

Tiempos difíciles: Del cálculo utilitarista a la imaginación simbólica *

Carlos Diego Martínez Cinca

Universidad de Los Andes | cdmartinez@miuandes.cl

Recibido: 19 NOV/ Aceptado: 20 DIC /Publicado online: 30 DIC 2013.

Abstract:

This paper aims to show that the *Law and Economics* movement from Chicago (Becker, Posner) has attempted to solve the problem of interpersonal comparison of utilities by means of a fallacy. This fallacy is made of the aggregation of individual preferences as if they were cardinal magnitudes, not ordinal ones. By doing so, the discussions of the public reason about welfare and justice are misled provided that the guidelines founded in the *Theory of Moral Sentiments* by Adam Smith (one of the authors to whom Posner assigns the philosophical foundation of *Law and Economics*) are true. According to the moral philosophy of Adam Smith, not utilitarian calculus, but *sympathy* -the capacity of putting himself in the situation of the others by means of imagination- was to develop the central role in the discussions of public reason (the “impartial spectator”) about welfare and justice.

Key Words:

Utilitarianism – welfare – Law and Economics – imagination – Richard Posner – Adam Smith

Filosofía de la Economía
ISSN 2314-3592 (Impreso)/ISSN 2314-3606 (En línea)
www.ciece.com.ar

* El presente artículo es resultado de las investigaciones llevadas a cabo en el Proyecto FONDECYT Postdoctorado 3120252: “Insuficiencias del análisis económico del Derecho frente a los casos difíciles. Claves para una superación del pragmatismo consecuencialista”.

Resumen:

Este trabajo intenta mostrar cómo el *Law and Economics* de Chicago (Becker, Posner) ha pretendido solucionar el problema de la comparación interpersonal de las utilidades mediante una sutil falacia, orientando así la discusión en torno al bienestar y la justicia en una dirección diferente a la señalada por Adam Smith, en quien Posner dice haberse inspirado para fundar “filosóficamente” el *Law and Economics*. En general, la falacia consistiría en la conmensuración del bienestar general mediante la sumatoria de las preferencias individuales, lo que implicaría realizar operaciones con magnitudes ordinales como si se tratase de magnitudes cardinales. Sin embargo, en la filosofía moral de Adam Smith, el cálculo utilitarista nunca desempeñó un papel importante en las discusiones de la razón pública (el “espectador imparcial”) en torno a la justicia. El acento estaba puesto, más bien, en la facultad de la imaginación como capacidad de ponerse “en el lugar del otro”.

Palabras claves:

Utilitarismo – bienestar – Law and Economics – imaginación – Richard Posner – Adam Smith

Introducción

Una forma habitual de presentar las tradiciones morales en la modernidad es aquella que las divide en dos grandes modelos según dónde hagan residir el criterio último de la bondad o la corrección moral: si en la naturaleza del acto moral, o más bien en las consecuencias que el acto acarrea. Según este esquema, en efecto, las acciones humanas podrían ser juzgadas buenas o malas al margen de las consecuencias que éstas provoquen (por la naturaleza del acto en sí), o podrían ser juzgadas buenas o malas *a causa* de las consecuencias que éstas generen. A este segundo modelo o enfoque moral suele darse el nombre general de *consecuencialismo*.

Ahora bien, entre las dificultades más importantes que enfrentan los autores inclinados a sostener alguna forma de *consecuencialismo* moral se encuentra la de no poder identificar con precisión cuáles consecuencias deberían computarse para juzgar la bondad o la corrección de las acciones morales, como también la de no poder precisar el

baremo o unidad de medida a utilizar para *commensurar* dichas consecuencias y su grado de impacto en la realización de aquel fin universal o entelequia que se postula como deseable para la humanidad y en cuya mayor o menor promoción se dejaría ver, precisamente, la bondad o corrección moral de una acción.

Este último problema, el problema de la *inconmensurabilidad* de las consecuencias de las acciones morales, ha tenido una relevancia teórico-práctica de suma importancia para aquellos autores que procuraron sentar las bases del moderno análisis económico y de las distintas teorías de la elección social, y constituye, por cierto, una de las claves hermenéuticas más interesantes para comprender críticamente la historia de la economía neo-clásica y de la llamada *economía del bienestar*. El problema de la inconmensurabilidad de las consecuencias es conocido entre los economistas, de hecho, como el problema de la *comparación interpersonal de las utilidades* (un nombre técnico para un problema moral y político).

En sede filosófica el problema de la conmensuración de las consecuencias que deberían computarse en vistas al fin hedonístico de antemano propuesto como ideal de realización humana ha constituido tradicionalmente un serio desafío para el *utilitarismo*. En la formulación clásica de John Stuart Mill (1806-1873), el utilitarismo postulaba una máxima moral según la cual deberíamos actuar de tal modo que tomásemos en cuenta las consecuencias a corto y a largo plazo de todas nuestras acciones y considerásemos la *felicidad* del resto de las personas como equivalente o de igual valor a la nuestra (Sher 2001, p. vii).¹ Sin embargo, el cómputo de las consecuencias que exige de algún modo la comparación de utilidades entre personas se ha enfrentado desde siempre al problema de lo justo e injusto, de las acciones que son debidas en sí mismas al margen de cuánta felicidad o utilidad puedan promover entre las personas. En efecto, Mill comenzaba el quinto capítulo de su ensayo sobre el utilitarismo señalando que

