesario para fomentar la justicia si la justicia social tiene en cuenta las grandes pautas de las posiciones sociales y las relaciones en una sociedad. El fomento de la justicia requiere acción colectiva y esto requiere organización.

A pesar de la objeción al argumento de MURPHY, creo que ambos, COHEN y MURPHY tienen razón al insistir en que los actores individuales tienen responsabilidades en relación a los temas de justicia. El proyecto central de este libro es conceptualizar tales responsabilidades. COHEN está completamente en lo cierto, por otra parte, al afirmar que muchas convenciones, prácticas y hábitos sociales de la vida diaria que los individuos aprueban, contribuyen a producir y a

reproducir la injusticia social. Mi discusión anterior sobre los procesos estructurales reafirma esta idea. En mi explicación del proceso que interviene en la falta de disponibilidad de viviendas accesibles, hice referencia a las elecciones y preferencias de vivienda de algunos consumidores, así como a las políticas públicas y los incentivos de inversión que contribuyen a este resultado.

Luego, COHEN y MURPHY tienen mucha razón en su crítica a la teoría de RAWLS según la cual la estructura básica es el objeto primario de la justicia. No obstante, creo que existen razones de peso para distinguir un punto de vista estructural de uno que se centra en la interacción individual. Por tanto, es necesario reformular la afirmación de que la estructura es el objeto primario de la justicia y rearticular la diferencia entre la estructura y la interacción que implica la acción individual a ambos niveles.

COHEN tiene razón en afirmar que la descripción de RAWLS de la estructura básica es vaga, ambigua y cambiante. A veces parece que la estructura básica se refiere al marco jurídico básico al definir la política de derechos, tributaria y fiscal y la regulación de la actividad económica. Sin embargo, en otros pasajes, la estructura parece referirse a un conjunto de instituciones, tales como la familia, los tribunales y las grandes corporaciones.

Creo que la ambigüedad es inevitable porque RAWLS piensa en la estructura de forma equivocada. Él, junto con muchos de sus seguidores, busca una parte de la sociedad, un pequeño subconjunto de sus instituciones que es más fundamental que otras partes. Sin embargo, si he descrito apropiadamente los procesos socioestructurales en la sección anterior, entonces esto es un error. Dependiendo del tema, los procesos estructurales que tienden a producir injusticias para muchas personas no necesariamente se refiere a un pequeño conjunto de instituciones, y no excluyen los hábitos diarios y las acciones elegidas. Las estructuras sociales no forman parte de la sociedad, sino que se constatan o comprenden cierto modo de contemplar a toda la sociedad que ve pautas en las relaciones y en las posiciones que ocupan entre ellos. Tal como he sugerido antes, asumimos un punto de vista estructural de las relaciones sociales cuando intentamos ver cómo las acciones de las masas humanas con un gran número de instituciones convergen sus consecuencias y producen tales patrones y posturas.

Considerado de este modo, mantengo que es importante distinguir los juicios normativos en relación a la estructura, de los juicios normativos respecto a las interacciones individuales³⁷. Son juicios morales que asumen diferentes puntos de vista sobre las relaciones sociales. El primero acepta una visión mucho más amplia, más macro, de los procesos sociales, teniendo en cuenta cómo las

consecuencias de las acciones dentro de las instituciones son mediadas por las acciones de otras personas en otras instituciones para producir resultados que juzgamos justos o injustos. El último considera cuestiones más directas en cuanto a cómo se tratan las personas en formas más directas.

De modo que volvamos al caso de Sandy. Supongamos, lo cual no es improbable, que en su búsqueda de apartamento encuentra algunos propietarios que la tratan de forma irrespetuosa y mienten cuando se enteran de que es una madre soltera. Por teléfono, uno le dice que el apartamento está libre, pero cuando aparece para verlo, le dice que ya se ha alquilado. Este propietario es grosero y desconsiderado. De acuerdo con la ley actual en Estados Unidos, esta discriminación es ilegal. Y aunque no lo fuera, sería moralmente incorrecto. No tratar a una persona con respeto y mentir habitualmente son actos moralmente incorrectos que comete una persona directamente contra otra; sin embargo, aunque sea algo común, no son injusticias. Deberíamos reservar el concepto de justicia e injusticia para actos erróneos más sistemáticos. Detrás de esta particular interacción yace un mal sistemático: el prejuicio, socialmente reforzado y ampliamente compartido de que una familia "adecuada" debería estar encabezada por un hombre, y los procesos del mercado laboral que desplazan a las mujeres no profesionales en un número relativamente pequeño de puestos de trabajo con bajos salarios. Las reglas, las estructuras incentivas y las acciones que producen la injusticia de género, desplazando a las mujeres a estos puestos de trabajo son múltiples y con frecuencia no se vivencian directamente por las solicitantes de empleo. Es sensato describir los aspectos de la situación de Sandy desde estas dos perspectivas, que no son reducibles entre sí. Es importante evaluar tanto si las personas se tratan con respeto en sus interacciones directas o si las posiciones de origen social que sustentan les brindan oportunidades justas, en especial al compararse con las posiciones de otros.

Al discrepar específicamente con un "punto de vista histórico" de la evaluación moral, RAWLS manifiesta que su propia "visión del proceso social" requiere una distinción entre la evaluación de transacciones individuales y la de sus resultados acumulativos. Su objetivo es la teoría de la justicia de Robert NOZICK. Desde el punto de vista de NOZICK, los principios morales se aplican solo a las interacciones individuales. La moralidad prohíbe que los individuos se involucren en engaños o coacción en sus tratos con otras personas. Si una serie de transacciones entre las personas no implica engaño o coacción en ningún punto, entonces el resultado es moralmente aceptable, sin importar lo beneficiados o perjudicados que resulten algunas personas como consecuencia del proceso 38.

Muchas personas, incluso RAWLS, se muestran reacios a aceptar la conclusión

de los resultados de una serie de transacciones sean justos, independientemente de su naturaleza. Sin embargo, si solo hay un objeto para la evaluación moral, fundamentalmente, si las personas en sus tratos individuales se ajustan a las reglas morales, entonces carecemos de herramientas normativas para cuestionar esta conclusión. Asumimos otro punto de vista más amplio de las relaciones sociales cuando juzgamos que es injusto el resultado de un proceso social que produce posiciones en las que algunas personas son vulnerables a la dominación y a la privación. RAWLS afirma, además, que la obtención de tales posiciones será un resultado inevitable de una serie de transacciones no reguladas en las que las partes no son engañadas ni coaccionadas. No explica por qué es inevitable. Presumiblemente una combinación de mala suerte e incapacidad relativa para competir efectivamente con otros situará a algunas personas en posiciones desaventajadas para negociar. Una vez abiertas estas lagunas, es probable que con el tiempo las interacciones que cumplen con las reglas morales las abran más. Por tanto, necesitamos un punto de vista de juicio moral de la estructura que sea independiente del juicio de las interacciones individuales:

No podemos distinguir con solo observar la conducta individual y las circunstancias locales, si desde un punto de vista social los acuerdos alcanzados son justos... No es solo la duplicidad y el engaño lo que produce injusticia. La tendencia, para la justicia de origen, es debilitarse incluso cuando la acción del individuo sea justa. El resultado global de las transacciones separadas e independientes se aleja en lugar de aproximarse a la justicia de origen³⁹.

Es decir, salvo que las instituciones estén explícitamente organizadas para contrarrestar esta tendencia, hacer esta distinción entre la evaluación de la moralidad de las interacciones individuales y la evaluación de la justicia de las pautas de posiciones sociales producidas por los procesos sociales, no implica, como temen COHEN y MURPHY, que los actores individuales no se interesen en los asuntos de justicia en sus elecciones e interacciones individuales. Por el contrario, solo si estamos tan interesados podemos esperar hacer cambios estructurales que mitiguen las injusticias actuales. Sin embargo, sí significa que como individuos deberíamos evaluar nuestros actos desde dos puntos de vista diferentes irreducibles: el interaccional y el individual. Deberíamos juzgar nuestros propios actos y los de los demás según cómo tratamos a las personas con las que interactuamos directamente: por ejemplo, ¿somos honestos, nos abstenemos de ejercer un poder dominante cuando disponemos de los medios, somos considerados? Deberíamos preguntarnos si contribuimos, y cómo, con nuestras acciones a los procesos estructurales que producen vulnerabilidad, desde privación a dominación, para algunas personas que se encuentran en determinadas situaciones con opciones limitadas en comparación con otros. Es posible, incluso es muy probable, que algunas personas puedan afirmar con

razón que sus interacciones individuales con otras personas son impecables, y al mismo tiempo contribuyan en gran medida a la producción y reproducción de la injusticia estructural debido a la posición social que ocupan y las acciones que deciden emprender.

En un capítulo posterior, exploraré cómo la necesidad de esta perspectiva dual sobre la acción propia y la de los demás provee un camino para evitar la responsabilidad en relación a la justicia. Sin embargo, antes de entrar en este debate, estamos en posición de preguntarnos qué significa exactamente la responsabilidad en relación a la justicia. Al igual que es apropiado diferenciar el juicio moral de la interacción individual del juicio moral de los procesos socioestructurales y sus efectos, también es necesario distinguir un concepto de la responsabilidad individual en relación a cada uno. En los próximos dos capítulos discutiré que el concepto de responsabilidad más estándar en la teoría moral y jurídica deriva del punto de vista de la evaluación de la interacción y no se aplica a la evaluación de la acción que contribuye a los procesos estructurales y a sus resultados justos e injustos. Desarrollaré un concepto diferente, apropiado para asignar la responsabilidad en relación a la injusticia estructural.

* En Estados Unidos, la compra de un edificio y su conversión en condominio (división en apartamentos para su venta) permite al nuevo propietario finalizar los contratos de arrendamiento que tuvieran los anteriores propietarios. Léase al respecto la nota 3 del capítulo IV en página 111. (N. del E.)

1 Ver Joint Center for housing Studies, Harvard University, *America's Rental Housing: Homes for a Diverse Nation*, Cambridge, MA, Graduate School of Design, John F. Kennedy School of Government, 2006.

2 *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*, UN-Habitat, 2003.

3 Según Harvard's Joint Center for Housing Studies (*America's Rental Housing*, pág. 22), más de un tercio de propietarios de apartamentos en los que no residen aseguran no obtener beneficios de sus alquileres, y más del 60 % dice que si tuvieran una segunda oportunidad, no volverían a comprar sus propiedades.

4 Ver Iris Marion YOUNG, "Katrina: Too Much Blame, Not Enough Responsibility", *Dissent* 53.1 (Invierno 2006), págs. 41-46.

5 Joint Center for Housing Studies, *America's Rental Housing*.

6 John GILDERBLOOM y Richrd APPELBAUM resumen este argumento. Ver GILDERBLOOM y Appelbaum, *Rethinking Rental Housing*, Filadelfia, Temple University Press, 1988, págs. 51-52.

7 Joint Center for Housing Studies, *America's Rental Housing*.

8 GILDERBLOOM y APPELBAUM, *Rethinking Rental Housing*, en especial la parte 2.

9 GILDERBLOOM y APPELBAUM, *Rethinking Rental Housing*, capítulo 10.

10 GILDERBLOOM y APPELBAUM, *Rethinking Rental Housing*, capítulo 10.

11 William H. SEWELL, "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", en *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pág. 125.

12 Jeffrey REIMAN, *Justice and Modern Moral Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1989, pág. 213.

- 13 Jean PAUL SARTRE, *Critique of Dialectical Reason*, traducción de Alan SHERIDAN-SMITH, Londres, New Left Books, 1976, pág. 318.
- 14 Marilyn FRYE, "Oppression", en *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, CA, Crossing Press, 1993.
- 15 Meter M. BLAU, *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*, Nueva York, Free Press, 1977, pág. 4.
- 16 Pierre BOURDIEU, *The Logia of Practice*, traducción de Richard NICE, Stanford, Standford University Press, 1990 libro 1.
- 17 Pierre BOURDIEU, *The Social Structures of the Economy*, traducción de Chris TURNER, Cambridge, Polity Press, 2005.
- 18 Karl MARX, *Capital*, vol. 1. Nueva York, International Publishers, 1973, parte 2, capítulos 4,5 y 6 y parte 3, capítulo 7, págs. 146-198; comparar Karl MARX, *Grundrisse*, Nueva Cork, Vintage Books, 1973, págs. 239-256.
- 19 Charles TILLY, *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- 20 Ver Iris Marion YOUNG, "Equality of Whom? – Social Groups and Judgments of Injustice", *Journal of Political Philosophy* 9.1 (Marzo 2001), págs. 1-18.
- 21 Francine D. BLAU y Lawrence M. Kahn, "Gender Differences in Pay", *Journal of Economic Perspectives* 14.4 (Otoño 2000), págs. 75-99; M. V: Lee BADGET y Nancy FOLBRE, "Job Gendering Occupational Choice and the Labor Market", *Industrial Relations* 42.2 (Abril 2003), págs. 270-298.
- 22 Ver Jon ELSTER, "The Case for Methodological Individualism", *Theory and Society* 11.4 (Julio 1982), págs. 453-482.
- 23 Anthony GIDDENS, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979, pág. 64.
- 24 SEWELL, "A Theory of Structure".
- 25 Para un esfuerzo muy útil en esta línea, ver Rob STONES, *Structuration Theory*, New Hampshire, NY, Palgrave Macmillan, 2005.
- 26 Pierre BOURDIEU, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, traducido por Richard NICE, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
- 27 SARTRE, *Critique of Dialectical reason*, págs. 277-292.
- 28 Garret HARDIN, "The Tragedy o the Commons", *Science* 162.3859 (13 de Diciembre, 1968), págs. 1243-1248.
- 29 John RAWLS, *A Theory of Justice*, rev. ed., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- 30 RAWLS, *A Theory of Justice*, págs. 6-7.
- 31 RAWLS, *A Theory of Justice*, págs. 6-7.
- 32 RAWLS, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 282-283.
- 33 Comparar RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Harvard University Press, 2001, págs. 53-54.
- 34 G. A. COHEN, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", en *If You're an Egalitarian How Come You're So Rich?* Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, pág. 137
- 35 Liam MURPHY, "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 27.4 (Otoño 1998), pág. 253.
- 36 MURPHY, "Institutions and the Demands of Justice", pág. 281.
- 37 Thomas POGGE argumenta sobre un concepto de dos niveles respecto a las relaciones socia-les; ver

POGGE, "Cosmopolitanism and Sovereignty" en Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights; Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002, págs. 168-195; ver también su respuesta a COHEN y MURPHY, "On the site of Distributive Justice: Reflections on COHEN and MURPHY", *Philosophy and Public Affairs* 29.2 (Primavera 2000), págs. 137-169.

38 Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

39 RAWLS, *Political Liberalism*, pág. 267.

CAPÍTULO III

Culpa versus responsabilidad. Lectura y crítica parcial de Hannah ARENDT

La pregunta incitadora para este estudio es: ¿cómo deberían pensar los agentes morales sobre nuestra responsabilidad en relación a la injusticia social estructural? Hannah ARENDT no hubiera estado muy receptiva a esta pregunta. Ella criticó el punto de vista teórico que eleva lo social, al igual que lo hace esta pregunta, a la inquietud política respecto a la explotación económica, la necesidad y la privación y las formas de dominación que lo acompañan. Aunque mi propósito fundamental está en desacuerdo con algunas de las convicciones más profundas de ARENDT, he encontrado en sus escritos algunas ideas que me ayudan a dar algunos pasos para responder a esta pregunta. En dos ensayos cortos, "Culpa organizada y responsabilidad universal"¹ y "Responsabilidad colectiva"², ARENDT distingue entre la culpa y la responsabilidad al sugerir un camino que responde a mi pregunta. Sin embargo, este camino no puede ser trazado sin aclarar algunos puntos confusos en su debate y sin criticar algunas de sus formulaciones.

Así pues, en este capítulo explicaré la diferencia entre culpa y responsabilidad tal como aparece en estos textos. Después complementaré esta interpretación con una lectura del libro de ARENDT, *EICHMANN in Jerusalem*³, en especial desde el punto de vista de esta distinción entre culpa y responsabilidad. En algunos pasajes de ese libro, al igual que en el ensayo "Collective Responsibility", ARENDT señala que una forma específica de responsabilidad que denomina responsabilidad política, deriva simplemente de la pertenencia común a una nación y el hecho de tener que asumir la responsabilidad por el mal hecho en su nombre. Sin embargo, arguyo que el análisis detallado que hace ARENDT de las acciones de muchos individuos y grupos durante la época del asesinato en masa de judíos por parte de los nazis desdice la simplicidad de esa idea. A partir de una lectura de *EICHMANN* mostraré que podemos distinguir cuatro formas en que

los agentes se relacionan con estos crímenes perpetuados por el Estado. De estas distinciones obtengo una noción de responsabilidad política como un deber en el que los individuos asumen una postura pública mediante acciones y eventos que afecten a grandes masas de personas y organizan una acción colectiva para prevenir el perjuicio masivo o promuevan cambios institucionales para mejor. En este sentido, sugiero que la distinción entre responsabilidad y los conceptos asociados con culpa y falta es importante para la teoría y la práctica política.

I

En "Collective Responsibility", presentado primero como un comentario sobre un ensayo de Joel FEINBERG en una conferencia de la American Philosophical Association en 1968, ARENDT insiste en que los conceptos morales y legales como la culpa y la falta deberían aplicarse a grupos o colectivos enteros. El caso paradigmático para ella fue la Alemania nazi, sobre lo cual debate con Kart JASPERS, entre otros, respecto a si es apropiado etiquetar a todos los alemanes de "culpables" por los crímenes nazis. Insiste en que el concepto de culpa (o inocencia) se aplica estrictamente a deudas individuales. La culpa pierde su significado si se aplica a todo un grupo o comunidad relacionado con el mal por asociación. "Cuando todos son culpables", dice, "nadie lo es. La culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre recae en un particular; es estrictamente personal"⁴. Veinte años antes, en "Culpa organizada y responsabilidad universal", ARENDT expresó este pensamiento casi con las mismas palabras: "Cuando todos son culpables, en última instancia nadie puede ser juzgado"⁵.

El objetivo de determinar la culpa o acusar de falta es precisamente para señalar a un particular: decir que esta persona, o estas personas, en virtud de lo que han hecho, cargan con la moral directa o a menudo la responsabilidad jurídica por un agravio o un crimen, mientras que otros no porque sus acciones no ocasionado estas deudas. La práctica de acusar o encontrar culpable requiere señalar a algunos individuos entre otros y aplicar una sanción contra ellos o requerirles una compensación. La aplicación de culpa moral o jurídica en este sentido pierde sentido si lo extendemos a todo un colectivo que está asociado con el crimen o con el agravio por ser miembro de la misma sociedad y permitir de forma pasiva dicho crimen o agravio. La culpa pierde su significado práctico si decimos que todo el mundo en una sociedad, o una gran proporción de personas, es culpable de un crimen o agravio cometido en una sociedad o en su nombre.

ARENDT desarrolla este problema en EICHMANN utilizando un lenguaje similar.

Pone en boca de EICHMANN la excusa de que ha actuado como hubieran hecho muchos otros de estar en su lugar: creer en el Partido Nazi, apoyar a sus líderes, obedecer directrices con las que estaba de acuerdo y de esta manera hacer su trabajo de forma responsable. La idea es que los demás ciudadanos alemanes son igual de responsables que EICHMANN; él solo tuvo la mala suerte de tener un puesto que conllevaba actos específicos para organizar el desplazamiento de los trenes abarrotados de judíos hasta los campos de concentración. De modo que, según esta hipótesis, no es más culpable de lo que son ellos. Ella rechaza esta excusa rotundamente. En esta teoría no se señala culpable a nadie, y ese es el problema para ARENDT. Hay una gran diferencia entre las personas que podían haber hecho el mal, los que lo permiten de una forma pasiva y los ejecutores de las faltas. "Poco importan las accidentales circunstancias interiores o exteriores que te impulsaron a lo largo del camino, a cuyo término te convertirías en un criminal, por cuanto media un abismo entre la realidad de lo que tú hiciste y la potencialidad de lo que otros hubiesen podido hacer"⁶.

La culpa es el objetivo y es atribuible tanto si la parte culpable pretende o no hacer el mal; aparece en los hechos, cuya autoría debe ser probada que es imputable a los acusados. Un pueblo entero, en este caso el alemán, no puede ser culpable. Es una simple metáfora decir que los miembros de una comunidad política se sienten culpables por los pecados de sus padres o por los de la humanidad, o por actos que no han cometido. Al expresar un sentimiento de culpa en nombre de todo un colectivo, no en virtud de las deudas cometidas sino en virtud de la pertenencia a una asociación, es un gesto sentimental que ensombrece la realidad de las cuestiones políticas⁷.

ARENDT, por tanto, no niega que un colectivo y sus miembros puedan ser "responsables", pero eso es diferente de ser "culpables". El objetivo del ensayo "Collective Responsibility" es precisamente distinguir la culpa de lo que ella denomina responsabilidad política. Un colectivo puede ser responsable en términos políticos, más que en términos morales o jurídicos. Según ARENDT, la responsabilidad colectiva tiene lugar bajo dos condiciones: 1) soy responsable por lo que no he hecho, y 2) la razón de mi responsabilidad es mi adhesión a un grupo en el que ninguna acción voluntaria por mi parte puede disolver. El único ejemplo de tal colectivo que tiene en mente ARENDT es una nación o una comunidad política. En virtud del hecho de que soy miembro de una comunidad política, soy responsable por sus acciones o por los actos cometidos por agentes específicos en nombre de la nación o de su gobierno⁸.

Esta distinción entre lo moral y lo legal por un lado y lo político por otro, es crucial para ARENDT: "En el centro de las consideraciones morales de la conducta

humana reside el yo; en el centro de las consideraciones políticas de la conducta está el mundo”⁹. Se puede culpar a los individuos solo en base a lo que han hecho: lo moral y jurídico conciernen al yo en ese sentido personal. Por otro lado, la responsabilidad política corresponde a cómo están las cosas en el mundo. Cualquiera que sea la causa del sufrimiento, es nuestra responsabilidad observar y tomar medidas. O los pecados de nuestros padres tienen un efecto continuado y en tanto que pertenecemos a una comunidad política perpetuada por la suya, somos responsables por ellos.

“Organized Guilt and Universal Responsibility”, publicado por vez primera en 1945, hace una distinción similar, aunque expresado como una paradoja algo confusa. Casi ningún miembro de la sociedad germana escapa a la culpa o a la responsabilidad por los crímenes nazis, porque en la sociedad que crearon los nazis no existía “una zona neutral en la que los ciudadanos pudieran vivir una vida ordinaria”¹⁰. Las sociedades habitualmente no están organizadas de manera que la gente encuentre difícil evitar una relación con los crímenes históricos en masa. Sin embargo, tal como se ha discutido antes, esto no significa que todos los que formen parte de esa relación sean culpables. En cuanto a los crímenes nazis en particular, dice ARENDT, el número de aquellos que son tanto responsables como culpables es relativamente pequeño. Muchos comparten la responsabilidad sin ser culpables. Ninguna de las acciones específicas que emprendieron contribuyó directamente al plan del asesinato de los judíos, pero sí apoyaron al régimen. Entre estos se encuentran los que “continuaron simpatizando con Hitler tanto como les fue posible, apoyaron su ascenso al poder y le ensalzaron en Alemania y en otros países europeos”¹¹. Por otro lado, algunas personas son culpables, dice, “sin ser responsables en absoluto”¹². ¿Qué significa esto? Estas personas sin duda son responsables en la medida en que realizaron actos que favorecieron los objetivos criminales de los nazis y su intención fue precisamente fomentar dichos objetivos. ¿Por qué dice ARENDT entonces que no son “en absoluto responsables”? Creo que aquí expresa la palabra “responsable” en otro sentido, en el de actuar con un sentido moralmente apropiado del bien y del mal. ARENDT cree que dicho sentido prácticamente ha desaparecido de la Alemania nazi, lo cual no es excusa para los actos criminales. Otra posible interpretación de cómo aquellos culpables de crímenes en virtud de sus actos podrían “no ser responsables”, es que crean que no tenían más alternativa que hacer lo que hicieron. Perderían sus empleos, o pondrían en peligro a sus familias si se negaban a actuar como les mandaban o incitaban. En EICHMANN, ARENDT explica que al menos para mucha gente este razonamiento es incorrecto y casi nunca mitiga la culpa.

Creo que el esfuerzo de ARENDT por distinguir la culpa de la responsabilidad política es importante y, con varias mejoras, podría ayudar a responder a mi pregunta inicial. Creo que es altamente insatisfactorio, sin embargo, el significado que ella le da a la responsabilidad política, sobre todo en "Collective Responsibility". Resulta desconcertante decir que las personas son responsables simplemente porque son miembros de una comunidad política y no por algo que hayan hecho o dejado de hacer. En breve argumentaré que el análisis que ofrece en EICHMANN da más especificidad a una idea de responsabilidad política que pone en duda esta interpretación. Sin embargo, en un pasaje al final del libro, ARENDT expresa el mismo significado abstracto y, en mi opinión, inverosímil, de esta noción de responsabilidad:

En la actualidad son muchos los que están dispuestos a reconocer que la culpa colectiva, o a la inversa, la inocencia colectiva, no existe, y que si verdaderamente existieran no habría individuos culpables o inocentes. Desde luego, esto no implica negar la existencia de la responsabilidad política, la cual existe con total independencia de los actos de los individuos concretos que forman el grupo y, en consecuencia, no puede ser juzgada mediante criterios morales ni ser sometida a la acción de un tribunal de justicia. ... Hablando en términos generales, ello significa, ni más ni menos, que toda generación, por el hecho de haber nacido en el ámbito de una continuidad histórica, asume la carga de los pecados de sus padres, y se beneficia de las glorias de sus antepasados¹³.

Tener responsabilidad política no puede limitarse a esto. Cabe dentro de lo posible decir que "nacer en una continuidad histórica" asigna a cada individuo el imperativo de adoptar una actitud, y a menudo emprender actos específicos en relación al mal cometido por sus antepasados políticos. Dejando de lado las dificultades para determinar exactamente quiénes cuentan como "padres" para determinadas personas, esto no puede ser todo lo atribuible a responsabilidad política. Incluso la propia ARENDT enriquece esta idea en otros pasajes. Cuando analiza la responsabilidad política de los crímenes nazis, menciona no solo la siguiente generación de los criminales, sino también a muchos de sus contemporáneos. En "Collective Responsibility", así como en "Organized Guilt", ARENDT indica que decir que los contemporáneos comparten la responsabilidad significa que son miembros de la misma comunidad política en cuyo nombre se han cometido

los crímenes. Esto suena casi neoplatónico: cargo con la responsabilidad solo por mi participación en una entidad, que es la nación. Interpretado así, esta idea de la responsabilidad parece similar pero menos honesta que la de "culpa metafísica" que propuso Kart JASPERS y que ARENDT rechazó¹⁴. Sin embargo, creo que hay una interpretación más verosímil de la diferencia entre responsabilidad política compartida y culpa, aunque ARENDT lo deja entrever solo de forma indirecta. "Organized Guilt" contiene una de estas indirectas. Tal como he

señalado antes, ARENDT dice que entre los responsables, pero no culpables, de los crímenes nazis se encuentran aquellos que simpatizaron con Hitler, apoyaron su ascenso al poder y le glorificaron. En esta conclusión, la responsabilidad política no conlleva hacer cosas (y tal vez no hacer cosas), sino hacer cosas que contribuyan indirectamente a cometer el crimen o el mal. Ahora propongo una lectura de EICHMANN que revela el significado de ser culpable y ser políticamente responsable de un modo más específico.

II

EICHMANN in Jerusalem es un texto muy valioso que se puede leer para muchos propósitos. Yo solo tengo uno para el que me basaré en muchas reflexiones y controversias importantes sugeridas en el texto. El argumento de ARENDT distingue implícitamente cuatro tipos de relación que tienen las personas o agentes con los crímenes del asesinato masivo de judíos, cuyo significado intentaré hacer explícito: 1) los que son culpables de los crímenes; 2) los que no son culpables de los crímenes, pero sí responsables porque participaron en la sociedad y proporcionaron como mínimo, apoyo pasivo a los agentes culpables que secundaron su poder; 3) los que emprendieron una acción para distanciarse del mal, o bien a través de esfuerzos por evitarlo o retirándose, y 4) los que se opusieron públicamente o se negaron a cometer los crímenes. Al examinar estas distinciones concluyo que la primera se refiere a asuntos morales y jurídicos, la segunda a cuestiones políticas, la tercera también a morales y la cuarta de nuevo es un asunto político. Señalo otro significado para el concepto de responsabilidad política que deriva de la lectura de este texto, y que confronta la afirmación de ARENDT en "Collective Responsibility" de que tenemos responsabilidad política simplemente en virtud de nuestra pertenencia a una comunidad y no de acuerdo con otras relaciones y actos sociales más concretos.

1. Aquellos culpables de los crímenes de asesinatos en masa

El mismo EICHMANN es culpable de crímenes horribles. Es claramente culpable por lo que hizo. ¿Y qué hizo? Organizó el transporte para la deportación de judíos desde varios puntos de Europa, en especial desde Europa del Este, hasta los campos de exterminio. También se reunió con oficiales políticos regionales y líderes judíos entre otros para facilitar el traslado de los judíos hasta los trenes. El tribunal de justicia en Jerusalén, al igual que ARENDT en sus reportajes, consideró varios asuntos que pudieron mitigar la responsabilidad criminal de EICHMANN, pero finalmente concluye que carecen de validez jurídica.

¿Acaso no disminuye la culpa de EICHMANN el hecho de que no matara a nadie directamente? Por los escritos de ARENDT advertimos no solo que el propio EICHMANN no mató a nadie, sino que además le horrorizaba esa idea. El hecho de que no cometiera directamente un asesinato no mitiga su culpa. Es cierto que estos crímenes atroces estaban organizados de manera que el asesinato directo a menudo era perpetuado por las propias víctimas: otros judíos que trabajaban en los campos. Los jueces en Jerusalén determinaron que en este crimen "la situación más o menos remota de muchos criminales en relación al que materialmente da muerte a la víctima nada significa, en cuanto a la medida de su responsabilidad. Por el contrario, en general, el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal" 15.

¿Por qué hacer este juicio de que la culpa puede aumentar al alejarnos del asesino material? Porque muchos de los que se encontraban en el eslabón más lejano de la cadena causal tomaron decisiones y dieron las órdenes que llevaron al crimen, y de no haberlo hecho hubieran podido vivir cientos de miles de personas. En última instancia, las decisiones de EICHMANN afectaron al movimiento de millones de personas hacia sus muertes, aunque él meramente cumpliera órdenes.

¿Actuó EICHMANN bajo coacción o sin el suficiente conocimiento de las consecuencias de sus actos? El tribunal y ARENDT consideran esta pregunta y advierten que sus actos fueron voluntarios y se emprendieron con el conocimiento de las consecuencias. No fue forzado a hacerlo ni estaba enajenado. Mientras EICHMANN refuta que sus actos no fueron propios porque él cumplía órdenes, ARENDT expone que en cada paso que daba aceptaba por voluntad propia su papel y en muchas ocasiones podía haber decidido hacer lo contrario. Ingresó en el partido de forma voluntaria, solicitó un puesto en la burocracia y no dimitió ni procuró un traslado cuando sus deberes empezaron a entrañar la deportación y la muerte.

ARENDT no advierte que este caso, en todo su extenso horror, cuestiona la idea jurídica de que un crimen debe estar acompañado por una intención criminal, ya que EICHMANN, así como para muchos otros que participaron en este crimen, no tenía motivos de base. No era un nazi fanático ni un rabino antisemita. Tenía amigos judíos y admiraba el movimiento sionista.

Culpable en este caso y, según sugiere ARENDT, en general, no se interpreta como un estado subjetivo del autor, sino una consecuencia objetiva de sus actos. No importa si EICHMANN carecía de intención perversa. No es un monstruo, sino una persona normal y corriente. Es obvio que, tal como lo relata ARENDT, esta

normalidad en parte tiene que ver con su capacidad para cometer crímenes. Subjetivamente, según su razonamiento, EICHMANN nunca consideró que hacía algo malo. Su enfoque estaba en sí mismo, en su capacidad para ganarse la vida y su estatus en relación a otros. Tenía interés en su carrera y en su familia. Quería hacer bien su trabajo y recibir reconocimiento por ello, sobre todo de las personas con un estatus social más elevado que el suyo. Se centraba más en las tareas burocráticas inmediatas que debía hacer, cumpliendo órdenes de sus superiores, que en las consecuencias de la realización de dichas tareas.

En "Organized Guilt" ARENDT etiqueta a las personas como EICHMANN "hombres de familia"¹⁶. El "hombre de familia" es un hombre orientado fundamentalmente a la vida privada y a garantizar la seguridad económica y personal de aquellos que dependen de su sustento. En su sociedad, el hombre de familia es la personificación de la virtud. Le preocupa su carrera, no tanto porque sea ambicioso ni porque persiga la fama ni ejercer un gran poder, sino porque asume su deber principal, que es proteger a su familia y a él mismo de cualquier peligro. Las personas que encajan en el tipo de hombre de familia son personas que hacen sus trabajos de manera consciente y esperan compensación por ello, pero no se meten en asuntos ajenos e intentan no llamar la atención. Ellos, sus familias y amistades van a lo suyo, y en general son indiferentes respecto a otros que se encuentran fuera de su círculo privado y esperan lo mismo de los demás. ARENDT asegura que "bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo", el hombre de familia (y la mujer) estarían preparados para hacer casi cualquier cosa para consolidar una vida confortable y segura. Según su relato, Himmler en particular explotó este sentido del caos y deseo de seguridad:

Era obvio que para conservar su pensión, su seguro de vida, la seguridad de su mujer y sus hijos, este hombre estaba dispuesto a sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad. Solo hizo falta el genio satánico de Himmler para descubrir que tras esta degradación estaba completamente preparado para hacer literalmente cualquier cosa cuando subiera la apuesta y la mera existencia de su familia estuviera en peligro. La única condición que puso fue que debería ser totalmente eximido de la responsabilidad de sus actos¹⁷.

Los líderes nazis libraron guerras de conquista y organizaron genocidios al contar con la buena disposición de la mayoría de los alemanes a llevar a cabo sus trabajos con indiferencia hacia las graves implicaciones para el destino de otros. El objetivo de los líderes era extraordinario y diabólico. Sin embargo, los tipos de carácter que consideraban para conseguir estos objetivos no pertenecían a ninguna sociedad o nación en particular: "La transformación del hombre de familia, desde un miembro responsable de la sociedad interesado en todos los asuntos públicos, a un "burgués", preocupado solo por su propia existencia y sin ninguna virtud cívica conocida, es un fenómeno moderno internacional"¹⁸. No

necesito hacer demasiado hincapié en el hecho de que el fenómeno aún perdura en el siglo XXI.

EICHMANN nunca se identificó como alguien que se implicaba en un acto perverso, en parte porque nadie de su entorno criticaba sus actos ni sus consecuencias. Los demás hombres de familia normales cercanos a él actuaban como si la deportación y matanza de judíos fuera aceptable, como una parte del día a día. Tanto él como ellos pudieron considerar la situación como normal mediante un autoengaño masivo, facilitado en parte por los términos eufemísticos que ensombrecieron el significado real de los actos para ellos mismos. Según el razonamiento de ARENDT, el fracaso del personaje de EICHMANN no residió en que fuera cruel, perverso, autocomplaciente o estúpido, sino a que era irreflexivo. No pensaba en el significado de sus actos y sus consecuencias, fracasó en entender el sistema burocrático desde el punto de vista de sus víctimas, fracasó en reflexionar en el significado más amplio del sistema social y político en el que participaba.

EICHMANN es culpable del crimen de asesinato en masa porque contribuyó directamente al mecanismo que lo produjo, porque valoró hacer su trabajo en un sistema criminal, pudiendo hacer lo contrario. La evidencia de que podía haber hecho lo contrario reside en el hecho de que algunas personas, aunque pocas, sí lo hicieron. Pero, ¿qué ocurre con el gran número de alemanes normales (y rumanos, etc.) que también actuaron como si todo fuera normal?

2. Aquellos que no son culpables, pero cargan con la responsabilidad

Puesto que su objetivo es EICHMANN y sus actos, por desgracia ARENDT dice poco sobre la cuestión general de la "culpa alemana" que debatió con JASPERS después de la Segunda Guerra Mundial, al señalar que la juventud alemana emergía mientras ella escribía este libro a principios de los años sesenta. Basándome en la distinción entre culpa y responsabilidad política en los ensayos que he citado, propongo completar un aspecto de la historia al considerar aquellos que no eran culpables del crimen de asesinato en masa, y aún así fueron responsables del mismo.

ARENDT suscita la idea de culpa colectiva en EICHMANN al reflexionar sobre los jóvenes alemanes que alegan "sentirse culpables" por los crímenes nazis, a pesar de no haber tomado parte en ellos. Muchos ni siquiera habían nacido en aquella época, y otros eran demasiado jóvenes para haber hecho algo que contribuyera a ello. De nuevo aquí afirma que si todos son culpables, ninguno lo es. Estos jóvenes se permiten un "sentimentalismo barato" en lugar del trabajo más difícil

y peligroso de la política, ya que entre ellos continúan viviendo muchas personas que realmente son culpables, personas que en virtud de sus puestos y actos en aquel período, son culpables de los crímenes. Algunos de ellos delataron a sus vecinos, otros trabajaron en empleos estatales que contribuyeron a los crímenes o en las fábricas que producían el gas letal. "No había ni una sola organización o institución pública en Alemania, al menos durante los años de la guerra, que no se involucrara en actos y transacciones criminales"¹⁹. El asesinato de judíos y otros crímenes nazis requirió la movilización de toda una sociedad. Esto no significa que todo aquel que trabajara o se relacionara con las instituciones involucradas en las transacciones criminales fuera culpable de un crimen; se pueden excluir a algunas personas que actuaron bajo coacción o eran comprensiblemente ignorantes, o que sus funciones dentro de las instituciones tuvieran una relación demasiado indirecta con la maquinaria letal. Pero muchas personas son individualmente culpables por este conjunto masivo de acciones colectivas.

Por otro lado, dada la distinción que hace ARENDT entre culpa y responsabilidad, aquellos miembros de la sociedad alemana que no constituyeron una parte causal directa del mecanismo criminal en virtud de sus actos, no son culpables. Pero parecería que son responsables en el sentido político. ARENDT ofrece una teoría demasiado incompleta de lo que podría significar esto. En "Collective Responsibility" solo dice que esta responsabilidad deriva de ser miembro de la comunidad política. Solo porque son alemanes las personas que no tomaron parte en los crímenes cargan con la responsabilidad de lo que se ha hecho en su nombre. He argumentado que esta interpretación del concepto es inverosímil. Que la responsabilidad política sea inevitable tiene sentido, pero deriva de algo más específico y activo que la mera participación en una sociedad. Encuentro aspectos del relato de ARENDT en EICHMANN que sustentan esta interpretación alternativa.