1 John Stuart Mill define con bastante precisión la moral utilitarista fundada en el “principio de la mayor felicidad” como aquella que sostiene que “las acciones morales son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e incorrectas en en cuanto tienden a promover lo contrario a la felicidad”, entendiéndose por felicidad “el placer y la ausencia de dolor, y por infelicidad el dolor y la privación de placer” (Mill 2001, p. 7). Admitía, por cierto, la necesidad de algunas explicaciones complementarias —que se encarga de brindar en el texto citado— en torno a qué cosas podrían incluirse exactamente en las ideas de dolor y de placer, una cuestión que según sus propias palabras “hasta cierto punto permanece como una cuestión abierta”, pero esas explicaciones no afectan el presupuesto central del utilitarismo en cuanto a que “el placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines” (Mill 2001, p. 7).

ciertas cuestiones relacionadas con la justicia parecerían erigirse en un obstáculo recurrente contra la búsqueda sistemática de la utilidad social:

“en toda época de reflexión, uno de los obstáculos más fuertes contra la recepción de la doctrina que sostiene que la utilidad o la felicidad es el criterio adecuado de lo bueno y lo malo, procede de la idea de la justicia” (Mill 2001, p. 42).

Más adelante reconocía que “la justicia implica algo que no sólo es correcto hacer o incorrecto no hacer, sino algo que una persona individual puede exigir de nosotros como su *derecho moral*” (Mill 2001, p. 50). Existen acciones, en efecto, que más allá de promover o no la felicidad del género humano, son *debidas* a otro, es decir, pueden ser exigidas como un acto de justicia al margen de cuánta felicidad o utilidad pública puedan acarrear. La esclavitud de los indigentes constituía un ejemplo clásico de este dilema (que para Mill, en realidad, era sólo un dilema aparente) pues aunque el indigente pudiese hallar mayor felicidad en la manutención que le proporcionase su potencial dueño, y el potencial dueño hallase mayor felicidad en ver un indigente menos en las calles y una mano de obra más barata para su taller o fábrica, con todo la esclavitud constituiría un acto contrario a la justicia que vulneraría el debido respeto a la dignidad humana.

No es mi intención desarrollar aquí todas las críticas y las objeciones que históricamente se le han formulado al *utilitarismo* como principio de evaluación moral de las acciones humanas, pues bastaría para ello leer una obra colectiva como la de Amartya Sen y Bernard Williams que contiene las críticas más significativas que tradicionalmente se le han formulado al utilitarismo tanto en los aspectos concernientes a la filosofía moral y política como en los concernientes a la teoría económica y a la teoría de la elección social (Sen & Williams 1999, p. vii).

Mi propósito aquí es más bien otro. Asumiendo (sin proporcionar mayores explicaciones que me apartarían largamente del objeto del presente trabajo) que el problema de la comparación interpersonal de las utilidades constituyen problema técnico pero a la vez filosófico de las ciencias sociales, me interesa mostrar aquí dos cosas:

cómo una teoría de la elección social de gran ascendencia intelectual en el mundo anglosajón ha pretendido solucionar ingeniosamente el problema de la comparación interpersonal de las utilidades sobre la

base de una sutil falacia que aquí llamaremos la “falacia de las magnitudes”;

y cómo esta falacia ha desviado las discusiones en torno al bienestar, a la justicia y a la razón pública conmensurante propias de la tradición liberal-utilitarista de la política hacia una dirección por cierto extraña a la bosquejada en filosofía moral y política de Adam Smith.

Comenzaré, entonces, analizando el problema de la comparación interpersonal de las utilidades y la errónea solución que se le ha querido dar al problema mediante la “falacia de las magnitudes”.

1. Inconmensurabilidad de las magnitudes ordinales

En los últimos 30 años de la Filosofía del Derecho norteamericana, el movimiento conocido como *Law and Economics* (Análisis Económico del Derecho) ha postulado un cierto “utilitarismo ilustrado” —y al mismo tiempo “restringido”, según la definición del líder intelectual más influyente de dicho movimiento, Richard Posner (Posner 1998, p. 107; Posner 1981, p. 187, nota 2) — como la pauta correcta por defecto en la evaluación de las acciones morales e incluso en la asignación de derechos en aquellos casos en que reina una cierta incertidumbre jurídica en torno a quién debería ser el titular de un derecho controvertido. Según Posner, en efecto, la búsqueda de la maximización de la riqueza de toda la sociedad constituye el mejor criterio de evaluación de las acciones morales y de las políticas públicas, a falta de otra pauta mejor que pueda superar las objeciones que la razón pública discursiva plantearía, en la arena pública de una sociedad pluralista como la norteamericana, a cualquier proyecto ético fundado en alguna visión particular del bien humano (Posner, 1979).

La maximización de la riqueza social supone que los jueces y los arquitectos de las políticas públicas deben promover un criterio de eficiencia común entre los economistas neo-clásicos que, en cuanto criterio de políticas públicas, fue formulado por el economista italiano Vilfredo Pareto (1848-1923)². Según este criterio, una asignación de recursos es “Pareto-eficiente” o “Pareto-superior” a otra cuando “al menos una persona se encuentra mejor que antes como resultado de dicha asignación, y nadie resulta perjudicado” (Posner 1980a, p.

² El principio de “optimalidad paretiana” ha sido también recogido por Robert Alexy en su *Teoría de los derechos fundamentales* como “imperativo” o “mandato de optimización” en caso de colisión entre principios fundamentales del Derecho (véase Alexy 1993, p. 86 y ss.).