Consideremos la lógica del concepto de la culpa. Lo contrario de la afirmación "si todos son culpables, nadie lo es", significa: para que algunos sean culpables, estos han de ser diferenciados de otros que no lo son. Aunque formen parte de la misma sociedad y puedan haber sido conscientes de algunas de las acciones de aquellos que son culpables y no hicieron nada para protestar por dichas acciones, en ningún caso pueden ser acusados justamente, juzgados, ni sentenciados. Mientras que entre el pueblo alemán hay personas que fueron culpables por sus acciones pero que nunca fueron acusados, otros muchos no fueron culpables. Pero para ARENDT parece que son responsables en algún sentido, y ella llama a esto responsabilidad política.

¿Qué significa responsabilidad política en este caso? Son responsables aquellos que viven en el sistema social que permite los crímenes y sustentan dicho sistema con apoyo pasivo al menos. En este caso, su pasividad produce un vacío político. La actitud y conducta de la mayoría de la gente está tan privatizada que existe poco espacio público organizado en el que los actores puedan exponer ante los demás sus juicios sobre los eventos, y mucho menos una acción colectiva para transformarlos.

ARENDT subraya que durante el período nazi y en especial durante la guerra, la gran mayoría del pueblo alemán creía en Hitler²⁰. Juntos consintieron un autoengaño masivo, y sustentar esto se convirtió casi en un requisito moral para la supervivencia. La mendacidad, dice, se convirtió en parte del carácter nacional de Alemania. La gente se convencía para creer que realmente no estaban en guerra y si lo estaban Alemania no era el agresor. Sobre todo, creían que la supervivencia de Alemania como país y los alemanes como pueblo estaba bajo amenaza y por tanto cualquier acción que la nación considerara necesaria para sobrevivir estaba justificada. La mayoría aceptaba el lenguaje de mendacidad que las autoridades promulgaban para ocultar las implicaciones de los actos crueles a ellos mismos y darle otro significado moral, como llamar al asesinato "muerte misericordiosa"* . Cuando Hitler ascendió al poder, observaron en silencio cómo se cerraban los lugares de participación política y las personas eran encarceladas sin acusación ni juicio. Contemplaron, y muchos de ellos con aprobación, cómo los judíos y otros eran discriminados, sus hogares y propiedades destruidas, sus allegados golpeados. Con el tiempo llegaron a enterarse de la desaparición de algunos de sus vecinos y muchos oyeron rumores, que eligieron ignorar, sobre los campos de concentración. Secundaron la teoría de que había una diferencia moral entre los judíos extranjeros y los judíos alemanes, o entre los judíos de élite e intelectuales y los de clase obrera. Sin embargo, por regla general, intentaban no pensar en ninguna de estas cosas: guerra, las acciones del Estado y lo que les estaría pasando a sus vecinos. Como EICHMANN, se centraban en sus familias y en hacer su trabajo, que con suerte tenían, y en que sus actos no se implicaran directamente en el mecanismo asesino.

Esta descripción es mía, no de ARENDT. Ella deja demasiado abierto el significado de responsabilidad política. La simple pertenencia a una nación es una acepción demasiado estática. Ser miembro de una sociedad normalmente tiene implicaciones dinámicas en cuanto a lo que cree y conoce una persona, y cómo se relaciona con las instituciones de la sociedad y con sus compatriotas. En general, el pueblo alemán, al igual que EICHMANN, no reflexionaban acerca de la operación de aquellas instituciones ni en los actos perpetuados por sus

funcionarios, y mostraban indiferencia hacia los que pudieran resultar perjudicados por ello. Desalojaron cualquier espacio de organización popular y pensamiento crítico, dejando aislados e inefectivos a los pocos compatriotas que optaban por la reflexión y la crítica.

En la propia valoración de ARENDT, la responsabilidad política no coincide con la pertenencia a un mismo Estado nación, y así se ilustra en su propia narrativa. Dedicó una atención considerable a cómo los Estados fuera de Alemania tenían relación con la deportación de los judíos. Algunos pertenecían a la misma categoría que la mayoría de los alemanes; aunque no contribuyeron directamente a cometer los crímenes, tampoco hicieron nada para protestar, y persistían en fingir que los acontecimientos que ocurrían a su alrededor eran normales y aceptables. La falta de respuesta por numerosos gobiernos a una carta alemana en la que se les pedía que entregaran a los judíos nacionales, incluso siendo solo ciudadanos nominales, puede ser un ejemplo de esta indiferencia pasiva. El gobierno de Vichy de Francia cooperó con el proyecto alemán de transportar judíos fuera de Francia siempre y cuando no fueran nacionales, y presumiblemente muchos ciudadanos franceses volvieron la espalda a estos hechos.

Todo esto representa ejemplos de responsabilidad política no asumida. Puesto que vivimos en el escenario histórico y no solo en nuestras casas, no podemos evitar el imperativo de tener relación con acciones y eventos emprendidos por las instituciones de nuestra sociedad, con frecuencia en nuestro nombre y con nuestro apoyo activo o pasivo. El imperativo de la responsabilidad política consiste en observar estas instituciones, controlar sus efectos y asegurarnos de que no son terriblemente perjudiciales, y mantener espacios públicos organizados donde pueda tener lugar tal observación y control, donde los ciudadanos pueden hablar públicamente y apoyarse unos a otros en sus esfuerzos para prevenir el sufrimiento. En la medida en que fracasamos en esto, también fallamos en nuestra responsabilidad, aunque no hayamos cometido ningún crimen y no nos puedan inculpar. En la cuarta categoría que analizo a continuación, ofrezco algunos de los ejemplos que expone ARENDT de personas que asumieron este tipo de responsabilidad política. Pero antes exploraré otro tipo de relación con los sucesos criminales.

3. Aquellos que a través de sus acciones evitaron la culpa o intentaron prevenir el daño

Estas personas se comprometieron en acciones que no solo eran libres de culpa, sino que fueron dignas de elogio desde un punto de vista moral. Aunque

no eran mayoría, hubo muchas de estas personas dentro y fuera de la Alemania nazi. ARENDT expone el ejemplo de un artesano que renunció a su existencia independiente para trabajar de obrero en una fábrica en lugar de unirse al Partido Nazi²¹. Algunos académicos renunciaron a sus puestos para no tener que hacer un juramento de lealtad a Hitler. Algunos hicieron lo que pudieron para ayudar a los judíos que conocían, al ocultarlos o ayudarlos a escapar del país. ARENDT cuenta cómo dos hombres jóvenes que fueron reclutados por las SS se negaron a firmar los documentos de conscripción porque conocían lo suficiente de la misión de esa delegación en particular. Estas son algunas historias entre otras miles que se pueden añadir. Estas personas, dice ARENDT, "en la práctica, no hicieron nada". Son absueltos de la culpa; es cierto que son admirables. "Su habilidad para distinguir el bien del mal permaneció intacto, y nunca sufrieron una "crisis de conciencia... No eran héroes ni santos, y guardaron silencio"²².

Este último comentario señala que sus acciones no eran políticas porque no fueron públicas. Muchas personas intentaron distanciarse de las acciones cómplices con los crímenes nazis o intentaron positivamente auxiliar a los que se encontraban en peligro, pero lo hicieron por su cuenta, en privado, sin hacer alarde de ello. Sus actos eran morales en lugar de políticos.

Leo un relato similar de ARENDT sobre la intransigencia del gobierno italiano y algunos ciudadanos en respuesta a la petición de los alemanes de entregar a los judíos que estuvieran en Italia o en territorio ocupado por los italianos²³. En contraste inmediato con la historia de Dinamarca sobre su resistencia política, la de los italianos consiste en un rechazo moral. Los italianos nunca se opusieron públicamente a los planes de los nazis. Siguieron la corriente diciendo que "lo harían mañana". Pero no cumplieron con los requerimientos de Alemania y tomaron medidas para proteger a los judíos en sus jurisdicciones, ya fueran italianos o extranjeros. Simplemente no aprobaron el programa de exterminio y no tomaron parte en él. Aunque es loable y les absuelve de toda culpa, este ejemplo no es político en el sentido que le da ARENDT, porque no toma forma de protesta pública.

4. Aquellos que asumen la responsabilidad política

En "Collective Responsibility", ARENDT dice que la responsabilidad política es estrictamente colectiva. Uno tiene esta responsabilidad como parte de un grupo. Sin embargo, mientras leo EICHMANN, entiendo que esto no significa que la responsabilidad política es ejercida solo por un Estado o que los individuos no pueden asumir la responsabilidad política solos o en pequeños grupos. En efecto, el ejercicio de la responsabilidad es político, de acuerdo con ARENDT, solo cuando

involucra la participación activa de los ciudadanos, en lugar de ser meramente la expresión de los intereses o deseos de los funcionarios del Estado en sus funciones burocráticas. Para que sea político, la acción debe ser pública y dirigida a la viabilidad o al objetivo de la acción colectiva para responder e intervenir en los eventos históricos.

ARENDR encuentra muy pocos ejemplos en los que se haya asumido la responsabilidad en la Alemania nazi. En su análisis, los relativamente pocos que entendieron la maldad de su gobierno y se opusieron, fueron aislados, privándoles de la capacidad de pronunciarse. Aunque muchos conocidos pudieron haber expresado su oposición durante una cena o en misa, "no habían formado un plan, ni albergaban la intención de iniciar una revuelta"²⁴. Algunos de los que participaron en la conspiración contra Hitler lo hicieron no por su repugnancia hacia la política en curso, sino porque temían la vergüenza de una derrota nazi. Hubo pocos intelectuales, cuya oposición a los nazis fuera conocida públicamente, tales como el amigo y profesor de ARENDR, Karls JASPERS. Pero esta oposición tampoco tuvo la intención ni el efecto de motivar a otros a emprender una acción política.

En EICHMANN, ARENDR no considera apropiado culpar al pueblo alemán, o a la proporción que aún tenía conciencia, por no haber asumido la responsabilidad política. Señala que al comienzo de la guerra, los nazis hicieron muy bien su trabajo al reprimir cualquier discurso político no controlado por el partido y aplastando organizaciones, tales como los sindicatos, que podían haber servido como trampolines para una acción colectiva. Los oponentes de la política y los acontecimientos que sucedían tenían una buena razón para pensar que los esfuerzos para organizar una oposición y hablar en público eran en vano. Sin embargo, sabemos por los documentos de ARENDR que ella piensa que las circunstancias sociales existentes nunca determinan los eventos y que la acción política, sobre todo cuando es efectiva con la práctica, normalmente supone el giro de una trayectoria en curso en la que las personas han llegado a aceptar que así son las cosas²⁵.

ARENDR ofrece solo un ejemplo de un esfuerzo por asumir la responsabilidad política. Los Scholl, dos estudiantes hermanos de Munich, chico y chica, distribuyeron octavillas al público en las que llamaban a Hitler asesino de masas²⁶. A diferencia de los actos morales dignos de elogio, como negarse a trabajar en las SS o esconder judíos, éste es un acto político por dos motivos: es público y está enfocado a incitar a otros a unirse a los actores en la oposición pública a Hitler. ARENDR también clasifica este gesto como "desesperado". No nos cuenta lo que les ocurrió a los hermanos Scholl, pero presumiblemente fueron

encarcelados o peor, y su acción no precipitó un movimiento de oposición.

Las historias de ARENDT sobre acción política eficaz tienen lugar fuera de Alemania, siendo la de los daneses la más ejemplar. ARENDT introduce el relato como un paradigma de la acción política colectiva: "Resulta difícil vencer la tentación de recomendar que esta historia sea de obligada enseñanza a todos los estudiantes de ciencias políticas, para que conozcan un poco el formidable poder propio de la acción no violenta y de la resistencia, ante un contrincante que tiene medios de violencia ampliamente superiores" 27. Desde el rey en adelante, los funcionarios daneses anunciaron públicamente su oposición a la política alemana de deportar judíos. Cuando el gobierno sueco se negó a dejar pasar por su país a las tropas alemanas, los trabajadores de los muelles daneses se pusieron en huelga y se negaron a atender a los barcos alemanes. Un amplio número de participantes en el país, incluyendo funcionarios del gobierno, policías, pescadores y otros muchos ciudadanos corrientes de Dinamarca, cooperaron en un proyecto estrechamente organizado y efectivo para localizar a casi todos los judíos del país, cualquiera que fuera su origen nacional o ciudadanía, para llevarlos a los muelles y transportarlos en barco en el silencio de la noche hasta quedar a salvo en Suecia. Frente a la oposición pública y resistencia organizada a las políticas nazis, los oficiales alemanes destinados en Dinamarca cambiaron su actitud, sin poner objeciones a esfuerzos para prevenir las acciones de los daneses.

ARENDT relata otros ejemplos de oposición pública a la policía alemana de deportación y asesinato. Una vez que el gobierno de Vichy entendió que sus propios nacionales, y no solo los refugiados, eran los objetivos, se negaron a cooperar. En Holanda, los estudiantes fueron a la huelga cuando los profesores judíos fueron despedidos y en respuesta a las deportaciones a los campos de concentración hubo una oleada de huelgas. En Bulgaria el parlamento se pronunció en contra de los campos de concentración y el pueblo tomó las calles en Sofía para intentar detener el transporte de judíos28.

La lección de estos ejemplos de oposición pública, así como los acontecimientos daneses, es que cuando se coordina y se involucra a un gran número de personas, la acción casi siempre es efectiva. "Resultó que los nazis carecían de personal y de fuerza de voluntad para seguir siendo "duros" cuando se enfrentaban a una oposición decidida"29.

Con esto termina mi lectura de EICHMANN en Jerusalén a la luz de los dos ensayos que he citado. Mi propósito ha sido la cuestionar la distinción, sugestiva pero carente de base, que hace ARENDT entre la culpa y la responsabilidad y, en especial, la responsabilidad política. En resumen, la culpa debería ser atribuida a

personas que comenten crímenes o agravios, o contribuyen directamente con sus acciones a dichos crímenes o agravios. Ser responsable, pero no culpable, es una denominación que atañe a personas, que apoyan de forma activa o pasiva a los gobiernos, instituciones y las prácticas que impulsan a cometer crímenes y actos perversos. De la lectura concluyo que esta distinción es una cuestión, no de grado, sino de tipo. La culpa puede tener grados. Podemos decir sin equivocarnos que las personas que planean la construcción de un campo de concentración que retiene prisioneros sin cargos son más culpables de un crimen contra la ley internacional que aquellos que supervisan la guardia. En cualquier caso, ambos son culpables. La responsabilidad, en palabras de ARENDT, recae sobre las personas que no han cometido las faltas. En este sentido, tengo una responsabilidad política en relación a las actividades que tienen lugar en la bahía de Guantánamo y en otros campos de detención extralegales.

En la discusión de ARENDT, la responsabilidad política parece ser un concepto tan retrógrado como la culpa. Su caso fundamental es el holocausto nazi, cuyos eventos están en el pasado. Queremos saber en quién recae la responsabilidad de estos eventos cuando miramos atrás, en el sentido de quién es culpable y quién por su apoyo pasivo y evacuación de espacio de crítica pública cedió a los culpables su poder para cometer estos actos.

Sin embargo, incluso cuando ARENDT narra estos eventos pasados en Eichmann, veo algo en este concepto de responsabilidad política que es esencialmente progresista. Esta responsabilidad recae sobre miembros de una sociedad en virtud del hecho de que son agentes morales conscientes que no deberían ser indiferentes ante el destino de otros y del peligro que los Estados y las instituciones organizadas a menudo representan para algunas personas. Esta responsabilidad es en gran parte inevitable en el mundo moderno, porque participamos y habitualmente nos beneficiamos de la función de estas instituciones. El significado de responsabilidad política es progresista. Uno tiene la responsabilidad siempre, ahora respecto a los eventos actuales y también de sus consecuencias en el futuro. Estamos en condiciones de tenerla y esta realidad implica el imperativo de asumir la responsabilidad política. Si vemos injusticias o crímenes cometidos por las instituciones de las que formamos parte, o creemos que dichos crímenes se cometen, tenemos la responsabilidad de intentar pronunciarnos en contra, con la intención de movilizar a otros a que se opongan, y actuar juntos para transformar las instituciones para que fomenten mejores fines. En este sentido, la responsabilidad política es progresista; significa adoptar una postura y asumir una responsabilidad para ser político.

Seguramente habrá diversas situaciones en las que asumir la responsabilidad

de esta manera realmente no sea posible. La Alemania nazi en 1941 posiblemente fuera un ejemplo de esta situación. Por otra parte, en la mayor parte de los contextos sociales en los que ocurre el mal, la gente dice con razón que no hay nada que puedan hacer. Como individuos aislados no pueden hacer nada para cambiar las instituciones, los cargos de poder o las interacciones entre Estados. Sin embargo, la responsabilidad política no trata de hacer algo en soledad, sino incitar a los demás para unirse en una acción colectiva. Cuando esto ocurre, y ocurre con relativa escasez, los participantes en el movimiento a menudo son los más sorprendidos por el poder transformador que descubren tener.

Comencé con la pregunta: ¿cómo piensan los agentes morales de nuestra responsabilidad respecto a la injusticia social estructural? Un ejemplo de injusticia estructural es una situación en la que hay una falta de disponibilidad de viviendas accesibles que obliga a numerosas personas a refugiarse en lugares indignos o les hace ser vulnerables a quedarse sin techo. La injusticia estructural no es tan horrible como un genocidio perpetuado de forma sistemática; yo lo considero una injusticia "ordinaria". Este tipo de injusticia deber ser de nuestra incumbencia como agentes morales y políticos, precisamente porque ocurre en el día a día, y a menudo condiciona otros actos criminales. Creo que la idea de responsabilidad política que he interpretado y desarrollado a través de los textos de ARENDT es particularmente útil para exponer un pensamiento sobre la responsabilidad en relación a la injusticia estructural.

* También conocido como "eutanasia nazi". (N. de la T.)

1 Hannah ARENDT, "Organized Guilt and Universal Responsibility" en *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt-Brace, 1994, pág. 132.

2 Hannah ARENDT, "Collective Responsibility" en *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah ARENDT*, ed. James W. BERNAUER, Boston, M. Nijhoff, 1987, págs 43-50.

3 Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963.

4 ARENDT, "Collective Responsibility", pág. 43.

5 ARENDT, "Organized Guilt", pág. 126.

6 ARENDT, *Eichmann*, pág. 278.

7 ARENDT, "Collective Responsibility", pág. 43; *Eichmann*, pág. 251.

8 ARENDT, "Collective Responsibility", pág. 45.

9 ARENDT, "Collective Responsibility", pág. 47.

10 ARENDT, "Organized Guilt", pág. 124.

11 ARENDT, "Organized Guilt", pág. 125.

- 12 ARENDT, "Organized Guilt", pág. 125.
- 13 ARENDT, Eichmann, págs. 297-298.
- 14 Kart JASPERS, The Question of German Guilt, traducido al inglés por E. B. Ashton (seudónimo), Nueva York, Capricorn Books, 1961.
- 15 ARENDT, Eichmann, pág. 247.
- 16 ARENDT, "Organized Guilt", págs. 128-129.
- 17 ARENDT, "Organized Guilt", págs. 128-129.
- 18 ARENDT, "Organized Guilt", pág. 129.
- 19 ARENDT, Eichmann, pág. 159.
- 20 ARENDT, Eichmann, págs. 98-99.
- 21 ARENDT, Eichmann, pág. 104
- 22 ARENDT, Eichmann, pág. 104
- 23 ARENDT, Eichmann, págs. 176-180.
- 24 ARENDT, Eichmann, págs. 99-100.
- 25 Ver por ejemplo, Ana ARENDT, The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958, págs. 176-178.
- 26 ARENDT, Eichmann, pág. 104.
- 27 ARENDT, Eichmann, pág. 171.
- 28 ARENDT, Eichmann, pág. 165.
- 29 ARENDT, Eichmann, pág. 171.

CAPÍTULO IV

El modelo de la conexión social

Estamos ahora en condiciones de responder la pregunta que guía este libro: ¿qué pensamos los agentes, individuales, u organismos, de nuestra responsabilidad relativa a la injusticia estructural? Una pregunta que encierra algunos dilemas e incógnitas. Por un lado, como he expuesto, la propia idea de que existe la injusticia implica cierto tipo de responsabilidad. Juzgar que una situación es injusta implica que su causa es, por lo menos en parte, humana, y conlleva la afirmación de que hay que hacer algo para rectificarla. Por otro lado, cuando la injusticia es estructural, no existe un culpable claro al que acusar ni, por consiguiente, un agente claramente responsable de subsanarla.

Como explicaba la idea en el Capítulo II, la injusticia estructural la producen y reproducen miles o millones de personas que en sus actos normalmente se rigen por normas institucionales y de acuerdo con prácticas que la mayoría de las personas consideran moralmente aceptables. La falta de disponibilidad de una vivienda digna y asequible, por ejemplo, se produce como un aspecto normal de la mayor parte de los mercados de la vivienda. En la dinámica de estos mercados influyen entre otros factores: los incentivos a la inversión, las ideas, experiencia y capacidad económica de los promotores inmobiliarios, los supuestos culturales respecto a los gustos sobre la vivienda, y las políticas de planificación locales, entre otros factores. Dentro de estos procesos estructurales, algunas personas hacen a menudo cosas ilegales o inmorales. Unos quizás se nieguen a alquilar sus casas a negros o a quienes piensen que son musulmanes. Otros tal vez sobornen a los funcionarios municipales para conseguir una recalificación de terrenos. Es evidente que estos actos ilegales o inmorales contribuyen a unas consecuencias estructurales, pero quienes intervienen en esos actos no son los únicos autores de la injusticia, hay otras muchas personas implicadas, demasiadas.

Las prácticas de atribución de la responsabilidad en derecho y en la vida moral

cotidiana intentan, en primer lugar, determinar “quién lo ha hecho”; para hacer a una persona responsable de un daño, debemos estar en condiciones de decir que fue ella quien lo causó. La responsabilidad causal no es suficiente para culpar al agente, pero generalmente es necesaria. Un principio general que tiene muchas excepciones. Encontramos personas que con sus actos ordenan o capacitan a los agentes que causan directamente el mal, por ejemplo, los actos de Eichman al organizar los trenes de deportados en la Alemania nazi, unos actos merecedores de culpa, y a veces de más culpa aún que los de las personas que causan el mal de forma directa. Son las excepciones que confirman la regla: en los marcos estándares de la responsabilidad moral y legal es necesario relacionar linealmente los actos de la persona con el daño cuya responsabilidad se quiere atribuir.

El problema de la justicia estructural es que no podemos rastrear este tipo de conexión. No es difícil identificar a quienes contribuyen a los procesos estructurales. En conjunto, sin embargo, no es posible identificar de qué forma las acciones de una persona concreta, ni siquiera las de un agente colectivo determinado, por ejemplo una empresa, han causado daño directamente a otras personas concretas. Cuando los consumidores de viviendas quieren unos buenos jardines delante de las casas, por ejemplo, y los promotores los construyen, podría decirse que la satisfacción de ese deseo contribuye a subir los precios de la vivienda en la zona. Pero no sería correcto decir que las acciones de los inversores en una urbanización con grandes jardines de acceso a las viviendas, ni los compradores de éstas, causaran ellos mismos el problema de que algunas personas de renta inferior tengan que pagar hasta el 40 por ciento de sus ingresos por la compra de una vivienda. Otras muchas acciones, costumbres institucionales y políticas, contribuyen también a la injusticia que sufren estas personas. Además, las acciones particulares de cada persona no contribuyen directamente a la injusticia que viven otras, sino que de forma indirecta, colectiva y acumulativa, crean restricciones estructurales a las acciones de muchos y unas oportunidades de privilegio para otros.

Si, pese a todo, queremos decir que algunas personas son responsables de la injusticia estructural, entonces necesitamos una idea de la responsabilidad distinta de la estándar, que se centra en el individuo y en su relación única con un daño. En este capítulo propongo esta idea alternativa, que denomino el modelo de la conexión social de la responsabilidad. El modelo de la conexión social entiende que todos los que contribuyen con sus actos a los procesos estructurales que ocasionen alguna consecuencia injusta comparten la responsabilidad de esa injusticia. Esta responsabilidad no mira primordialmente al pasado, como hace la atribución de culpa, sino ante todo al futuro. Ser

responsable en relación con la estructura social significa que uno tiene la obligación de unirse a otros que comparten esa responsabilidad con el fin de transformar los procesos estructurales para hacer que sus consecuencias sean menos injustas.

Voy a comparar el modelo de la conexión social de la responsabilidad con la idea que normalmente se aplica en el discurso legal y moral, que yo llamo el modelo de la responsabilidad como obligación o modelo de la obligación*. Algunos tal vez creen que la mejor manera de teorizar sobre la responsabilidad de la injusticia estructural es ampliar y adaptar el modelo de la obligación, pero quiero señalar que es un enfoque que tiene problemas. Explicaré que existen buenas razones prácticas y también teóricas para decir que la responsabilidad relativa a la injusticia social es un tipo especial de responsabilidad, y no una variedad de la responsabilidad entendida como culpa, inculpación, falta u obligación.

Las virtudes y las limitaciones de la obligación

El modelo más común de atribución de responsabilidad deriva del razonamiento legal para declarar la culpa de un daño. En esta idea de responsabilidad, ésta se atribuye a unos agentes particulares cuyas acciones se puede demostrar que están causalmente relacionadas con las circunstancias cuya responsabilidad se busca. Este agente puede ser una entidad colectiva, por ejemplo, una corporación, y cuyo caso, a los efectos de atribuir la responsabilidad, a esta entidad en cuestión podemos tratarla como un único agente¹. Se demuestra que las acciones que se consideran relacionadas causalmente con las circunstancias son voluntarias y se realizan con cabal conocimiento de la situación. Si los candidatos a la responsabilidad pueden demostrar que su acción no fue voluntaria o que eran inexcusablemente ignorantes, lo habitual es que su responsabilidad quede mitigada, cuando no eximida. Sin embargo, cuando sí se dan aquellas condiciones, lo adecuado es culpar a los agentes de las consecuencias nocivas. Me refiero a esta conceptualización de la responsabilidad como modelo de la obligación.

Las ideas de responsabilidad moral, tanto entre los estudiosos de la ética como en el lenguaje corriente, suelen dar por supuesto un modelo de la responsabilidad como obligación. Aunque las personas distinguen a menudo entre considerar a alguien moralmente responsable de una circunstancia y considerarlo penal o civilmente responsable en términos legales, su idea de responsabilidad es similar en la forma. Decir que un agente es responsable significa decir que merece la culpa de un acto o de su consecuencia. Las

condiciones para hacer moralmente responsable a un agente son similares a las de la responsabilidad legal: debemos poder demostrar que el agente está relacionado causalmente con el daño en cuestión y que actuó por propia voluntad y con conocimiento suficiente de las consecuencias.

La responsabilidad que tanto en derecho penal como en el de responsabilidad civil atribuye a los agentes una obligación, se aleja de algún modo de esta

La atribución de responsabilidad moral sin presunción de obligación legal a veces también se aleja de ese concepto en los sentidos que siguen. En derecho se contempla el concepto de negligencia culpable, y en la atribución de la responsabilidad moral se emplea a veces un concepto como éste. Dice que un agente es responsable de un daño no por lo que ha hecho, sino por lo que ha dejado de hacer. Sin embargo, a esta atribución se la llama negligencia culpable para limitar el alcance de las inacciones propiamente consideradas merecedoras de culpa. La negligencia culpable en el actuar se refiere a la legítima expectativa de que la persona actúe de una determinada forma, a menudo por la función que ejerce. Los padres pueden ser culpables de negligencia por no cuidar de su hijo, por ejemplo, como el guardia de seguridad lo puede ser por estar durmiendo mientras se comete un robo.

La idea de responsabilidad objetiva de las leyes de responsabilidad civil se aleja de la de que el agente responsable de un daño debe estar relacionado causalmente con él. En derecho se considera objetivamente responsable de un daño a su agente, aunque no sea la causa de ese daño y no se propusiera provocar la consecuencia o no pudiera evitarla, por ejemplo, cuando la propiedad de una persona provoca daños en la propiedad de otra².

En lo que denomino modelo de la responsabilidad como obligación incluyo todas aquellas prácticas de atribución de la responsabilidad legal y por juicio moral que buscan identificar a las partes culpables con el fin de sancionar, castigar o exigir una compensación o reparación. Con todas sus diferencias, estas prácticas comparten un interés por identificar a unos agentes particulares como los culpables, y generalmente son de consideración retrospectiva en su propósito.

El concepto de responsabilidad como culpa u obligación es indispensable para el sistema legal y para la idea de derecho moral que respeta a los agentes como individuos, y espera que se comporten respetuosamente con los demás. Al aplicar este modelo de responsabilidad, debe haber unas reglas claras sobre las pruebas, no solo para demostrar la relación causal entre este agente y un daño, sino también para evaluar las intenciones, los motivos y las consecuencias de las acciones. Pero el modelo de la responsabilidad como obligación, postulo, es inadecuado para atribuir responsabilidad relativa a la injusticia estructural.

Permítame el lector que para ilustrarlo vuelva al caso de Sandy que veíamos en el Capítulo II.

Si queremos decir que Sandy no es por sí misma responsable de tener que vivir prácticamente en la calle, pero también queremos decir que sufre injusticia, estamos diciendo que alguien es responsable. Y a continuación queremos buscar a alguien a quien culpar, o por lo menos a alguien que deba acarrear la carga de solucionar el problema. En la vida real de la industria de la vivienda, suele haber razones para fallar contra los individuos y las organizaciones y/o declararlos culpables. Las inmobiliarias a menudo se niegan a vender o contratar sus viviendas a madres solteras con hijos. Los propietarios ausentes no suelen vigilar que quienes las gestionan las mantengan adecuadamente. La relación entre promotores y los gobiernos de muchas zonas metropolitanas se rigen muchas veces por el chanchullo y el amiguismo³.

Sin embargo, la historia de Sandy tal como la cuento en el Capítulo II la construí con la intención deliberada de agrupar estas injusticias habituales para subrayar el hecho de que las lamentables circunstancias de Sandy son consecuencia ante todo de una compleja suma de acciones de agentes individuales, corporativos y gubernamentales: unas acciones y políticas que la mayoría de la gente considera normales y aceptables, o incluso necesarias y buenas.

En los procesos que provocan esta consecuencia interviene una gran cantidad de actores, muchos de ellos prácticamente inconscientes de las consecuencias que tiene su actuación en ese proceso. Las inmobiliarias lanzan una lucrativa oferta para vender los edificios cuyo mantenimiento les es oneroso. Las ciudades alientan a los promotores que desean renovarlos porque quieren atraer negocios y mejorar su imagen con buenos inversores. Profesionales jóvenes y con dinero se mudan de nuevo al centro de la ciudad para estar cerca del trabajo y del ocio. Los arrendatarios con pocos ingresos compiten por las viviendas, con lo que contribuyen a los patrones de la demanda en el mercado de la vivienda, unos patrones que se les vuelven en contra en forma de alquileres más altos. Todos los agentes se mueven por su propio interés dentro de las normas legales y sociales vigentes, y sus acciones contribuyen juntas a la consecuencia de que algunas personas queden desalojadas y tengan problemas para encontrar una vivienda digna y asequible. Ninguno de esos agentes debe ser culpado de esa consecuencia porque las acciones específicas de cada uno de ellos no se pueden separar causalmente de los procesos estructurales, de modo que se pudieran señalar como un aspecto concreto de la consecuencia. Cabe presumir, además, que nadie pretendía provocar la consecuencia y que muchos la lamentan. En mi

opinión, esto no significa que no se les deba declarar responsables, sino que se les ha de tener por tales en otro sentido.

La razón primordial de que el modelo de la obligación no sea de aplicación a los problemas de injusticia social es que las estructuras están producidas y reproducidas por una gran cantidad de personas que actúan de acuerdo con unas reglas y prácticas normalmente aceptadas, y es por la naturaleza de estos procesos estructurales por la que no se pueden atribuir directamente a nadie en concreto que contribuya al proceso los efectos potencialmente dañinos. Explicaré más adelante que el uso de este modelo para conceptualizar la responsabilidad de la injusticia estructural es, pragmáticamente, inapropiado en el debate político, porque tiende a hacer que las personas adopten una actitud defensiva y de "sacudirse la culpa". Inspirada en la sugestiva idea de ARENDT, de la que hablo en el Capítulo III, que distingue responsabilidad política y culpa, planteo específicamente el modelo de la conexión social de la responsabilidad para reflexionar sobre la responsabilidad relativa a la injusticia estructural. Con la propuesta de este modelo, no pretendo reemplazar ni rechazar el modelo de la obligación, muy al contrario, lo que sostengo es que éste es adecuado en algunos contextos, pero no en todos.

Alguien preguntará por qué no se puede extender o perfeccionar el modelo de la obligación para que abarque los problemas de injusticia social pues, al fin y al cabo, en el modelo de la obligación están bien elaboradas las teorías de la responsabilidad colectiva. Además, la teoría y la práctica legales han desarrollado complejas teorías de la complicidad o la ayuda e instigación, que atribuyen cierta responsabilidad a las personas que ayudan o capacitan a otros que hacen cosas merecedoras de culpa. A quienes secundan a otros o que en diferentes sentidos consideramos que son cómplices de una injusticia los tenemos por corresponsables de ésta, aunque normalmente no en el mismo grado que al autor directo o al culpable o los culpables. ¿Por qué el análisis de cómo se podrían extender las teorías de la complicidad a los problemas de injusticia estructural no iba a dar cuenta de la responsabilidad, de forma más sencilla y convincente que la introducción de un concepto diferente del que nos es familiar en el modelo de la obligación?

Para anticiparme a esta objeción, me permitirá el lector que me detenga brevemente a considerar la teoría de la complicidad de Christopher KUTZ⁴, en particular su esfuerzo por extenderla a cuestiones como las que yo englobo en la expresión "injusticia social". Creo que los esfuerzos de KUTZ son insatisfactorios, y es instructivo ver por qué. El suyo es el mejor esfuerzo que conozco por extender el modelo de la obligación en esta dirección. Si el mejor esfuerzo en

este modelo no es satisfactorio, entonces necesitamos otro modelo.

KUTZ pretende teorizar qué significa la complicidad, y cuáles son las bases sobre las que se pueda considerar cómplices a las personas, en el contexto de una acción colectiva organizada en la que participan muchas personas. Utiliza el autor como caso extendido el bombardeo de Dresden por los aliados en la Segunda Guerra Mundial. Constituye un proyecto en el que participan miles de personas; muchas desempeñan diferentes roles en esta misión, algunos más importantes que otros, y realizan distintos tipos de acciones. Muchas personas habrán tenido que pilotar con acierto los aviones y dejar caer las bombas sobre los edificios y otros objetivos para conseguir los fines de la misión, pero también puede ser que los actos de algunas que formaban parte de la acción colectiva no estén relacionadas causalmente con el incendio de Dresden. Por ejemplo, puede ser que sus bombas no hayan estallado o que lo hayan hecho en un sitio relativamente inocuo. Además, el bombardeo de Dresden está sobredeterminado. Al final cayeron más bombas de las necesarias para reducir a escombros grandes zonas de la ciudad. Así que las acciones de algunas personas no cumplen la condición de "a menos que" que se suele decir que garantiza la atribución de la responsabilidad de una injusticia. Debe darse el caso de que, "a menos que" yo hubiera hecho lo que hice, no se habría producido el daño, o no se habría producido en la misma medida.

KUTZ cuenta con que intuyamos que todos y cada uno de quienes participaron en la misión de bombardear Dresden son cómplices de esa injusticia. Su teoría dice que lo que hace a las personas cómplices de cualquier acción colectiva es el hecho de que cada una de ellas persigue con su propia acción el objetivo de la acción colectiva. Todas tienen la intención participativa de cumplir la misión conjunta. Según esta visión, el piloto al que le falla el motor y salta en paracaídas antes de llegar a Dresden es tan cómplice como el que alcanza su objetivo, porque ambos participaron en la intención de destruir la ciudad de Dresden y pusieron este objetivo como finalidad de su propia acción.

Creo que es una excelente explicación de la complicidad en una empresa en que participan muchas personas y coordinan sus acciones para conseguir unos determinados resultados. En un capítulo, KUTZ extiende su teoría a casos de daño provocado colectivamente en los que quienes participan no son quienes coordinan ni buscan los resultados. Se refiere a este tipo de casos como "daños colectivos desestructurados". En el contexto de esta exposición mía esta terminología puede inducir a confusión, porque los tipos de casos a los que denomino "injusticias estructurales" son casos a los que KUTZ llama "daños colectivos desestructurados". Para él, estos daños son "desestructurados" porque

no son resultado de un único proyecto coordinado. El principal ejemplo que utiliza es el del cambio climático, en cuanto causado por la emisión de combustibles fósiles a la atmósfera de la tierra. Es un daño colectivo "desestructurado" porque lo causan los efectos sumados de muchas personas que conducen vehículos, utilizan electricidad generada mediante el carbón, etc. Aunque muchas de estas personas, cuando hacen estas cosas, participan en una acción colectiva coordinada, ninguna de ellas lo hace en un proyecto cuyo fin sea provocar el cambio climático. De modo similar, en mi caso, aunque muchas personas participan en los procesos estructurales que producen ciertas injusticias, y a menudo intervienen en algún tipo de acción coordinada, la mayoría de ellas no participa en un proyecto colectivo cuyo fin sea hacer que algunas personas sean vulnerables a la privación o el sometimiento. Desde el punto de vista de la teoría de la complicidad de KUTZ, los procesos sociales que provocan el calentamiento global o una escasez de viviendas asequibles no tienen la intención participativa que según él es la razón principal de hacer responsables a las personas de un resultado producido colectivamente.

No obstante, KUTZ piensa que se puede ajustar su modelo de la complicidad para que abarque estos tipos de daños producidos colectivamente. Aun en ausencia de un compromiso compartido en un proyecto colectivo, sostiene, quienes contribuyen al daño con sus acciones tienen una relación cuasiparticipativa con el resultado. La participación es cuasi, dice, porque no existe un proyecto colectivo con el que las personas coordinen sus acciones. Al contrario, los individuos que contribuyen al efecto invernadero por la contaminación de gases (o a los procesos que limitan la posibilidad de disponer de una vivienda digna y asequible),

comparten un modo de vida objetivamente determinado y muy independiente. Y es que las estructuras socioeconómicas que las víctimas sufren ni se autooriginan ni se autosostienen. Surgen, por el contrario, de confluencias irreflexivas de costumbres y sentimientos, de acuerdos tácitos, por ejemplo, sobre el valor del transporte privado. Unos acuerdos que se manifiestan en muchísimas decisiones políticas públicas y conductas privadas. En efecto, en la medida en que las estructuras socioeconómicas agresoras son sociales, deben surgir de las motivaciones de agentes individuales, porque toda actividad social es actividad individual⁵.