488)³. Podría decirse que el criterio de Pareto logra perfeccionar, de algún modo, utilitarismo filosófico de John Stuart Mill, pues aunque el “encontrarse mejor” se refiera pura y exclusivamente a la sola ganancia resultante del intercambio de bienes o de la adjudicación de derechos y no a la felicidad experimentada por los agentes económicos en la transacción, el solo hecho de eludir la compleja medición psicológica de la “felicidad del mayor número” o “utilidad total” remplazándola por un criterio puramente instrumental de “ganancia”, permite seguir manteniendo en pie la idea altruista común a Pareto y a Mill de que un segundo estado de cosas resultará mejor que un primero si al menos alguien está mejor y nadie está peor que antes.

Sin embargo, el principio de Pareto no proporciona una solución directa al problema de la conmensuración o comparación interpersonal de las utilidades que, como antes dije, representa uno de los principales problemas teóricos del utilitarismo. En cualquier intercambio (y una disputa judicial podría entenderse como un “intercambio”, ya que en ésta las partes “negocian un derecho”) es difícil saber si las partes intervinientes experimentan mayor utilidad o si “están mejor” que antes de producirse el intercambio. Posner sostiene, sin embargo, que si adoptamos el criterio de Pareto, aunque no contemos con un método seguro para comparar utilidades es lícito pensar que el intercambio ha sido *eficiente* y que las partes han experimentado efectivamente un aumento de utilidad y “están mejor” si admitimos que han *consentido* libremente el intercambio. En efecto, cuando las personas actúan en un mercado libre de restricciones “revelan sus preferencias” en las transacciones, y ello nos permite conocer de manera indirecta cuáles son dichas preferencias. En resumidas cuentas, no podemos medir en sí misma la utilidad que experimenta una persona como resultado de una transacción y compararla con la utilidad que experimenta la persona con la que intercambió o negoció el derecho o recurso en cuestión, pero si el intercambio ha sido libre y consentido plenamente,

3 Si bien Posner es un crítico del utilitarismo, pues no le interesa el bienestar, la felicidad o el placer de las personas (ni, por lo tanto, su medición), sino más bien la maximización de la riqueza, en el trabajo citado (luego publicado en *The Economics of Justice*, 1981) no sólo reconoce entre sus múltiples influencias la de cierto “utilitarismo ilustrado”, sino que además, al momento de proporcionar un fundamento filosófico adecuado a la maximización de la riqueza como la “mejor pauta moral por defecto”, encuentra dicho fundamento en los criterios welfaristas de Pareto y de Kaldor-Hicks, pues tales criterios son puramente instrumentales (y por consiguiente perfectamente compatibles con el relativismo moral propio de una sociedad “pluralista”) en la medida en que dejan de lado las discusiones en torno a la naturaleza de lo bueno o malo, y se abocan a comparar sólo si los agentes morales “están mejor o peor que antes de una determinada asignación”.

sin fraudes ni coacciones de ningún tipo, debemos pensar que ambas personas han experimentado un aumento de su utilidad o ganancia y ninguna un perjuicio, pues de otro modo el intercambio no se habría producido.

Esta audaz forma de sortear la dificultad de las comparaciones interpersonales de la utilidad se asienta, en realidad, en una directriz epistemológica ya establecida en el último tercio del siglo XIX por William Jevons, uno de los fundadores de la economía neo-clásica:

“Una unidad de placer o de dolor es difícil aún de concebir; pero es la magnitud de estos sentimientos la que nos está incitando continuamente a comprar y a vender [...] y es de los efectos cuantitativos de los sentimientos que debemos estimar sus magnitudes *comparativas*. No podemos conocer más ni medir la gravedad, en su propia naturaleza, de lo que podemos medir un sentimiento; pero, de la misma manera que medimos la gravedad por sus efectos en el movimiento de un péndulo, podemos estimar la igualdad o desigualdad de los sentimientos por las decisiones de la mente humana” (Jevons 1965, p. 11)⁴.

Como puede apreciarse, el problema de no poder conmensurar las utilidades se sortea al transformar magnitudes cardinales de utilidad en magnitudes ordinales (*preferencias*), al mismo tiempo que se postula que esas preferencias o magnitudes ordinales constituyen un *indicio* seguro de las magnitudes cardinales que no pueden medirse en sí mismas ni compararse unas con otras. En términos sencillos se podría decir que la economía neo-clásica adopta la directriz utilitarista de computar las consecuencias o efectos de los actos humanos que puedan adoptar la forma de una transacción, pero abandona toda preocupación por la naturaleza moral de las preferencias que dan lugar a las transacciones (véase Becker & Stigler 1977, pp. 76-90). En efecto, no es posible saber qué cantidad de utilidad, placer o felicidad le provoca a un individuo X el consumo de un determinado bien o la adquisición de un determinado derecho, pero si ese individuo X está dispuesto a pagar por ese bien o derecho más de lo que está dispuesto a pagar un individuo Y, los economistas y los teóricos de la elección social concluyen, de manera axiomática, que X debe experimentar una utilidad *mayor* que Y en el consumo o adquisición del bien o derecho en

⁴ La admiración por las ciencias naturales no es privativa de Posner y de la Escuela de Chicago, como puede apreciarse.

cuestión, pues eso y no otra cosa es lo que revelan sus respectivas preferencias.