Convengo con la descripción de KUTZ de los procesos que producen la contaminación como procesos estructurales, y convengo en que los procesos estructurales surgen de las acciones de los individuos. Es un hecho que sí sirve de base para relacionar la responsabilidad individual con los daños estructurales. Sin embargo, cuando KUTZ señala que esta atribución de la responsabilidad se sigue de la teoría de la complicidad en un proyecto colectivo que él propone, pienso que se equivoca. Interpreto que su teoría de la complicidad se sitúa en el

modelo de la responsabilidad como obligación. Quienes son cómplices de un daño merecen la culpa en el mismo sentido que quienes lo han planeado y dirigido, aunque tal vez no en el mismo grado. Su participación en la comisión del daño en virtud de cosas que hacen es una condición necesaria pero, a mi entender, insuficiente para determinar que merecen la culpa. Son culpables porque conocen y entienden la empresa colectiva a la que sus acciones contribuyen, y han interiorizado ese objetivo colectivo como el objetivo de sus acciones individuales. Según KUTZ, precisamente estas condiciones son las que no se dan en los casos de daños colectivos producidos por las estructuras socioeconómicas pero sin una acción coordinada directa. En ausencia de una intención de producir el resultado, es evidente que no hay que declarar a quienes participan culpables en el mismo sentido que lo son quienes participan en un crimen de guerra.

La lección que hay que sacar de mis objeciones, propongo, es que la responsabilidad relativa a la injusticia estructural no se ha de entender como una forma atenuada de responsabilidad como complicidad, que es en sí misma una forma de atenuada culpabilidad penal o de responsabilidad civil individualizada. En el momento en que consideramos las cuestiones de la responsabilidad en relación con la injusticia estructural, la diferencia cuantitativa se convierte en diferencia cualitativa. Lo que debemos buscar no es una variable de una forma más débil de obligación, sino una concepción totalmente distinta de la responsabilidad.

La idea de ARENDT al distinguir la culpa de la responsabilidad política es establecer una diferencia de clase, no de grado. En la medida en que participamos en el funcionamiento actual de una sociedad en que se produce la injusticia, se nos debería tener por responsables. Esto, sin embargo, no nos hace culpables ni merecedores de culpa ni nos obliga directamente a resarcir del daño a las víctimas. La responsabilidad en este sentido de obligación se debe reservar para las personas que se pueden identificar específicamente como causantes del daño, y que normalmente saben lo que hacen. Creo que ARENDT tiene razón en que no conviene difuminar las condiciones para poder decir que las personas son culpables o responsables. Suele ser importante responsabilizar de una injusticia a alguien que hiciera algo o que estuviera en posición exclusiva de haberla evitado. Esto significa que, para la atribución de responsabilidad de la injusticia estructural, debemos conceptualizar la responsabilidad de forma distinta.

El modelo de la conexión social

En el lenguaje corriente empleamos el término “responsable” de varias formas.

Una que ya he expuesto como paradigmática del modelo de la obligación: ser responsable es ser culpable de haber causado un daño y sin excusas válidas. Pero también decimos que las personas tienen ciertas responsabilidades en virtud de sus roles o posiciones sociales, o apelamos a nuestras responsabilidades como ciudadanos. Con este significado, declarar responsable no implica declarar culpable de una injusticia pasada; al contrario, se refiere a la realización por parte de los agentes de actividades de forma moralmente inapropiada y viendo que con ello se producirán determinadas consecuencias⁶. Lo que postulo como modelo de conexión social de la responsabilidad se basa más en este segundo uso del término responsabilidad que en el sentido de obligación. Comparte, sin embargo, con la obligación una referencia a las causas de los agravios en forma de procesos estructurales que provocan injusticia.

El modelo de la conexión social de la responsabilidad dice que el individuo tiene la responsabilidad de la injusticia social porque con sus acciones contribuye a los procesos que producen consecuencias injustas. Nuestra responsabilidad deriva de que pertenecemos con otras personas a un sistema de procesos independientes de cooperación y competencia con los que buscamos beneficios y nos proponemos llevar a cabo proyectos. Dentro de estos procesos, cada uno esperamos que se nos trate con justicia, y los demás pueden esperar legítimamente que les tratemos con justicia. Todos los que habitan en estas estructuras deben asumir la responsabilidad de remediar las injusticias que causan, aunque ninguno es específicamente culpable del daño en sentido legal. Así pues, la responsabilidad en relación con la injusticia no deriva de vivir según una misma constitución, sino de participar en los diversos procesos institucionales que provocan injusticia estructural. Como expondré en el Capítulo V, en el mundo actual muchos de estos procesos estructurales se extienden más allá de las fronteras de los países para incluir a personas dispersas por todo el globo.

Para detallar las características del modelo de la conexión social de la responsabilidad las comparo con las del modelo de la obligación. El modelo de la conexión no aísla a los autores. Somete a evaluación las condiciones de fondo. Su principal objetivo en la atribución de la responsabilidad se proyecta hacia el futuro. Según el modelo de la conexión social, la responsabilidad es esencialmente compartida. Por consiguiente, solo se puede cumplir mediante la acción colectiva.

1. No aislar

Como destaca ARENDT al distinguir entre culpa y responsabilidad, la finalidad de

declarar la culpa es centrarse en lo que los agentes particulares han hecho en su singularidad. Asimismo, la finalidad de la ley de responsabilidad civil es atribuir la responsabilidad a agentes particulares como aislables e identificables. En general, el modelo de la responsabilidad como obligación pretende delimitar y aislar a los responsables, para así distinguirlos de los demás, que por implicación no son responsables. Este aislamiento de uno o varios responsables de los demás que no lo son, es un aspecto importante de la responsabilidad legal tanto penal como civil. Los objetivos de las prácticas sociales de buscar la culpa, inculpar o declarar objetivamente culpables, son centrarse en agentes particulares para sancionarles o exigirles compensación, a ellos y solo a ellos. Para el sistema de normas morales y de responsabilidad legal es importante que todos los agentes sepan que se pueden enfrentar a la acusación o se les puede exigir que rindan cuentas como agentes individuales. La mayoría de las tesis de responsabilidad colectiva, dado que sostienen que se puede culpar de daños a organizaciones o colectivos igual que a personas individuales, también se proponen aislar de este modo a los autores de los daños.

Por otro lado, cuando los daños son consecuencia de la participación de miles o millones de personas de instituciones y de prácticas que producen injusticia, este concepto de aislamiento de la responsabilidad es inadecuado. Cuando existen injusticias estructurales, declarar a unas cuantas personas culpables de realizar unas acciones injustas concretas no exime de responsabilidad a otras personas cuyas acciones contribuyen a los resultados. Supongamos que una inmobiliaria se niega a alquilar un piso a Sandy porque tiene miedo de que una madre soltera lleve a casa a demasiados amigos o no pueda pagar el alquiler. Una discriminación que contraviene la ley y que debería ser castigada. No hay duda de que este tipo de actitudes perjudiciales contribuyen a los procesos que limitan la disponibilidad de una vivienda digna y asequible, especialmente para las madres solteras. Sin embargo, la injusticia estructural de estar en peligro de quedarse en la calle no se puede atribuir directamente a quienes discriminan; estas acciones, como cientos de otras acciones de otros actores, contribuyen a causar injusticia estructural. Cuando existen injusticias estructurales, declarar que algunas personas son culpables de realizar acciones injustas concretas no exime de responsabilidad a otras cuyas acciones contribuyen a las consecuencias. En principio, además, la injusticia puede estar presente incluso cuando algunos de los actores participantes no han hecho nada que las prácticas vigentes de inculpación penal, legal o moral puedan señalar como fuera de norma. Quienes con sus acciones participan en la producción y reproducción de injusticia social normalmente lo hacen sin entrometerse con nadie y actuando según las normas

y las reglas aceptadas. Son responsables de consecuencias injustas, que tal vez lamenten, sin ser culpables de nada en concreto. Así pues, declarar culpables a terceras partes, sea en el sentido de que han hecho un daño susceptible de ser enjuiciado, o que con sus acciones hayan contribuido a resultados injustos aun ajustándose a las normas institucionales, no (nos) exime de responsabilidad.

2. Juzgar las condiciones de fondo

En el concepto de la responsabilidad como obligación, lo que se considera una injusticia cuyo autor buscamos o un daño al que queremos asignar culpabilidad para exigir resarcimiento, generalmente se concibe como una desviación de una referencia aceptable. Presumimos un conjunto normal de condiciones de fondo que consideramos moralmente aceptables, cuando no ideales. Un delito o un daño enjuiciable consiste en una desviación moral y a menudo legalmente inaceptable de esta estructura de fondo⁷. Normalmente entendemos que el proceso que provocó el daño es un suceso diferenciado y delimitado que se aparta de la corriente normal. El castigo, la reparación o la compensación pretenden restaurar la normalidad, o “restablecerla”, en relación con la circunstancia de referencia.

Por otro lado, un modelo de la responsabilidad que derive de la idea de relación mediada que los agentes tienen con las injusticias estructurales no se limita a evaluar los daños que se desvían de lo normal y aceptable; también pone en cuestión precisamente las condiciones de fondo que se presumen normales al atribuir la culpa. Cuando juzgamos que existe injusticia estructural, estamos diciendo precisamente que por lo menos algunas de las condiciones de la acción de fondo normales y aceptadas no son moralmente aceptables. La mayoría de las personas contribuimos en mayor o menor grado a la producción y reproducción de injusticia estructural debido precisamente a que seguimos las normas y las convenciones aceptadas y esperadas de las comunidades y las instituciones en que actuamos. Normalmente aprobamos estas convenciones y prácticas de forma automática o por costumbre, sin una reflexión ni una deliberación explícitas sobre las implicaciones más amplias de lo que estamos haciendo, teniendo en el primer plano de nuestra conciencia y nuestra intención aquellos objetivos inmediatos que queremos alcanzar, y las personas concretas con quienes necesitamos actuar para lograrlos.

Si con tales acciones contribuimos a los procesos que causan injusticia estructural, somos responsables en relación con esa injusticia. Sin embargo, normalmente no se nos debe juzgar ni moral ni legalmente merecedores de culpa, por diversas razones. No es habitual que pongamos en ese resultado

injusto el objetivo de nuestra acción, ni siquiera cuando lo podemos prever como el resultado agregado. Además, a menudo tenemos razones para pensar que actuar según estas normas y prácticas aceptadas es positivamente honesto y útil; para comprender que las muchas personas que actúan según estas normas y prácticas aceptadas intervienen en una compleja interacción que produce consecuencias que muchos convienen en considerar injustas, se requiere una postura reflexiva de largo alcance. Por último, a veces pensamos con buen criterio que nuestras opciones de actuar de otro modo están limitadas por la propia estructura a la que contribuimos.

Consideremos de nuevo el caso de la vivienda. En Estados Unidos, cuando los padres con hijos en edad escolar deciden un tipo u otro de vivienda, lo hacen muchas veces pensando en la reputación de los centros educativos públicos de los diferentes municipios y barrios. Muchos padres piensan que sería irracional e injusto para sus hijos decidir vivir en un barrio cuyos centros escolares están saturados o pobremente equipados, obtienen resultados mediocres en los exámenes estandarizados, o tienen mala fama por alguna otra razón. Muchos se dan cuenta de que, al poner todo su empeño en poder vivir en zonas que cuenten con buenos centros educativos contribuyen a que se inflen los precios de las viviendas, pero arguyen que no tienen otra opción. Posiblemente, además, esta dinámica favorece la desigualdad de centros escolares entre unos barrios o distritos y otros, lo cual, en la medida en que genera una mala enseñanza para unos niños y otra de alta calidad para otros, se puede considerar injusto. Los consumidores del mercado inmobiliario pueden contribuir a esta injusticia cuando optan por lo que creen que puede ser mejor para sus hijos, convencidos de que los demás hacen lo mismo. Es posible que algunos comprendan que el proceso ayuda a producir injusticias en lo que se refiere tanto a la vivienda como a la enseñanza, pero piensan que, como nada pueden hacer por cambiar ellos solos el proceso, tienen que aceptarlo.

3. Más consideración del futuro que del pasado

Toda atribución de responsabilidad conlleva múltiples temporalidades. De modo que los modelos tanto de la obligación como de conexión social se refieren al pasado y al futuro. Sin embargo, difieren en el énfasis temporal y en la prioridad. Cuando, por ejemplo, jueces, legisladores o teorías legales consideran ciertos daños de responsabilidad civil, a veces se proponen fijar unas normas que delimiten las culpas para casos futuros. Algunas penas y sanciones tienen orientación de futuro en la medida en que se proponen disuadir de los actos que castigan. Sin embargo, el objetivo primordial de las prácticas que condenan, o

buscan culpables, tiene una proyección retrospectiva. El daño o las circunstancias de las que buscamos unos culpables responsables normalmente son un acto o un suceso aislables que ha concluido: el robo ha tenido lugar, el petrolero ha derramado su carga en la playa. Como señalaba antes, el principal propósito de atribuir responsabilidad según este modelo es identificar las partes específicamente responsables o culpables que deben resarcir el daño que han causado.

El énfasis del modelo de la conexión social, en cambio, se proyecta al futuro. Queremos atribuir responsabilidad de la injusticia social estructural que se ha producido recientemente, sigue activa, y es previsible que persista a menos que cambien los procesos sociales. Dado que no es posible trazar la relación particular de las acciones de individuos y organizaciones concretas con las consecuencias estructurales, no tiene sentido buscar el resarcimiento por parte de los que han contribuido al resultado, y de forma proporcional a su contribución. Las injusticias producidas a través de las estructuras no han concluido, sino que siguen activas. La cuestión no es compensar por lo pasado, sino que todos los que contribuyen a los procesos que provocan consecuencias injustas trabajen en transformar esos procesos⁸.

Este proyecto sí necesita mirar atrás en un sentido. Para comprender de qué forma los procesos estructurales producen y reproducen la injusticia hay que tener en cuenta cómo han surgido y cómo han actuado en el pasado y hasta el presente. Contar con esta explicación retrospectiva también nos ayuda a quienes participamos en esos procesos a comprender el papel que desempeñamos en ellos. El propósito de las explicaciones de carácter retrospectivo, sin embargo, no es elogiar ni acusar, sino ayudarnos a ver las relaciones entre determinadas acciones, prácticas y políticas, por un lado, y las consecuencias estructurales, por otro.

4. Responsabilidad compartida

El modelo de la conexión social difiere del modelo de la obligación en que no aísla a los culpables lo cual lleva implícito que se absuelve a otros. De la afirmación anterior se sigue que todos los que con sus acciones contribuyen a los procesos estructurales que causan la injusticia comparten la responsabilidad de esos daños. Tal como yo la entiendo, una responsabilidad compartida es un responsabilidad que yo asumo personalmente, pero no la quiero asumir yo sola. Cargo con ella con la conciencia de que otros la asumen conmigo; el reconocimiento de mi responsabilidad también es el reconocimiento del colectivo embrionario del que formo parte y que en conjunto produce la injusticia. La

razón de mi responsabilidad está en el hecho de que participo en los procesos estructurales que tienen unas consecuencias injustas. Estos procesos están activos y hay que transformarlos para que sean menos injustos. Así pues, comparto la responsabilidad de transformar estos procesos para reducir y eliminar la injusticia que causan. Mi responsabilidad es esencialmente compartida con la de los demás porque los daños los producimos entre muchos que actuamos juntos dentro de instituciones y prácticas aceptadas, y porque no es posible que ninguno de nosotros identifique qué parte de nuestras acciones produce determinados aspectos de la injusticia que unas personas concretas padecen.

Mi idea de responsabilidad compartida está en deuda con la teoría de Larry MAY⁹. Según MAY, el concepto de responsabilidad compartida se distingue del de responsabilidad colectiva en que la primera es una responsabilidad distribuida, y la segunda no. Se puede decir que un colectivo de personas, por ejemplo una corporación, es responsable de una situación sin que ninguno de sus constituyentes individuales sea decisivamente responsable de ella. En cambio, la responsabilidad compartida es una responsabilidad personal de unos resultados o de peligros de consecuencias dañinas, producidos por un grupo de personas. Cada una de ellas es responsable del resultado en sentido parcial, pues no es ella sola quien produce la consecuencia; pero no se puede aislar ni identificar la parte específica que cada persona desempeña en la producción de dicha consecuencia, por lo que la responsabilidad es esencialmente compartida.

La tesis de MAY conceptualiza una idea general de responsabilidad compartida, que puede tener diversas formas específicas; una de ellas es la que expongo aquí: la responsabilidad compartida en relación con la injusticia social. Aunque MAY se orienta hacia este tipo de responsabilidad compartida, en el núcleo de su teoría no están las injusticias estructurales. Sus principales ejemplos se refieren a daños concretos determinados en el tiempo causados por personas identificables en el contexto de los grupos sociales. Centra su teoría en que los miembros de una comunidad en la que un persona comete una injusticia, por ejemplo un delito por odio, suelen compartir unas actitudes que contribuye a la comisión de ese delito porque sienten el mismo odio que quien lo comete, o lo aprueban, o no se oponen a él de forma explícita. Lo nuevo de MAY es la idea de que, en algunos daños, no solo los autores son responsables en el sentido de ser culpables, sino que otras personas de la comunidad son responsables en un sentido distinto porque comparten con el autor del delito actitudes y disposiciones.

La responsabilidad compartida en relación con la injusticia estructural difiere de

la idea de MAY en varios sentidos importantes. Primero, en conjunto, las injusticias cuya responsabilidad quiere atribuir MAY encajan más en un modelo de la obligación. Presenta como injusticias aquellas que se desvían de un punto de referencia y que ya se han consumado. De modo que la aplicación que MAY hace de la idea de responsabilidad compartida atiende más al pasado que al futuro.

Segundo, como en la tesis de ARENDT, que analizaba en el Capítulo III, las injusticias de las que se ocupa MAY tienen unos autores identificables, que son culpables; la idea de responsabilidad compartida es de aplicación a otros que no son culpables de las injusticias pero tienen actitudes similares a las de los autores que ayudan a crear un clima que permite o favorece la injusticia. La responsabilidad compartida en relación con la injusticia estructural, en cambio, tal como he indicado, consiste en la responsabilidad de procesos normales y en marcha a través de la acción más que de la actitud.

5. Responsabilidad solo a través de la acción colectiva

Una última característica del modelo de la conexión social que lo distingue del modelo de la responsabilidad como obligación es que esa responsabilidad de proyección hacia el futuro solo se puede materializar por la colaboración con otros en una acción colectiva. Es una característica que se sigue de la naturaleza esencialmente compartida de la responsabilidad. Miles o hasta millones de agentes contribuimos con nuestros actos en contextos institucionales particulares a los procesos que producen unas consecuencias injustas. Nuestra responsabilidad de proyección futura es la de cambiar las instituciones y los procesos para que sus consecuencias sean menos injustas. Nadie lo puede hacer solo. Como propietario de una vivienda de la zona metropolitana donde vive Sandy, no puedo actuar yo solo para cambiar el valor de las viviendas en esa zona ni la estructura de incentivos que tan atractiva hacen para los promotores inmobiliarios la conversión de condominio. Cuando intentamos actuar solos, la mayoría estamos objetivamente limitados por las reglas, las normas y los efectos materiales de procesos estructurales. Estos procesos solo se pueden alterar si muchos actores de diferente posición dentro de las estructuras sociales trabajan al unísono para intervenir en ellos con la intención de producir otros resultados.

Así pues, podemos aceptar la idea de ARENDT de que esta es una responsabilidad específicamente política, en cuanto distinta de la privadamente moral o jurídica. Asumir la responsabilidad de la injusticia estructural según este modelo implica unirse a otros para organizar una acción colectiva para reformar las estructuras. Y, ante todo, a lo que aquí me refiero al hablar de "política" es a la implicación comunicativa pública con otros con la finalidad de organizar

nuestras relaciones y coordinar nuestras acciones de la forma más justa posible. Cumplir con mi responsabilidad en relación con la injusticia estructural del sintecho, puede así conllevar que intente convencer a otras personas de que esta amenaza al bienestar es una cuestión de justicia, más que de infortunio, y de que participamos juntos en los problemas que la causan. Y de ahí nos unimos para trabajar en nuestras relaciones colectivas e intentamos transformar las prácticas que sea necesario cambiar.

La política así entendida incluye a menudo la acción del Estado, pero no se reduce a ella. Las teorías actuales sobre la justicia, junto con gran parte de la opinión popular, tienden a presumir que el remedio de la injusticia es responsabilidad de un agente particular, el Estado, y que la responsabilidad de los ciudadanos es exigir al gobierno que haga justicia. Es verdad en muchos casos que la mejor o la única forma de que los actores sociales organicen una acción colectiva para reparar la injusticia es mediante las instituciones del Estado¹⁰. Sin embargo, deberíamos entender las instituciones coercitivas y burocráticas del Estado como instrumentos de mediación para la acción coordinada de quienes comparten la responsabilidad de las estructuras, y no como actores distintos independientes de nosotros. Para ser efectiva, la política del gobierno de fomentar la justicia social normalmente requiere el apoyo activo de las comunidades.

Quienes comparten la responsabilidad de la injusticia estructural también pueden encontrar formas de hacer el cambio social, mediante la acción colectiva en la sociedad civil, de forma independiente o como complemento de las políticas y los programas del Estado. Por ejemplo, un movimiento cada vez mayor de fideicomiso inmobiliario urbano, dirigido por organizaciones sin ánimo de lucro, consigue desde hace varias décadas que se pueda disponer de algún tipo de vivienda mediante sistemas de patrimonio limitado, incluso en mercados inmobiliarios “calientes” en todo lo demás¹¹.

Un corolario importante de la idea de responsabilidad en relación con la injusticia social que comparten todos los que contribuyen a los procesos que la producen, es que muchos de los que se considera apropiadamente que son víctimas de la injusticia comparten, no obstante, la responsabilidad de ella. Según el modelo de la responsabilidad como obligación, culpar a quienes dicen ser las víctimas de la injusticia estructural normalmente hace que se exima a otros de la responsabilidad de su difícil situación. En el modelo de la conexión social, sin embargo, a aquellos de los que se puede decir apropiadamente que son víctimas de la injusticia estructural también se les puede pedir la responsabilidad que comparten con otros para que se impliquen en acciones dirigidas a transformar

esas estructuras. En efecto, en algunos temas, aquellos de quienes se puede decir que están en posiciones menos favorecidas dentro de las estructuras quizás deban ponerse a la cabeza de la organización con propuesta de solución para la injusticia, porque sus intereses, se podría decir, están mucho más en juego. Además, la posición social de las víctimas de la injusticia les proporciona un conocimiento exclusivo de la naturaleza de los problemas y de los efectos previsibles de las políticas y acciones propuestas por otros situados en posiciones privilegiadas y de mayor poder. En el próximo capítulo me ocuparé con mayor detalle de este punto.

El resentimiento y la reacción defensiva en la política

Hasta aquí, en este capítulo he expuesto que el modelo de la obligación no funciona bien conceptualmente para atribuir la responsabilidad de la injusticia estructural, y he propuesto un concepto diferente de responsabilidad, compartida y de proyección hacia el futuro. La responsabilidad basada en la conexión social es en última instancia una responsabilidad política, en la medida en que asumir la responsabilidad implica unirse a otros para determinar formas de acción colectiva que puedan transformar las estructuras con el fin de que sean menos injustas.

Decir que la responsabilidad es política en este sentido, sin embargo, no zanja la cuestión, sino que abre otro debate. La política motivada por una responsabilidad colectiva para socavar la injusticia implica hablar y debatir sobre formas de acción alternativas, cómo implementarlas, y cuáles son las consecuencias previsibles. En estos debates, como en la mayoría de los debates políticos, cabe esperar que haya conflictos y desacuerdos. Concluyo este capítulo con mi razonamiento sobre las limitaciones conceptuales y normativas del lenguaje de la culpa, u orientado a ella, del discurso político. Son limitaciones más retóricas y prácticas que filosóficas. Considero que el lenguaje de la inculpación de los debates políticos a menudo impide la discusión que pueda derivar en una acción colectiva, porque expresa un espíritu de resentimiento, incita a la defensividad, y hace que las personas se centren más en sí mismas que en las relaciones sociales que deberían intentar cambiar.

Teóricos políticos como William HONIG, Wendy BROWN y Bonnie HONIG señalan que las reacciones públicas a los problemas sociales y los sucesos políticos muchas veces parecen estar animadas por un espíritu de resentimiento¹². Las personas que ven frustrados sus planes o que padecen sufrimientos que no merecen, exteriorizan su desgracia y buscan a alguien a quien culpar, quien, a su vez, puede padecer sufrimientos como forma de compensación. Otras, que quizás se consideren más afortunadas, se enojan, no obstante, con actitud

compasiva por la mala situación que otros se ven obligados a soportar, y su reacción también es la de buscar unos agentes a quienes echar la culpa y cuyo castigo pueda servir por lo menos de catarsis para su indignación.

Todos estos autores postulan el análisis de la crítica política de NIETZSCHE del resentimiento como una dialéctica de la moral occidental. Un espíritu de resentimiento anima lo que NIETZSCHE llama moral esclava, una moral con la complejidad de una vida interior que puede herir y sufrir y que luego sale al exterior como medio para responder a la herida. La moral esclava pretende encontrar a los poderosos agentes exteriores que causan el mal; los creadores de la moral esclava intentan contrarrestar la fuerza de estos malhechores mediante las disciplinas de la culpa, el castigo y la conciencia:

Todo el que sufre busca instintivamente... una causa de su padecer; o, dicho con más precisión... un causante responsable, susceptible de sufrir, en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o en efigie, sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento por parte de quien sufre de conseguir un alivio, la anestesia: el narcótico que no puede dejar de anhelar para mitigar el dolor de toda índole¹³.

NIETZSCHE no se limita a criticar ni rechazar los impulsos de la moralidad actual de emitir juicios sobre la culpa, intentar atribuirla, e invocar una necesidad de pagar por los males mediante la contraherida del castigo. Dice que esta moral creó la interioridad humana, una capacidad de retener los sucesos en la memoria a lo largo del tiempo, y en última instancia la fortaleza de un sujeto soberano con un sentido de la responsabilidad... Sin embargo, quedarse estancado en un espíritu de resentimiento conduce al nihilismo. Al final peca de irrealista y de pobreza de espíritu quien busque de cada uno de los daños una equivalencia que deba surgir de lo más cercano al corazón de la persona:

Escapa de la más rudimentaria forma de derechos personales legales que el incipiente sentimiento de intercambio, contrato, culpa, derecho, obligación, acuerdo, se transfiera primero a los complejos sociales más ordinarios y elementales (en sus relaciones con otros complejos similares), junto con la costumbre de comparar, medir y calcular poder contra poder¹⁴.

Los yos responsables necesitan profundidad, sensibilidad y recuerdos duraderos, pero, al final, un espíritu de resentimiento permite a quienes echan la culpa revolcarse en el pasado: "abren sus heridas más antiguas, sangran por cicatrices curadas hace mucho tiempo"¹⁵. Un espíritu más expansivo dirá que no se puede encontrar una equivalencia para todos y cada uno de los males, y que avanzar hacia un futuro transformado da mayor fuerza que reinscribir las relaciones del pasado.

No tenemos necesidad de aceptar las afirmaciones radicales de HONIG de que la secularización y la globalización producen en la política actual unas tendencias

hacia el resentimiento, ni la atención de BROWN en la llamada "política de la identidad" como centro particular de este problema, para convenir en que un espíritu de resentimiento suele ser problemático en política. No quiero generalizar aquí tal afirmación. Como he dicho antes, no niego que en muchas situaciones legales y sociales sean apropiadas las prácticas de culpar. Posiblemente son prácticas adecuadas incluso en algunos contextos políticos, por ejemplo, cuando un funcionario público toma una decisión desastrosa sin la conveniente información y deliberación, o cuando las acciones que originan un delito pasan por toda una cadena de mando burocrática. Digo simplemente que las prácticas de buscar la culpa y el espíritu de resentimiento que a menudo las anima, generalmente son improductivos en política, donde los daños son un producto repetido de procesos sociales estructurales.

Un lenguaje de la culpa puede ser inapropiado en el ámbito de la injusticia estructural porque tiende a dividir a las personas entre malhechores de mucha fuerza e inocentes, sean estos últimos víctimas o simples espectadores. Tal apreciación suele simplificar en exceso las causas de la injusticia, y deja a la mayoría de las personas en una situación de pasividad y comparativamente de incapacidad de contribuir a remediar el problema. La retórica de la culpa en política suele buscar a un único o unos pocos actores de mucho poder que han provocado los problemas, a menudo algunos funcionarios públicos.

A veces, como en el caso siguiente, esto es lo apropiado. En Estados Unidos existen en la actualidad personas sin techo o en peligro de serlo, porque, a mediados de los pasados años noventa, la agencia de Desarrollo Urbano y de la Vivienda de Estados Unidos decidió, en un programa que se llamó "Hope VI", demoler muchas viviendas de protección oficial en todo el país. A quienes se vieron desalojados por aquel programa se les prometió que se les realojaría en otras viviendas asequibles subvencionadas por el Estado, y así se hizo con algunos. Aunque los expertos no coinciden en la cifra exacta, es evidente que muchos no encontraron otra vivienda protegida, porque los certificados de propiedad han disminuido, y se han construido o se van a construir menos viviendas de protección oficial de las que en su día se prometieron¹⁶. Cabe culpar a quienes decidieron poner en práctica el programa Hope VI de las circunstancias en que se encuentran hoy quienes vivían en aquellas viviendas de protección oficial, como se puede culpar también a quienes decidieron no financiar ni subvencionar viviendas asequibles destinadas específicamente a esas personas.

Sin embargo, incluso este tipo de acción y sus consecuencias entran en procesos estructurales de forma que implica a muchos actores a quienes no

parece que se deba culpar de la situación de personas concretas. Cuando estaban ya en marcha los trabajos de derribo de las casas protegidas, hay que pensar que las acciones de muchos funcionarios públicos y de empleados de organizaciones privadas contribuyeron al problema de la falta de viviendas asequibles y de los precios de la vivienda. Es apropiado criticar los procesos de promoción y comercialización de las inmobiliarias que impiden el acceso a viviendas dignas a un precio asequible, en este sistema complejo y más amplio, pero si culpamos solo a unos pocos agentes de mucho poder, dejaremos que se libren muchos actores corrientes. Así pues, el discurso público de la culpa simplifica en exceso, y no consigue desarrollar un acuerdo público sobre las acciones y las prácticas cuyas consecuencias causan injusticia. Se hincha inadecuadamente el poder de algunos actores y se ignora el de muchos otros.

La retórica de la culpa en el debate público de los problemas sociales por lo general produce defensividad y un improductivo rechazo de la culpa. Las personas que perciben que se las acusa de injusticias que sufren otras, normalmente reaccionan con actitud defensiva. Con el modelo de la responsabilidad como obligación, mostrarse a la defensiva como respuesta a la acusación es una reacción normal y apropiada. La lógica de la culpa dice que aquellos a los que se les atribuye apropiadamente tienen una singular responsabilidad por los sucesos o las circunstancias, incluso como grupo, en virtud de sus acciones particulares y las relaciones exclusivas de esas acciones o inacciones con el resultado, del que algunos consideran que aquellos merecen que se les culpe. Nuestras prácticas legales y morales de culpar y sentenciar permiten que el acusado responda y aporte, si puede, pruebas de que sus acciones no causaron daños, o que explique las excusas válidas que le eximan de culpa.

Sin embargo, la reacción defensiva como respuesta a la acusación en los contextos políticos donde los daños o las injusticias en cuestión implican procesos sociales estructurales a gran escala y largo plazo, normalmente es improductiva por varias razones. En primer lugar, centra el debate en el pasado, y no en lo que se pueda cambiar en el presente. Segundo, la culpa y la respuesta defensiva dividen demasiado a las personas, creando desconfianza donde lo que conviene es motivación para cooperar. Además, la respuesta más común a la acusación de que la persona es culpable de un suceso o una circunstancia es dirigir la acusación hacia otros. Y lo que sigue suele ser un "pasarse la pelota" de la culpa, de modo que actor tras actor van recibiendo la culpa y defendiéndose echándosela a otro. En los contextos de injusticia estructural es relativamente fácil sacudirse así la culpa, porque los otros de hecho sí participan con sus

acciones en los procesos que producen consecuencias injustas. Es difícil hacer que la culpa se la quede como "prenda" alguien en particular, porque casi todos están implicados. El discurso del pasarse la pelota de la culpa, pues, paraliza los esfuerzos por abordar los problemas con miras al futuro, porque esperamos aislar a las partes que deben hacerse cargo del remedio. En el capítulo siguiente explicaré que un planteamiento más productivo es aceptar que compartimos la responsabilidad y dividirla en lo que concierne a las tareas transformadoras.

Permítame el lector que llame la atención sobre un último problema de la retórica de la culpa en los debates políticos sobre las injusticias. No todos los culpados reaccionan necesariamente con una actitud defensiva ni con intentos de echar la culpa a los demás. A veces las personas admiten que merecen que se las culpe o acuse. Pero incluso cuando así ocurre, puede ser improductivo para el propósito de conseguir unir a las personas para hacer algo con el problema, porque las personas pasan a centrarse en sí mismas, en sus acciones pasadas, en el estado de su espíritu y su carácter, más que en las estructuras que requieren un cambio. Quienes admitimos que somos culpables de producir o de no impedir la injusticia, confesamos y nos analizamos en busca de indicios de insensibilidad o maldad. Esta autoindulgencia nos puede distraer de hablar con mayor objetividad de cómo actúan las estructuras sociales, de cómo contribuyen a ellas nuestras acciones, y de lo que podemos hacer para cambiarlas.

La concepción de la conexión social de la responsabilidad que acabo de formular ofrece medios para considerarnos y considerar a los demás responsables en política de una forma que evita apelar a la culpa, la inculpación o la sentencia. Si escuchamos, creo que podemos oír en contextos políticos, incluso hoy, llamadas a algo parecido a esta idea de la responsabilidad. En el capítulo siguiente me voy a centrar en uno de estos debates: en el movimiento contra la explotación laboral. Los intercambios públicos sobre los problemas sociales y económicos, y las políticas para abordarlos, pueden tener mayor éxito, señalo, si desarrollamos una retórica de la responsabilidad que sea específicamente política y deje oír menos un lenguaje moralista o jurídico. Déjeme el lector que concluya este capítulo con una breve referencia a algunos gestos de Jacques DERRIDA hacia este tipo de lenguaje de la responsabilidad política, especialmente tal como se apuntan en algunos pasajes de Políticas de la amistad.

DERRIDA va más allá de una crítica del espíritu de resentimiento y asume la recomendación de NIETZSCHE de una orientación presente y futura hacia otras personas y hacia la historia. En el texto de DERRIDA, esta orientación llega al término "quizás", que DERRIDA excava como sustantivo y como adverbio:

Para amar la amistad, no basta con llevar luto por el otro; uno debe amar el futuro. Y no hay mejor categoría para el futuro que la de "quizás". Este pensamiento aúna la amistad, el futuro y el quizás para abrirse a la llegada de lo que llegue, es decir, necesariamente en el régimen de un posible cuya possibilitación debe prevalecer sobre lo imposible. Porque un posible que fuera posible (no-imposible), un posible seguro y ciertamente posible, accesible de antemano, sería un pobre posible, un posible sin futuro, un posible ya dejado de lado, por así decirlo, asentado en la vida"¹⁷.

DERRIDA interpreta que NIETZSCHE sitúa la idea de responsabilidad "más allá del bien y del mal", más allá del sentimiento de equivalencia y saldo de la deuda que según él heredamos de la tradición cultural. Es una idea de la responsabilidad del futuro, una responsabilidad que cada persona tiene ella sola y también junto con los demás: "Debo confesar de mí mismo o ante mí mismo respondiendo de nosotros y ante nosotros. Debo/debemos responder por el nosotros actual y ante el nosotros del futuro, al tiempo que en el presente me dirijo a ti, y te invito a unirme a este 'nosotros' del que ya, pero todavía no, eres miembro"¹⁸.

En lo que DERRIDA dice de la responsabilidad hay mucho de Lévinas. El simple hecho de hablar a otro anuncia una responsabilidad con los demás¹⁹. Aunque para muchos filósofos un sujeto libre es el origen de la responsabilidad, en la concepción levinasiana/derridiana, la responsabilidad es anterior a la libertad y le sirve de base. "Esta responsabilidad que nos asigna libertad sin dejárnosla, por así decirlo, entendemos que procede del otro"²⁰.

No pretendo hacer una lectura exhaustiva del texto de DERRIDA, ni siquiera una "auténtica" lectura. Digo simplemente lo que esta idea del "quizás" me sugiere que sea relevante para mi argumentación en este capítulo, y lo que entiendo como esta llamada a un tipo distinto de amistad para la política.

En Políticas de la amistad, como en algunos otros textos²¹, DERRIDA reacciona críticamente a una interpretación de la comunidad política que siguen muchos filósofos de la tradición occidental, una idea que invoca una "hermandad" para describir los lazos de sentimiento y obligación que los miembros de una sociedad organizada deben tener entre ellos. La amistad política, tal como la invoca, es una llamada a la hermandad que se asienta en la homogeneidad, en una negación de la diferencia, en especial de la diferencia sexual, pero por implicación de toda diferencia personal y social que pueda producir experiencias asimétricas en las personas que buscan un interés común en la política. Un proyecto del libro de DERRIDA es alcanzar otro significado de la amistad política.

A este significado alternativo lo llamaré "solidaridad". Como término y como concepto, la solidaridad no tiene por qué connotar homogeneidad ni simetría entre los afectados. Algunas personas emplean el término para denotar la identificación con los demás o la unidad de un grupo, unos usos que se pueden y se deben cuestionar. Tal como yo la entiendo, la solidaridad es una relación

entre actores separados y disimilares que deciden estar unidos, los unos a los otros. Además, a diferencia de la hermandad, que apela a un origen natural en la madre tácita, que ahí está ya para que se cuente con ella, la solidaridad siempre se ha de forjar y reforjar. La solidaridad es firme pero frágil. Mira al futuro porque se ha de renovar constantemente.