Tomando este criterio como base de las políticas públicas y de la adjudicación de derechos, resulta posible definir la maximización de la riqueza como el conjunto de todas las potenciales transacciones que las personas podrían llevar a cabo en una determinada sociedad que se hallase libre de restricciones para negociar y en la que los propios jueces y arquitectos de las políticas públicas —cuando tuviesen que intervenir con sus decisiones— procurasen imitar la solución a la que arribarían dos sujetos negociando libremente. Tal es, en resumidas cuentas, la propuesta teórica fundamental del enfoque de la elección racional y del análisis económico del Derecho procedente de la “Escuela de Chicago”. Esa propuesta se encuentra contenida en una impresionante cantidad de trabajos analíticos realizados por Ronald Coase, Gary Becker, Richard Posner y ya dos generaciones de discípulos, en lo que constituye sin duda alguna la versión más sofisticada e influyente del utilitarismo contemporáneo en el panorama actual de las ciencias sociales.

Ahora bien, las críticas que se le han formulado a esta forma de resolver el problema de la conmensuración o comparación interpersonal de las utilidades son abundantes. A mi juicio, la mayor debilidad de esta aparente solución estriba en la que podríamos llamar la “falacia de las magnitudes”⁵. En efecto, la transformación de las magnitudes cardinales de la utilidad en magnitudes ordinales tiene como consecuencia la imposibilidad de realizar operaciones entre dichas magnitudes ordinales, pues como es evidente, ‘uno’ más ‘dos’ es ‘tres’, pero ‘primero’ más ‘segundo’ no es ‘tercero’, ni ‘bello’ más ‘menos bello’ es igual a ‘feo’. Los números ordinales no son aditivos pues las distancias entre éstos no son conocidas y por tanto, no son necesariamente constantes (Guilford 1954, p. 17 y ss.). Las magnitudes ordinales permiten, por cierto, establecer un orden de las preferencias de las diversas personas y tomar decisiones en casos individuales, pero no permiten, por ejemplo, “agregar” las preferencias de distintos indivi-

5 No existe un catálogo completo ni taxativo de las falacias lógicas, formales o materiales. El nombre aquí propuesto de “falacia de las magnitudes” al hecho de operar con magnitudes ordinales como si se tratase de magnitudes cardinales bien podría reemplazarse por cualquier otro nombre (como “falacia de la cardinalización ordinal”) o dejarla simplemente sin nombrar (aunque esto último equivaldría casi a ignorarla). Para una revisión crítica bien documentada de la historia del pensamiento económico en los dos últimos siglos en cuanto a la distinción y confusión de las magnitudes ordinales y cardinales aplicadas a la teoría de la utilidad, puede verse Moscatti (2013, 3-31).

duos y sumarlas. Como señala Patrick Suppes, la cantidad *extensiva* (la magnitud cardinal) sí admite adiciones, mientras que la *intensiva* (que se expresa en escalas ordinales) no las admite (Suppes 2000, p. 550). Pero si esto es así, entonces no resulta posible tomar las preferencias reveladas en las transacciones como pauta de la asignación de derechos ni de las políticas públicas, pues resulta una falacia suponer que si no se pueden agregar o sumar dichas preferencias, la maximización de la riqueza social se alcanzará de todas maneras con sólo liberar el mercado de cualquier restricción, particularmente de las restricciones gubernamentales, dejando que las preferencias se manifiesten libremente orientando los recursos hacia su uso más valioso. Posner (1989, pp. 163-173)⁶ Así como ‘primero’ más ‘segundo’ no equivale a ‘tercero’, la asignación de los recursos a quienes más los valoren o a quienes puedan hacer de ellos un uso más productivo no equivale necesariamente a una mayor riqueza ni a una mayor utilidad pública, pues como ha demostrado Baker, las directrices políticas de Posner conducirán a que “los favorecidos por una dotación inicial o por una política pública orientada según la maximización de la riqueza sean continuamente favorecidos en contra de los menos aventajados”, a menos que se incluya algún criterio de distribución de la riqueza a la que sistemáticamente se niega cualquier analista económico del Derecho (Baker 1975, pp. 9-10)⁷.

Una simple falacia, como puede apreciarse, puede dar origen a todo un programa liberal de políticas públicas basadas en la soberanía del mercado y en las preferencias de los individuos, dos principios que se postulan de manera dogmática como la “mejor pauta por defecto” para alcanzar la entelequia de la mayor utilidad posible para el mayor número de personas. Lo llamativo de tales políticas es que, si se sigue a fondo los postulados filosóficos sobre los que se asientan, a la larga tornarían innecesaria la decisión moral y política propiamente dichas, pues toda decisión de esa índole debería terminar licuándose en la imitación de lo que cualquier individuo racional supuestamente haría en una situación hipotética de mercado. Desde esa perspectiva, no resulta extraño que el Estado termine siendo “una estructura redundante del mercado”.

⁶ Ya desde las primeras páginas de su “manual” (Posner, 2003), el líder intelectual del Análisis Económico del Derecho procedente de Chicago sostiene que la maximización de la riqueza se alcanzará mejor “liberando” el mercado de cualquier intervención o “regulación” estatal, e invoca para ello una cuestionable interpretación del “teorema” de Coase.

⁷ Sobre las razones de la indiferencia de los analistas económicos del Derecho frente a las cuestiones distributivas, véase Cooter y Ulen (2004, p. 8)

2. El cálculo utilitarista y la imaginación

Ahora bien, las propuestas del utilitarismo “ilustrado” o “restringido” parecen haber orientado la discusión en torno al bienestar, a la justicia y a la razón pública conmensurante en una dirección extraña a la bosquejada en la filosofía moral y política de Adam Smith. Mi propósito es mostrar, siguiendo a Martha Nussbaum, dónde radica la causa más profunda de esa extraña orientación y en qué medida la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith sugiere una dirección diferente al cálculo utilitarista en las cuestiones inherentes a la justicia y a la razón pública que debe dirimirlos.