Así pues, la amistad política entendida como solidaridad interpreta la idea del "quizás". Las personas que se consideran en solidaridad con otras próximas y alejadas se proponen trabajar juntas para mejorar el estado del bienestar de sí mismas y/o de los demás. Abordan la historia con actitud activa, lo cual significa que no aceptan que el pasado determine el presente y el futuro. En lugar de tomar las estructuras y relaciones sociales tal como son, como algo dado, las toman como posibilidades: quizás se puedan cambiar las cosas. Esta postura activa se abre a un futuro que se puede construir, pero es arriesgado e incierto. Intentemos juntos cambiar los procesos sociales que creemos que producen injusticia, y quizás lo consigamos en un grado u otro. Las personas unidas en solidaridad en pro de la justicia están decididas a mejorar las relaciones sociales, pero también son humildes e inseguras. La solidaridad, pues, inspirada y atemperada por el quizás, es una llamada a la responsabilidad:

Pero si actualmente no hay amigos, actuemos de forma que a partir de ahora haya amigos de esta "amistad dueña y soberana". A esto es a lo que llamo responder a mi llamada, esta es nuestra responsabilidad. La amistad nunca es un presente dado, pertenece a la experiencia de la expectativa, la promesa o el compromiso. Su discurso es el de la plegaria, inaugura, pero no da cuenta de nada, no está satisfecha con lo que es, se aleja a ese lugar donde una responsabilidad abre un futuro²².

El tipo de solidaridad que postulo es una relación entre muchas personas que reconocen y asumen una responsabilidad compartida relativa a las instituciones y las prácticas sociales que aprueban y apoyan, para hacerlas justas. Una solidaridad que es un ideal, una promesa y un compromiso.

DERRIDA reflexiona sobre los significados profundos de la solidaridad, como algo completamente distinto de ser una causa aislada de un daño, y alejado de las metáforas de la equivalencia y la deuda. Son significados que labran el núcleo de la respuesta: contestar, dar cuenta, responder ante.

La responsabilidad siempre es personal en el sentido de que cada uno debe responder de sí mismo. Sin embargo, el imperativo de responder de uno mismo presume una estructura mediada de este yo, es decir, que yo me explico porque ya soy consciente de mí mismo como en relación con los demás, que me exigen una respuesta. De modo que contestar en cuanto responder al otro es aún más original que contestarse uno mismo. Es decir, la relación con el otro antecede a la relación con mi yo: "Uno responde primero al otro: la pregunta, la solicitud, la

plegaria, la digresión, la llamada, el saludo o la señal, el adiós del otro”²³.

Después de responder al otro respondiendo de mí mismo, está la modalidad más generalizada de responder ante. DERRIDA lo interpreta como un movimiento hacia las instituciones: “Uno responde ante la ley, un tribunal, una instancia autorizada para representar legítimamente al otro, en la forma institucional de una comunidad moral, jurídica y política”²⁴. Esta imagen jurídicopolítica es sin duda un ejemplo de responder “ante”. Sin embargo, y como he señalado, en un modelo de conexión social de la responsabilidad de la justicia generalmente no debemos llevar a la personas a una vista o un tribunal formales para que respondan de ellas mismas. Esto no significa que no haya prácticas de las que debemos responder ante un cuerpo político por nuestras acciones e inacciones. Las personas que entienden que comparten la responsabilidad relativa a la injusticia y la justicia se exigen mutuamente responder ante un público. El proceso político consiste en la constitución de un público cuyos miembros susciten problemas y cuestiones y se exijan mutuamente acciones para abordarlos.

* Véase nota en la página 40. (N. de. E.)

1 Peter FRENCH, *Collective and Corporate Responsibility*, Nueva York, Columbia University Press, 1984. interpretación.

2 Véase, por ejemplo, Tony HONORE, “Responsibility and Luck: The Moral Basis of Strict Liability”, en *Responsibility and Fault*, Oxford University Press, 1999, págs. 14-40.

3 En un artículo sobre las estrategias de traspaso de responsabilidades, Thomas POGGE cuenta la historia de una inmobiliaria que echa a los arrendatarios mediante una conversión de condominio, que, a mi entender, según el modelo de la obligación, la hace merecedora de culpa. Véase “Escapatorias en las moralidades”, en POGGE, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Ediciones Paidós, 2005. Es innegable que este comportamiento de la inmobiliaria entra en la categoría de la discriminación o la corrupción, algo que traspasa los límites de las reglas institucionalmente aceptables del juego limpio. Sin embargo, en este ejemplo el propósito es distinto del propósito del caso que yo ponía al principio de este libro, precisamente en lo que se refiere a la cuestión de si podemos interpretar correctamente que la inmobiliaria es individualmente culpable. Mi tesis es que a veces ser responsable no significa ser culpable, sino participe junto con otros en procesos estructurales que generan injusticia.

4 Christopher KUTZ, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge University Press, 2000.

5 KUTZ, *Complicity*, pág. 188.

6 Henry S. RICHARDSON, “Institutionally Divided Moral Responsibility”, en Ellen Frankel PAUL, Fred D. MILLER, Jr. y Jeffery PAUL, (eds.), *Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, págs. 218-249.

7 Véase la exposición de George FLETCHER sobre la forma en que la atribución de responsabilidad criminal debe distinguir entre las desviaciones manifiestas de unas condiciones de fondo que se presumen normales, y las propias condiciones de fondo. FLETCHER, *Basic Concepts of Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1999, págs. 69-70.

8 Véase Hans JONAS, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*,

Chicago, University of Chicago Press, 1984, págs. 90-120.

9 Larry MAY, *Responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

10 Véase Robert GOODING, "The State as a Moral Agent", en GOODING, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 28-46.

11 Véase Thad WILLIAMS on, David Imbroscio y Gar ALPEROVITZ, *Making a Place for Community: Local Democracy in a Global Era*, Nueva York, Routledge, 2002.

12 Véase William E. HONIG, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991; Wendy BROWN, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995; y Bonnie HONIG, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

13 Friedrich NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage Books, 1967, pág. 127.

14 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, pág. 70.

15 NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, págs. 127-128.

16 Véase Larry BENNETT, Janet L. SMITH y Patricia A. Wright, eds., *Where Are Poor People to Live? Transforming Public Housing Communities*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 2006.

17 Jacques DERRIDA, *Politics of Friendship*, trad. George COLLINS, Londres, Verso Press, 1997, pág. 29.

18 DERRIDA, *Politics of Friendship*, pág. 37.

19 Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso LINGIS, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.

20 DERRIDA, *Politics of Friendship*, págs. 231-232.

21 Por ejemplo, Jacques DERRIDA, *Of Hospitality: Anne Dufourmantele Invites Jacques DERRIDA to Respond*, trad. Rachel BOWLBY, Stanford, Stanford University Press, 2000.

22 DERRIDA, *Politics of Friendship*, pág. 236.

23 DERRIDA, *Politics of Friendship*, pág. 251.

24 DERRIDA, *Politics of Friendship*, pág. 252.

CAPÍTULO V

La responsabilidad más allá de las fronteras

En el capítulo anterior desarrollé un modelo de responsabilidad política que se diferenciaba de la responsabilidad como falta, culpabilidad o como obligación individual. Argumenté que la base práctica de este concepto alternativo de responsabilidad no es la simple pertenencia a un grupo o nación, sino el hecho de que participemos mediante nuestros actos en las prácticas de las instituciones que a veces producen injusticias.

Algunos pueden pensar que este modelo de conexión social de responsabilidad no es útil para la reflexión moral porque expande, en lugar de limitar, el ámbito de las circunstancias en relación a qué personas deberían sentirse responsables. Si comparto con otros muchos la responsabilidad de todas las injusticias sociales que resultan de los procesos estructurales a los que contribuyo con mis actos, esto me hace responsable en gran medida. Esto es un pensamiento paralizante. ¿Cómo puedo empezar a emprender una acción para eximir mi responsabilidad frente a problemas tan masivos y diversos? Por otra parte, si el ámbito de esta responsabilidad no está limitado por la ubicación o la nación, su extensión se hace aún más abrumadora, ya que muchas injusticias en el mundo actual resultan de procesos sociales estructurales que tienen un alcance potencialmente global.

En respuesta a este discernimiento, según el cual la responsabilidad implicada según el modelo de conexión social es abrumadora, en primer lugar debo decir que esta es una verdad ante la que deberíamos reflexionar. En un mundo con múltiples y significativas injusticias estructurales, la responsabilidad de las personas en relación a dichas injusticias puede, y debería parecer, ser algo difícil de asumir. Sin embargo, los que plantean este hecho como una objeción a la teoría de responsabilidad desde el punto de vista de la conexión social se equivocan. Aunque no es común que los filósofos morales recurran a la percepción para conocer qué clase de acciones y costes razonables se pueden

esperar de las personas, las percepciones a las que recurren habitualmente sugieren que no se puede pedir a los individuos que cambien sus hábitos y prácticas normales o sacrifiquen una buena parte de lo que la gente corriente considera un propio interés normal en promover la justicia. En un mundo muy injusto, tal actitud es en extremo conservadora y nos permite a la mayoría decirnos de manera complaciente que hacemos todo lo que podemos y lo que se espera de nosotros para mejorar las cosas¹. Los filósofos que objetan a las teorías basándose en que éstas nos abrumen, tan solo alimentan esta autocomplacencia.

Es mucho mejor empezar desde una postura más objetiva: hay mucha injusticia en el mundo y contribuimos a su producción, y puede parecer más de lo que ninguno de nosotros pueda rectificar, ni siquiera con el apoyo de otros. Deberíamos reflexionar sobre la importancia de tal responsabilidad. Morar demasiado tiempo a la sombra de tal sobrecogimiento puede ser paralizante. De modo que deberíamos considerar la acción, y dejar para después las preguntas acerca de qué es posible y razonable esperar.

Este capítulo responde al vértigo de la responsabilidad política entendida como algo basado en la conexión socioestructural. En primer lugar, explico que la intromisión que supone esta responsabilidad a veces tiene implicaciones globales. Después proporciono los pasos teóricos para hacer que el modelo de conexión social de responsabilidad sea algo posible de alcanzar. En el capítulo anterior, me opongo a la idea de que las personas diferentes tengan distintos grados y tipos de responsabilidad como contribuyentes a la injusticia estructural. Decir que la responsabilidad se comparte significa que se atribuye a todos personalmente, sin tener que dividir ni medir.

Sin embargo, que compartamos la responsabilidad de este modo como contribuidores, no implica que debemos distinguir los grados y tipos de responsabilidad al pensar en cómo emprender una acción futura para eximirnos de ella. Ningún filósofo puede decirles a los actores lo que deberían hacer para eximir su responsabilidad, ni puede proveer una fórmula para esta decisión. No obstante, la filosofía ofrece lo que yo llamo parámetros de razonamiento a los que los individuos y organizaciones pueden recurrir para decidir lo que tiene más sentido para ellos en su esfuerzo por remediar la injusticia, dado que existen numerosos problemas y limitados recursos y energía para afrontarlos.

Otro objetivo de este capítulo es que el modelo de conexión social traspase fronteras. Conuerdo con esos teóricos que argumentan en contra de la postura aún mantenida por muchos de que el ámbito de las obligaciones de la justicia se debe restringir a los miembros del mismo Estado o nación. Algunos procesos

socioestructurales tienen un ámbito global y condicionan las vidas de muchas personas con diversas jurisdicciones estatales o nacionales. Introduciré un ejemplo muy extendido de injusticia estructural que entraña relaciones en todo el mundo, en la industria textil a nivel global. Este es un ejemplo útil para pensar en lo que significa asumir una responsabilidad respecto a la injusticia transnacional, porque en años recientes un movimiento internacional en contra de las fábricas textiles que explotan a los trabajadores ha involucrado a un gran número de personas y logrado con cierto éxito crear una discusión pública acerca de las injustas condiciones de trabajo, así como algunos cambios en las instituciones y en las prácticas.

Ejemplo de injusticia global: Sweatshops *

En las últimas décadas, un movimiento en contra de los sweatshops o talleres de trabajo esclavo, ha llamado la atención por las condiciones en las que se producen pantalones, vestidos, camisas, zapatos y otros artículos textiles, en muchas partes del mundo. A través de folletos y demostraciones, los activistas han hecho un llamamiento a muchos agentes, a menudo muy ajenos a los trabajadores, para asumir la responsabilidad por sus condiciones laborales. Aunque esto parece una exigencia extraña, ha resonado en muchas personas y el movimiento ha tenido cierto éxito en un período de tiempo relativamente corto.

Los activistas anti sweatshop han alzado protestas a las instituciones que adquieren ropa al por mayor, tales como los ayuntamientos², o que marcan las prendas con su nombre o logo, como es el caso de algunas universidades³, para asumir la responsabilidad por las lamentables condiciones bajo las que se confeccionan, a menudo en fábricas al otro lado del mundo. Los activistas del movimiento social también han repartido octavillas en la puerta de tiendas de ropa de marca tales como Gap, Nike o Disney, o vendedores de ropa al por menor más genéricos como Target y Walmart, tras explicar que una buena parte de la ropa vendida en estas tiendas se produce bajo condiciones de explotación. Por lo general no piden a los consumidores que boicoteen la compra de los productos, sino que les urgen a contactar con los vendedores de marcas y exigir que presionen a los productores a quienes contratan para que mejoren las condiciones de sus trabajadores.

Muchas instituciones e individuos encuentran absurda la idea de que los consumidores y los vendedores asuman la responsabilidad por las condiciones laborales de fábricas situadas lejos, a menudo en otros países. Si las personas que producen la ropa que comercializamos y compramos deben trabajar en condiciones infrahumanas, dicen, esto no tiene nada que ver con nosotros. Son

los dueños y gerentes de las fábricas quienes deben cargar con la culpa. A pesar de la aparente falta de sentido de esta disociación, los requerimientos del movimiento parecen haber tocado una tecla en muchos individuos e instituciones. Pocos negarían que los dueños y gerentes de las fábricas son en parte responsables por las condiciones de explotación de los trabajadores. Sin duda, a muchos de ellos se les debería atribuir la responsabilidad bajo los modelos de responsabilidad contractual o penal. Sin embargo, debido a las prácticas generalizadas, los procesos sociales y económicos estructurales y la naturaleza extendida de la industria textil en particular, existen buenas razones para creer que otros muchos comparten también la responsabilidad de mejorar las condiciones laborales incluso en otros países. Aquí tenemos un caso donde la culpa en el sentido de responsabilidad se puede imputar debidamente a otros muchos que también tienen la responsabilidad política.

De modo que, ¿a qué me refiero con el término sweatshops? El término engloba complementos, ropa, zapatos, y otros artículos pequeños cuya producción requiere mucha mano de obra y tiene lugar en talleres relativamente pequeños en países menos desarrollados. Estos pequeños talleres de industria textil habitualmente operan desde el último eslabón de una cadena de especificación, distribución y marketing que con frecuencia implica cientos de compañías diferentes. Los estudios sobre la industria textil global han sacado a la luz que los sweatshops también abundan en Norteamérica y Europa, en los que casi siempre emplean trabajadores ilegales o legales⁴. Sin embargo, la mayoría de los sweatshops funcionan en países menos desarrollados. Entre la mercancía adquirida en Estados Unidos en 2000, se importó el 85 % del calzado y el 50 % de ropa⁵.

Las condiciones en estas instalaciones industriales varían, por supuesto, pero son típicas las siguientes. La gran mayoría de trabajadores son mujeres, y a menudo de trece o catorce años. Con frecuencia son tratadas de manera dominante y abusiva por sus jefes, y el acoso sexual es algo común. Generalmente trabajan de diez a dieciséis horas diarias en temporada alta; si el productor está atrasado con respecto a un pedido, los trabajadores pueden ser obligados a trabajar toda la noche. Tienen pocos momentos para ir al servicio u otros ratos de descanso durante su larga jornada de trabajo. Puesto que normalmente no se pueden tomar días libres ni vacaciones, un trabajador que esté demasiado enfermo para trabajar casi siempre es despedido. Las violaciones de los derechos más básicos de salud y seguridad son normales. En las fábricas hace un calor excesivo, no hay suficiente luz ni ventilación, hay demasiado ruido, poco equipo de protección contra incendios, salidas bloqueadas, pocas

condiciones higiénicas, baños y comedores antihigiénicos y ningún acceso a agua potable limpia. Es común que los trabajadores en estas instalaciones no tengan libertad para organizar sindicatos para negociar de forma colectiva con los empresarios. Los trabajadores que se quejan e intentan organizar algo, normalmente son amenazados, despedidos, chantajeados, golpeados e incluso asesinados. Los gobiernos locales a menudo apoyan de forma activa o pasiva tal actividad antisindical⁶.

Sin duda tales condiciones violan los derechos humanos básicos. Muchos acuerdos y convenciones internacionales prohíben la violencia y la intimidación en el lugar de trabajo y estipulan que los trabajadores no deben estar bajo circunstancias que comprometan su salud básica y seguridad física. El significado de estos derechos, por otro lado, debería variar poco con la cultura local o el nivel de desarrollo industrial. El agotamiento y la necesidad de ir al servicio son experiencias propias de todas las culturas. El derecho a asamblea y organización debería ser reconocida en todas partes e intimidar y golpear a las personas que intentan ejercer estos derechos está mal en cualquier lugar del mundo. Decir que estos son derechos es decir precisamente que no hay argumento moral válido para sacrificarlos a cambio de los beneficios por políticas diseñadas para fomentar el crecimiento económico, o a costa de los sueldos de los trabajadores. Si muchos trabajadores soportan estas transgresiones sin quejarse porque necesitan desesperadamente los sueldos, esta es una medida de las presiones coercitivas de sus circunstancias y no de su consentimiento.

Pero, ¿qué ocurre con sus salarios? Los economistas aseguran que el nivel salarial para el mismo tipo de trabajo varía apropiadamente con el coste local de vida y las condiciones del mercado laboral, y tienen razón. Los que arguyen que el nivel de vida de los trabajadores de los sweatshops a menudo es más elevado que en el campo, de donde muchos de ellos emigraron, podría ser correcto. El nivel salarial de los trabajadores de la industria textil con frecuencia es mucho más bajo que el salario mínimo legal⁷. Por otro lado, los empresarios a menudo se niegan a pagar incluso los salarios más míseros⁸. Los trabajadores generalmente carecen de recursos para reclamar cuando los empresarios les pagan menos porque muchas veces no tienen contratos oficiales y los empleadores tienen pocos registros o ninguno de las horas que han trabajado sus empleados. Puede ocurrir, que en circunstancias normales de mercado, un aumento de salario para algunos trabajadores signifique la pérdida de empleo para otros; sin embargo, en los casos en los que los salarios de un número masivo de trabajadores están por debajo del nivel de subsistencia, lo cual es habitual, se trata más de un argumento en contra de aceptar las condiciones

normales de mercado que contra pagar salarios dignos.

Hasta ahora he descrito las condiciones habituales de los trabajadores de las fábricas textiles. Sin embargo, una proporción significativa de personas que unen las piezas textiles trabajan desde su casa. Los empleadores a menudo prefieren contratar personas que trabajen en su domicilio porque de esta manera no tienen que pagar un local ni gastos de infraestructura, y no son legalmente responsables por las condiciones laborales. Los trabajadores, en especial las mujeres, a menudo prefieren trabajar en casa que en la fábrica, aunque esté peor pagado, porque les permite evitar viajes largos y tediosos, y quedarse con sus hijos y guardar las apariencias ante sus maridos, quienes fingen que sus mujeres no trabajan⁹. No obstante, las personas que trabajan en su domicilio son a menudo las peor pagadas y se auto imponen una jornada más larga. Por otro lado, los niños o los ancianos con quienes se quedan en casa, con frecuencia son requeridos para ayudar a sacar adelante el trabajo¹⁰.

La estructura de la industria textil global se desentiende de la responsabilidad por las condiciones de los sweatshops. Los minoristas de gran nombre en Estados Unidos y Europa raramente son los propietarios ni dirigen las fábricas en las que se produce la ropa confeccionada para sus pedidos. En su lugar, existe una compleja cadena de producción y distribución que involucra a docenas o miles de entidades contractualmente distintas que traen la ropa confeccionada desde múltiples lugares hasta las tiendas donde las compran. En este sistema, cada uno de los eslabones de la cadena cree que opera cerca del margen en un ambiente altamente competitivo, y normalmente es bajo una gran presión para satisfacer los pedidos a un bajo precio por empresas que están en un eslabón mucho más alto. Sin embargo, las empresas que se encuentran en un eslabón más alto de la cadena a menudo no tienen responsabilidad jurídica por las políticas y operaciones de las firmas que están por debajo y a las que contratan.

Las instalaciones donde se confeccionan las prendas y otros artículos son siempre muy pequeñas. Sus actividades son difíciles de regular o controlar porque las operaciones frecuentemente se cierran en un lugar y se abren en otro. Las políticas de exportación para las zonas de procesamiento de muchos países en vías de desarrollo fomentan la inversión en estas firmas y por lo general hacen la vista gorda en cuanto al cumplimiento de las leyes laborales locales por parte de estas compañías.

Kimberly ELLIOT y Richard FREEMAN describen la estructura de un minorista estadounidense, J. C. Penney, y sus subcontrataciones en un país en vías de desarrollo, Filipinas. J. C. Penney adquiere productos terminados a través de un importador americano, Renzo. Renzo transmite las especificaciones de J. C. a

Robillard Resources, un exportador filipino, que contrata a un empresario textil filipino que organiza una cadena de producción que incluye numerosas fábricas de subcontratación. Estas subcontratas, a su vez, no solo organizan y supervisan la producción de la fábrica textil, sino que también crean un sistema para contratar obreros que trabajen desde casa¹¹. Según ELLIOT y FREEMAN, solo J. C. Penney cuenta con más de 2.000 proveedores en más de ochenta países. Nordstrom tienen más de 50.000 contratistas y subcontratistas, y Disney otorga licencia de sus productos a más de treinta mil fábricas en todo el mundo.

Otro aspecto de la estructura de esta industria que es relevante para la cuestión de asignación de responsabilidades, tiene que ver con la forma en que las posturas de empleador y empleado a menudo no son transparentes en este sistema. En algunas fábricas, los líderes de la línea de producción actúan como agentes subcontratantes para los que trabajan en su domicilio, con el permiso y la asistencia de la dirección. Tanto los trabajadores en cadena como los que lo hacen en su domicilio, raramente reciben contratos escritos: son alentados a pensar en ellos mismos como trabajadores "autónomos"¹².

En este complejo sistema de producción y distribución, los trabajadores que confeccionan las prendas están al final de la cadena. Los salarios que ganan normalmente ascienden a una pequeña fracción del precio al por menor de un artículo, muchas veces por debajo de un 6 %¹³. Cada capa de subcontratación que aparece entre el productor y la tienda en la que el consumidor final compra los artículos terminados se añade al coste de los mismos. Los minoristas de las principales marcas habitualmente obtienen espléndidos beneficios de este sistema; a medida que uno se desplaza en la cadena de producción y distribución, la firma opera en entornos más competitivos. Las pequeñas subcontratas de los países en vías de desarrollo frecuentemente operan justo en el límite de la solvencia.

Los activistas anti sweatshops aseguran que los trabajadores del eslabón final de este sistema sufren injusticias en forma de dominación, coacción y privación dentro de un sistema global de desigualdades extremas. En parte, esta injusticia es responsabilidad de culpables concretos bajo un modelo de la obligación. Cuando los dueños de las fábricas y los gerentes violan la ley laboral local, por ejemplo, como hacen a menudo, deberían ser castigados¹⁴. Si los Estados en los que operan las fábricas fracasan en ubicar a los infractores y penalizarlos, como suele ocurrir, deberían ser moralmente inculcados por este fracaso, y la comunidad internacional quizá debería encontrar modos de sancionarlos. Los jefes que acosan e intimidan a los trabajadores o los gerentes que sitúan la productividad por encima de la salud del trabajador, desde luego deberían ser

jurídicamente responsables por las extorsiones que sufren sus empleados.

Puesto que sus decisiones y acciones son la causa inmediata y repetida de las condiciones de la fábrica, a los propietarios y gerentes se les debería hacer responsables de estas condiciones. Probablemente las empresas locales que compran directamente a estos empresarios, que presumiblemente se encuentran en posición de conocer estos perjuicios, se les debería atribuir esta responsabilidad. Sin embargo, es posible que algunos de estos agentes, cuando son acusados de oprimir y explotar injustamente a sus trabajadores, intenten mitigar su responsabilidad indicando factores que están fuera de su control. Pueden alegar que no tienen elección en los salarios que pagan y que no pueden permitirse dar tiempo libre a los trabajadores o invertir en mejor ventilación e instalaciones. Funcionan en un entorno altamente competitivo, podrían decir donde otros empresarios venden más barato, intentando debilitarles constantemente. Solo pueden permanecer en el negocio al vender los artículos al mismo precio o por debajo del precio de los competidores en todo el mundo, y esto solo lo pueden hacer manteniendo los costes de producción y la mano de obra al mínimo. Los comerciantes textiles que venden a los mayoristas americanos negocian para tener las mejores condiciones posibles pues si estos empleadores aumentaran el precio tendrían que buscar negocio en cualquier otra parte. Estos empresarios probablemente alegarán también que seguramente los trabajadores no estarán mejor si no tienen trabajo en absoluto. Por otra parte, los incentivos para gestionar los sweatshops son poderosos: por cada fábrica que pueda cerrar, otras dos probablemente surgen en su lugar¹⁵.

Dicha alegación para mitigar las circunstancias no puede ir tan lejos, por supuesto. Ningún empleador tiene una excusa legítima para hacer trabajar a la gente dieciséis horas al día, negándose a darles descansos para ir al baño. No obstante, hay cierta verdad en la explicación de que los empleadores operan bajo serias presiones estructurales.

Una justificación típica para los principios laborales establecidos por el Estado apela a la necesidad de mantener un nivel en el campo de juego entre los competidores. Pero si existe una base mínima de derechos humanos, bajo el cual el nivel de salarios y condiciones laborales no pueden bajar, el Estado es el agente apropiado para garantizarlo a través de las leyes. De este modo, los empleadores que deseen tener una conducta aceptable con los trabajadores no necesitarán temer la competencia de otros empresarios con menos escrúpulos.

Ciertamente, los Estados en los que operan los sweatshops deberían ser inculcados por permitir que existan. Muchas agencias estatales son ineptas y corruptas, y demasiado a menudo algunos de sus funcionarios se benefician

directamente del sistema que explota a sus compatriotas pobres. En la medida en que el movimiento destapa los sweatshops en Estados Unidos y en otros países que supuestamente tienen elevados principios laborales y buenos procesos judiciales, se debería inculpar a estas agencias por no hacer su trabajo.

Sin embargo, algunos Estados alegan, injustificadamente, que ellos mismos se encuentran bajo una presión que les impide mejorar las condiciones. Muchos gobiernos de países menos desarrollados han propiciado indirectamente estas mismas prácticas al constituir zonas especiales para procesar la exportación donde las fábricas están exentas de impuestos y regulaciones que habitualmente se aplican a otras empresas del país. Necesitamos desesperadamente inversiones y empleos, dicen. Para conseguirlo y fomentar un clima "favorable" de inversión nos vemos obligados a competir con otros estados pobres. Para evitar déficits comerciales o pagar balances de déficit comercial necesitan compañías que produzcan artículos para exportación. Nunca han tenido un sector público lo bastante fuerte como para controlar y hacer respetar sus regulaciones, y es difícil crear uno con una base de impuestos bajos. Sus burócratas e inspectores trabajan demasiado y les pagan poco y por tanto sucumben fácilmente a los sobornos. La presión para la reducción de gasto público por parte de las instituciones financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional ha debilitado aún más la capacidad del sector público.

Cuando estos agentes claman que operan bajo coacciones que están más allá de su control y deben someterse a la presión de instituciones más poderosas y que éstas les dejan pocas opciones para gestionar las fábricas de forma diferente, sus excusas tienen cierta base. Las condiciones de los sweatshops constituyen un caso de injusticia estructural en la medida en que son relativamente comunes, siguen un patrón similar, parecen promover los intereses de actores de diversa índole y relacionados de distinta manera con la industria textil, y son producidos por un gran número de individuos y organizaciones que actúan en base a esos intereses. Estos procesos estructurales políticos y económicos implican actores e instituciones tanto dentro como fuera de los países que albergan las fábricas, y estos procesos permiten y proveen incentivos para algunas acciones al mismo tiempo que bloquean o coaccionan cualquier alternativa.

Los sweatshops prácticamente son las únicas fábricas en el mundo con condiciones laborales que violan los derechos humanos y la industria textil no es la única industria con un sistema de producción, distribución y sistema de marketing tan complejo y diverso que involucra tanto grandes corporaciones transnacionales como pequeños operadores en muchos países diferentes. Otras

muchas industrias se organizan de maneras similares, y otras muchas siguen su ejemplo. Sin embargo, para pensar en cuestiones de responsabilidad e injusticia estructural, sería más útil enfocar un tema a la vez, y de esta manera identificar a los actores junto con sus acciones y el modo de alterarlo en lugar de considerar un capitalismo global en general. Además, me centro en la industria textil aquí porque ha surgido un movimiento sostenido para publicitar las condiciones de esta industria y hacer cambios en él y este movimiento ha tenido cierto éxito. Antes de centrarme en la teoría de responsabilidad más allá de las fronteras enumeraré algunos de estos éxitos.

En Norteamérica y Europa el movimiento ha suscitado una significativa toma de conciencia por parte del consumidor sobre las condiciones bajo las que se confecciona en países lejanos gran parte de la ropa que compramos. Al hacerlo, ha producido en algunas personas un sentido de conexión con los trabajadores, cuando anteriormente no habían pensado nunca en éstos. Como resultado, mayor número de consumidores han tomado interés en el consumo de "comercio justo", como por ejemplo comprar productos a través de empresas que tratan directamente con los trabajadores bajo condiciones normales más justas. Desgraciadamente, existen menos opciones de comercio justo para la adquisición de ropa que para otros productos como el café. Se han establecido varios grupos de vigilancia y control para localizar las condiciones en la industria textil en diversas partes del mundo y, en algunos casos, ejercer una presión específica en las fábricas locales y las grandes multinacionales para asegurarse de que estas condiciones mejoran. En respuesta a las críticas que aseguran que las prácticas de control y vigilancia han sido paternalistas con los trabajadores y que han creído con demasiada facilidad las justificaciones de minoristas y fabricantes, han surgido otras organizaciones no lucrativas para intentar mejorar las condiciones laborales. Para ello, han tomado contacto con las asociaciones y sindicatos de los trabajadores, con quienes se reúnen fuera del ámbito laboral, para proteger a los obreros involucrados de las represalias del empresario¹⁶. La mirada de algunos sindicatos americanos se ha vuelto hacia la solidaridad transnacional; en lugar de enfocar únicamente las condiciones laborales americanas y exigir que los minoristas fabriquen artículos en Estados Unidos y los consumidores "compre productos americanos". Algunos sindicatos reconocen que los intereses de los trabajadores en este país dependen de la mejora de las condiciones de los obreros en el extranjero, y se han comprometido en desarrollar un trabajo más solidario. En respuesta a la crítica debida a que las actividades del movimiento anti sweatshop han llevado al despido de trabajadores y al cierre de fábricas enteras, las organizaciones de los movimientos han vigilado este tipo de

desarrollo de acontecimientos y a veces han facilitado con éxito negociaciones con los empresarios para evitar estas consecuencias y al mismo tiempo mejorar las condiciones de los trabajadores.

Tal vez el mayor éxito ha sido la conciencia pública y legal a la imagen y a algunas actividades de importantes minoristas corporativos a nivel mundial, tales como Nike, Reebok, Benetton, Gap, Walmart y muchos otros. Cuando empezó el movimiento, la mayoría negó la responsabilidad de las condiciones laborales bajo las que se confecciona la ropa que venden, pero su imagen pública era susceptible a presión del movimiento anti sweatshop para aceptar la responsabilidad moral, si no jurídica. Algunos minoristas han añadido códigos de conducta a sus prácticas contractuales; algunos se han involucrado en actividades de control, aunque los activistas del movimiento a menudo han criticado estas tácticas de realizarlas solo para mantener las apariencias. No se puede contar con los grandes minoristas para promocionar los intereses de los trabajadores textiles; el movimiento debe continuar para exigir información sobre sus actividades y darla a conocer. Las ventas de estas compañías dependen de la imagen que tengan los consumidores acerca de su atención o de la falta de ella hacia las condiciones de los sweatshops.

Estructuras globales

Un punto de vista ampliamente aceptado en los debates habituales de política, así como entre filósofos, aún sostiene que el ámbito de las obligaciones de la justicia se define por la asociación a una comunidad política común. Según este razonamiento, las personas tienen obligaciones de justicia respecto a otras personas con quienes viven bajo una constitución común o que pertenecen a la misma nación. En sus escritos sobre la justicia, John RAWLS presupone que la esfera de quienes tienen obligaciones de justicia con otros es una sociedad relativamente cerrada y gobernada por una sola constitución [17](#). Los miembros de cada sociedad como tal están vinculados entre sí por obligaciones de justicia que no tienen con personas de fuera. En *The Law of Peoples*, RAWLS reitera que en los principios de justicia como imparcialidad, los miembros de una sociedad en particular contraen una obligación mutua que no se aplica a las relaciones morales entre personas que pertenecen a sociedades diferentes al otro lado del planeta. La "ley de gentes" es más amplia y compleja que la justicia como imparcialidad [18](#).

David MILLER también concibe que el alcance de los principios de justicia engloba solo relaciones entre personas que conviven en el mismo Estado o nación. La obligación de sindicalizar instituciones coercitivas para asegurar una equidad

distributiva en cuanto a la necesidad, abandono y respeto mutuo, se obtiene solo entre personas que pertenecen al mismo Estado o nación y que viven bajo una sola constitución política¹⁹. A MILLER le preocupa que la globalización tiende a hacer que la soberanía estatal sea más porosa y predispuesta a afectar a las personas y a ser afectada por circunstancias que se encuentran más allá de las fronteras nacionales. No concluye de este hecho innegable que los principios de justicia se aplican de forma transnacional, sino que le inquieta que la justicia social en sí pueda constituir una idea históricamente específica y un conjunto de prácticas que han quedado en el pasado²⁰.

Ningún filósofo que restrinja el alcance de obligaciones de la justicia a miembros del mismo Estado o nación creará que no hay obligaciones morales más allá de sus fronteras. Muchas personas coinciden en que los seres humanos tienen algunas obligaciones morales hacia otras personas solo porque son humanos. El deber de ayudar y fomentar los derechos humanos básicos a menudo se considera una parte de estas obligaciones. Sin embargo, en base a este pensamiento, estas obligaciones no son tan fuertes y profundas como las obligaciones de justicia. Tal como entiendo yo la lógica de esta postura, sostiene que las obligaciones de justicia presuponen la existencia de instituciones políticas compartidas. Según este punto de vista, es incoherente decir que las relaciones entre personas son injustas o justas en ausencia de instituciones compartidas para arbitrar tales alegaciones o para regular las relaciones entre personas.

En el Capítulo III comenté la ambigüedad en la teoría de Hannah ARENDT en cuanto a las fuentes de la responsabilidad política. En "Responsabilidad colectiva", asegura que la base de esta forma de responsabilidad reside simplemente en ser miembro de una comunidad política. Sugerí que el texto de EICHMANN en Jerusalem, por otro lado, es más específico. Algunos de los agentes sobre los que argumenta ARENDT, que comparten la responsabilidad en relación a los crímenes nazis, están fuera de Alemania y el análisis de por qué los alemanes tienen la responsabilidad reside básicamente en lo que hacen o dejan de hacer, en lugar del hecho de pertenecer a la nación germana.

Me gustaría retomar brevemente esta idea de nuevo. Con frecuencia, los filósofos contemporáneos afirman que hay responsabilidades especiales que recaen sobre los individuos simplemente por ser miembros del mismo Estado o nación. Algunos alegan que las naciones, como colectivos, podrían hacerse considerarse responsables de los perjuicios ocasionados a individuales y grupos. Afirman que las personas que son miembros de aquellas naciones o que viven en los Estados que las representan son responsables del agravio ocasionado solo porque pertenecen a las naciones y no por alguna razón que tenga que ver con

sus acciones, inacciones o actitudes. Margaret GILBERT sostiene que los miembros de una nación se implican en el compromiso conjunto de la nación. Cuando su Estado-nación hace algo mal, todos los miembros de la nación comparten por igual la responsabilidad del mal ocasionado, independientemente de cuánto hayan protestado por las acciones cometidas²¹.

Creo que ésta es una manera desconcertante de describir la responsabilidad colectiva. Da más fuerza a la idea de una nación de lo que tendemos a dar a otros fenómenos de grupo. Una nación, o una sociedad de Estado-nación, existe porque aquellos que se consideran miembros, o son considerados por otros, actúan de manera específica para nombrar e identificarse unos a otros, reconocer los símbolos de la nación, representar ciertos rituales asociados a él, y producir y reproducir conexiones sociales y políticas entre ellos. Los agentes individuales pueden estar más o menos involucrados en estas actividades y algunos pueden resistir o protestar por ellos, o distanciarse de ellos. Si los miembros de una nación o de una comunidad política comparten la responsabilidad por las acciones de un Estado o nación, es en virtud de tales relaciones activas y no simplemente por su asociación a ella.

Algunos filósofos rechazan la idea de que el alcance de las obligaciones de justicia se extienda solo a miembros de la misma comunidad política. Desde el punto de vista utilitarista cosmopolita, ser miembro de un Estado-nación o cualquier otra forma de relación particular entre personas, es irrelevante para evaluar la naturaleza, profundidad o alcance de las obligaciones entre ellas. Los agentes morales tienen obligaciones idénticas con todos los seres humanos, y tal vez incluso con seres no humanos. Existe un imperativo normal para minimizar el sufrimiento, independientemente de dónde ocurra. Todo individuo está obligado a hacer cuanto pueda para mitigar el sufrimiento en cualquier lugar, hasta el punto en que él mismo empiece a sufrir. Para cualquiera de los agentes que sufran, ser miembro de una comunidad política común es relevante solo a nivel instrumental, ya que a veces provee suficientes medios para eximir obligaciones y distribuir determinadas tareas. Sin embargo, gran parte de las relaciones globales puede invalidar esta conveniencia. Peter SINGER y Peter Singer son dos eminentes teóricos que sostienen este punto de vista²².

Creo que ambas posturas son deficientes. Algunos críticos de la postura utilitarista cosmopolita sostienen que es exigente e inverosímil. Existen algunas razones para que las personas distingan entre obligaciones que derivan de relaciones particulares y especiales, y a veces dar a éstas prioridad sobre obligaciones cosmopolitas más generales²³. Desde luego, no es suficiente debatir acerca de una idea de obligación moral que reclama a los agentes

morales más de lo que están dispuestos a hacer. Las percepciones y preferencias de nuestras obligaciones tenderán a ser por decisión propia y poco exigentes.