En una obra que persigue el propósito de rescatar la genuina tradición liberal de la política oscurecida en el programa utilitarista, Martha Nussbaum ha mostrado la imperiosa necesidad de superar el afán calculador del utilitarismo estimulando la imaginación de los jueces de la república —y de los ciudadanos como jueces de la cosa pública— mediante la lectura de novelas. *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública* es un formidable alegato a favor del carácter político de las novelas (Nussbaum 1997).

Como antiguamente sucedía en el teatro —aunque la lectura requiere una mayor disciplina intelectual que la contemplación pasiva del espectador teatral— la novela hace que el lector se sumerja de lleno en las acciones que constituyen la trama de una buena novela, y a través del puente que la imaginación tiende entre su mundo y el de los personajes de la novela, el lector se torna capaz de colocarse en el lugar del otro —del otro al que quizás en el mundo *real* mira como una amenaza o al que ni siquiera mira—. Por medio de la imaginación el lector deja que *otro* surja de las sombras y aparezca en toda su humanidad, una humanidad quizás llena de pústulas, pero humanidad al fin. Los cálculos utilitaristas y los prejuicios que otrora impedían el encuentro con ese otro comienzan entonces a desdibujarse.

El lector de novelas, como el antiguo espectador de las tragedias griegas o el juez que toma su lugar en el estrado y asiste a la re-presentación de los hechos mediante la narración de los abogados y fiscales, se despoja por un momento del vértigo que habitualmente distrae su vida de lo esencial y se solaza, en el remanso de la contemplación, con el profundo placer que provoca el admirar acciones humanas concatenadas unas a otras mediante la *decisión* del que actúa.

Porque, ¿quién no experimenta placer cuando es invitado a tomar asiento, a dejar de lado sus preocupaciones cotidianas, para escuchar por un momento un relato y ver pintadas con palabras, ante sus ojos, la historia de un ser humano, de un personaje trágico (o cómico) que podría ser él mismo? En efecto, el encanto de la representación descansa en la posibilidad de que el espectador se reconozca, de algún modo, él mismo implicado en la trama de la novela, en la fábula de la tragedia, en las acciones del acusado. Ésa es la razón por la que las historias de los animales o de los dioses no logran interpelarnos a menos que nos dejen una moraleja, una enseñanza. La moraleja es viable en la medida en que los animales o los dioses se han hecho “hombres” y han actuado una trama propiamente humana, pues es sólo a causa de sus acciones que pueden transmitirnos alguna enseñanza.

En ese instante en que nuestras preocupaciones, y con ellas todas nuestras vidas (y nuestros prejuicios) quedan en suspenso porque el narrador comienza su relato con las palabras “había una vez”, porque el velo del escenario se corre y entran los actores a escena, o incluso porque las luces del cine se apagan y comienza la película, en ese instante que probablemente evoque el encanto de nuestros ancestros reunidos por la noche junto al fuego para oír antiguas historias mil y una vez contadas, o simplemente evoque la delicia de los cuentos narrados a los pies de nuestras camas, en ese instante privilegiado es cuando la imaginación le hace lugar a la justicia, y la convida a sentarse a su lado. La justicia toma asiento entre nosotros sólo en el momento en que están dadas las condiciones para la *igualdad* humana, como sostiene Nussbaum.

Pero la igualdad se produce sólo cuando el espectador, el oyente o el juez quedan nivelados en una ecuánime penumbra: la penumbra de quienes son llamados por un momento a guardar silencio, a mirar, a escuchar, a deliberar y finalmente a juzgar, para pronunciar un veredicto. Un antiguo axioma jurídico sostiene que sólo puede haber auténtica justicia si se garantiza el “debido proceso”. Pero el debido proceso es aquel que permite a los encadenados librarse de sus ataduras, escapar de las tinieblas, y exponer así la fábula de sus vidas a la luz de la mirada pública. Ese proceso acontece de manera privilegiada en el teatro, en el cine, en la literatura, incluso en la pintura, pero sólo en la medida en que estemos dispuestos a ser espectadores y a pronunciar el juicio justo al que llegamos por el esfuerzo de la imaginación.

Si la técnica del poeta, del director de cine o del abogado es lo sufi-

cientemente diestra como para mantener cautiva la imaginación de sus espectadores, el rostro de los marginados, de los excluidos y de los “anormales” tendrá la oportunidad de aparecer y de mostrarse como un rostro humano durante todo el tiempo que el arte del poeta, del director o del abogado logren mantener a raya los prejuicios de su público —y con ellos el rechazo y el odio que acompañan todo prejuicio—. En cuanto el público aparte su mirada, los marginados habrán perdido ya su rostro y toda posibilidad de un juicio justo.

Un juicio justo requiere la posibilidad de preguntarme *que habría hecho yo en el lugar del otro*, qué era lo humanamente razonable y esperable en circunstancias como las que determinaron las acciones del acusado, del personaje que combate trágicamente contra una trama que él no ha elegido y en el que su espacio de libertad se ha visto restringido notablemente desde el comienzo mismo de su existencia. Para pronunciar un juicio justo se exige que la imaginación simbólica, aquella facultad humana capaz de formular analogías, mantenga sus ojos bien abiertos y esté dispuesta a recorrer cuantas veces sean necesarias, en una y otra dirección, el puente que la imaginación tiende entre nuestro mundo y el mundo de los prisioneros que sólo el arte de la poética puede liberar. En última instancia, y más allá de toda capacidad simbólica, la distancia final que pueda existir entre una justicia calculadora, carente de imaginación, y una “política práctica” separada de su elemento estético resultará fácil de recorrer una vez que la “política práctica” se deje completamente en manos de políticos incapaces de experimentar compasión y temor ante el espectáculo de las miles de tragedias que a diario se representan en la gran ciudad. En el fondo no habrá grandes diferencias entre ellos y los jueces utilitaristas del análisis económico del Derecho estarán enfocados en asignar los recursos escasos sólo a quienes puedan hacer un uso más valioso de estos, lo que en última instancia supone reducir todos los valores humanos al único factor commensurante que permite establecer una escala de comparación “objetiva”: el dinero.