Creo que se deberían plantear varias objeciones diferentes contra la postura utilitarista cosmopolita. En primer lugar, en la medida en que reafirma que no importa la jurisdicción política respecto a las obligaciones que uno tiene con los demás, es decir, a lo que tienen derecho legítimo algunos agentes en un lugar, en relación a las personas de otra jurisdicción, esta postura pone en entredicho el derecho colectivo a la auto resolución. Es indudable que las fronteras tanto nacionales como políticas locales no deberían tener un poder absoluto. Si, por ejemplo, los miembros de una comunidad política sufren una represión o privación severa debido a que el régimen político bajo el que viven es demasiado perverso o débil para proteger sus vidas, entonces los foráneos tendrían la obligación de intervenir. Y además de una intervención directa, como expondré más adelante, los foráneos tienen la obligación de fomentar la justicia más allá de sus fronteras. No obstante, es un error considerar a la comunidad política como algo meramente instrumental para eximir obligaciones. La mayoría de las personas valoran un sentido de pertenencia al establecer los términos de sus relaciones²⁴.

Por otra parte, tal como han expresado autores como SINGER y Unger, la postura utilitarista cosmopolita es demasiado individualista y ofrece pocas directrices para establecer prioridades de acción. Da la impresión de que cada individuo está obligado a actuar por su cuenta para eximir sus difíciles responsabilidades cosmopolitas al, por ejemplo, donar su propiedad individual. Esta postura tiene un razonamiento demasiado irresoluto del papel de las instituciones y de la acción colectiva.

Sin embargo, el punto de vista según el cual el alcance de las obligaciones de la justicia se limita a los miembros de una misma comunidad política es incluso más desacertado. Los críticos de esta idea tienen razón al argumentar que la pertenencia a un Estado-nación es algo arbitrario desde un punto de vista moral; las comunidades políticas han evolucionado de un modo contingente, que deriva más de la lucha de poder que del derecho moral. Las personas a menudo permanecen en relaciones complicadas con otros antes de, aparte de, o fuera de las comunidades políticas. En estas relaciones, las acciones afectan a cada uno de manera que tienden a producir un conflicto a no ser que las personas cooperen con muchos otros en prácticas continuadas y en instituciones de todas las jurisdicciones. En dichas relaciones esperamos condiciones justas para la de resolución de conflictos y cooperación. En contraste con la postura utilitarista cosmopolita, es preciso ofrecer alguna explicación de la naturaleza de las

relaciones sociales en las que se asegura que las personas tienen obligaciones de justicia entre ellas. No es suficiente con decir que los demás son humanos.

Sin embargo, el enfoque de Estado-nación hace previo lo que es posterior desde una perspectiva moral. Tal como he desarrollado en el Capítulo II, a nivel ontológico y moral, aunque no necesariamente temporal, la conexión social es anterior a las instituciones políticas. Esta es la gran reflexión de la teoría de contrato social. Las conexiones sociales de la sociedad civil pueden existir sin que las instituciones políticas las gobierne. Una sociedad consiste en instituciones vinculadas o mutuamente influyentes y prácticas, mediante las cuales las personas aprueban sus proyectos y buscan su felicidad, y al hacerlo afectan las condiciones bajo las que actúan otros, a menudo de un modo muy profundo. Una teoría de contrato social como la de John LOCKE afirma que la necesidad y el deseo de tener instituciones políticas surge porque las personas socialmente vinculadas con múltiples, y a veces con complicados, compromisos institucionales, reconocen que sus relaciones son propensas al conflicto y que las desigualdades de poder pueden conducir a la desconfianza, la violencia, la explotación y la dominación²⁵. Son estas relaciones estructurales y vulnerabilidades las que generan obligaciones de justicia. Crean la necesidad de una regulación pública y de instituciones fuertes que la ponga en práctica, de manera que las personas puedan maximizar su capacidad de actuar conjuntamente y minimizar el conflicto violento entre ellas.

En su obra célebre *Political Theory and International Relations*, Charles BEITZ desafió la hipótesis de Rawls, según la cual, el alcance de las obligaciones de justicia se extiende solo a los miembros de una única comunidad política al argumentar que existe una sociedad internacional incluso en ausencia de una constitución política que la regule. Los procesos económicos en curso de producción, inversión y comercio vinculan a las personas en diversas regiones del mundo y estas relaciones a menudo son desiguales en cuanto a poder y recursos materiales. Las personas traspasan fronteras, y las instituciones de expresión y comunicación son de acceso cada vez más global. Las actividades de muchas entidades religiosas, artísticas, científicas, jurídicas, y las organizaciones de provisión de servicios y redes, se extienden a diversas partes del mundo sin dar demasiada importancia a su pertenencia a un Estado-nación ni a sus fronteras. BEITZ concluye que los principios de justicia como los que sostiene RAWLS se aplican globalmente porque existen densas redes globales de relaciones sociales y económicas²⁶. La necesidad de instituciones políticas lo bastante fuertes y de amplio alcance como para regular estas relaciones y asegurar su equidad se deriva del alcance global de las obligaciones de justicia y no de su limitación.

Thomas POGGE afirma que hay un orden institucional global que consiste en Gobiernos de gran poder, instituciones internacionales corporativas y financieras, y otras poderosas instituciones sociales, económicas y militares, que funcionan a nivel transnacional, lo cual es impuesto por los países relativamente prósperos a los países pobres del mundo. Este orden mundial, argumenta, es una causa significativa, aunque no la única, de la severa pobreza en la que se encuentra una cantidad ingente de personas del Sur, así como del origen de tremendas desigualdades en el nivel de vida en todo el mundo. La mayoría de las personas de los países prósperos se benefician de este orden mundial. El orden mundial suscita problemas de justicia entre las personas de todo el mundo. Las personas acaudaladas de los países prósperos en particular, participamos en esta imposición²⁷ de injusticia hasta el punto en que somos los sustentadores y nos beneficiamos de un orden mundial institucional que favorece la causa y perpetúa la pobreza y la desigualdad en el mundo.

Aunque Allen BUCHANAN piensa que el mejor argumento para las obligaciones de justicia global deriva de los deberes naturales, resume con precisión y tiende a refrendar la teoría de que hay una estructura básica global. Según BUCHANAN, una estructura básica global consiste en "un conjunto de instituciones económicas y políticas que tienen efectos profundos y duraderos sobre la distribución de cargas y beneficios entre las personas de todo el mundo"²⁸.

Entre los elementos de la estructura básica global se encuentran los acuerdos económicos internacionales y regionales (entre los que se incluyen la IMC, TLCAN y varios tratados de la Unión Europea), los sistemas financieros internacionales (incluyendo el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y varios acuerdos que rigen los sistemas de cambio de divisas), un creciente sistema global de derechos de la propiedad privada, incluyendo los derechos de la propiedad intelectual que adquieren gran importancia a medida que la tecnología traspasa fronteras, un conjunto de instituciones jurídicas internacionales y regionales y agencias que juegan un papel importante al determinar el carácter evolutivo de todos los elementos precedentes de la estructura básica global (la meta estructura de la estructura básica global) y... una práctica de reconocimiento para Estados y Gobiernos desprovisto de estándares normativos²⁹.

BUCHANAN reivindica que la existencia de tal estructura básica global implica que los principios de justicia se aplican a ella. Las obligaciones morales globales trascienden los meros principios de ayuda para ser aplicados por agentes individuales a su criterio, ya sean personas, Estados o entidades colectivas.

En el Capítulo II expliqué que la idea de RAWLS de la estructura básica de la sociedad, que consistía en una lista relativamente corta de instituciones que proveen el marco rector para la actividad social, está algo desencaminada en cuanto a cómo se origina la injusticia social y cómo los agentes individuales deberían entender su relación con esta injusticia. Tanto POGGE como BUCHANAN se

proponen extender la idea de RAWLS de la estructura básica a un nivel global. Conciben que las injusticias globales derivan básicamente del funcionamiento de un conjunto relativamente pequeño de instituciones globales dominantes en las que algunas personas son injustamente desfavorecidas y otras, injustamente aventajadas. En la medida en que los agentes, ya sean individuos u organizaciones, se muestran indiferentes o apoyan el funcionamiento de esta estructura básica global, participan en el consentimiento perpetuo de la injusticia. El mundo debería ser reorganizado con una estructura básica más justa. BUCHANAN propone que para ello serían preciso reformas de la ley internacional, con especial enfoque en el apoyo de derechos sociales y económicos.

Estoy de acuerdo en que las cuestiones de justicia social a nivel global conciernen procesos estructurales que afectan y vinculan a las personas en diferentes partes del mundo. Creo que es igual de erróneo pensar en estos problemas estructurales en términos de un conjunto de instituciones que forman una parte de la sociedad a nivel global, como a nivel nacional. Esta forma de concebir el tema evoca la imagen de una constitución global que establece las reglas que determinan los principales procesos sociales y económicos de todo el mundo. Aunque tanto POGGE como BUCHANAN opinan que en gran medida estas instituciones dominantes establecen reglamentaciones en beneficio del capital privado, no ponen suficiente énfasis en el poder que tienen los actores colectivos no gubernamentales para producir injusticia global. Otros actores privados, por otra parte, aparecen principalmente como sustentadores pasivos y beneficiarios de este orden global.

En lugar de concebir las estructuras como parte de una sociedad, como parecen hacer RAWLS y BUCHANAN, expliqué en el Capítulo II que los procesos socioestructurales conciernen a toda la sociedad, considerándolo desde un punto de vista específico. No cabe duda que las instituciones jurídicas y legislativas son elementos de los procesos socioestructurales que producen o evitan la injusticia. Podría decirse que tienen un papel distintivo porque, más que otras instituciones, en parte existen para facilitar la coordinación de las actividades de un gran número de actores. No obstante, para entender cómo se producen y se reproducen las injusticias, también debemos reparar en las leyes y prácticas de empresas, medios de comunicación y las preferencias de ocio y consumo de la gente corriente.

Parámetros para razonar acerca de la responsabilidad

He afirmado que todos esos agentes que contribuyen a los procesos estructurales que producen la injusticia comparten la responsabilidad de

enmendar dicha injusticia. En este capítulo he explicado además que algunos procesos estructurales funcionan más allá de las fronteras de muchas jurisdicciones nacionales y estatales. La responsabilidad de un agente respecto a la justicia no se limita a los individuos que se encuentren cerca o en el mismo Estado o nación, si participa en los procesos socioestructurales que lo vinculan con otros que están lejos y fuera de esas jurisdicciones. En el actual sistema económico globalizado, por ejemplo, los minoristas y consumidores de productos adquiridos en un país, a menudo están vinculados a los trabajadores que confeccionan los productos en otros países. Estas conexiones conllevan obligaciones de justicia.

Las personas tienden a eludir esta conclusión. En especial cuando al expandir nuestra comprensión del alcance de las obligaciones de justicia para incluir lo global así como más procesos locales, las responsabilidades morales que conlleva la justicia nos imponen demandas imposibles. Existe una proporción inmensa de injusticia en este mundo atribuible, al menos en parte, a los procesos estructurales. Muchos agentes contribuyen con sus actos a muchos de estos procesos estructurales. La responsabilidad tiene demasiado peso.

Hay quienes se podrían tomar esta línea de debate como un *reductio ad absurdum*. Si tu teoría de la responsabilidad me enfrenta a tareas inconmensurables, más de lo que puedo abarcar, entonces esta teoría debe estar equivocada. Sin embargo, tal como he sugerido en capítulos anteriores, para los siguientes escritores como Joel FEINBERG y Henry RICHARDSON³⁰, la diferencia conceptual entre la responsabilidad y el deber, entraña este tipo de apertura. Cuando tenemos un deber, las reglas morales especifican lo que se supone que debemos hacer: por ejemplo, "Honra a tu padre y a tu madre". Sin embargo, la responsabilidad, aunque no es menos obligatoria, es más abierta a las acciones que comporta. Uno tiene la responsabilidad de hacer lo que sea para lograr unos fines o propósitos específicos. Asumir la responsabilidad también implica mayor criterio que la aprobación de un deber. De los agentes que tienen la responsabilidad depende la decisión de qué hacer para eximirlos dentro de los límites de otras consideraciones morales.

Este análisis aboga por determinar lo que se requiere moralmente de los agentes respecto a la rectificación de la injusticia estructural. Quienes compartimos la responsabilidad deberíamos emprender una acción, pero depende de nosotros decidir lo que es razonable dadas nuestras capacidades y circunstancias particulares. He explicado antes que no deberíamos ser inculcados por la injusticia a la que contribuimos, ni por cuanto intentamos hacer para paliarla por poco éxito que tengamos. No obstante, tal como discutiré en breve,

sí podemos, y deberíamos, ser criticados por no desplegar una acción, o no la suficiente, o por no emprender una acción efectiva o por llevar a cabo una que sea contraproducente. También tenemos el derecho y la obligación de criticar a quienes comparten la responsabilidad con nosotros.

Puesto que la responsabilidad es más abierta y discrecional que el deber, ninguna teoría puede proveer un conjunto de reglas, ni siquiera un método, para evaluar lo que se debe hacer. No obstante, es razonable esperar a que los agentes tengan algún tipo de pauta para saber cómo emprender una acción que mitigue la injusticia. Tales pautas se pueden obtener a través de lo que denomino parámetros de razonamiento sobre la acción individual y organizativa en relación a la injusticia estructural. Estos parámetros sirven para responder a la idea de que diferentes agentes tienen distintos tipos y grados de responsabilidad de cara a la justicia. Estas diferencias, sugiero, derivan en gran medida de las posiciones sociales que ocupan los agentes entre sí respecto a los procesos estructurales que pretenden cambiar y lograr que sean menos injustos. Expondré cuatro parámetros que pueden usar los agentes para razonar sobre sus acciones y las de otros en relación a la acción colectiva para afrontar la injusticia: poder, privilegio, interés y capacidad colectiva.

Poder

La posición de un agente en los procesos estructurales, habitualmente acarrea un grado específico de poder potencial o real, o de influencia sobre los procesos que producen determinados resultados. En los casos en los que, tanto individuos como organizaciones, no tienen suficiente energía y recursos para responder a todas las injusticias estructurales con las que están vinculados, deberían centrarse en aquellas en las que tienen una mayor capacidad para influir en los procesos estructurales.

El movimiento anti sweatshop en buena parte ha enfocado su atención en los agentes de la industria textil que son especialmente poderosos, sobre todo los grandes diseñadores multinacionales y minoristas como Calvin KLEIN, Nike y Benetton. A menudo estos agentes corporativos han negado cualquier responsabilidad por las condiciones laborales de los trabajadores porque los contratistas para los que trabajan son legalmente distintos, casi siempre separados de las multinacionales por otros muchos intermediarios y empresas de contratación. Los activistas anti sweatshop han refutado que las multinacionales tienen el poder de presionar a los fabricantes para mejorar y controlar las condiciones laborales y directamente subvencionar mejoras en las fábricas si así lo deciden. Cuando esta apelación ha recibido publicidad, ha sido difícil para las

grandes corporaciones hacer caso omiso o negarla. El movimiento ha tenido cierto éxito, al menos durante un tiempo, en conseguir que algunas compañías se hagan responsables de las condiciones bajo las que se fabrican los productos que comercializan.

Privilegio

Cuando hay injusticias estructurales éstas normalmente no solo producen víctimas de injusticia, sino personas privilegiadas en relación a las estructuras. Muchos agentes que ocupan posiciones de poder respecto a las estructuras injustas también gozan de privilegios que coinciden con este poder. Sin embargo, en la mayor parte de las situaciones de injusticia estructural, existen personas privilegiadas en términos relativos que tienen un poder pequeño como individuos o en sus posiciones institucionales, al menos respecto a esa cuestión de justicia. Los consumidores de clase media en el mundo desarrollado, por ejemplo, sustentan una posición privilegiada respecto a las estructuras de la industria textil global. Se benefician de la gran selección y precios asequibles que les ofrecen los minoristas. Las personas e instituciones relativamente privilegiadas respecto a los procesos estructurales tienen más responsabilidades que otros de emprender acciones para mitigar la injusticia. Como beneficiarios del proceso, tienen responsabilidades. Por otra parte, ser privilegiados por lo general significa que son capaces de cambiar sus hábitos o hacer mayor esfuerzo sin sufrir una privación seria. Los consumidores textiles con menos ingresos, por ejemplo, ya sea en el mundo desarrollado o en vías de desarrollo, están menos capacitados que los consumidores más prósperos a gastar más dinero en ropa y así asegurarse de que los trabajadores que la confeccionan son tratados justamente.

Interés

Algunas veces los intereses de los agentes coinciden con la responsabilidad de la justicia. Las víctimas de la injusticia estructural en particular tienen un interés especial en paliar la injusticia y deberían asumir responsabilidades para que así sea. Este punto suscita otra forma importante de considerar un modelo de la obligación social de responsabilidad diferente al del modelo de compromiso. En un modelo de obligación es enrevesado afirmar que las víctimas son responsables porque, entonces, la lógica aislante de la obligación absuelve a otros de la responsabilidad. En un modelo de conexión social, sin embargo, las víctimas de injusticia comparten la responsabilidad. Por lo general, contribuyen a los procesos estructurales que producen la injusticia. En muchos casos los que

trabajan en las fábricas aceptan cualquier salario que se les ofrezca y no desafían la autoridad de sus jefes cuando, por ejemplo, refuerzan los empeños de los empresarios por exprimir más de ellos por menos dinero. Y aunque no lo hicieran, las víctimas de la injusticia deberían asumir alguna responsabilidad para desafiar la estructura que la produce. Son ellos quienes mejor conocen las extorsiones que sufren y por consiguiente depende de ellos, aunque no solo ellos, divulgar su situación y denominarlo injusticia. A no ser que las propias víctimas se involucren en esfuerzos paliativos, los foráneos bienintencionados podrían perjudicarles sin advertirlo de otras maneras o establecer reformas encaminadas a resultados improductivos.

Este punto sin duda se aplica al caso de las condiciones laborales de la industria textil. Los trabajadores potenciales y reales de los sweatshop constituyen las víctimas principales de la injusticia. Los analistas de algunas estrategias del movimiento anti sweatshop opinan que estas estrategias a veces son inefectivas o paternalistas desde el punto de vista de los trabajadores. Mientras los activistas foráneos puedan pensar que en algunas ocasiones lo que requiere la justicia es cerrar una mala fábrica, por ejemplo, raramente coincide con lo que quieren los trabajadores. Por exponer otro ejemplo, algunos esquemas de control han supuesto inspecciones de fábricas incluyendo entrevistas in situ con los trabajadores. Ciertos analistas afirman que estos sistemas no proveen información fiable sobre las condiciones laborales porque los trabajadores aislados son fácilmente intimidados. Afirman que los propios obreros necesitan un apoyo organizado fuera de las fábricas para que la actividad anti sweatshop sea eficaz.

Para cualquier asunto relacionado con la justicia, además de las víctimas puede haber agentes cuyo interés propio coincida con el fomento de la justicia. Algunos fabricantes o minoristas textiles deben ser capaces de competir eficazmente con las compañías sucias al vender la "calidad" de los artículos fabricados en justas condiciones. Alinear el interés con la responsabilidad no es un problema; de hecho una forma de contemplar lo que significa asumir la responsabilidad política es averiguar la manera de alinear los propios intereses con los de los agentes que sufren injusticias.

Capacidad colectiva

He asegurado que la responsabilidad compartida para debilitar la injusticia debe ser eximida únicamente a través de la acción colectiva. Los agentes que participan en los procesos que producen injusticia a menudo necesitan reorganizar sus actividades y relaciones para coordinar sus acciones o hacerlo de

otro modo. Pero lograr que los individuos y las instituciones se organicen de forma diferente es muy difícil. Cuando nombro la "capacidad colectiva" como un parámetro que los agentes pueden utilizar para dilucidar qué hacer con una injusticia estructural, tengo en mente lo siguiente. Algunos agentes se encuentran en posiciones en las que pueden aprovechar los recursos de las entidades ya organizadas y utilizarlas de formas diferentes para intentar fomentar el cambio. Los sindicatos, grupos religiosos y organizaciones de accionistas son algunas de estas entidades que a veces ejercen un poder significativo, no porque puedan coaccionar a otros para imponer sus decisiones, sino porque cuentan con muchos miembros que actúan juntos.

La decisión de algunos grupos de estudiantes a finales de los años noventa y principios de 2000 de enfocar su activismo anti sweatshop en sus colegas y universidades ilustra este parámetro. La función de las universidades como grandes consumidores de la industria textil para sus equipos deportivos y como proveedores de ropa a través de sus librerías, las convirtieron en un objetivo del activismo porque sus decisiones sobre la adquisición y marketing tienen más impacto que la de los consumidores individuales. Las campañas de los recintos universitarios en las que se publicitan estas decisiones disparó la alerta sobre los problemas de la justicia laboral global incluso entre los estudiantes y facultades que no habían apoyado las campañas. Hicieron un llamamiento a las comunidades universitarias para que usaran su capacidad organizativa para intervenir en los procesos que permiten la existencia de los sweatshops. Las campañas lograron que muchas universidades se unieran entre sí para apoyar el control y las actividades organizativas del Fair Labor Association o del Worker Rights Consortium.**

En resumen, los individuos y organizaciones deberían asumir la responsabilidad de disminuir la injusticia estructural al reflexionar en sus posiciones de poder, privilegio, interés y capacidad colectiva. Existe una demanda moral altisonante. Por supuesto, el problema es que no podemos contar con que las personas hagan lo que deberían, ya sean poderosos, o débiles, o cuando sus intereses entran en conflicto con la exención de estas responsabilidades. He dicho que la responsabilidad compartida de la justicia es una responsabilidad política. La política habitualmente implica agentes de diferentes posiciones que luchan entre sí. En especial, cuando la tarea consiste en intentar cambiar los procesos estructurales para que sean menos injustos, el proceso tiende a ser muy contencioso. Desplacémonos desde el tranquilo lugar donde se asienta el argumento moral hasta el escandaloso ámbito de la política y reconsideremos los parámetros de poder, interés, privilegio y capacidad colectiva.

El problema del poder como parámetro de responsabilidad en relación a la injusticia estructural es que los agentes con un poder significativo en relación a las estructuras injustas, por lo general tienen un interés en su perpetuación. La injusticia que producen las estructuras normalmente no procede del diseño o de la intención de los agentes participantes, sino que a menudo es una consecuencia predecible de los propósitos de aquellos agentes poderosos. Si creen que sus propósitos son legítimos y si, en cualquier caso, son capaces de aprobarlos aun con las objeciones de algunos, lo harán porque les beneficia o porque les parece demasiado costoso cambiarlos.

Por cada injusticia estructural hay un alineamiento de entidades poderosas cuyos intereses están servidos por esas estructuras. El sistema capitalista global del que forma parte la industria textil produce injusticias estructurales de privación material de millones de personas con insuficientes o ningún medio de subsistencia, y somete la mayor parte de estas personas a la dominación a través de la coacción económica. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, junto con economistas como Jeffrey SACHS y Amartya Sen, declaran que la pobreza en el mundo se podría eliminar por completo si las naciones ricas destinaran el 0,7 % de su PIB a la ayuda de los pobres del mundo³¹. Esta ayuda podría ser beneficiosa si se pudiera extraer de aquellos países y hacer buen uso de él. Pero incluso tal transferencia masiva en sí no cambiaría el proceso estructural en el que los poderosos titulares del capital deciden dónde invertir y hacer negocios que mantienen a miles de millones de personas trabajando en condiciones injustas por salarios con los que no pueden vivir adecuadamente o, peor aún, que les excluyen de cualquier medio de vida.

En cada injusticia estructural hay también una clase de personas contra cuyos intereses operan las estructuras. Estas personas con frecuencia dependen del funcionamiento continuado de los procesos estructurales incluso cuando son perjudicados por ellos. En este sentido tienen menos poder en las estructuras.

Uno de los primeros cometidos de la responsabilidad política es exponer estas fisuras estructurales, es decir, revelar el hecho de que algunos agentes poderosos tienen interés en el statu quo mientras que otros tienen interés en el cambio. Las personas explotadas y dominadas deberían exigir justicia a los poderosos. Estas confrontaciones incomodan a muchas personas. Los agentes poderosos y moralistas bien intencionados nos conducen a ser moderados en lugar de "extremos", que asumamos una actitud de compromiso, conciliación y "gracias por estos pequeños favores". Cuando las víctimas de la injusticia (y sus aliados) se niegan a dar marcha atrás a la confrontación, los agentes poderosos las reprimen con medios violentos.

En efecto, exhibir las fisuras de la desigualdad estructural entraña ciertos peligros, entre ellos, la represión. También existe el peligro de disturbios entre los manifestantes que van más lejos en su indignación justificada. Una actitud responsable de aquellos con un interés fundamental en acabar con las injusticias no es culpar a los poderosos, los que están interesados en perpetuar las estructuras, sino responsabilizarlos públicamente. La objeción política a la injusticia estructural nos lleva primero a deducir que el sufrimiento de las personas es, en efecto, una injusticia, es decir, causada por procesos en los que muchos participan, y después a demandar con una base moral que aquellos con un poder determinado para alterar los procesos, lo hagan. A veces pueden sentirse presionados y avergonzados de hacer algo diferente o apartarse del camino; los actores políticos no deberían dar por hecho que los agentes poderosos fomentarán la justicia de motu proprio.

En este proceso de contestación política hay un lugar importante para terceras partes. Mientras que la existencia de injusticia estructural siempre implica que existen grupos de oposición, es raramente cierto que todo el que participa en la estructura pertenece a uno o a otro en virtud de su posición. Los terceros que tienen menos interés en el mantenimiento, o en el cambio, de las estructuras, son aliados potenciales importantes para ambos lados de la frontera de la culpa estructural. Cuando las personas y las organizaciones que son apartadas de alguna manera de las organizaciones y procesos con poder fundamental en relación a una injusticia, no advierten la injusticia y siguen las reglas y prácticas que ayudan a originarla, contribuyen a perpetuar el statu quo. Cuando, por otro lado, algunos se interesan en las implicaciones de los procesos cotidianos de las vidas de las personas vulnerables, y en especial cuando las personas vulnerables son capaces de comunicarse con ellos, a veces generan una discusión pública sobre lo que está bien, y no solo sobre las luchas de poder y de interés.

¿Cómo pueden los agentes que deciden asumir la responsabilidad compartida de la justicia hacer un cambio social? Por lo general, la perspectiva de un cambio significativo es escasa. Las tendencias de los procesos sociales apuntan a que, si la mayor parte de la gente se muestra indiferente a su funcionamiento y simplemente intenta jugar según las reglas y perseguir sus fines legítimos, las injusticias estructurales continuarán. El cambio social requiere en primer lugar hacer esfuerzos especiales para crear una grieta en el proceso, al involucrarse en debates públicos que reflejen sus proyectos, dar publicidad a los perjuicios ocasionados a las personas desfavorecidas y criticar a los agentes poderosos que alientan las injusticias o al menos permiten que sucedan. Sería bonito que hubiera medios mediante los cuales los agentes organizados interesados en la

justicia pudieran instituir cambios en los sistemas que, una vez por todas, generaran justicia. Pero no es así como funciona.

Probablemente se preguntarán “¿Y qué hay de los Estados? Aún no se ha dicho nada sobre lo que puede y debería hacer el Gobierno para remediar la injusticia. ¿No es responsabilidad principal tanto de las víctimas de la injusticia como de sus aliados demandar que el Gobierno corrija la injusticia, por ejemplo, al poner en práctica regulaciones que limiten coercitivamente la capacidad de los actores poderosos de aprovecharse de los procesos estructurales y forzarlos a asistir y prevenir el daño que causan sus actividades? Cuando las cuestiones de la justicia involucran procesos transnacionales, ¿no son las instituciones internacionales como la Organización Internacional del Trabajo, o la Organización Mundial del Comercio, o la Organización Mundial de la Salud, los agentes fundamentales que deberían fomentar la justicia?”

Los documentos filosóficos sobre la justicia social que usan el concepto de estructura básica, por lo general presuponen que fomentamos la justicia al averiguar cuál sería la mejor combinación de prácticas e instituciones estatales — la mejor constitución— y después ponerla en práctica. Así pues, la teoría filosófica sobre la justicia se dedica en gran parte a dilucidar sobre cuáles son los principios que deberían guiar moralmente el diseño de las instituciones y políticas estatales. Los escritos filosóficos sobre la justicia global siguen un patrón similar. En su condena desapasionada de las injusticias del orden mundial contemporáneo, Thomas POGGE atribuye las causas fundamentales de la injusticia global a un conjunto de instituciones básicas tales como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio cuyas operaciones, argumenta, favorecen los intereses económicos y políticos de los Estados más prósperos del mundo y las multinacionales asociadas con esos Estados. Sin duda tiene razón al decir que hay un conjunto poderoso de instituciones internacionales que condicionan las vidas económicas de la mayoría de las personas en el mundo y cuyos actuales empleos sirven fundamentalmente a los intereses de las grandes corporaciones y Estados prósperos. En su teoría, sugiere que la solución a este problema es poner en marcha diferentes instituciones básicas. De forma similar, Allen BUCHANAN dedica gran parte de su teoría sobre la justicia global a propuestas para reformar la ley internacional. Tenemos la idea de que la injusticia existente se debe a leyes internacionales malas o incompletas y que la forma de fomentar la justicia es cambiar y expandir estas leyes³².

Los Estados y las instituciones internacionales son en efecto agentes poderosos e importantes, relevantes para modificar los procesos estructurales y hacerlos más justos. A veces pueden limitar el poder de otros agentes poderosos o

reorganizar el alineamiento de incentivos entre una diversidad de agentes para coordinar la acción que dan lugar a resultados justos, y otras veces pueden organizar políticas y programas que mejoran directamente las circunstancias de las personas desfavorecidas. Sin embargo, los Estados hacen pocas o ninguna de estas cosas, pero la razón principal no es que sean siempre corruptos o incompetentes. En la mayoría de los casos es porque las leyes y prácticas de estas instituciones están más alineadas con el poder y los procesos que producen o perpetúan la injusticia que con aquellos que buscan debilitarla. No podemos pretender que las instituciones internacionales o estatales hagan de árbitros en una lucha entre los intereses que producen los procesos estructurales con resultados injustos y los intereses en cambiar esos procesos. Las políticas y programas que aprueban las organizaciones internacionales y estatales tienden cada vez más a reflejar el resultado de esas luchas en lugar de equilibrarlas o adjudicarlas.

Así pues, la responsabilidad política en relación a la injusticia estructural, en efecto, debería implicar exigir a las instituciones internacionales y estatales que desarrollen políticas que limiten la capacidad de los actores poderosos y privilegiados para hacer lo que quieren sin tener en cuenta el efecto acumulativo sobre los demás, y fomentar el bienestar de los actores menos poderosos y privilegiados. Sin embargo, de la misma manera que la acción ejerce una presión pública sobre los actores privados poderosos, la lucha contra la política estatal también debería entrañar una crítica vocal, contestación organizada y medidas de indignación y presión pública organizada.

* Sweatshop son las fábricas o "talleres esclavos" de industria textil en donde se explota a los trabajadores, normalmente ubicadas en países del Tercer Mundo. (N. del T.)

** En español: Asociación de Trabajo Justo y Consorcio de Derechos del Trabajador. (N. de la T.)

1 Liam MURPHY ofrece un argumento poderoso sobre los requerimientos exigentes de responsabilidad moral bajo circunstancias injustas. Ver Liam B. MURPHY, *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

2 En abril de 2003, por ejemplo, el ayuntamiento de Milwaukee votó por unanimidad una ordenanza que requería que la ropa para el personal se debía adquirir de fabricantes que reunieran ciertas condiciones de derecho laboral: ver "Milwaukee Council Votes for No Sweat Apparel" (15 de abril, 2003), Sweatfree Communities, www.sweatfree.org/campaign_news03. Acceso: 11 de junio de 2010.

3 Lisa FEATHERSTONE, *Students against Sweatshops*, Londres, Verso, 2000; Mischa GAUS, "The Maturing Movement against Sweatshops," In *These Times* 28.6 (16 de Febrero, 2004), págs. 34, 52.

4 Peter KWONG, "Forbidden Workers and the U.S. Labor Movement: Fuzhounese in New Cork City", *Critical Asian Studies* 31.1 (Marzo 2002), págs. 69-88; y Edna BONACICH y Richard O. APPELBAUM, *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry*, Berkeley, University of California Press, 2000.

- 5 Ver Kimberly Ann ELLIOT y Richard B. FREEMAN, *Can Labor Standards Improve under Globalization?* Washington, D.C., Institute for International Economics, 2003, pág. 55.
- 6 Para informes sobre condiciones laborales, ver Ellen Israel ROSEN, *Making Sweatshops: The Globalization of the U.S. Apparel Industry*, Berkeley, University of California Press, 2002, capítulo 2; y Naomi KLEIN, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Nueva York, Picador, 1999, en especial, capítulo 9.
- 7 La mayoría de los países en donde existen fábricas como las que describo, tienen leyes para el salario mínimo, así como una regulación de condiciones laborales. Es obvio que en muchos casos estas leyes podrían ser más globales y fuertes. Para un estudio extenso de las regulaciones laborales por países, ver Organización Internacional de Trabajo, www.oit.org
- 8 Ver Woman Working Worldwide, "Garment Industry Subcontracting and Worker's Rights" (2003), www.women-ww-org.resources.html. Acceso, 11 de junio de 2010.
- 9 Ver Saba Gul KATTAK, "Subcontracted Work and Gender Relations: The Case of Pakistan" en Radhika BALAKRISHNAN, ed., *The Hidden Assembly Line: Gender Dynamics of Subcontracted Work in a Global Economy*, Bloomfield, CT, Kumarian Press, 2002, págs. 35-62.
- 10 Andrew ROSS, *Low Pay, High Profile: The Global Push for Fair Labor*, Nueva York, New Press, 2004, sobre todo capítulo 2.
- 11 ELLIOT y FREEMAN, *Can Labor Standards Improve under Globalization?* Págs. 50-54.
- 12 Elisabeth Prugl e Irene Tinker, "Microentrepreneurs and Homeworkers: Convergent Categories", *World Development* 25.9 (Septiembre 1997), págs. 1471-1482; Women Working Worldwide, "Garment Industry Subcontracting and Workers' Rights".
- 13 Ver John Millar, "Why Economists Are Wrong about Sweatshops and the Antisweatshop Movement", *Challenge* 46.1 (Enero-Febrero 2003), págs. 93-122; ver también Robert Pollin, Justine Burns y James Heintz, "Global Apparel Production and Sweatshop Labor: Can Raising Retail Prices Finance Living Wages?" *Cambridge Journal of Economics* 28.2 (Marzo 2004), págs. 153-171.
- 14 Tal como he discutido anteriormente, en la mayoría de los casos existen leyes laborales en el lugar, y las condiciones de los sweatshops a menudo las transgreden. A veces esto se debe a que los países anfitriones hacen excepciones a sus principios de regulación laboral en zonas especiales de producción. En muchos otros casos, el problema es que los operadores de las fábricas, los distribuidores y minoristas entre otros, pueden ignorar las leyes laborales con impunidad. Ver BONACICH y APPELBAUM, *Behind the Label*, capítulos 2 y 8.
- 15 Ver ROSEN, *Making Sweatshops*, capítulo 11; BONACICH y APPELBAUM, *Behind the Label*, capítulos 2 y 5, para informes sobre las coacciones que sufren los actores en el sistema.
- 16 Ver Jill ESBENSHADE, *Monitoring Sweatshops: Workers, Consumers, and the Global Apparel Industry*, Filadelfia, Temple University Press, 2004.
- 17 John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, págs. 7-8.
- 18 John RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, págs. 11-22.
- 19 David MILLER, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- 20 David MILLER, *Principles of Social Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- 21 Margaret GILBERT, *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000, capítulos 7 y 8.
- 22 Peter SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, capítulo 1 y 9; Peter Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- 23 Ver por ejemplo, Samuel SHEFFLER, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001; y Neera K. Badhwar, "International Aid: When Giving Becomes a Vice," *Social Philosophy and Policy* 23.1 (Enero 2006), págs. 69-101.

- 24 Ver "Two Concepts of Self-Determination," en Austin Sarat y Thomas R. Kearns, eds., *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001, págs. 25-44.
- 25 John LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. Peter LASLETT, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 26 Charles R. BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- 27 Thomas POGGE, "Moral Universalism and Global Economic Justice", en *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002, págs. 91-117.
- 28 BUCHANAN, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, págs. 213-214.
- 29 BUCHANAN, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, págs. 213-214.
- 30 Joel FEINBERG, "Duties, Rights, and Claims," en *Rights, Justice, and the Bonds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1980; Henry RICHARDSON, "Institutionally Divided Moral Philosophy," en Ellen Frankel PAUL, Fred D. MILLER y Jeffrey PAUL, eds., *Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 31 Ver por ejemplo, Jeffrey D. SACHS, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, Nueva York, Penguin Books, 2005.
- 32 Ver BUCHANAN, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, en especial, parte 4.

CAPÍTULO VI

Eludir la responsabilidad

En el Capítulo IV he detallado un modelo de la conexión social de la responsabilidad compartida relativa a la injusticia estructural. Es un modelo de responsabilidad que se proyecta hacia el futuro y que, por ser esencialmente compartida, solo se cumple con ella mediante la acción colectiva. Es una responsabilidad política porque implica la unión de unos y otros para reorganizar las relaciones colectivas, debatiendo entre todos cómo conseguir esta reorganización y teniendo a todos por responsables de lo que hagamos y no hagamos para acabar con la injusticia social.

En el Capítulo V analizaba formas de reflexionar sobre estas posturas sociales, y argumentaba que tanto los grados como los tipos de responsabilidad de proyección futura de cambiar los procesos estructurales para causar menos injusticia varían según los parámetros del poder, el privilegio, el interés y la capacidad colectiva. Nadie que participe en procesos que causen injusticia estructural está exento de la responsabilidad de unirse a los demás para cambiar estas estructuras. Algunos, sin embargo, están menos inclinados a hacerlo porque su posición hace que tengan más interés en preservarlas que en cambiarlas. Otros se encuentran en una posición de relativa debilidad en las estructuras. Normalmente, a los primeros hay que presionarles para que den pasos destinados a cambiar los efectos de sus acciones, y la responsabilidad política de los segundos a menudo no puede ir más allá de organizarse para criticar y presionar a actores de mayor poder.

Cambiar los procesos estructurales que provocan injusticia debe ser un proyecto social colectivo. Una acción colectiva que es difícil. Requiere organización, voluntad de cooperar por parte de muchos actores, un buen conocimiento de cómo las acciones de los individuos y las reglas y los fines de las instituciones conspiran para causar injusticia, y la capacidad de prever las posibles consecuencias de las soluciones que se propongan. Lo habitual es que

una o más de estas condiciones no se produzcan. Pero en la posibilidad de que se den todas muchas veces se interpone algo más, concretamente el intento de los participantes en el proceso de negar que tengan la responsabilidad de tratar de remediar la injusticia.

Este capítulo explica y analiza las estrategias habituales que emplean los agentes para eludir la responsabilidad relativa a la injusticia social. Hablo de cuatro de estas estrategias: 1) la reificación; 2) la negación de la conexión; 3) las exigencias de la inmediatez; y 4) la afirmación de que ninguna de las funciones de uno le exige corregir la injusticia. Explicaré cómo en cada caso la estructura de la acción en la sociedad hace comprensible la estrategia de elusión y hace previsible su recurrencia. Podemos, sin embargo, generar más conciencia sobre estas estrategias de elusión hablando los unos con los otros de la responsabilidad y la acción colectiva, y haciéndonos mutuamente responsables.

La reificación

Las personas que participan en los procesos sociales niegan con frecuencia la idea de que tienen responsabilidad sobre ellos, aduciendo que nos enfrentamos a fuerzas que no nos dan más posibilidad que la de actuar como lo hacemos. Los concejales del municipio aprueban un plan de ordenación urbana sabiendo que esto va a obligar a desplazarse a los arrendatarios con menos recursos pero dicen que deben hacerlo para atraer a promotores comerciales a la ciudad. Los funcionarios municipales dicen que están obligados a vender bienes públicos porque se ha desplomado el mercado de obligaciones. Los trabajadores se sienten obligados a aceptar un recorte salarial y dicen que son afortunados por poder seguir trabajando en un momento en que la empresa incorpora una nueva tecnología que requiere menos intervención cualificada de los trabajadores individuales.

La reificación consiste en que los actores tratan las consecuencias de la acción humana en determinadas relaciones sociales como si fueran cosas o fuerzas naturales. A continuación reaccionamos a las limitaciones que sufrimos, o a veces a las oportunidades de acción que la hacen posible, como si fueran causas naturales carentes de espíritu, poco diferentes en principio de las condiciones meteorológicas. Son hechos objetivos que debemos afrontar. Con frecuencia describimos así cierto tipo de mercados. Comerciamos con futuros de productos como si fueran cosas, y no predicciones sobre lo que la gente va a estar dispuesta a pagar por ellas. Nos enfrentamos a las realidades del mercado laboral confiando en la buena suerte, y rezamos para que el movimiento del mercado bursátil no nos merme demasiado la pensión. Pero las relaciones de mercado no

son los únicos procesos generados socialmente que tendemos a reificar. Cuando se habla de las posibilidades de un político o de una propuesta política, por ejemplo, normalmente se habla de la "opinión pública" como de una fuerza general que cambia de forma misteriosa.

Mi concepto de reificación proviene en primer lugar de Karl MARX, que lo emplea para describir un aspecto particular de las relaciones mercantiles capitalistas. El capitalismo divide la relación entre el momento en que un producto sale a la venta en el mercado y el momento de su compra. Entre ambos momentos hay un proceso general de circulación de las mercancías, cuando los procesos de intercambio establecen la equivalencia general entre las cosas puestas en venta que MARX denomina valor de cambio. Aunque se supone que todos los intercambios se dan entre equivalencias, esta separación entre venta y compra en los mercados generalizados introduce la posibilidad de desigualdades, y también la de que el valor de cambio de algunos productos nunca se materialice. Los productos acaban por parecer cosas llenas de vida que dirigen las acciones, y las personas que entran en el mercado parecen instrumentos del proceso¹.

MARX dice que las relaciones de producción se reifican en relación con la experiencia y la acción de los trabajadores individuales. Las fábricas, las tecnologías que se introducen en ellas, y los conocimientos técnicos que han descompuesto el proceso de producción para constituir erigir las cadenas de montaje, todos se le imponen al trabajador como hechos materiales a los que éste se enfrenta en el trabajo y le ordenan y controlan sus movimientos. En realidad, todos ellos son productos del trabajo social, hechos posibles para que los propietarios y gestores de las fábricas se movilicen con la venta de productos fabricados previamente de los que han obtenido un beneficio. El origen de las fuerzas de producción en estas relaciones sociales pasan a sumergirse en la experiencia de su materialidad².

Georg LUKÁCS sistematiza este concepto de reificación en una exposición general de la sociedad y el pensamiento capitalistas³. Su teoría del pensamiento calculador específico de la sociedad industrial capitalista es fascinante, pero para nuestro objetivo de reflexionar sobre la acción en relación con las estructuras sociales, se centra demasiado en la filosofía y la ciencia actuales. Más útiles son en este sentido las ideas de reificación de Jean-PAUL SARTRE, él mismo influido por LUKÁCS.

Como ya señalé en el Capítulo II, SARTRE, en su Crítica de la razón dialéctica, describe el mundo social como ensamblajes de realidad práctico-inerte. La mayor parte del entorno material en que actuamos consiste en productos de la acción,

de la praxis. Estas cosas median en la interacción de las personas, pero éstas a menudo no actúan como un colectivo con un proyecto común. Los individuos o los grupos tienen sus propios objetivos y se mueven por sus propias trayectorias. No obstante, sus acciones en las que median las cosas producen unos efectos colectivos mayores de los que pretenden, y a veces estos efectos frustran la materialización de sus proyectos formulados individualmente. A este fenómeno SARTRE lo llama contrafinalidad.

Con los fuertes hilos de su teoría, entreteje muchos ejemplos. Uno se basa en el proceso en que algunos españoles acumulaban el oro saqueado del Nuevo Mundo. Muchos actores individuales traen oro al país con el fin de hacerse ricos. Sin embargo, el efecto acumulativo de esta actividad es que cae el valor del oro, y los precios de los productos suben. Entonces los dueños del capital se ponen en acción para intentar reducir sus pérdidas. Una acción común es bajar los salarios que pagan a los trabajadores. Estos, separados y desorganizados, experimentan estos cambios como un hecho del que no se pueden defender. Se empobrecen más, y las epidemias se extienden y acaban con muchos de ellos. Con esta serie de sucesos, los empleadores han provocado lo contrario de lo que se proponían. Han bajado el nivel de vida y han expuesto a la población al hambre y la enfermedad, causando con ello una crisis de mano de obra. "También observamos aquí", dice SARTRE,

de esta forma elemental, la Naturaleza de la reificación. No es una metamorfosis del individuo en una cosa, como a menudo se supone, sino la necesidad impuesta por las estructuras de la sociedad a los miembros de un grupo social, de que han de vivir el hecho de que pertenecen al grupo y, por consiguiente, a la sociedad en conjunto, como una ley molecular. Pero lo que experimentan o hacen como individuos sigue siendo, inmediatamente, auténtica praxis o trabajo humano. Pero les acosa una especie de rigidez mecánica en el empeño concreto de vivir, una rigidez que somete los resultados de sus acciones a las extrañas leyes de la suma total⁴.

Así pues, generalizar la reificación es un proceso en que el producto materializado de los efectos colectivos de las acciones de miles y millones de personas se enfrenta a los de otras personas como si de una cosa se tratara. El producto acumulado de la acción social aparece ante todos como un hecho o una fuerza que es lo que es incluso cuando su movimiento y sus cambios se pueden predecir de forma más o menos precisa.

Cuando hablo de la reificación como una forma de eludir la responsabilidad relativa a la injusticia estructural, no digo, pues, que estos procesos sociales modernos que MARX y SARTRE describen puedan tener lugar sin convertirse en reificados. La reificación es un resultado objetivo de las acciones de muchas personas, que tienen unos efectos materiales debido a su combinación. El hecho de que las personas sientan estos efectos como extraños, como limitaciones

naturales, en el sentido de que debemos ocuparnos de ellos cuando intentamos alcanzar nuestros objetivos, no tiene nada que ver con una falsa conciencia. El materialismo y la objetividad de la forma en que los efectos producidos colectivamente condicionan la acción individual y de grupo, no es una niebla que una correcta educación pueda levantar.

Solo cuando actuamos como si estos procesos sociales y sus efectos no se originaran con la acción humana o fueran inmutables, la reificación se convierte en un medio de eludir la responsabilidad de la justicia. Si aceptamos sin más, para poner dos ejemplos, que los procesos del mercado generan desigualdades, o que las personas tienden a distinguirse en grupos definidos por su oposición a otros grupos, de forma que se limitan las oportunidades de algunas personas, entonces la reificación funciona como una excusa para aceptar el daño o la desventaja de determinados grupos porque es inútil intentar cambiar estos procesos y sus consecuencias, como lo es intentar evitar los terremotos.

Aunque la reificación es un proceso inevitable, no obstante, es posible y moral y políticamente deseable que las personas intenten desreificar su interpretación de los procesos sociales y sus efectos. Como he señalado en capítulos anteriores, esto implica identificar los tipos específicos de agentes y acciones que contribuyen a los procesos que producen resultados que lamentamos o consideramos injustos, para después pasar a hablar y debatir entre todos qué acciones debería emprender un colectivo autoconsciente para cambiar esos procesos. Una razón por la que puse el ejemplo del movimiento en contra de la explotación en las condiciones laborales en el capítulo anterior es que creo que este movimiento ha conseguido desreificar en muy considerable medida los procesos de producción y comercio globalizados.

Negar la conexión

Otra estrategia habitual para defender que uno no tiene ninguna responsabilidad específica de los daños que sufren otras personas es negar que exista una relación entre ellos y yo. Según esta interpretación, para que yo asuma la responsabilidad de lo que les ocurre a los demás, debo tener una conexión directa y visible con ellos. Soy, por supuesto, responsable de los efectos que mis acciones produzcan en las personas con las que interactúo directamente. Tengo la obligación de asumir la responsabilidad de las heridas que les pueda causar con mis palabras, o de los riesgos en que les puedo poner con mis movimientos. Si les presto un servicio, lo debo hacer a conciencia y comprobar con ellos que los resultados son satisfactorios. Debo cuidar y ayudar a los miembros de mi familia y colaborar con quienes trabajan conmigo. Muchos no

limitarán el alcance de la conexión de unos con otros a aquellos con los que una persona interactúa directamente. Puede haber personas a las que nunca conozca o conozca muy poco con las que no puedo negar que tengo una relación. Supongamos que soy un ejecutivo que realiza unas compras y toma unas determinadas decisiones para una empresa, y estas decisiones afectan directamente a los operarios de la empresa. Unos se quedan sin trabajo por un cambio de estrategia comercial, y a otros les cambia el horario laboral. No puedo negar que tengo una conexión con ellos, aunque no los conozca.

Sin embargo, es habitual que las personas nieguen una conexión con otras que están lejos pero junto a las que intervienen en instituciones y en procesos en los que participan muchas otras personas y cosas. Puede ser verdad, sin duda, que mi interés por volver a vivir en el centro de la ciudad suponga una pequeña contribución a la estructura de incentivos que induce a la inmobiliaria a vender a un promotor de condominio, desplazando así a algunos inquilinos. Pero no es mi responsabilidad intentar mejorar las oportunidades de los consumidores de vivienda con pocos ingresos, porque no tengo ninguna relación con ellos.

Reconoceremos sin duda una similitud entre esta idea y la que limita la responsabilidad según el modelo de la obligación. Las tesis anteriores dan por supuesto que la responsabilidad de una persona abarca a todas las personas y todos los daños, y únicamente a ellas y ellos, con los que el agente tiene una relación directa, sea a través de la interacción o en virtud de algo parecido a la cadena de mando. He formulado el modelo de la conexión social de la responsabilidad distinto del de la obligación precisamente porque existen buenas razones para distinguir esas conexiones directas de las simples conexiones mediadas. No son razones, sin embargo, para afirmar que estos procesos sociales más difusos o medidos a los que contribuimos no generan responsabilidad alguna.

En su teoría moral constructivista, Onora O'NEILL propone una prueba práctica para responder la pregunta: "¿A quién debemos (o debo) reconocer prestigio ético al emprender la acción?"⁵. O'NEILL sostiene que esta pregunta no se puede responder metafísicamente, identificando a los seres que posean los atributos que les hacen merecedores de prestigio moral. Ni se debe responder subjetivamente, consultando los sentimientos de vinculación o de compromiso del agente, porque las personas tienden a menudo a excluir de esos sentimientos a personas que deberían entrar en el alcance de sus obligaciones de justicia. En su lugar, O'NEILL propone una prueba pragmática objetiva: un agente tiene obligaciones con todos los agentes o sujetos —o tal vez criaturas— de los que hace suposiciones implícitas o explícitas como base de sus propias actividades.

Con nuestras acciones nos comprometemos a suposiciones de que hay otros agentes que afectan a nuestras circunstancias. Estas suposiciones no suelen estar en el primer plano de nuestra conciencia, que se centra, por el contrario, en los objetivos que queremos alcanzar y en las personas o seres con quienes interactuamos directamente al perseguir esos objetivos. En efecto, lo habitual es que nos interese negar que hacemos tales suposiciones si se nos pide que rindamos cuentas de nuestras acciones y de sus efectos. O'NEILL señala que hacemos tres tipos de suposiciones sobre otras personas concretas como base de la mayor parte de nuestra actividad: damos por supuesto que estamos conectados a los demás en el sentido de que las acciones que ellos emprenden afectan a nuestras circunstancias y que las nuestras afectan a las circunstancias de los demás; damos por supuesto que estos otros son fuentes independientes de reacción o agencia; y damos por supuesto que estos otros tienen capacidades, disposiciones y vulnerabilidades específicas y finitas.

Volvamos al ejemplo de la producción y consumo de prendas de vestir. Por el simple hecho de comprar una camisa doy por supuesta la acción de todas aquellas personas que intervienen en el cultivo del algodón, la fabricación de la tela, el corte y la confección para convertirla en prendas, y todos los agentes que participan en el envío de las prendas y en ponerlas a mi fácil disposición. Normalmente estas personas no están dentro del alcance de mis preocupaciones, pero si se me preguntara reconocería que de no ser por ellas no tendría ante mí unas camisas listas para llevar. Cuando busco camisas más baratas, doy por supuestas todas estas prácticas de presión y competencia que minimizan los costes de producción, y todas aquellas que supuestamente aumentan la productividad de la producción y la distribución. En la medida en que estas prácticas se traducen en daños a los trabajadores, mi intención de comprar una camisa barata está implicada en ese daño, aunque no pretenda causarlo, y aun cuando crea con razón que mis propias circunstancias me hacen ineludible la necesidad de que compre ropa barata, o no compre de ningún tipo. Dado que mis acciones presumen que todas estas otras actúan con el resultado de que haya ropa en las tiendas de mi barrio, estas otras entran en el alcance de mi obligación, me guste o no.

O'NEILL reflexiona sobre un hecho común referente a las personas: cuando los otros nos exigen que actuemos de forma distinta porque nuestras acciones les afectan adversamente, o cuando se nos requiere que resarcamos los costes que nuestras acciones suponen para las circunstancias de los demás, a menudo negamos que tengamos obligación alguna con ellos. Las formas comunes de tal negación son la de negar que estamos relacionados con esas personas, o

atribuirles capacidades que nuestras acciones niegan. Como respuesta al malvivir de los trabajadores que sufren la explotación laboral, por ejemplo, algunas personas dicen que esos trabajadores tienen capacidad de dejar ese trabajo. Atribuimos consentimiento a unos trabajadores cuyas auténticas opciones son resignarse a unas condiciones de trabajo horribles y unos salarios de miseria, o dejar de alimentar a sus hijos. Todas las formas de negación, dice O'NEILL —es decir, negar la conexión y negar la vulnerabilidad del otro— “son una forma intelectual y éticamente vergonzosa de intentar modificar y manipular el alcance de la consideración ética; todas pueden desempeñar un papel de mucha fuerza en las estrategias de egoísmo, egocentrismo, autodefensa e incluso autoengaño. Todas pueden enmascarar lo que la actividad reconoce, y sustituirlo por una versión distorsionada de sus suposiciones”⁶.

Es habitual, por ejemplo, que las personas reconozcan el tipo de conexión que conlleva obligaciones de justicia solo con personas con quienes han establecido acuerdos explícitos o con quienes se sienten estrechamente vinculadas. También es habitual que las personas, cuando se las presiona para que asuman la responsabilidad o las consecuencias de que sus acciones pueden dañar a otros, reaccionen diciendo que han de ser los otros quienes deben asumir la responsabilidad de sí mismos. La teoría de O'NEILL muestra que en la medida en que dependemos de ellos (tal como lo demuestra que consideremos la suposición de que actúan de forma específica como la base de nuestras propias acciones) estamos obligados a atender a su bienestar.

Las exigencias de la inmediatez

Otra postura puede ser la de reconocer que estamos relacionados con millones de extraños por nuestra participación en procesos estructurales que nos condicionan la vida a todos. Quienes adoptan esta postura admiten que sobre la base de esta conexión, en principio y en abstracto, tenemos la responsabilidad de promover la justicia en relación con esos otros. El problema, sin embargo, es que no hay tiempo suficiente. Las exigencias que nos imponen las relaciones de interacción inmediata, nos absorben toda la atención y todas las fuerzas.

Me paso los días entre personas que me hablan y me exigen o esperan una respuesta: la familia, los amigos, los compañeros del trabajo, los clientes, las personas con las que me encuentro en el autobús, en la calle, en las tiendas y las cafeterías, en lugares de culto, o en los clubes a los que asisto. Intento ser responsable con todos los que me reclaman la atención cuando me relaciono con ellos. Procuro escuchar, comprender sus necesidades, ser educada, respetuosa y cooperativa. Pero muchas veces no lo consigo. Decepciono a mis hijos, o corto

una conversación antes de que el otro esté satisfecho; soy tajante con algunas personas, o les hablo con desdén y sin consideración alguna; trato a las personas con indiferencia o de forma meramente instrumental; me muestro irritada o impaciente, de lo que después me arrepiento porque no tenía razón que lo justificara.

Muchas veces no puedo interrumpir las interacciones inmediatas con los demás para tener una visión más amplia de las relaciones sociales y reflexionar sobre los problemas de injusticia social tal como afectan a las personas que no conozco. Las exigencias morales de la interacción inmediata son apremiantes y constantes, y a veces parece que no tienen límite. Es mucho, sin duda, pedirme que a estas responsabilidades interactivas les sume la responsabilidad de la injusticia.

Emmanuel LEVINAS analiza este sentimiento de tensión entre las responsabilidades generales de la justicia y nuestras responsabilidades más concretas con las personas particulares con las que interactuamos. La filosofía de LEVINAS es notablemente misteriosa y compleja, y no es mi propósito hacer una adecuada exégesis de sus ideas. Solo voy a resumir brevemente su interpretación de la relación entre la justicia y la interacción inmediata como la interpreto en su texto *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*⁷.

Fenomenológicamente, experimento la responsabilidad de forma primordial en los encuentros personificados con otras personas. Estar en presencia de otro me llama a la responsabilidad al mirarle en la profundidad de los ojos, sentir la vulnerabilidad de su cuerpo, aprehender su desvalimiento y deseo. Veo que me abro a él con gestos comunicativos de reconocimiento o aceptación anteriores a la sustancia de cualquier proposición. LEVINAS lo llama el momento de Decir previo y condición de lo Dicho: una aproximación a otro, una expresión de su actual requerimiento de mi atención, un saludo hecho libremente sin esperar ninguna reciprocidad: "La inmediatez de la sensibilidad es el para el otro de la propia materialidad de uno, es la inmediatez o la proximidad del otro. La proximidad del otro es la inmediata apertura para el otro de la inmediatez del disfrute, la inmediatez del gusto, la materialización de la materia, alterada por la inmediatez del contacto"⁸.

Esta relación próxima con el otro conlleva una responsabilidad previa a la libertad. No decido asumir la responsabilidad del otro; al contrario, me encuentro ya responsable. Esta relación asimétrica y anárquica con el otro es ontológicamente anterior a la autoconciencia y previa incluso a la posibilidad de egoísmo, como una modalidad de respuesta a la responsabilidad. Esta responsabilidad que tengo del otro surge del sentido y el deseo, de estar personificado en un mundo con otros seres personificados y necesitados. Siento

la necesidad y el deseo de la otra persona como algo infinito en relación con mi propia vulnerabilidad.

Pero hay un problema. Todas las personas que encuentro me exigen el mismo tipo de responsabilidad. En la infinita relación entre el yo y el otro se entromete la exigencia de un tercero. Para LEVINAS, el tercero se refiere a todos los otros cuya singularidad también exige atención incluso mientras estoy implicado con este otro particular. Todo otro es un locus irreducible y único de necesidad y deseo. Paradójicamente, estar atento a esa singularidad en todos los casos crea la necesidad de compararlos, sopesar sus necesidades mutuas, y calcular las posibilidades de repartir la respuesta entre ellos. Y aquí entran en juego las consideraciones sobre la justicia:

La tercera parte es distinta del vecino, pero también otro vecino, y también un vecino del otro, y no simplemente su compañero... El otro está en una relación con la tercera parte, de quien no puedo responder completamente, aunque solo responda, ante cualquier pregunta, de mi vecino...

La tercera parte introduce una contradicción en el decir cuyo significado ante el otro fue hasta entonces en una dirección. Es de sí mismo el límite de la responsabilidad y el origen de la pregunta: ¿Qué tengo que ver con la justicia? Una cuestión de conciencia. La justicia es necesaria: es decir, comparación, coexistencia, contemporaneidad, ensamblaje, orden, tematización, la visibilidad de las caras, y por tanto intencionalidad e intelecto... una copresencia sobre una base de igualdad como ante un tribunal de justicia⁹.

Una relación próxima con el otro como singularidad y la equivalencia de la comparabilidad de todos los otros son ambas dimensiones necesarias de la responsabilidad. La primera, además, es necesaria para la segunda; solo porque experimentamos inmediatamente la singularidad de la otra persona llegamos a adoptar realmente la postura de que todas estas singularidades requieren una atención igual. Pero traer las exigencias de justicia a la conciencia en forma de comparación de las situaciones y las necesidades mutuas de las personas, violenta la incomparabilidad de cada sujeto singular.

Tal como yo interpreto a LEVINAS, esto supone una tensión irreducible, incluso trágica, en la vida moral. Debemos prestar atención a la justicia a la vez que a las demandas inmediatas y potencialmente infinitas de cada persona individual. Cuando reconocemos ambas dimensiones de la responsabilidad, es imposible decir que cumplimos alguna vez con nuestras responsabilidades, que la balanza esté alguna vez equilibrada. Una primera respuesta a la responsabilidad del otro y de la justicia, pues, es dejar que nos apremien sin dar prioridad a ninguna sobre la otra, y sin intentar eliminar la tensión entre ellas.

En el Capítulo II postulaba que una teoría de la responsabilidad de la justicia establece una adecuada distinción entre dos niveles de relaciones sociales: un nivel interactivo y un nivel estructural. Cada uno es una forma de entendernos en

relación con los demás, cada uno es un punto de vista importante para la acción moral, y uno no se puede reducir al otro. Cada uno, además, puede tender a oscurecer los requerimientos morales del otro. En la vida cotidiana es fácil que la inmediatez de la interacción con unos otros determinados acapare nuestra atención y nuestras fuerzas, dejando poco espacio para adoptar una perspectiva social más amplia que nos permita pensar cómo debemos organizar y coordinar nuestras acciones para que sus consecuencias colectivas puedan dañar menos a algunos con quienes sí interactuamos y muchos otros con quienes no nos encontramos.

Pero, si quienes estamos en una posición relativamente privilegiada en los procesos sociales estructurales damos prioridad a las exigencias de la inmediatez, es previsible que demos mayor fuerza a parte de este privilegio estructural en nuestras interacciones. Las estructuras de clase, raza, capacidad, e incluso, en cierta medida, género, actúan de forma que muchas de las personas con quienes más nos relacionamos en nuestra actividad habitual, ocupan posiciones estructurales similares a las nuestras. Viven en barrios de gente adinerada como nosotros, o en barrios marcados racialmente como nosotros; trabajan en profesiones de parecido estatus, etc. Cuando las personas estructuralmente privilegiadas atienden sus mutuas reivindicaciones y necesidades, suelen contribuir al mantenimiento de sus posiciones estructurales. Reconocer este hecho no constituye una razón para empezar a ignorar o desatender a personas estructuralmente similares con quien uno se encuentra. Pero sí es razón para ser conscientes de la dinámica de la reproducción del privilegio y la opresión y para emprender la acción autoconsciente.

Permítame el lector que llame la atención sobre otra variable de esta tensión entre lo inmediato y lo estructural que las personas a veces experimentan en sus esfuerzos por responder a la injusticia estructural. No es inhabitual que las personas que se organizan para oponerse a una política o una acción que creen que contribuye a la injusticia, o que exigen responsabilidades a las personas que identifican como particularmente poderosas en las estructuras, sientan que se les quiebra la voluntad de resistir cuando interactúan con individuos que ocupan posiciones de poder o de relativo privilegio. El primer ejecutivo de una empresa que se dirige a los trabajadores en huelga; el jefe del departamento de planificación que acude a la reunión de unos airados vecinos preocupados porque se les pueda desalojar. Hasta ahora el grupo político que se organiza entorno a su legítimo interés y/o intenta socavar la injusticia ha tenido a esa persona simplemente como ocupante de un puesto; ahora la ven como cordial, graciosa, atenta y en general "amable"; o como corriente, de su mismo nivel,

incluso frágil tal vez.

A muchos nos es difícil mantener una actitud de cólera, resistencia, crítica, determinación a luchar, cuando interactuamos con personas con quienes nos consideramos enfrentados políticamente. Quizás nos sentimos desarmados, en especial cuando otras personas cuestionan que nos mostremos exigentes y críticos con aquellas y nos dicen que son personas muy honradas. Las que ocupan posiciones de importante poder en relación con algunas instituciones que contribuyen a la injusticia estructural, suelen ser honradas en sus interacciones personales. A veces las personas caemos en la tentación de deshumanizar a los oponentes políticos precisamente para vacunarnos contra el sentimiento inevitable de comprensión hacia ellos si les respondemos con atención como personas. Podemos generar odio hacia ellas, o por lo menos construirlas como los agentes que cometen la injusticia.

En este fenómeno observamos otra razón para distinguir entre un nivel de interacción y un nivel sociocultural de enjuiciamiento. De nada servirá decantarlos en un sentido u otro, es decir, construir a unos individuos como culpables de daños causados estructuralmente o abstenernos de la confrontación y la crítica a los demás por el papel que desempeñan en el daño estructural porque cara a cara son personas encantadoras y respetuosas. Debemos pedirles cuentas una a una si queremos cambiar los procesos estructurales, pero lo podemos hacer sin atribuir intención malévol, ni herir a las personas que criticamos.

Sigo a LEVINAS cuando señalo que es inevitable una tensión entre las exigencias morales de la interacción y las que se refieren a la justicia. Puedo concluir este apartado señalando que existe por lo menos una forma de disminuir la tensión, aunque no de eliminarla. Cuando las personas con las que actuamos a diario se nos unen en proyectos dirigidos a organizar y actuar para reducir la injusticia estructural, a veces la atención y la energía que invertimos en ser personalmente receptivos a los demás son al mismo tiempo una atención y una energía puestas al servicio de la responsabilidad política de la justicia.

No es cosa mía

Decía antes, en el Capítulo Primero, que la sentencia que determina que algunas personas padecen injusticia conlleva que el daño que se les provoca tiene una causa social, y que alguien debería hacer algo al respecto. Sin embargo, cuando la injusticia es consecuencia de unos procesos sociales cuya mayoría de participantes persiguen los objetivos que se han fijado dentro de las instituciones cuyas normas aceptan y siguen, esta injusticia es impersonal. No podemos identificar a unos pocos agentes que hayan causado una injusticia

estructural, ni podemos aislar a unos pocos agentes que deberían hacer algo al respecto. Esto es lo que significa que la responsabilidad de la injusticia se comparte por todos los que con sus acciones contribuyen a los procesos sociales que la causan.

Esta situación da pie a otra forma habitual de eludir la responsabilidad. Los agentes que contribuyen a los procesos que hacen a algunas personas vulnerables al sometimiento y la privación pueden lamentar estas consecuencias. Podemos incluso afirmar que este daño constituye una injusticia causada socialmente y no es una simple cuestión de mala suerte arbitraria. De modo que podemos afirmar que alguien debería hacer algo respecto a la injusticia. Pero estamos seguros de que no nos compete a nosotros. Se nos han asignado y hemos asumido muchas responsabilidades, pero ninguna de ellas nos exige que nos ocupemos de la injusticia estructural.

Tengo mucho que hacer y muchas obligaciones, sea por las relaciones en que me encuentro y que no he buscado, o por compromisos que he adquirido voluntariamente. He de vestir a mis hijos, darles de comer y proporcionarles una seguridad emocional. Tengo que cumplir los plazos que me impone mi contrato de trabajo y actuar para conseguir que se alcancen los objetivos que en él se han fijado. Debo ser un votante informado. Pero, a menos que trabaje en una organización cuya misión explícita sea la de responder a alguna injusticia estructural, ninguna de mis funciones me exige hacer algo respecto a la injusticia.

Como decía en el Capítulo V, este hecho suele formar parte del problema que contribuye a la injusticia estructural. La forma en que se definen los roles y las posiciones existentes permite que los actores sociales contribuyan a la injusticia incluso cuando no lo saben ni lo pretenden, o al menos les permite ser indiferentes a las consecuencias injustas de los procesos sociales. La mayoría podemos decir razonablemente que la subsanación de la injusticia no es cosa específica nuestra. Sin embargo, si convenimos en que existe la injusticia, entonces estamos diciendo que alguien debería hacer algo al respecto. Como señala Robert GOODING, si alguien debería hacer algo respecto a un daño, pero esa tarea no se ha asignado a nadie en particular, entonces "todos somos responsables de considerar lo que haya que hacer"¹⁰. Esto precisamente es lo que significa decir que la responsabilidad es compartida. Esto demuestra también que la responsabilidad es una responsabilidad política. Todos compartimos esta responsabilidad no en virtud de nuestras particulares capacidades, roles institucionales, relaciones o compromisos, sino porque tenemos la responsabilidad en general como ciudadanos, lo cual no significa necesariamente

como ciudadanos de un determinado país, sino como participantes en los procesos sociales que esperamos que nos hagan justicia y cuya justicia, por ello, estamos obligados a promover. Somos miembros de sociedades de las que deseamos ser miembros activos, y no simplemente zarandeados por fuerzas incontroladas. Todos nuestros roles y responsabilidades van acompañadas de un responsabilidad general de la justicia, que no es algo que se dé además de las anteriores.

GOODING sostiene que las situaciones que muchas personas opinan que son injustas o que algunas personas sufren inmerecidamente y en las que no hay nadie que tenga asignada la tarea de ocuparse de estos problemas, son precisamente el tipo de situaciones en las que lo adecuado es que intervenga el Estado. En estas circunstancias, quienes compartimos la responsabilidad del daño tenemos un problema de coordinación. No estamos organizados de forma que las relaciones entre nuestras acciones lleven a un resultado moralmente bueno; nuestras acciones han de estar organizadas y se deben asignar las tareas y responsabilidades, para que consigamos un resultado colectivo diferente. Las teorías del Estado que se basan en el libre albedrío dicen que la finalidad y el ámbito adecuado de éste son primordialmente negativos: la coerción del Estado es necesaria y justificada para respaldar y garantizar las libertades fundamentales, asegurando que los agentes individuales no interfieran con los derechos de los demás. GOODING defiende que el problema del "no es cosa mía" da una razón adicional y más positiva para la acción del Estado. Una función importante de las instituciones del Estado es resolver los problemas de coordinación que tales situaciones plantean. Los Estados organizan agencias que asignan tareas específicamente para abordar los problemas sociales de gran escala. Aprueban leyes impositivas para financiar estas actividades y la regulación pensada para crear incentivos y desincentivos para que diversos actores hagan cosas que juntas ayuden a solucionar los problemas, y en otro sentido facilitan la coordinación entre las personas y las instituciones de forma que se reduzcan las consecuencias perjudiciales. El Estado puede conseguir en particular la resolución de los problemas de coordinación porque es capaz de ejercer el legítimo poder coercitivo. Esto puede generar cierta confianza en que los otros también cumplen su parte a los agentes que quieran participar en una empresa que pretenda mejorar las situaciones de injusticia¹¹.

Es este un razonamiento importante para demostrar por qué debemos pensar que la acción del Estado tiene el propósito positivo de intentar favorecer la justicia, y no meramente unos propósitos negativos de impedir que los actores interfieran en sus mutuas libertades. No cabe cuestionar, además, que un gran

colectivo de personas que reconocen que la suma de sus acciones a veces puede generar consecuencias injustas para algunas personas, deban confiar a menudo en la intervención del Estado para rectificar tales injusticias. Pienso, sin embargo, que se trata de una tesis incompleta en dos sentidos.

En primer lugar, no responde a la injusticia estructural que trasciende de los Estados. Como decía en el capítulo anterior, muchos académicos y actores políticos creen que los procesos sociales estructurales transnacionales contribuyen a muchas injusticias estructurales en muchas partes del mundo. Aunque existan instituciones internacionales, de las que los países son miembros, para regular algunos de estos procesos o instaurar programas para mejorar sus efectos y potencialmente transformar sus operaciones, hoy en día la mayoría de estas instituciones suelen estar sesgadas por los intereses de los grandes actores internacionales, como las empresas multinacionales y los estados más poderosos. Como destacaba antes, la responsabilidad de la justicia no se asienta en la pertenencia común a una comunidad política; al contrario, requiere empujar a las instituciones políticas que tengan la autoridad y el poder coercitivo, donde existan, en sentidos que remedien la injusticia y, donde no existan, crearlas. Para las actuales injusticias globales, los Estados, los organismos internacionales, las organizaciones privadas no gubernamentales, las organizaciones activistas de ciudadanos voluntarios, y las organizaciones privadas sin ánimo de lucro, todas deben constituir un público para debatir propuestas de cambio, y coordinar su puesta en práctica. Son públicos que hoy existen ya en determinados ámbitos, por ejemplo en los del VIH/SIDA, el de la pobreza absoluta, y el de las condiciones laborales que contravienen los derechos humanos (unas cuestiones que van unidas, por supuesto). Son unos públicos que en sus debates son y deben ser conflictivos, y no disponen de material ni de apoyo organizativo suficientes para responder adecuadamente a las injusticias de las que se ocupan. Pero apuntan a lo que es posible, y demuestran que, para poder siquiera formar estos públicos, se requiere que muchos agentes hagan suya la causa de resolver la injusticia.

Esto me lleva al segundo problema de que un colectivo que vea un daño de origen estructural que lamentan pero dicen que no es cosa suya, exija que el Estado se ocupe de él. Lo habitual es que cuando la gente dice que existe la injusticia pero no es cosa suya subsanarla, no piensa que no sea cosa de nadie. Al contrario, creen que es incumbencia del Gobierno y que ellos pueden seguir haciendo lo que hacen, mientras el Gobierno cumple con su cometido de promover la justicia y el bienestar. En el siglo XXI, las personas tienden a regirse por una historia política en la que algunos gobiernos consiguen más o menos

establecer unos regímenes reguladores cuyo propósito es promover unas consecuencias justas, o suministran una amplia variedad de bienes y servicios, desde puentes a asistencia sanitaria. Sin embargo, en algunas sociedades poscoloniales, estas capacidades del Estado nunca se han desarrollado adecuadamente, y en otras sociedades con una historia de un Estado de bienestar sólido, estas capacidades han ido mermando gravemente en los últimos treinta años, en gran medida porque los intereses de poderosas corporaciones privadas sostienen que estos Estados fuertes inhiben el crecimiento.

Así pues, lo que le falta a la postura del “no es cosa mía, sino del Estado” es el reconocimiento de que el poder del Estado de promover la justicia depende en gran medida del apoyo activo de sus ciudadanos a su empresa. En el siglo XXI, después de más de veinticinco años de privación de muchos bienes y actividades por parte del Estado, la reestructuración de los sistemas impositivos, la reducción de las inversiones en infraestructuras, el fomento de burocracias ineficientes, y la reducción de diversas formas de asistencia pública, muchos países del mundo han perdido algunas de las capacidades que en su día tuvieron de responder a los problemas socioestructurales, o no han sido capaces de desarrollar estas capacidades. La confianza continuada global y posiblemente mayor en el gasto militar como instrumento en las relaciones internacionales para controlar la población de los países, también distorsiona las capacidades del Estado. Parece que a los países les resulta más fácil coordinar la acción en pro de la contención o la destrucción que para reunir a los distintos actores privados para que contribuyan a reorganizar sus relaciones con el fin de reducir la injusticia. Si queremos que nuestros países emprendan acciones más difíciles y positivas, los ciudadanos debemos estar dispuestos a pagarlas. Más aún, tenemos que debatir las formas de hacerlo y pedir cuentas tanto a los actores privados como a las agencias públicas de permitir o impedir la acción coordinada para reducir al mínimo la injusticia estructural¹².

En este capítulo, he repasado cuatro estrategias típicas que las personas y las instituciones empleamos para distanciarnos de la responsabilidad cuando reconocemos que existen injusticias estructurales. Unas personas reifican los procesos, y los equiparan a las fuerzas naturales que uno no puede controlar. Muchas veces, las personas que están relacionadas objetivamente con otras por su participación en unos procesos estructurales y su dependencia de ellos, niegan esta conexión en el ámbito de la conciencia social discursiva. Todos sentimos la tensión entre las exigencias de la interacción y los requerimientos prácticos necesarios para acabar con las injusticias estructurales; las exigencias morales de la interacción inmediata nos ocupan la mayor parte de nuestra atención, y hacen

difícil adoptar una visión más amplia de las relaciones sociales, y unirnos a otros para actuar sobre ellas. Acabar con la injusticia, por último, no forma parte de lo que la mayoría de las personas incluye entre sus obligaciones cotidianas. Esto nos da mayor razón para decir que no nos corresponde emprender acciones concretas, coordinadas con los demás para reducir la injusticia.

Todas estas estrategias sirven de excusa a los actores para no intentar de forma activa cambiar los procesos estructurales, y no pensar cómo podríamos unirnos políticamente a otros para desarrollar una acción conjunta con ese fin. He expuesto en los capítulos anteriores que esta forma de responsabilidad no se ocupa de buscar culpables, acusar ni sentenciar. Pero enseguida se plantea la pregunta de si hay que culpar o sentenciar a las personas que se sirvan de las estrategias anteriores para eludir la responsabilidad. Sin embargo, incluso en este punto, creo que debemos ser prudentes con el empleo de la retórica de la culpa.

He intentado formular estas excusas de forma que nos las haga reconocibles como propias, y quizás incluso como unos aspectos de la conciencia moral social que son casi inevitables. Todas las excusas dadas como razón tienen una base de verdad. Todas plantean problemas para vincular la conciencia y la acción individuales con los procesos macrosociales. Las prácticas de la culpa suelen actuar implícitamente para situar a quien culpa en una posición superior a la del culpado. Por esto NIETZSCHE considera que culpar es un ejercicio de la voluntad de poder. Si las prácticas del culpar realmente distinguen entre los más y menos moralmente correctos, y si las excusas que he expuesto son comunes, parece entonces inapropiado dirigir la culpa a las personas que pregonan estas excusas.