El trágico destino de los jueces utilitaristas y de los políticos fríos, calculadores e incompasivos, ha estado poéticamente significado por más de un siglo en la novela *Tiempos difíciles*, de Charles Dickens. Como Martha Nussbaum sostiene, sólo metiéndonos (por medio de la imaginación) en la piel y en la trama vital de un carácter esforzado —como es sin duda alguna Thomas Gradgrind— podremos comprender lo realmente implicado en la mentalidad, en la educación, y en la

acción utilitarista. Sin embargo, sólo una pueril simplificación podría llevarnos a pensar que para una adecuada realización de la “política práctica” basta con mantener viva y despierta la imaginación. Lamentablemente la imaginación, al margen de la experiencia vivida y de los conocimientos previos que desde el pasado arrojan su luz sobre el presente, termina siendo nada. Por mucho que se estimule la imaginación, si no se cuenta con una adecuada base teórica, racional y afectiva, habremos simplemente despertado un monstruo. Goya pensaba, en efecto, que la fantasía abandonada de la razón producía monstruos, pero unida a ella era la madre de las artes y el origen de las maravillas. Para poder formular analogías se requiere contar con una buena cantidad de conocimientos y de datos que permitan juzgar lo implicado en la acción y encontrar el adecuado punto de contacto entre el actor y el espectador. Un político imaginativo y sensible que carezca de una adecuada preparación científica terminará siendo un improvisado.

Para colocar entonces la pretensión de Nussbaum en sus justos términos, resulta indispensable señalar que un juez de la república debe ser un hombre versado en leyes, y cuanto más experto en ellas, mejor. La justicia basada en la agudeza de la imaginación no basta. Sancho Panza sólo puede constituir un modelo de juez justo en la ínsula Barataria, en que la dificultad de los problemas que como juez le toca resolver están artificial —y magistralmente— simplificados por la pluma del poeta que en todo caso busca patentizar lo implicado esencialmente en la acción de impartir justicia. Pero los jueces deben resolver habitualmente cuestiones más complejas que las ventiladas en la corte de Sancho Panza o en la del rey Salomón.

Resulta evidente, entonces, que las políticas públicas no podrán extraerse simplemente del arte de la poética, ni la ciencia política podrá dejarse de lado en la formación y educación de los jueces y arquitectos de las políticas públicas. Pero si a esa formación se le añadiera, en el lugar adecuado y en las dosis necesarias, algo más que una mera “Introducción a la Literatura Universal”, y se educara adecuadamente la sensibilidad estética de los futuros jueces y políticos mediante la lectura, el análisis y el gozo contemplativo de las grandes tragedias o, como Martha Nussbaum sugiere, mediante la lectura, análisis y disfrute de las poesías y novelas auténticamente “políticas” (las que dejan que el otro aparezca y se muestre como tal ante la mirada del lector-juez), seguramente nuestras ciudades serían diferentes. Serían ciudades algo más transparentes, ciudades con algo más de luz. No

podemos saber exactamente qué políticas públicas adoptarían, ni cómo estarían emplazadas sus calles y sus espacios públicos, pero habría sin duda más libertad, y se respiraría el aire de la tolerancia en sus calles. Quizás a esta altura de la historia no deberíamos buscar ya la ciudad ideal, la mejor forma de gobierno, la justicia perfecta, pues como sostiene Amartya Sen, lo que urge es evitar las formas escandalosas de injusticia que todavía azotan nuestras ciudades, y en esa tarea la imaginación —el ponerse en el lugar del otro— juega un papel decisivo (Sen 2011).

Pero veamos, por último, en qué medida la superación del cálculo utilitarista por medio de la imaginación simbólica pertenece a una genuina tradición liberal de la política puesto que, de algún modo, ya estaba presente en la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith.

3. La función política de la imaginación

En la *Teoría de los sentimientos morales*, siguiendo una dirección contraria a la tradición intelectualista y racionalista de la mayoría de las éticas occidentales, Adam Smith muestra cómo en la génesis de toda regla moral no intervienen tanto las ideas, juicios o razonamientos como, sencillamente, los sentimientos. Entre todos los sentimientos que el filósofo escocés analiza, la compasión o *sym-pathéia* ocupa el lugar más importante, pues ella constituye el lazo a través del cual los hombres se vinculan políticamente por medio de la imaginación.

Smith sostiene que cualquiera sea la pasión que provoque la contemplación de una determinada acción o padecimiento humano, la emoción que brota en el pecho de la persona “inquieta” (aquella cuya imaginación no se encuentre completamente anestesiada, el “espectador atento” según sus propias palabras), es análoga a la emoción que experimenta el actor, a condición de que el espectador realmente “esté dispuesto a pensar en él”. Pero para pensar en el otro es necesaria la imaginación, pues por medio de ella nos ponemos en el lugar del otro, imaginamos estar sufriendo sus mismos tormentos, entramos, como quien dice, en su propio cuerpo, y, en cierta medida, nos convertimos en una misma persona con el actor:

“Nuestro regocijo por la salvación de los héroes que nos interesan en las tragedias o en las novelas es tan sincero como

nuestra aflicción por su dolor, y nuestra condolencia por su desventura no es menos cierta que la complacencia por su felicidad” (Smith 2009, p. 15).

Sin embargo, el sentimiento de la *sym-pathéia* que la imaginación estimula no surge solamente del mero contemplar lo que el otro padece en la trama de una novela o en el despliegue escénico de una tragedia. Lo que la novela o la tragedia hacen es estimular en nosotros el *pensamiento* para descubrir lo que está implicado en la acción o en el padecimiento del actor. La contemplación de la desdicha o de la felicidad que tiene lugar en la trama de una tragedia, en la trama de una novela, o en la trama de la vida de cualquier ser humano, estimula en nosotros el pensamiento como ningún otro espectáculo puede hacerlo. Pero, en rigor, es propiamente el *pensamiento* sobre la *causa* que da origen a la desdicha o a la felicidad del otro lo que nos mueve a compadecernos de él, porque como Smith reconoce, “en ocasiones sentimos por el otro una pasión que el otro parece incapaz de sentir”. No podemos decir, en efecto, que estemos sintiendo lo que el otro siente cuando nos compadecemos de un disminuido mental, de una persona que quizás ha perdido completamente el juicio, o que sencillamente ha muerto. Sin embargo, a diario nos compadecemos de los muertos y de los dementes, y ni los muertos ni los dementes sienten lo que nosotros sentimos por ellos. Nos compadecemos también de quien sin ser demente ni disminuido lleva a cabo acciones aberrantes que lo denigran como persona, aun cuando en su desfachatez el otro sea incapaz de experimentar un mínimo de vergüenza. En todos esos casos nos compadecemos o avergonzamos no necesariamente con el otro: nos compadecemos, más bien, con la humanidad y a causa de la humanidad entera. Si el otro pudiera verse como nosotros lo vemos, si pudiera contemplar su infortunio o desvarío desde los ojos de la humanidad entera, seguramente experimentaría el mismo sentimiento de piedad o vergüenza que nosotros experimentamos por él. Es el acto de *pensar*, el acto de considerar la condición humana implicada en la desdicha o en el desvarío del otro lo que provoca nuestra compasión.

Pero el pensamiento implicado en la contemplación sólo es posible por medio de la imaginación. La imaginación hace posible el acto de pensar. Al acto de pensar sólo se llega a través del salto que la imaginación pega desde lo particular hacia lo general, desde el singular

hacia el universal. En ese salto, el pensamiento descubre y dice lo que está implicado en la acción que se despliega ante nuestra mirada. Ese salto guarda relación directa con uno de los dilemas fundamentales que una filosofía política cultivada al margen de la imaginación simbólica no ha logrado satisfactoriamente responder: ¿cómo es posible subsumir lo particular no en una máxima de conducta ni en una regla general, sino apenas en un “consejo”, que no puede elevarse al carácter de universal, pero que no obstante debe poder dar cuenta del *caso* concreto sin ser tan particular como el caso mismo? En efecto, el pensamiento político tiene una finalidad esencialmente concreta, pues el propósito que guía toda reflexión en materia política no es, en última instancia, saber qué *debo* hacer en general, sino qué es lo mejor para este caso concreto.

Saber lo que debo hacer en general es una tarea que le compete propiamente a la ética: la formulación de reglas generales para la conducta humana. El pensamiento político debe poder conocer lo que es necesario hacer *aquí y ahora*. Para ello debe trascender lo particular del caso, pero no puede valerse de reglas tan universales como las de la ética. Maquiavelo lo entendió muy bien, porque ¿de qué le sirve al estadista conocer la diferencia entre una democracia y una aristocracia, o las diferentes causas generales por las cuales se producen revoluciones, o especular sobre el bien propio de cada agrupación humana? ¿Qué gana con teorizar acerca de las condiciones ideales que una ciudad perfecta debería poseer? Sólo los ejemplos de la historia pueden estimular la imaginación de suerte tal que el caso concreto sea iluminado por algo más general que el propio caso pero no tan universal como la regla de conducta. La pauta no tan universal como la máxima de conducta pero no tan concreta como el singular de la experiencia ha sido tradicionalmente identificada con el *consejo*. Es curioso advertir cómo Aristóteles, que en el primer libro de la *Metafísica* explica las diferencias entre el “conocimiento por experiencia” y el “conocimiento por ciencia”, que le atribuye al primero el arte de resolver los problemas con la contrapartida de no saber cómo enseñarlo, y al segundo el arte de poder ser enseñado con la contrapartida de poder fallar en su aplicación práctica, no haya podido sustraerse a la tentación racionalista y haya terminado escribiendo una política más bien especulativa con la que difícilmente algún estadista pueda manejarse en la práctica. A su *Política* le faltaron *consejos*. Quizás en la *Poética* haya reconocido mejor el valor político del “conocimiento por

experiencia”, pues el arte del poeta es capaz de vincular lo particular con lo particular, ya que su arte, que es el arte de “construir buenas metáforas”, dice lo implicado en la acción, y por eso los antiguos poetas “hacían hablar a sus personajes en tono político”, como sostiene el Estagirita en uno de los pasajes más enigmáticos del libro dedicado al “arte de componer tragedias” (Aristóteles 1996, p. 150 [1455b]).