Una vez más me inclino por distinguir la culpa de la crítica y la rendición de cuentas. El ejercicio de las responsabilidades políticas que derivan de la idea de que la mayoría contribuimos a los procesos sociales que causan la injusticia, conlleva desvelar una mutua mala fe cuando aducimos estas razones para explicar por qué no se debe esperar que actuemos para subsanar la injusticia.

1 Véase Karl MARX, *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage Books, 1977, págs. 208-209.

2 Véase Karl MARX, *Capital*, vol.1, apéndice, págs. 1054-1055.

3 Véase Georg LUKÁCS, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness: Studies in MARXist Dialectics*, trad. Rodney LIVINGSTONE, Cambridge, MIT Press, 1971.

4 Jean-PAUL SARTRE, *Critique of Dialectical Reason*, trad. Alan SHERIDAN-SMITH, Londres, New Left Books, 1976, pág. 176.

5 Onora O'NEILL, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, cap. 4.

6 O'NEILL, *Towards Justice and Virtue*, pág. 107.

7 Emmanuel LEVINAS, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, trad. Alphonso LINGIS, Boston, M.

Nijhoff, 1981.

8 Emmanuel LEVINAS, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, pág. 74.

9 Levinas, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, pág. 157.

10 Robert GOODING, "The State as a Moral Agent", en *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pág. 32.

11 GOODING, "The State as a Moral Agent", págs. 28-44.

12 En este sentido, YOUNG señalaba: "Lección del Katrina: dejar que el Gobierno languidezca hasta que se produzca una crisis. O dos casos, el Katrina... y el terremoto de Turquía".

CAPÍTULO VII

Responsabilidad e injusticia histórica

Frantz FANON termina su amarga crítica del colonialismo en *Black Skin, White Masks* con un sorprendente llamamiento a los africanos para dejar atrás la historia. Rebuscar en el pasado una justificación de su situación y obsesionarse con los crímenes de la esclavitud y la explotación colonial entraña el riesgo de reinscribir en las relaciones entre negros y blancos que la liberación debe trascender. Los llamados revolucionarios que se aquejan por los grandes crímenes del pasado se quedarán estancados en el resentimiento retrógrado:

No soy un prisionero de la historia. Allí no debería buscar el significado de mi destino...

¿Voy a pedirle al hombre blanco contemporáneo que responda por los barcos de esclavos del siglo XVII?

¿Acaso voy a intentar por todos los medios posibles hacer que la Culpa nazca en las mentes...?

Como hombre de color, en la medida en que me es posible existir de una manera absoluta, no tengo derecho a encerrarme en un mundo de reparaciones retroactivas¹.

En su lugar, FANON recomienda la postura existencialista de libertad absoluta y reinención radical. El colonialismo crea dos subjetividades interrelacionadas, el negro y el hombre blanco, uno degradado por el otro y por tanto deseando ser el otro. Solo un salto radical para salir de esta estructura patológica hacia un futuro donde todo el mundo sea solo humano acercará al hombre de color:

Estos hombres blancos y negros no serán alienados si se niegan a dejarse encerrar en la Torre materializada del pasado².

Es a través del esfuerzo de recobrar y explorar el yo y mediante el conflicto perdurable de su libertad que los hombres serán capaces de crear las condiciones idóneas de existencia para el mundo humano³.

La postura de FANON es muy convincente. Las personas oprimidas buscan con demasiada frecuencia su validación en una historia romántica del pasado antes de que comenzara la opresión, en lugar de ponerse a trabajar para construir un futuro mejor del que tienen ahora. Las personas que justificadamente se consideran víctimas de las masivas injusticias del pasado se pueden estancar en

el resentimiento y apegarse a sus heridas de modo que sirven más para reproducir que para debilitar las relaciones entre el opresor y el oprimido del que resienten⁴. En efecto, es absurdo decir que el blanco contemporáneo es responsable por el comercio de esclavos del siglo xvii. Un plan para producir culpabilidad entre nosotros por los pecados de generaciones anteriores no tiene probabilidades de triunfar, y aunque lo hiciera, ¿qué sentido tendría permitir que nos envenene esta culpa? ¿Por qué no dejamos atrás el pasado y comenzamos de nuevo en términos de igualdad?

Es una opinión convincente pero a la larga también tiene un fallo. El humanismo existencial sobre el que se base es demasiado individualista y omite la historia. Es más, ninguna situación o acción de una persona está determinada por el pasado. Somos radicalmente libres en el sentido de que las posibilidades alternativas que creamos de la nada están siempre disponibles para nosotros. Al mismo tiempo, vivir en una sociedad con otros es ser históricos. Nuestra mortalidad insignificante nos impele a vincular nuestros destinos con el de nuestros padres y nuestros hijos e imaginar una historia humana más grande en la que nosotros no jugamos más que un papel intrascendente. FANON tiene razón: solo un alma pasiva, resignada a la injusticia se permitirá estar encerrada, encarcelada, esclavizada y estancada en el pasado. Pero romper con el pasado del todo con el propósito de hacer que el pasado se torne irrelevante es un deseo insano y peligroso. Si no nos enfrentamos a los hechos de injusticia histórica, podremos ser perseguidos por los fantasmas de las víctimas y estar destinados a repetir los males perpetrados.

No deberíamos buscar culpables por el pasado en el presente ni intentar olvidarlo. ¿Qué significa esto? En este capítulo doy sentido a esta postura al aplicar la distinción entre los dos modelos de responsabilidad. Tal como he expuesto en capítulos anteriores, el modelo de la responsabilidad como obligación es el modelo estándar que busca identificar las partes culpables o determinar las faltas por el perjuicio ocasionado o en algunos casos hacerles estrictamente responsables por su relación con el origen del agravio, aunque no sean directamente culpables. La mayor parte de los debates acerca de la responsabilidad en relación a la injusticia histórica, incluyendo el de FANON, adopta el modelo de la responsabilidad como obligación. Lo que denomino modelo de conexión social de responsabilidad, por otro lado, consiste en una responsabilidad compartida en la que todos los miembros de una sociedad por fuerza han de afrontar la injusticia estructural por el hecho de que contribuyen con sus actos a su producción y reproducción. Este modelo de responsabilidad no asigna culpa o falta, sino que impone la responsabilidad política de organizar

actos colectivos para producir un cambio. Aunque pueda parecer que este concepto más progresista de la responsabilidad rechaza el requerimiento de asumir una responsabilidad por la injusticia histórica, explicaré que no es así. La historia tiene importancia en el modelo de conexión social, pero no para reprochar, castigar o demandar una compensación por los daños.

Gran parte de la teoría moral y política acerca de la responsabilidad y la injusticia histórica tiende a unificar dos casos diferentes: aquellos en los que al menos algunas de las víctimas y perpetradores de la injusticia aún viven, y aquellos en los que todas las víctimas originales y los perpetradores murieron hace muchos años. Por ejemplo, la antología muy útil de Roy Brooks, *When Sorry Isn't Enough*, contiene comentarios sobre reparaciones por el internamiento japonés en el apartheid sudafricano, asimismo sobre las compensaciones por los tratados incumplidos con los indios norteamericanos y por la esclavitud en América⁵. Lo que tienen en común todos los casos es que eran políticas conscientes de grupos dominantes que han cesado y que son considerados por la mayor parte de la sociedad como profundamente erróneas.

Sin embargo, las diferencias temporales entre esta clase de casos son cruciales para la aplicación de los conceptos de responsabilidad. A primera vista, el caso en el que las víctimas individuales y los perpetradores aún están vivos, la aplicación del modelo de la responsabilidad como obligación es apropiado. En principio al menos, los perpetradores se pueden identificar, inculpar o responsabilizar y de alguna manera obligar a compensar a sus víctimas y/o a la sociedad por sus errores. No obstante, como mostraré mediante un debate acerca de la injusticia histórica del apartheid, incluso en muchos de estos casos actuales, en este modelo, la obligación no abarca lo suficiente y debería complementarse con el modelo de conexión social.

Los casos de injusticia histórica cuyos autores y víctimas originales vivieron hace generaciones, presentan determinados problemas ontológicos y conceptuales cuando intentamos aplicarles el modelo de la obligación. Comenzaré este capítulo con un debate sobre los requerimientos de reparación respecto a la esclavitud en Estados Unidos para ilustrar estas dificultades. En conjunto, no tiene sentido, y así lo debatiré, utilizar términos como culpa, falta, endeudamiento o compensación para hablar sobre las responsabilidades que los americanos hoy en día, en particular los americanos blancos, pueden tener en relación a la injusticia histórica de la esclavitud. Pero el pasado importa por la forma en que los miembros de la sociedad asumen la responsabilidad por la injusticia estructural racial.

Concluiré mi argumento sobre la responsabilidad en relación a la injusticia

estructural con breves consideraciones de otros dos casos trascendentales: las responsabilidades hacia los africanos hoy en día en relación a las injusticias históricas del comercio de esclavos y el colonialismo, y las responsabilidades hacia los indios americanos en relación a los estragos de la conquista norteamericana ocasionados por los euro americanos⁶.

Legados de la Esclavitud

En capítulos anteriores elaboré una distinción entre dos modelos de responsabilidad que denomino modelo de la obligación y modelo de conexión social. La forma estándar del modelo de la obligación consiste en inculpar a una persona por un acto criminal o hallar a una persona culpable de cometer un acto de perjuicio. Para ser responsable en este sentido se debe demostrar que el agente, ya sea individual o colectivo, ha causado el daño con sus actos o mediante la omisión del deber de socorro, y se debe tener justificación válida o excusa que invalide la acusación. Tener un compromiso o un deber ser responsable en este sentido significa que el agente se somete a la pena y/o valoración de los daños ocasionados a la parte perjudicada. El concepto de responsabilidad extracontractual estricta surge de este modelo solo al hallar que la parte juzgada responsable puede no tener una relación causal directa con el perjuicio pero de algún modo tiene responsabilidad jurídica respecto al agente (o en algunos casos a las cosas) que han causado el daño. Un empresario puede hallarse responsable por los actos de un empleado, por ejemplo.

He argumentado que este modelo de responsabilidad no es adecuado para asignar la responsabilidad en relación a la injusticia estructural. Algunos perjuicios surgen no de los actos aislados de agentes o instituciones individuales, sino de los procesos estructurales normales vigentes en la sociedad. Muchas personas en grandes áreas urbanas de Estados Unidos que son vulnerables a quedarse sin techo constituyen un ejemplo de dicha injusticia estructural. Un perjuicio como éste se produce por las acciones de un gran número de individuos que en mayor medida actúan conforme a las reglas institucionales aceptadas. Un gran colectivo indeterminado comparte la responsabilidad por esta injusticia estructural. A primera vista, algunos miembros de este colectivo pueden tener mayor responsabilidad debido a sus posiciones en estas estructuras, pero esto no absuelve a otros que contribuyen con sus acciones a la producción y reproducción de estructuras con consecuencias injustas. Sin embargo, puesto que no es posible encontrar una relación causal lineal entre los actos de estas personas y los aspectos particulares del perjuicio, no sería apropiado aplicar el modelo de la responsabilidad como obligación. Aquellos que contribuyen a los

procesos estructurales con algunos resultados injustos no deberían ser inculcados por estas injusticias, ni deber el tener que reparar daños por haber cometido faltas, ni asumir una responsabilidad objetiva. En su lugar, en la responsabilidad compartida, más progresista, nos organizamos para cambiar las estructuras de modo que sus efectos no sean tan nocivos.

Sugiero que algo aproximado a esta distinción puede ser útil para descartar las demandas de una reparación por la injusticia histórica de la esclavitud en América, así como otros casos de injusticia histórica. Muchos de los que debaten acerca de las reparaciones por la esclavitud, ya sean defensores o críticos asumen, o bien de forma implícita o explícita, un modelo de la responsabilidad como obligación. Sin embargo, en su totalidad, utilizar este modelo de responsabilidad para apoyar las reparaciones por la esclavitud conduce a problemas ontológicos y conceptuales.

Antes de detallar estos, señalaré un modo de aplicar el modelo de la obligación que tiene cierta lógica: responsabilizar a las corporaciones por los beneficios que obtuvieron de la esclavitud. En el Estado de California hay una ley que requiere que las compañías aseguradoras que operen en su territorio documenten que no aseguraron daños a la propiedad en un "formulario de esclavos". La ciudad de Chicago requiere que cualquier compañía debe tener en su archivo una declaración jurada que revele si a lo largo de su historia hizo negocios que se beneficiaron de la esclavitud. Recientemente ha sido archivado un litigio en el que se demandaron por daños y perjuicios a ciertas corporaciones que se beneficiaron de la esclavitud. Tales leyes y demandas hacen uso creativo del hecho de que la ley estadounidense considera a las corporaciones personas; en algunos casos, en la vida de estas "personas" se remonta a cientos de años. El modelo de la obligación tiene potencial de funcionar aquí; el agente considerado responsable es el mismo que hace cien años hizo negocios que involucró a la esclavitud o a propietarios de esclavos, y es posible que existan archivos que los demuestren.

Sin embargo, estos casos no son habituales. La mayoría de la gente que hace requerimientos de reparación por esclavitud las interpretan en términos un tanto generales. Algunos dicen que los blancos americanos como grupo deben reparaciones a los afroamericanos como grupo. Otros dicen que América en general debe reparaciones a los afroamericanos en general. Randall ROBINSON, por ejemplo, en su libro muy leído *The Debt*, dice que en la actualidad América tiene una deuda con los negros por los males cometidos por una América más joven⁷.

Plantear esta reclamación es más que retórico. ¿Qué significa? La dificultad más obvia de aplicar el modelo de la responsabilidad como obligación deriva del

hecho de que tantos los autores de la esclavitud como sus víctimas han fallecido hace tiempo. Los blancos en Estados Unidos pueden refutar con razón que nosotros no hemos perpetuado los daños de la esclavitud. De hecho, la mayoría de los blancos americanos descienden de personas que emigraron a Estados Unidos después de la emancipación⁸.

De cara a estas dificultades, algunas personas sugieren que la responsabilidad no es de los blancos ni de Estados Unidos, sino de su Gobierno. No cabe duda de que el reconocimiento de la esclavitud se reflejó en la Constitución americana cuando se fundó y que el Gobierno americano ayudó y secundó a los propietarios en la dominación y explotación de los esclavos. Sin embargo, el Gobierno americano también abolió el comercio de esclavos, emancipó a los esclavos y los convirtió en ciudadanos. Después el Gobierno incumplió su promesa de Reconstrucción, permitió que un sistema nuevo de dominación racial emergiera en el Sur e hizo la vista gorda ante las actividades de segregación, discriminación y violencia contra los negros en el Norte y el Oeste. Pero el Congreso americano con el tiempo sí aprobó derechos civiles y programas de derecho de voto así como la Ley de Equidad de Vivienda (Fair Housing Law) cuyo objetivo principal fue detener la discriminación de la vivienda por raza. Es decir, por un lado el Gobierno americano secundó la esclavitud y la consiguiente opresión de los afroamericanos y por otro lado, hizo reformas explícitas dirigidas a proveer alguna compensación. Si los planteamientos de reparación son válidos, el Gobierno americano no es el agente responsable del mal ni de los daños derivados de ello ⁹. Además, considerar al Gobierno americano como un agente específico distinto de la sociedad a la que gobierna tiende a librar a los americanos con demasiada facilidad. La esclavitud y sus repercusiones fueron males sociales, no solo un problema de política estatal. Si existen responsabilidades respecto a estas injusticias históricas, de alguna manera pertenecen al pueblo americano o al menos a algunos ciudadanos; al igual que en décadas anteriores, el Gobierno americano puede ser un vehículo para eximir responsabilidades que en cierto modo pertenecen a los ciudadanos, o a alguno en particular.

Algunas personas que escribieron acerca de las reparaciones de la esclavitud interpretan el modelo de la responsabilidad como obligación en términos de grupos, negros y blancos (o no negros). Hay una víctima colectiva, los afroamericanos, que han sido perjudicados por un perpetrador colectivo, los blancos. Para sostener esta teoría, es necesario concebir a los afroamericanos como un grupo único y permanente desde el siglo xvi hasta la actualidad y considerar a los americanos blancos como un solo grupo continuo desde su

asentamiento hasta el presente. Por otra parte, para aplicar el modelo de la responsabilidad como obligación de un modo coherente, el grupo de los blancos debe estar estructurado como un agente colectivo, de un modo similar al que una corporación también se considera un agente. Opino que es plausible afirmar que las estructuras sociales de desigualdad racial constituyen grupos privilegiados y oprimidos. Discutiré algunas de las implicaciones de este privilegio estructural en el próximo apartado. Sin embargo, no tiene sentido decir que el grupo privilegiado, los blancos, son culpables en su totalidad por la situación del grupo menos privilegiado, los afroamericanos. La mayoría de los que defienden las reparaciones tienen dificultad en sostener sistemáticamente el concepto de que los americanos blancos constituyen un solo grupo permanente que, como grupo, es responsable por el perjuicio de la esclavitud y por tanto debe asumir los daños como grupo¹⁰.

Antes de exponer el modelo de conexión social como la mejor forma de dar fundamento a los planteamientos sobre la responsabilidad respecto a la injusticia histórica de la esclavitud, señalaré un último inconveniente al usar el modelo de la obligación en este contexto. Cuando una parte denuncia a otra por daños y perjuicios, en los procedimientos delictivos siempre hay un método para determinar la cantidad justa de compensación. Cuando se trata del robo o destrucción de la propiedad puede ser el valor de la propiedad, más alguna cantidad adicional por la inconveniencia de pasar por un proceso legal. Cuando las personas han perdido la vida, la infancia o la reputación, calcular la compensación es más difícil, pero hay convenciones aceptadas que han evolucionado para poder hacer estas evaluaciones.

Si algún sector de americanos, afroamericanos, ha de recibir compensación por los daños y perjuicios que sufrieron sus ancestros y cuyas consecuencias les afectan también a ellos, así, basándonos en el modelo de la obligación, ¿cómo podríamos proveer una compensación justa? Dalton CONLEY, que asume que “la desigualdad entre blancos y negros en la América actual es un resultado directo de la esclavitud”, sugiere que necesitamos una fórmula que pueda equiparar a ambos grupos¹¹. Sin embargo, el significado concreto de esto no está claro. Otro escritor sostiene que la compensación por la esclavitud y sus consecuencias se deberían evaluar de acuerdo con una fórmula que restaure a los afroamericanos a la condición de nivel de bienestar material que hubieran tenido si la esclavitud no hubiera existido¹². Pero esta es una propuesta extraña. Nadie puede hacer afirmaciones objetivas y verificables sobre una hipótesis tan vaga y amplia¹³.

Quisiera concluir esta parte de mi razonamiento. No discuto que las demandas

de responsabilidad en relación a la injusticia histórica de la esclavitud sean injustificadas, sino que afirmo que estos requerimientos afrontan muchas dificultades cuando se interpretan bajo el modelo de culpa o de obligación. Así pues, para que estos requerimientos tengan sentido y los defendamos, necesitamos otro modelo de responsabilidad.

Además de las diferencias conceptuales que he revelado en las aplicaciones del modelo de la responsabilidad como obligación, existen también dificultades retóricas, que hacen aún más difícil el proyecto político de lograr el reconocimiento de la responsabilidad por la injusticia histórica. Si un grupo le dice a otro que le debe compensación, el segundo probablemente lo interprete como una acusación y desee defenderse. Sin embargo, si el propósito de un movimiento a favor de las reparaciones en Estados Unidos o en cualquier otra parte es político, es decir, si apunta a la transformación social y la reforma política, entonces términos como culpa, deuda, u obligación podrían obstruir este objetivo. El fin de aplicar el modelo de la obligación es aislar a los que han cometido el daño y que paguen por ello. Si en lugar de restringir la responsabilidad quisiéramos expandirla e instar a las personas a que asuman la responsabilidad a través de una acción colectiva política, necesitaríamos apelar a una interpretación diferente de la responsabilidad.

El modelo de conexión social y la injusticia histórica

Lo que denomino modelo de responsabilidad de conexión social distingue entre asignar la responsabilidad por la injusticia y buscar culpables o faltas. El modelo de la responsabilidad como obligación depende de la identificación de agentes individuales o colectivos cuyas acciones puedan ser causalmente vinculadas a un perjuicio y que no tengan justificación válida por dichas acciones. Sin embargo, la injusticia estructural es el resultado, a menudo no intencionado, de una multitud de acciones deliberadas y rutinarias en el marco de las instituciones. Aunque muchas personas contribuyen a producir y reproducir las estructuras que causan injusticias y con frecuencia muchas resultan beneficiadas, habitualmente no es posible aislar las contribuciones específicas de determinados agentes. Así, la responsabilidad respecto a la injusticia estructural deriva de estar posicionado en las estructuras en relación a otros y actuar de acuerdo con estas posiciones. Esta responsabilidad es general y compartida en lugar de particular e individualizada, como en el modelo de la obligación. Cuando enjuicamos que existe la injusticia, también consideramos que se debe emprender una acción contra ella. La responsabilidad que deriva de la conexión social indica que aquellos que actúan desde estructuras injustas tienen la responsabilidad de

intentar hacerlas más justas.

Varias características importantes distinguen el modelo de conexión social del modelo de la obligación. En primer lugar, no es retrógrado como el modelo de la obligación. En el modelo de la obligación, el daño por el que buscamos asignar responsabilidad normalmente se concibe como un evento distinto que ya ha tenido lugar. Volvemos la vista atrás para castigar al culpable o para compensar a las víctimas en un esfuerzo de restitución. El modelo de conexión social, por otro lado, es más progresista y abarca miras más amplias. Requiere que los que participan en las instituciones sociales y prácticas que conspiran para producir injusticia estructural trabajen juntos para reformar estas instituciones y reducir sus efectos injustos.

En segundo lugar, una de las funciones de asignar la responsabilidad según el modelo de la obligación es distinguir a los perpetradores o culpables de los demás. Inculpar a algunos agentes implica absolver a otros. En el modelo de conexión social, por otro lado, la responsabilidad es compartida por aquellos conectados entre sí a través de procesos estructurales. La responsabilidad se extiende: no se confina. En tercer lugar, el perjuicio por el que el modelo de la obligación pretende asignar la responsabilidad se concibe como una desviación errónea de un conjunto normal y aceptable de condiciones de fondo. Por otra parte, el modelo de conexión social cuestiona estas mismas condiciones de fondo desde un punto de vista moral.

Por último, la responsabilidad progresista que deriva de la participación en los procesos que producen injusticia estructural, solo se puede redimir si aquellos que comparten la responsabilidad organizan una acción colectiva para transformar los procesos. Como he dicho antes, con este modelo la responsabilidad fundamentalmente se comparte y no se puede eximir de forma individual. Sin embargo, la posición de un individuo en las estructuras que producen injusticias es lo que marca la diferencia respecto a lo que debería hacer y en qué medida. Por ejemplo, se debería esperar más de las personas que tienen un privilegio relativo en los procesos estructurales que de las que resultan desfavorecidas. Pero esto no significa que los que se encuentran en posiciones desaventajadas no tengan responsabilidades en relación a los procesos estructurales que condicionan sus vidas de manera injusta.

Podría parecer que aplicar el modelo de conexión social de la responsabilidad a los problemas de injusticia racial en Estados Unidos no tenga nada que ver con las apelaciones a la responsabilidad por la injusticia histórica de la esclavitud. Algunos de los que rechazan los requerimientos de reparación asumen esta postura. En los pasajes que cito anteriormente, Frantz FANON hace énfasis en que

aquellos que pretenden justicia poscolonial no se queden estancados en el pasado. Camilla PAGLIA sostiene que los debates sobre las reparaciones distraen la atención de la urgente tarea de dedicar los recursos a remediar los problemas actuales de la educación pobre, la falta de viviendas asequibles y una sanidad inadecuada, entre otros¹⁴. Al debatir sobre los requerimientos de reparación por el comercio de esclavos y el colonialismo en África, HOWARD-HASSMAN argumenta de un modo similar que el imperativo moral es remediar las violaciones de los derechos sociales y económicos en el presente. Estas injusticias actuales deberían ser confrontadas independientemente del pasado. Las disputas acerca de las causas históricas de la actual privación económica, según HOWARD-HASSMAN, desmerecen esta tarea urgente¹⁵.

La credibilidad de esta posición reside en que se centra en el problema de la injusticia actual y en una responsabilidad progresista para remediar dicha injusticia. Sin embargo, no es plausible argumentar que una relación con el pasado es irrelevante para este proyecto. Por el contrario, el debate colectivo y volver a relatar la injusticia histórica es una manera importante de cultivar relaciones respetuosas entre miembros de una sociedad de diferentes posiciones. Por otro lado, las reflexiones acerca de la continuidad del presente basándonos en las injusticias del pasado son importantes, para entender que las condiciones actuales son estructurales, cómo han evolucionado estas estructuras y que intervenir para cambiarlas podría ser lo más efectivo. Reconocer que las actuales injusticias estructurales tienen raíces en las injusticias del pasado, finalmente, provee un peso adicional a los argumentos morales para remediarlas.

“Reparamos y recordamos”, dice Charles MAILER, “porque no podemos volver atrás”¹⁶. La justicia reparadora que se requeriría en un modelo de compromiso para las injusticias tales como la esclavitud o la matanza y expulsión de los indios no se puede llevar a cabo. Es demasiado tarde. La irrevocabilidad del pasado nos hace responsables en el presente de hacer frente a su facticidad. En la medida en que un pueblo, una comunidad política o una sociedad considera que tiene un pasado colectivo —una historia de generaciones muertas pero continua con la suya— no tenemos otra elección que asumir este pasado como un hecho. En cierto sentido no somos responsables por este pasado; decimos con razón que nosotros no cometimos tales actos perversos y no nos pueden culpar por ello; tampoco podemos considerarnos víctimas directas de los errores del pasado.

Sin embargo, la mera incapacidad de cambiar la injusticia histórica genera una responsabilidad en el presente de tratarla como memoria. Somos responsables en el presente de cómo narramos el pasado¹⁷. El modo en que los individuos y grupos en una sociedad deciden contar la historia de las injusticias del pasado y

su conexión con el presente dice mucho acerca de cómo los miembros de una sociedad se relacionan entre sí y si pueden idear un futuro más justo. En una sociedad plural y dividida como la de Estados Unidos, la política de la narrativa histórica debería dejar sitio a las historias plurales, lo que MAILER denomina historia "de contrapunto". Una sociedad que pretende transformar las estructuras actuales de la injusticia requiere una reconstitución de su imaginario histórico y el proceso de dicha reconstitución implica réplica política, debate, y el reconocimiento de diferentes perspectivas de las historias y los intereses¹⁸.

Los acontecimientos recientes en la renovación de los debates sobre la reparación en Estados Unidos se pueden interpretar útilmente como esfuerzos por asumir la responsabilidad de cómo contamos la historia del presente. Consideren la ordenanza de la ciudad de Chicago, en la que se requiere que las compañías que deseen hacer negocios con esta ciudad presenten una declaración en la que revelen si su empresa se ha beneficiado del comercio o del uso de esclavos. Aunque podemos considerar que el propósito de esta ordenanza es inculpar a las corporaciones, creo que es mejor interpretarlo como una medida para alentar un debate público sobre la injusticia histórica de la esclavitud entre los americanos, no solo en las escuelas y universidades, sino también en empresas comerciales e industriales. La ordenanza se puede entender como una facilidad para proveer un debate público sobre la historia americana y lo que implica para el futuro de los afroamericanos respecto a otros americanos.

En su lectura de *Black Reconstruction in America*, de W. E. B. Du Bois, Lawrie BALFOUR sostiene que Du Bois vuelve a contar la historia de las décadas posteriores a la guerra civil para motivar a los americanos a considerar la Reconstrucción como una tarea sin completar. Afirma que el debate político que concierne al modo en que los americanos piensan y hablan sobre el pasado del país, puede proveer un compromiso político democrático entre diversos sectores sociales con objeto de abordar las injusticias estructurales en el presente¹⁹.

Creo que la era de la Reconstrucción es el momento más importante sobre el que enfocar la memoria histórica y el debate público. La narrativa americana predominante presta algo de atención a la historia de la esclavitud antes de la guerra civil para secundar una narrativa sobre el progreso: érase una vez la malvada esclavitud que dejó una huella en la tierra. Sin embargo, mediante guerras y luchas, nos purgamos de este veneno social y nos hicimos mejor personas. Desde entonces, el camino ha sido pedregoso pero hemos hecho un continuo progreso hacia la igualdad y la no discriminación. Describir la perversidad de la esclavitud concuerda con esta narrativa de pecado y redención. En mi opinión, donde se interrumpe la corriente principal del relato sobre la

historia americana es en relación al fracaso de los blancos americanos en afrontar la injusticia con los esclavos liberados; proveer oportunidades reales de educación, formación y labrarse un porvenir digno; y en cambiar las instituciones y prácticas para tratar a los negros como ciudadanos iguales. La contestación y reconstitución de la memoria histórica en Estados Unidos probablemente debería centrarse más en la era de la Reconstrucción y sus repercusiones, durante la cual se estableció un nuevo sistema de jerarquía racial que también atrapó al Norte y al Oeste en sus redes.

Según el modelo de responsabilidad de conexión social, aquellos que participan en la producción y reproducción de los procesos estructurales con consecuencias injustas comparten la responsabilidad de organizar una acción colectiva para transformar estas estructuras. No es discutible que existe una gran desigualdad de tipo racial en Estados Unidos. Los afroamericanos aparecen de forma desproporcionada en la mayoría de las categorías de desventaja social y económica, y con relativa escasez en posiciones y medidas ventajosas²⁰. Para afirmar que estas pautas de desigualdad muestran una injusticia estructural, no es necesario, como sugieren algunos, absolver a los afroamericanos como individuos de responsabilidad personal por sus acciones²¹. Sin embargo, es importante plantear que estas desigualdades ponen de manifiesto la injusticia estructural. Al parecer, la mayoría de los blancos americanos, y no pocos latinos y asiático-americanos, son escépticos respecto a esta teoría.

El argumento de que los afroamericanos sufren injusticias estructurales señala que las acciones y elecciones de muchas personas de descendencia africana son restringidas por las limitadas oportunidades y opciones que les ofrece su entorno social: escuelas masificadas, prácticas políticas partidistas, barrios segregados, pocas oportunidades de empleo para personas menos cualificadas y los elevados costes de una educación superior, entre otros. Reconocer estos factores como manifestaciones de injusticia estructural significa contar una historia socio científica de cómo una diversidad de reglas institucionales, políticas sociales, fuerzas de mercado y la expresión de acepciones culturales conspiran para producir estas limitadas opciones para muchos afroamericanos, de manera que son difíciles de cambiar para superarlas. La obra de William Julius WILSON, entre otras, se dedicó a documentar la naturaleza de estas limitaciones y explicar sus causas estructurales²².

No es posible contar esta historia de producción y reproducción de estructuras sin hacer referencia al pasado. La razón más importante para que el modelo de responsabilidad de conexión social tenga interés en la injusticia social es entender la injusticia actual como estructural. Sin embargo, respecto a las

estructuras sociales contemporáneas que producen desigualdad racial, uno no puede decir, como escribe CONLEY, que "la mayor desigualdad entre blancos y negros en la América contemporánea es un resultado directo de la esclavitud". Como aseguran muchos que confrontan la validez de los requerimientos de reparación, eso pasó hace mucho tiempo, y desde entonces han intervenido otros muchos procesos sociales y económicos en Estados Unidos en el condicionamiento de las desigualdades estructurales de la actualidad. Es propio de la naturaleza de la causalidad estructural que uno no pueda remontar la relación causal directa entre determinadas acciones o políticas y las circunstancias relativamente desfavorecidas de individuos o grupos en particular. Se puede formular un razonamiento general acerca de la producción de las estructuras, el posicionamiento de las personas en ellas sobre bases de privilegio y desventaja, y los procesos y políticas que contribuyen conjuntamente para producirlos²³.

Definitivamente, es posible dar una versión de la desigualdad racial que vincule las estructuras actuales con la historia de la esclavitud, en especial con sus repercusiones. Muchos historiadores y sociólogos han constatado estos vínculos. Sin embargo, en contraste con las representaciones populares de mayor difusión sobre la esclavitud, no forma parte de la imaginación histórica popular en la actualidad una explicación sobre la continuidad de las estructuras racializadas contemporáneas con el legado de la Reconstrucción*, las leyes de Jim Crow**, y la discriminación racial en viviendas, educación y empleo en las ciudades del norte.

Los remedios para la injusticia estructural racial en Estados Unidos conciernen reformas institucionales e inversiones, en lugar de pagos interpretados como compensatorios para algunas personas en la actualidad por los males perpetrados directamente a otras personas antes de que ellos nacieran. Se han presentado varias propuestas a finales del siglo xx y principios del siglo i: inversión masiva en vivienda, así como en zonas comerciales urbanas y barrios suburbanos donde los afroamericanos forman la mayoría; revitalización de la educación pública, incluyendo la educación y formación para adultos; y creación de empleos con buenos salarios y beneficios que fomenten la participación y mejora de la comunidad mediante fondos públicos si fuera necesario. Los programas de discriminación positiva que ofrecen oportunidades orientadas a la formación profesional y el desarrollo de carreras para los afroamericanos deberían formar también parte de esta combinación, pero en mi opinión no constituyen el aspecto más esencial. El empoderamiento político de los africanos a través de pasos positivos para alentar la representación política negra también es una respuesta importante para la injusticia estructural racial²⁴.

Algunas de estas políticas y propuestas están más centradas en la situación específica de los afroamericanos que en otros sectores. Es de suponer que una mejora en la educación pública, por ejemplo, en especial en pueblos y barrios pobres, será bueno para todos los habitantes de estos lugares, no solo para los afroamericanos. No obstante, los argumentos para los cambios institucionales que afectan a los procesos estructurales raciales, pueden apelar no solo a la injusticia existente, sino a una historia de continuas injusticias respecto a la esclavitud que se prolongan en las décadas posteriores. Esa historia nos enseña, entre otras cosas, que las leyes que regulan un trato equitativo no son suficientes para encarar la injusticia racial. El reconocimiento de la injusticia histórica también provee una razón moral para dar prioridad a las políticas y reformas dirigidas a debilitar la desigualdad estructural racial. En un mundo político con tantas competencias, la continuidad de las actuales estructuras con una historia de políticas y prácticas reconocidas como maléficas debería dar más peso o primacía a estas propuestas.

Aunque el modelo de responsabilidad de conexión social concluye que la responsabilidad de transformar las instituciones y prácticas sociales para hacerlas más justas se comparte entre aquellos que participan en las estructuras, esto no implica que todas tengan el mismo grado de responsabilidad. Tal como he señalado al principio de este capítulo, las personas más privilegiadas pueden tener responsabilidades más extensas y específicas para cambiar las estructuras. Si las estructuras sociales posicionan a los afroamericanos, o al menos a muchos de ellos, de manera que los estigmatizan y limitan sus opciones más que a otros, entonces al mismo tiempo elevan a otros a estatus más elevados y nos ofrece una variedad más amplia de opciones de compensación. Aseverar la existencia del privilegio blanco no significa que los blancos, ya sea como grupo o como individuos, deban alguna clase de compensación a los negros como grupo o como individuos. Sin embargo, los beneficiarios de las estructuras raciales con resultados injustos pueden ser debidamente convocados a asumir la responsabilidad especial, moral y política de reconocer nuestro privilegio y su relación con la injusticia histórica y cumplir las obligaciones de trabajar para transformar las instituciones que ofrecen este privilegio, aunque esto signifique empeorar nuestras propias condiciones y oportunidades comparadas con lo que hubieran podido ser.

*El período de la Reconstrucción es la denominación que se dio a la etapa comprendida entre 1865 y 1877 en los Estados Unidos, dedicada a solucionar los asuntos políticos y sociales más urgentes derivados de la finalización de la Guerra de Secesión y de la abolición de la esclavitud. (N. del R.)

** Jim Crow es el nombre con el que se conocen las leyes y normas promulgadas entre 1876 y 1965 que legitimaban la segregación racial en los espacios públicos (instituciones escolares, transportes, bares y restaurantes, playas, parques, cines, bibliotecas, ...). "Jim Crow" fue una de las expresiones peyorativas de mayor divulgación para insultar a las personas negras; hacía referencia al nombre de una parodia musical, "Jump Jim Crow", que realizaba un comediante blanco, en la que se dedicaba a ridiculizar a la población negra. Jim Crow parece que era en realidad el nombre de una persona negra parálitica y pobre. (N. del R.)

1 Frantz FANON, *Black Skin, White Masks*, traducción del francés, Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, 1967, págs. 229-231.

2 FANON, *Black Skin, White Masks*, pág. 226.

3 FANON, *Black Skin, White Masks*, pág. 231.

4 Wendy BROWN, *Status of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

5 Roy L. Brooks, ed., *When Sorry Isn't Enough: The controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, Nueva York, New York University Press, 1999.

6 Nota del editor: YOUNG no redactó estos debates. En escritos previos había discutido sobre la opresión estructural de los indígenas bajo la conquista y el asentamiento europeo.

7 Randall ROBINSON, *The Debt: What America Owes to Blacks*, Nueva York, Penguin Books, 2000.

8 Ver Eric A. POSNER y Adrian VERMEULE, "Reparations for Slavery and Other Historical Injustices," *Columbia Law Review* 103.3, Abril 2003, págs. 689-747.

9 A este respecto, creo que la comparación de la esclavitud con el internamiento japonés o las políticas contra los indios americanos no funciona.

10 Richard F. AMERICA, por ejemplo, rechaza explícitamente la noción de que es un grupo particular, el de los blancos, el que debe reparaciones. Expone vagamente que "la sociedad en su conjunto debe reparaciones". Ver Richard F. AMERICA, "Reparations and Public Policy," *Review of Black Political Economy*, 26.3 (Marzo 1999), págs. 77-83.

11 Dalton CONLEY, "Forty Acres and a Mule: What if America Pays Reparations?" *Contexts Magazine* 1.3 (Otoño 2002), pág. 17. Ver también CONLEY, "Calculating Slavery Reparations: Theory, Numbers, and Implications," en John TORPEY, ed., *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2003, págs. 117-125.

12 Robert S. BROWNE, "Achieving Parity through Reparations", en Richard F. AMERICA, ed., *The Wealth of Races: The Present Value of Benefits from Past Injustices*, Nueva York, Greenwood Press, 1990, págs. 199-206.