El pasaje de lo particular a otro particular un poco “más general”, es decir, el pasaje del caso concreto al “consejo político” es una tarea que sólo puede realizarse mediante un *tertium quid*: la imaginación. La fuerza ejemplar de determinadas conductas que guardan una relación análoga con el caso concreto es la única guía posible en la acción política. Se necesita para ello una mirada atenta, una buena memoria relacional capaz de vincular el presente con el pasado, cierta perspicacia para encontrar el punto crucial de la analogía, y la presencia de “un arte oculto en lo profundo del alma humana”, que constituye la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento, y que “resulta desconocida para nosotros”. Así caracteriza Kant la imaginación, con esas misteriosas palabras, en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero si Heidegger está en lo cierto, el filósofo de Königsberg también comprendió la enorme consecuencia de someter la capacidad del entendimiento a una facultad tradicionalmente vista como inferior —la imaginación— y “se echó atrás como quien retrocede ante un abismo”.

¿Se necesita, entonces, un alma en cierto modo poética para recuperar el genuino sentido de una tradición liberal de la política? No se necesita una: se necesitan cientos. Para Kant, al igual que para Smith, el poeta, con su palabra, transforma las ideas invisibles en sensibles, y al mismo tiempo eleva las cosas sensibles más allá de la experiencia con una perfección de la cual “la naturaleza no ofrece ejemplos”. Pero ese talento necesita comunicarse, compartirse y encontrarse con el otro: de lo contrario es un talento que se da en vano. Un alma poética necesita de otras para que el *aparecer*, el salir de las sombras, sea un evento fundamentalmente humano.

No hay nada de utópico ni de filantrópico en la afirmación de que es necesaria la recuperación de la imaginación simbólica para que la vida pública sea un auténtico salir de las sombras, y la ciudad sea un espacio de libertad, de tolerancia, en el que los rostros de los cautivos puedan venir a la luz de nuestra mirada. No hay nada de quietismo, de abandono contemplativo, de fruición meramente estética, en la estimulación de la imaginación simbólica. La imaginación simbólica

alcanza su sentido último en la acción.

¿No definía acaso Aristóteles al ciudadano, en el tercer libro de la *Política*, como aquel que es capaz tanto de mandar como de obedecer, para lo cual se exige que “sea capaz de deliberar y juzgar”? Pero la deliberación y el juicio persiguen, obviamente, el propósito final de saber actuar *políticamente*. La deliberación y el juicio, dos condiciones necesarias de la ciudadanía, de la mayoría de edad, del “llegar a ser adultos en el uso de la razón”, exigen el ejercicio continuo de la compasión y del temor. Lejos de constituir “dos emociones deprimentes” capaces de convertir la embriaguez de vivir en un movimiento descendente cercano al pesimismo —como Nietzsche le atribuye erróneamente a Aristóteles— es precisamente la purificación de la compasión y del temor, la *catarsis* de esas emociones que impiden actuar paralizando momentáneamente al espectador, lo que la tragedia persigue como efecto natural. Porque la vida es acción, ciertamente, pero no hay acción propiamente humana sin la previa contemplación. La acción humana genuinamente política requiere del arte de *mirar* para saber actuar. Pero para saber mirar es necesario el ejercicio de la imaginación simbólica. Sólo a través de ese ejercicio se pueden llegar a commensurar, de alguna manera, las consecuencias de las acciones humanas, y se puede calcular su impacto en el bienestar general.

Bibliografía

- Aristóteles (1996): *Poética* [Ed. trilingüe de V. García Yebra], Madrid, Ed. Gredos.
- Arrow, Kenneth (1950), “A Difficulty in the Concept of Social Welfare”, *Journal of Political Economy*, vol. 58, n° 4: pp. 328-346.
- Baker, C. Edwin (1975): “The Ideology of Economic Analysis of Law”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, n° 1: pp. 3-48.
- Cooter, Robert y Ulen, Thomas (2004): *Law and Economics* (Boston, Ed. Addison Wesley) 560 pp.
- Mill, John Stuart, 2001, *Utilitarianism*, Edited with an Introduction by George Sher, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- Moscatti, Iván (2013): “How Cardinal Utility Entered Economic Analysis during the Ordinal Revolution” (Centro di Studi Sulla Storia e i Metodi dell’Economia Politica “Claudio Napoleoni”, Working Paper N° 01/2013), pp. 1-31. Disponible on-line en: http://www.cesmep.unito.it/WP/2013/WP_CESMEP_1_2013_Moscatti.pdf
- Nussbaum, Martha, 1997, *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Santiago, Ed. Andrés Bello.
- Posner, Richard, 2003, *Economic Analysis of Law*, New York, Aspen.
- 1998, *The Economics of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1989, “Law and Economics is Moral”, *Valparaiso University Law Review* vol. 24, pp. 163-173.
- 1981, “The Concept of Corrective Justice in Recent Theories of Tort Law” *The Journal of Legal Studies* Vol. 10, No. 1, pp. 187-206.

- 1980 “Ethical and Political Basis of Efficiency Norm in Common Law Adjudication”, *Hofstra Law Review*, n° 8: pp. 487-507.
- 1979, “Utilitarianism, Economics, and Legal Theory”, *Journal of Legal Studies*, vol. 8, n° 1: pp. 103-140
- Sen, Amartya & Williams, Bernard, 1999, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sen, Amartya, 2011, *La idea de la justicia*, Madrid, Ed. Taurus.
- Sher, George, 2001, “Editor’s Introduction” en Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- Smith, Adam, 2009, *The Theory of Moral Sentiments*, Introduction by Amartya Sen, Ed. with notes by Ryan Patrick Hanley, London, Penguin Books.