13 Sobre las dificultades en hacer cálculos hipotéticos en los argumentos acerca de las reparaciones, ver Rhoda E. HOWARD-HASSMAN, "Moral Integrity and Reparations for Africa", en TORPEY, *Politics and the Past*, págs. 193-215. Habla de las reparaciones a los habitantes subsaharianos de África por el comercio de esclavos y el colonialismo, pero es el mismo punto, al menos me lo parece, que la esclavitud en Estados Unidos.

14 Camilla PAGLIA, "Ask Camilla", *Salon Magazine*, 8 de Julio, 1997, www.salon.com.

15 HOWARD-HASSMAN, "Moral Integrity and Reparations for Africa." Ver también Adolph A. REED, "The Case against Reparations," *Progressive Magazine* 64.12 (Diciembre 2000), págs. 15-17.

16 Charles MAILER, "Overcoming the Past? Narrative and Negotiation, Remembering and Reparation: Issues at the Interface of History and the Law" en TORPEY *Politics and the Past*, págs. 295-304.

17 Rogers M. SMITH, *Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

- 18 Ver Moira GATENS y Genevieve LLOYD, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Nueva York, Routledge, 1999, sobre todo el capítulo 6.
- 19 Lawrie BALFOUR, "Unreconstructed Democracy: W. E. B. Du Bois and the Case for Reparations," *American Political Science Review* 97.1 (Febrero 2003), págs. 33-44.
- 20 Ver Glenn C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- 21 Ver, por ejemplo, Charles MURRAY, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- 22 William Julius WILSON, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Nueva York, Knopf, 1996.
- 23 Ver LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, para el debate sobre la diferencia entre hacer afirmaciones sobre estructuras raciales en Estados Unidos y desarrollar un informe general de los factores, fuerzas y políticas que conspiran para reforzar la desigualdad racial.
- 24 Ver Melissa WILLIAMS, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998; cf. Iris Marion YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, en especial, capítulos 3, 4 y 6.

Bibliografía

- AMERICA, Richard F.; "Reparations and Public Policy," *Review of Black Political Economy*, 26.3. (Marzo 1999).
- ANDERSON, Elizabeth: "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109.2. (Enero 1999).
- ARENDT, Hannah; "Collective Responsibility" en *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah ARENDT*, (ed.) BERNAUER, James W., Boston: M. Nijhoff, 1987. (Trad. cast.: "Responsabilidad colectiva". En *Hanna ARENDT: Responsabilidad y juicio*. Barcelona. Paidós, 2007, págs. 151-160.)
- : EICHMANN in *Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press, 1963. (Trad. cast.: EICHMANN en *Jerusalén: Un ensayo sobre la banalidad del mal*: Barcelona. Lumen, 2003, 4ª ed.)
- : *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. (Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.)
- : "Organized Guilt and Universal Responsibility" en *Essays in Understanding, 1930-1954*, (ed.) Kohn Jerome, Nueva York, Harcourt-Brace, 1994. (Trad. cast.: "Culpa organizada y responsabilidad universal" En: *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah ARENDT*. Madrid, Caparrós Editores, 2005, págs. 153-166.)
- BADGET, Lee y FOLBRE, Nancy: "Job Gendering Occupational Choice and the Labor Market, *Industrial Relations* 42.2 (Abril 2003).
- BADHWAR, Neera K.: "International Aid: When Giving Becomes a Vice", *Social Philosophy and Policy* 23.1 (Enero 2006).
- BALFOUR, Lawrie: "Unreconstructed Democracy, W. E. B. Du Bois and the Case for Reparations," *American Political Science Review* 97.1 (Febrero 2003).
- BEITZ, Charles R.: *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- BENNETT, Larry; SMITH, Janet L. y WRIGHT, Patricia A. (eds.); *Where Are Poor People to Live? Transforming Public Housing Communities*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 2006.
- BLAU, Francine D. y KAHN, Lawrence M.: "Gender Differences in Pay", *Journal of Economic Perspectives* 14.4 (Otoño 2000).
- BLAU, Peter M.: *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*, Nueva York, Free Press, 1977.
- BONACICH, Edna y APPELBAUM, Richard O.: *Behind the Label: Inequality en the Los Angeles Apparel Industry*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- BOURDIEU, Pierre: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, traducido del francés al inglés por Richard NICE, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984. (Trad. cast.: *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 2006, 3ª ed.)
- : *The Logic of Practice*, Trad. del francés por Richard NICE, Stanford, Stanford University Press, 1990. (Trad. cast.: *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991.)
- : *The Social Structures of the Economy*, Trad. del francés al inglés por Chris TURNER, Cambridge, Polity Press, 2005. (Trad. cast.: *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona, Anagrama, 2003.)
- BROOKS, Roy L. (ed.): *When Sorry Isn't Enough: The controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, Nueva York, New York University Press, 1999.
- BROWN, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- BROWNE, Robert S.: "Achieving Parity through Reparations", en *America*, Richard F. (ed.), *The Wealth of Races: The Present Value of Benefits from Past Injustices*, Nueva York, Greenwood Press, 1990.
- BUCHANAN, Allen E.: *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*.

- CLARK, Robert F.: *The War on Poverty: History, Selected Programs, and Ongoing Impacts*, Lanham, MD, University Press of America, 2002.
- COHEN, Gerald A.: "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", en *If You're an Equalitarian How Come You're So Rich?*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000. (Trad. cast.: "Donde está la acción. En el lugar de la justicia distributiva". En *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 181-200.)
- CONLEY, Dalton: "Calculating Slavery Reparations: Theory, Numbers, and Implications," en John TORPEY, (ed.), *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2003.
- : "Forty Acres and a Mule: What if America Pays Reparations?" *Contexts Magazine* 1.3 (Otoño 2002).
- CONOLLY, William E.: *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- DARLING-HAMMOND, Linda: "Unequal Opportunity: Race and Education," *Brookings Review* 16.2. (Primavera 1998).
- DERRIDA, Jacques: *Politics of Friendship*, trad. George COLLINS, Londres, Verso Press, 1997. (Trad. cast.: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998.)
- : *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques DERRIDA to Respond*, trad. Rachel BOWLBY, Stanford: Stanford University Press, 2000. (Trad. cast.: *La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.)
- DWORKIN, Ronald: "Equality of What?" en *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000. (Trad. cast.: *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, 2003.)
- DWORKIN, Ronald: "Justice, Insurance and Luck" en *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000. (Trad. cast.: "La justicia, los seguros y la suerte". En *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, 2003, págs. 349 - 380.)
- ELLIOT, Kimberly Ann y FREEMAN, Richard B.: *Can Labor Standards Improve under Globalization?*, Washington, D.C., Institute for International Economics, 2003.
- ELSTER, Jon: "The Case for Methodological Individualism", *Theory and Society* 11.4 (Julio 1982).
- ESBENSHADE, Jill: *Monotoring Sweatshops: Workers, Consumers, and the Global Apparel Industry*, Filadelfia, Temple University Press, 2004.
- FANON, Frantz: *Black Skin, White Masks*, trad. del francés, Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, 1967. (Trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2009.)
- FEATHERSTONE, Lisa: *Students against Sweatshops*, Londres, Verso, 2000.
- FEINBERG, Joel: "Duties, Rights, and Claims," en *Rights, Justice, and the Bonds of Liberty: Essays en Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1980
- FLETCHER, George: *Basic Concepts of Criminal La*, Oxford, Oxford University Press, 1999. (Trad. cast.: *Conceptos básicos de derecho penal*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1997.)
- FRENCH, Peter: *Collective and Corporate Responsibility*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.
- FRYE, Marilyn: "Oppression", en *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, CA, Crossing Press, 1993.
- GATENS, Moira y LLOYD, Genevieve: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Nueva York, Routledge, 1999.
- GAUS, Mischa: "The Maturing Movement against Sweatshops," *In These Times* 28.6 (16 de Febrero, 2004).
- GIDDENS, Anthony: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- GILBERT, Margaret: *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000.
- GILBERT, Neil: *Transformation of the Welfare State: The Silent Surrender of Public Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- GILDERBLOOM, John y V. Richard: *Rethinking Rental Housing*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.
- GOODIN, Robert: "The State as a Moral Agent", en GOODING, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- GREENSTEIN, Robert: "Losing Faith in Losing Ground. The Intellectual Mugging of the Great Society", *New Republic* 192.13 (25 de marzo, 1985).
- HANDLER, Joel F.: *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe: The Paradox of Inclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HARDIN, Garret: "The Tragedy of the Commons", *Science* 162.3859 (13 de Diciembre, 1968).
- HOCHSCHILD, Jennifer L.: "The Politics of the Estranged Poor", *Ethics* 101.3 (Abril 1991).
- HONIG, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- HONORE, Tony; "Responsibility and Luck: The Moral Basis of Strict Liability", en *Responsibility and Fault*, Oxford University Press, 1999.
- HOWARD-HASSMAN, Rhoda E.: "Moral Integrity and Reparations for Africa", en Torpey, *Politics and the Past*.
- HURLEY, S. L.: *Justice, Luck and Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- JASPERS, Karl: *The Question of German Guilt*, Nueva York: Capricorn Books, 1961. (Trad. cast.: El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania. Barcelona, Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.)
- JOINT CENTER FOR HOUSING STUDIES: *Harvard University, America's Rental Housing: Homes for a Diverse Nation*, Cambridge, MA, Graduate School of Design, John F. Kennedy School of Government, 2006.
- JONAS, Hans: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1984. (Trad. cast.: El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona, Herder, 2008.)
- KATZ, Michael B.: *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*, Nueva York, Pantheon Books, 1990.
- KHATTAK, Saba Gul: "Subcontracted Work and Gender Relations: The Case of Pakistan" en Radhika BALAKRISHNAN, (ed.), *The Hidden Assembly Line: Gender Dynamics of Subcontracted Work in a Global Economy*, Bloomfield, CT, Kumarian Press, 2002.
- KLEIN, Naomi: *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Nueva York, Picador, 1999. (Trad. cast.: No logo: el poder de las marcas, Barcelona, Paidós, 2007.)
- KUTZ, Christopher: *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- KWONG, Peter: "Forbidden Workers and the U.S. Labor Movement: Fuzhounese in New Cork City," *Critical Asian Studies* 31.1 (Marzo 2002).
- LAKE, Christopher: *Equality and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, trad. Alphonso LINGIS, Boston, M. Nijhoff, 1981, (Trad. cast.: De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca, Sígueme, 2003.)
- : *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso LINGIS, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969, (Trad. cast.: Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca, Sígueme, 1987.)
- LOCKE, John: *Two Treatises of Government*, (ed.) Peter LASLETT, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. (Trad. cast.: Dos ensayos sobre el gobierno civil. Barcelona, RBA, 2002.)
- LOURY, Glenn C.: *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- LUKÁKS, Georg: "Reification and the Consciousness of the Proletariat", en *History and Class Consciousness: Studies in MARXist Dialectics*, trad. Rodney LIVINGSTONE, Cambridge: MIT Press, 1971. (Trad. cast.: "La cosificación y la conciencia de clase del proletariado". En *Historia y conciencia de clase*. La Habana. Instituto del Libro, 1970, págs. 110-230.)
- MAIER, Charles: "Overcoming the Past? Narrative and Negotiation, Remembering and Repara-tion: Issues at the Interface of History and the Law" en Torpey, *Politics and the Past*.
- MARK, Karl: *Capital*, vol. 1, trad. Ben FOWKES, Nueva York, Vintage Books, 1977. (Trad. cast.: El capital: crítica de la economía política. Madrid, Akal, 2000, 2ª ed.)
- : *Capital*, vol. 1, Nueva York, International Publishers, 1973. (Trad. al cast.: El capital: crítica de la economía política. Madrid, Akal, 2000, 2ª ed.)
- MARK, Karl: *Grundrisse*, Nueva York, Vintage Books, 1973. (Trad. cast.: del alemán: Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse). Barcelona, Crítica, 1978.)

- MAY, Larry: *Responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- MCCLAIN, Linda C.: *The Place of Families: Fostering Capacity, Equality and Responsibility*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.
- MEAD, Lawrence M.: *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, Nueva York, Free Press, 2006.
- MILLAR, John: "Why Economists Are Wrong about Sweatshops and the Antisweatshop Movement", *Challenge* 46.1 (Enero-Febrero 2003).
- MILLER, David: *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995. (Trad. cast.: *Sobre la nacionalidad*. Barcelona, Paidós, 1997.)
- MURPHY, Liam B.: *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- : "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 27.4 (Otoño 1998).
- MURRAY, Charles: *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- : *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich: *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage Books, 1967. (Trad. cast.: *La genealogía de la moral*. Madrid, EDAF, 2006, 4ª ed; También: Madrid, Alianza, 1990, 13ª ed.)
- NOZICK, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974. (Trad. cast.: *Anarquía, Estado y Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 2ª edic.)
- O'NEIL, Onora: *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DE TRABAJO, www.oit.org
- PAGLIA, Camilla: "Ask Camilla", *Salon Magazine*, 8 de Julio, 1997, www.salon.com.
- PHILLIPS, Anne: *Which Equalities Matter?*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- POGGE, Thomas: "Cosmopolitanism and Sovereignty" en Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights; Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002. (Trad. cast.: "Cosmopolitismo y soberanía" En: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, Paidós, 2005, págs. 215-248.)
- : "On the site of Distributive Justice: Reflections on COHEN and MURPHY", *Philosophy and Public Affairs* 29.2 (Primavera 2000).
- : "Moral Universalism and Global Economic Justice", en *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002. (Trad. cast.: "Universalismo moral y justicia económica global". En: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, Paidós, 2005, págs. 123- 154.)
- : "Loopholes in Moralities" en *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Policy Press, 2002. (Trad. cast.: "Escapatorias en las moralidades" En: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, Paidós, 2005, págs. 99-122.)
- POLLIN, Robert; BURNS, Justine y HEINTZ, James: "Global Apparel Production and Sweatshop Labor: Can Raising Retail Prices Finance Living Wages?" *Cambridge Journal of Economics* 28.2 (Marzo 2004).
- POSNER, Eric A. y VERMEULE, Adrian: "Reparations for Slavery and Other Historical Injustices," *Columbia Law Review* 103.3 (Abril 2003).
- PRUGL, Elisabeth y TINKER, Irene: "Microentrepreneurs and Homeworkers: Convergent Categories," *World Development* 25.9 (Septiembre 1997): 1471-1482.
- RAKOWSKI, Eric: *Equal Justice* (Nueva York: Oxford University Press, 1991); G. A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99.4 (Julio 1989): págs. 906-944; Richard J. ARNESON, "Equality and Equal Opportunity for Welfare" *Philosophical Studies*, 56.1 (MAYo 1989): págs. 77-93; John E. ROEMER, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996).
- RANK, MARK R.: *One Nation Underprivileged: Why American Poverty Affects Us All* (Oxford, Oxford University Press, 2004).
- : *Living on the Edge: The Realities of Welfare in America* (Nueva York, Columbia University Press, 1994).
- RAWLS, John: *A Theory of Justice*, rev. ed. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999. (Trad. al cast.: *Teoría de la Justicia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1997, 2ª edic.
- : *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Harvard University Press, 2001, págs. 53-54. (Trad. al

- cast.: La justicia como equidad: una reformulación. Barcelona, Paidós, 2002).
- : Political Liberalism, Nueva York, Columbia University Press, 1993. (Trad. cast.: El liberalismo político. Barcelona, Crítica, 2004.)
- : The Law of Peoples, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999. (Trad. cast.: El derecho de gentes. Barcelona, Paidós, 2001.)
- REED, Adolph A.: "The Case against Reparations," Progressive Magazine 64.12 (Diciembre 2000).
- REIMAN, Jeffrey: Justice and Modern Moral Philosophy, New Haven, Yale University Press, 1989.
- RICHARDSON, Henry S.: "Institutionally Divided Moral Responsibility", en Ellen FRANKEL, PAUL, Fred D. MILLER, Jr. y JEFFERY, PAUL, (eds.), Responsibility, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ROBINSON, Randall: The Debt: What America Owes to Blacks, Nueva York, Penguin Books, 2000.
- ROEMER, John E.: Theories of Distributive Justice.
- ROSANVALLON, Pierre: The New Social Question: Rethinking the Welfare State. (Trad. cast.: La nueva cuestión social: repensar el Estado providencia. Buenos Aires, Manantial, 1999.)
- ROSEN, Ellen Israel: Making Sweatshops: The Globalization of the U.S. Apparel Industry, Berkeley, University of California Press, 2002.
- ROSENBLUM, Nancy L.: "Civic Equality", Boston Review, <http://bostonreview.net/BR20.2/ROSENBLUM.html> (acceso el 18 de noviembre de 2003).
- ROSS, Andrew: Low Pay, High Profile: The Global Push for Fair Labor, Nueva York, New Press, 2004.
- RYAN, William: Blaming the Victim, Nueva York, Panteón Books, 1971. Citado en MEAD, Beyond Entitlement.
- SACHS, Jeffrey D.: The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time, Nueva York, Penguin Books, 2005. (Trad. cast.: El fin de la pobreza. Cómo conseguirlo en nuestro tiempo. Barcelona, Debate, 2006.)
- SARTRE, Jean PAUL: Critique of Dialectical Reason, Trad. al inglés Alan SHERIDAN-SMITH, Londres, New Left Books, 1976. (Trad. cast.: Crítica de la razón dialéctica. Buenos Aires, Losada, 2004, 2 vols.)
- SCARBOROUGH, Jacquelin W.: "Welfare Mothers' Reflections on Personal Responsibility", Journal of Social Issues, 57.2 (2001).
- SCHEFFLER, Samuel: "What is Egalitarianism?" Philosophy and Public Affairs 31.1 (Invierno 2003).
- : Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- SCHMITZ, David: "Taking Responsibility" en David SCHMITH y Robert E. GOODING, Social Welfare and Individual Responsibility, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SCHRAM, Sanford F.: Alter Welfare: The Culture of Postindustrial Social Policy, Nueva York, New York University Press, 2000.
- SEWELL, William H.: "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", en Logics of History: Social Theory and Social Transformation, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- SHKLAR, Judith: The Faces of Injustice, New Haven, Yale University Press, 1990. (Trad. cast.: Los rostros de la injusticia. Barcelona, Herder, 2010.)
- SINGER, Peter: Practical Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. (Trad. cast.: Ética práctica. Madrid, Cambridge University Press, 2003.)
- SMITH, Anna Marie: "The Sexual Regulation Dimension of Contemporary Welfare Law: A Fifty State Overview," Michigan Journal of Gender and Law 8.2.
- SMITH, Rogers M.: Stories of Peoplehood: The Politics and Morals of Political Membership, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- STONES, Rob: Structuration Theory, New Hampshire, NY, Palgrave Macmillan, 2005.
- TILLY, Charles: Durable Inequality, Berkeley, University of California Press, 1998. (Trad. cast.: La desigualdad persistente. Buenos Aires, Manantial, 2000.)
- UN-HABITAT: The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements (UN-Habitat, 2003).
- UNGER, Peter: Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence, New York, Oxford University Press, 1996.
- WILLIAMS, Melissa: Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation, Princeton, Princeton University Press, 1998.

- WILLIAMSON, Thad; IMBROSCIO, David y ALPEROVITZ, Gar; *Making a Place for Community: Local Democracy in a Global Era*, Nueva York, Routledge, 2002.
- WILSON, William Julius: *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Nueva York, Knopf, 1996.
- : *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- WOMAN WORKING WORLDWIDE: "Garment Industry Subcontracting and Worker's Rights" (2003), www.women-ww-org.resources.html. Acceso, 11 de junio de 2010.
- YOUNG, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- : "Two Concepts of Self-Determination," en Sarat, Austin y Thomas Kearns, R., (eds.), *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.
- : "Equality of Whom? – Social Groups and Judgments of Injustice", *Journal of Political Philosophy* 9.1 (Marzo 2001).
- : "Katrina: Too Much Blame, Not Enough Responsibility", *Dissent* 53.1 (Invierno 2006).

Índice de nombres y materias*

A

- Acción y estructura social, 76-78.
- Acciones injustas, 117.
- Acta de Reconciliación de Responsabilidad Personal y Oportunidad de Trabajo (PRWORA), 29, 30.
- Actividad anti-sindical, 137.
- Activistas de movimiento social, 135.
- Agente, 180, 182.
- Agravio moral, 86.
- Aislamiento de la responsabilidad, 116-117.
- Amistad política, 129-130.
- ANDERSON, Elizabeth, 52, 55.
- Anti sweatshop. Movimiento, 135-143, 152, 163.
 - — —. Reivindicación de, 135-136.
- Apartheid, 179-180.
- APPELBAUM, Richard, 67-68.
- ARENDT, Ana, 89, 115, 144.
 - — —. "Culpa organizada y responsabilidad universal", 89, 90, 91, 93, 96.
 - — —. Culpa versus responsabilidad, 89-105.
 - — —. Culpable del crimen de asesinato en masa, 95-97.
 - — —. EICHMANN en Jerusalén, 89-90, 91, 93, 94-97, 98, 99, 100, 102-103, 104, 144.
 - — —. Eludir la culpa o intentar evitar daños, 101-102.
- ARENDT, Ana. No culpable pero responsable, 97-101.
 - — —. "Responsabilidad colectiva", 89-90, 91, 93, 94-97, 98, 99, 100, 102-103, 104, 144.
 - — — política, 101-105.
- ARNESON, Richard, 29, 56.
- Arrendadores, 68.
- Arrendatarios, 67.
- Asistencia social, 29-31.
- Autosuficientes, 36-37.
- Ayuntamiento de Milwaukee, 135 n2.

B

- BALFOUR, Lawrie, 187.
- BEITZ, Charles, 147.
- Benetton, 143, 152.
- Bill Clinton, 29, 33.
- BLAU, Peter, 73.
- BOURDIEU, Pierre, 56, 73, 77.
- Brooks, Roy, 179.
- BROWN, Wendy, 124.
- BUCHANAN, Allen. Sobre estructura global, 148-149.

C

- Calidad, 33-37, 44-45, 119.
- Calvin KLEIN, 152.
- Capacidad colectiva, 154-158.
- Capitalismo, 161.
- Capitalista. Relaciones de producción, 161.
 - — mercantiles, 161.
 - . Sociedad industrial y pensamiento, 161-162.
- Coerción, 140.
- COHEN, G. A., 29, 80, 82-83, 85, 86, 87.
- Colonialismo. Crítica de Franz FANON so-bre, 177-178.
- Comercio de esclavos, 178.
- Conciencia. Responsabilidad moral y, 167.
- CONLEY, Dalton, 183.
- HONIG, William, 124.
- Consideración del futuro y del pasado, 119-120.
- Consumo. Comercio justo, 142.
- Contrafinalidad, 162.
- Crow, Jim, 189.
- Culpa, 178.
 - . Culpable del crimen de asesinato en masa, 95-97.
 - . Eludir la culpa o falta, esfuerzos para prevenir daños, 101-102.
 - . No culpable pero responsable, 97-101.
 - . Responsabilidad política, 101-105.
 - . Versus responsabilidad, 89-105.

D

- Daños colectivos desestructurados, 113.
- Deber diferenciado de la responsabilidad, 151.
- Defensa en respuesta a la acusación, 127.
- Demandas inmediatas, 167-170.
- DERRIDA, Jacques, 128-130.
- División moral de trabajo, 81, 82, 83.
- Dinero. Como medio de intercambio versus como capital, 74.
- Dominación, 140.
- Du Bois, W. E. B., 187.
- Dualismo moral, 83-84.
- DWORKIN, Ronald, 29.
 - —. Teoría de la responsabilidad y suerte, 48-55.

E

- Efectos materializados de acción, 71.
- Elecciones y circunstancias, 49-50, 51.
- ELLIOT, Kimberly, 139.
- Enjuiciar las condiciones de fondo, 117-118.
- Equidad. Justicia como, 144.
- Equivocaciones, 63-64.
 - . De interacción individual, 63.
- Esclavitud. Compensaciones por, 183.
 - . Legados de, 180-184.

- . Reparaciones por la, 181-184.
- Estado. Como agente moral, 172.
- — respuesta a la injusticia, 172-173.
- . En resolver problemas de coordinación, 172.
- nación, 144, 145.
- . Teorías de tendencia libertaria, 172.
- Estructura básica global, 148-149.
- Estructuras de fondo e injustas, 42-44.
- globales, 143-150.
- sociales, 54, 55.
- —. Como objeto de justicia, 80-88.
- —. Consecuencias no intencionadas, 78-80.
- —. Estructura básica, 82.
- —. Estructuras de fondo, 42-44.
- — — producidas en acción, 76-78.
- —. Limitación objetiva, 70-73.
- —. Metáfora de "canales", 70.
- —. Posición social, 73-76.
- —. Procesos socio-estructurales, 69-70.
- —. Y pobreza, 28, 38-41, 47.
- — — responsabilidad de las personas, 34.
- — — — personal, 38-41.
- Europa Occidental, 31.

F

FANON, Franz. Crítica del colonialismo, 177-178.
 — —. Sobre demandas de reparación por la esclavitud, 186.
 FEINBERG, Joel, 150.
 FLETCHER, George, 118.
 Fondo Monetario Internacional, 157.
 FREEMAN, Richard, 139.
 FRYE, Marilyn, 72.

G

Gap, 135, 143.
 GIDDENS, Anthony, 76-77.
 GILBERT, Margaret, 145.
 GILDERBLOOM, John, 67-68.
 GOODING, Robert, 171.
 Guerra a la pobreza, 27, 28.

H

Hombres de familia, 96-97.
 HONIG, Bonnie, 124.
 HOWARD-HASSMAN, Rhoda, 186.

I

Imperativos morales para remediar la injusticia, 186.
 Indios norteamericanos. Reparaciones por el incumplimiento de los tratados y, 179.
 Industria textil global, 136-137, 152.
 — — —. Atribuir responsabilidad, 140.

- — —. Condiciones laborales, 136, 154.
- — —. Estándar laboral, 136-137.
- — —. Estructura de, 139-140.
- — —. Salarios, 137.
- — —. Subcontratación y derechos de los trabajadores, 138.
- — —. Violencia e intimidación en el lugar de trabajo, 134-135.

Injusticia, 54.

- Actitud "no es cosa mía", 170-175.
 - estructural, 180, 185.
 - —. Definición de, 63-69.
 - —. Manifestación de, 188.
 - —. Racial, 189.
 - —. Remedios para, 189-190.
 - —. Responsabilidad y, 180, 185.
 - —. (Ver también: Injusticia.)
 - global, 135-143.
 - —. (Ver también: Injusticia.)
 - histórica, 177-191.
 - —. Responsabilidad e, 177-191.
 - — —. (Ver también: Injusticia.)
 - Reificación, 160-163.
- Interacciones individuales, 63, 64, 74, 82, 85, 86, 87.
- Inmediatas. Demandas morales, 166-170.
 - —. Demandas morales de justicia e, 166-167.

Interés, 153.

Irresponsabilidad, 47.

J

Japoneses. Reparaciones por la esclavitud, 179.

Justicia, 49-50.

- Como equidad, 143.
- e interacción inmediata. Relación entre, 166-167.
- Obligaciones de, 143-148.
- social, 57-58, 143.
- —. (Ver también: Justicia.)

K

KUTZ, Christopher, 112-115.

L

LEVINAS, Emanuel, 167-168.

Ley de Equidad de la Vivienda, 182.

— — gentes, 144.

Leyes institucionales y sociales, 72.

Libertad. Radical, 178.

LOCKE, John, 147.

LUKÁCS, Georg, 161.

M

MAILER, Charles, 186.

Mala suerte, 50-51, 52, 53, 55, 59, 65, 87, 91, 170.

MARX, Karl, 74, 161.
 — —. Relaciones capitalistas de producción, 161.
 — — — mercantiles capitalistas, 161.
 MAY, Larry, 121-122.
 MEAD, Lawrence, 28, 34-36, 37, 38, 40.
 Metáfora de "canales" para estructuras sociales, 70.
 MILLER, David, 144.
 Modelo de la obligación. Atribuir responsabilidad, 181, 185-186.
 — — — —. Demandas de reparación, 181-184.
 — — — —. Injusticia histórica y, 179, 180-184.
 — — — —. (Ver: Responsabilidad.)
 — — conexión social, 107, 115-124, 133, 162.
 — — — —. Acción colectiva, 122-123.
 — — — —. Aislamiento de responsabilidad, 116-117.
 — — — —. Atribuir la responsabilidad, 185-186.
 — — — —. Consideración del futuro y del pasado, 119-120.
 — — — —. Demandas de reparación, 186.
 — — — —. Impacto de la estructura social sobre la desigualdad racial, 189.
 — — — —. Injusticia estructural, manifestación de, 189.
 — — — —. Injusticia histórica y, 179, 184-191.
 — — — —. Juzgar las condiciones de fondo, 116-119.
 — — — —. Renovación de reparaciones, 186-187.
 — — — —. Responsabilidad compartida, 120-121.
 — — — —. (Ver también: Responsabilidad.)
 — — responsabilidad, 109-115, 127, 163.
 Moral esclava, 124.
 Movimiento de derechos civiles, 35-42.
 Mundo social, 161-162.
 MURPHY, Liam, 80, 83-84, 85, 87.
 MURRAY, Charles, 28, 34-35, 36-38, 39, 40.

N

Necesidad-privación, 140.
 Negar la conexión, 163-166.
 Negligencia culpable, 109.
 New Deal, 35.
 NIETZSCHE, Friedrich, 124, 125.
 Nihilism, 125.
 Nike, 135, 143, 152.
 NOZICK, Robert, 86.

O

Obligaciones de justicia. Entre miembros de una comunidad política, 143-148.
 — —. (Ver también: Justicia.)
 O'NEILL, Onora, 164-165.
 Orden institucional global, 148.
 Organización Internacional del Trabajo, 157.
 Organización Mundial de la Salud, 157.
 Organización Mundial del Comercio, 157.

P

PAGLIA camilla. Sobre demandas de reparación por la esclavitud, 186.
 Parámetros de razonamiento, 134, 150-158.
 — — razonamiento. Capacidad colectiva, 154-158.
 — — —. Interés, 153.
 — — —. Poder, 151.
 — — —. Privilegio, 152.
 Penny, J. C., 139.
 Pobreza, 27-28, 32.
 Poder, 151-152.
 POGGE, Thomas, 148, 157.
 Política. Resentimiento y defensa en, 124-131.
 — social, 35-37.
 Políticas de exportación para las zonas de procesamiento, 139.
 — — fomento de empleo. Efectos de, 31.
 — — Gran Sociedad, 38.
 Posición social, 73-76.
 Privilegio, 152.
 Problema de "no es cosa mía", 170-175.
 Problemas en el alquiler de viviendas, 61-65.
 Producción. Relación capitalista de la, 161.
 Programa Hope VI, 126.
 Prueba pragmática objetiva, 164.
 Punto de vista utilitario cosmopolita, 145-147.
 — — — —. De nación-estado, 145-147.

R

RANK, Mark, 45.
 RAWLS, John, 80-86, 143, 147-148.
 — —. Sobre la estructura básica de la sociedad, 149.
 Reebok, 143.
 Reforma de bienestar en democracias occidentales, 29-33.
 Reificación, 160-163.
 REIMAN, Jeffrey, 70.
 Relación de proximidad del otro, 167-168.
 Relaciones estructurales de nivel social, 168.
 — sociales a nivel interactivo, 168.
 — —. Nivel estructural, 168.
 Reparaciones por la esclavitud, 181-184.
 Responsabilidad. Aislamiento de, 116-117.
 — causal, 107.
 — colectiva, 144-145.
 — colectiva (Ver también: Responsabilidad.)
 — compartida, 120-121, 179.
 — de las personas pobres, 44-48.
 —. Eludir la, 159-175.
 —. Interacciones inmediatas, demandas morales de, 166-170.
 —. Modelo de la obligación, 109-117, 120-121, 123, 153, 164, 178, 186.
 — — — conexión social, 133, 162, 179, 184-191.
 —. Negar la conexión, 163-166.
 — objetiva, 20, 22, 40, 60, 109, 110, 180.

- personal, 28-29.
- —. Presunción normativa, 33-37.
- — y estructuras sociales, 38-41.
- política, 89-90, 92, 93-94, 99-100, 110, 122, 128-129, 133-158, 144-145.
- —. Capacidad colectiva, 154-158.
- —. Interés, 153.
- —. Movimiento anti sweatshop, 135-143, 152, 154.
- —. Obligaciones de justicia, 143-147.
- —. Parámetros de razonamiento, 134.
- —. Poder, 151-152.
- —. Privilegio, 152.
- Por otros, 166-170.
- Problema de “no es cosa mía”, 170-175.
- Reificación, 160-163.
- ROEMER sobre, 56-60.
- Versus deber, 151.
- y suerte, 49-56.
- RICHARDSON, Henry, 150.
- ROBINSON, Randall, 181.
- ROEMER, John, 29.
- —. Sobre la teoría de DWORKIN, 56-60.
- ROSENBLUM, Nancy, 59.
- RYAN, William, 40.

S

- SACHS, Jeffrey, 155.
- “Sacudirse la culpa”, 112, 127.
- SARTRE, Jean PAUL, 71, 161-162.
- SHEFFLER, Samuel, 51.
- SCHMITH, David, 33.
- SCHRAM, Sandford, 31, 37.
- Sen, Amartya, 155.
- SEWELL, William, 70, 76.
- SHKLAR, Judith, 53.
- SINGER, Peter, 146.
- Sistema de bienestar justo, 50.
- educativo, 43-44.
- Soberanía, 144.
- Sociedad de igualdad de oportunidades, 44.
- Estructura básica de, 149.
- Sociología determinista, 36, 38.
- Solidaridad, 129.
- Sudafricanos. Reparaciones por la esclavitud, 179.
- Suerte, 49-56.

T

- Teoría de contrato social, 147.
- — la complicidad, 112-115.
- moral constructivista, 164.
- Teorías de Estado de tendencia libertaria, 172.

TILLY, Charles, 75.

U

UNDER, Peter, 146.

W

Walmart, 135, 143.

WILSON, William Julios, 40, 189.

* Este índice corresponde a la versión impresa

Otras obras de Morata



Morata, Madrid 2011, 312 págs.

La justicia curricular

El caballo de Troya de la cultura escolar

Jurjo Torres Santomé

Educar implica ayudar a alumnos y alumnas a que construyan su propia visión del mundo sobre la base de una adecuada organización de la información con la que puedan comprender cómo las sociedades y los distintos colectivos sociales han alcanzado los grandes logros políticos, sociales, culturales y científicos, y cuáles son los que hoy se están consiguiendo.

Las instituciones escolares tienen el encargo político de educar; en consecuencia, pueden y deben desempeñar un papel mucho más activo como espacio de resistencia y de denuncia de los discursos y prácticas que en el mundo de hoy continúan legitimando diferentes modalidades de discriminación.

A lo largo de los distintos capítulos de este libro se ofrece un minucioso análisis de las principales transformaciones que están aconteciendo en la actualidad, pero con la mirada puesta en las repercusiones, condiciones, obligaciones y dilemas que cada una de ellas plantea a los sistemas educativos y, por tanto, al trabajo que la sociedad encomienda a las instituciones escolares. La justicia curricular es el resultado de analizar críticamente los contenidos de las distintas disciplinas y propuestas de enseñanza y aprendizaje con las que se pretende educar a las nuevas generaciones. Obliga a tomar conciencia para que cuanto se decida y realice en las aulas sea respetuoso y atienda a las necesidades y urgencias de todos los colectivos sociales. Un proyecto curricular justo tiene que ayudar a las ciudadanas y ciudadanos más jóvenes y especialmente a los que pertenecen a

los colectivos sociales más desfavorecidos, a verse, analizarse, comprenderse y juzgarse en cuanto personas éticas, solidarias, colaborativas y corresponsables de un proyecto más amplio de intervención sociopolítica destinado a construir un mundo más humano, justo y democrático.

Jurjo Torres Santomé es Catedrático de Universidad de Didáctica y Organización Escolar en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de A Coruña.

Información sobre la autora

Catedrática de Ciencias políticas en la Universidad de Chicago. Cuando murió en 2006, momento en el que acababa de finalizar *Responsabilidad por la justicia*. Mencionada como una de las filósofas políticas más importantes del último cuarto de siglo. Trabajó en la conjunción de un importante número de temas: justicia global, democracia y diferencia, ética y asuntos internacionales, género, raza y políticas públicas.

Índice

Portada interior	2
Colección	3
Créditos	5
Nota sobre el texto y agradecimientos	6
Índice	8
Prólogo	11
I. El razonamiento	13
II. Culpa y responsabilidad	21
CAPÍTULO PRIMERO: De la responsabilidad personal a la responsabilidad política	28
La reforma de la asistencia social en las democracias occidentales	30
Razonamientos normativos del discurso de responsabilidad personal	34
Estructura social y responsabilidad personal como categorías que se excluyen mutuamente	38
Las estructuras de origen no son injustas	42
Solo hemos de preocuparnos por la responsabilidad de las personas pobres	45
La teoría de DWORKIN sobre la responsabilidad y la suerte	49
La revisión de ROEMER	57
CAPÍTULO II: La estructura como objeto primario de la justicia	65
I. ¿Qué es la injusticia estructural?	67
II. Conceptuar procesos socioestructurales	74
Limitación objetiva	74
Considerando la posición	77
Estructuras producidas en la acción	80
Consecuencias no intencionadas	82
III. La estructura como objeto primario de la justicia	84
CAPÍTULO III: Culpa versus responsabilidad. Lectura y crítica parcial de Hannah ARENDT	95
1. Aquellos culpables de los crímenes de asesinatos en masa	100
2. Aquellos que no son culpables, pero cargan con la responsabilidad	103
3. Aquellos que a través de sus acciones evitaron la culpa o intentaron prevenir el daño	106

4. Aquellos que asumen la responsabilidad política	107
CAPÍTULO IV: El modelo de la conexión social	113
Las virtudes y las limitaciones de la obligación	115
El modelo de la conexión social	121
1. No aislar	122
2. Juzgar las condiciones de fondo	124
3. Más consideración del futuro que del pasado	125
4. Responsabilidad compartida	126
5. Responsabilidad solo a través de la acción colectiva	128
El resentimiento y la reacción defensiva en la política	130
CAPÍTULO V: La responsabilidad más allá de las fronteras	139
Ejemplo de injusticia global: Sweatshops	141
Estructuras globales	149
Parámetros para razonar acerca de la responsabilidad	155
Poder	157
Privilegio	158
Interés	158
Capacidad colectiva	159
CAPÍTULO VI: Eludir la responsabilidad	167
La reificación	168
Negar la conexión	171
Las exigencias de la inmediatez	174
No es cosa mía	178
CAPÍTULO VII: Responsabilidad e injusticia histórica	185
Legados de la Esclavitud	188
El modelo de conexión social y la injusticia histórica	192
Bibliografía	201
Índice de nombres y materias	207
Otras obras de Morata	215
Información sobre la autora	217