



Jornadas de Investigación en Filosofía

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

El por qué de la infelicidad colectiva. Aportes científicos al debate filosófico sobre la justicia distributiva y la vida buena

Julieta Elgarte (IdIHCS-UNLP)

¿Pueden los filósofos seguir filosofando de espalda a la ciencia? Una parte considerable de la filosofía académica parece creer que sí. Este trabajo ilustrará las ventajas de tener en cuenta los aportes de diversas ciencias a la hora de pensar cuestiones complejas de filosofía política -y los falsos caminos en los que podemos caer por ignorarlos.

Mientras muchos análisis razonables sobre lo que exige la justicia social acaban justificando cierta desigualdad de ingresos, las investigaciones llevadas a cabo por Richard Wilkinson y Kate Pickett¹ sobre los efectos de la desigualdad obligan a un replanteo. Provenientes de campos diversos (sociología del consumo y de la confianza, epidemiología, psicología, criminología y la biología del estrés) estos estudios descubren, desde distintos ángulos, facetas del mismo fenómeno, iluminando el modo en que la desigualdad afecta la calidad de vida y vuelve disfuncionales a las sociedades, deteriorando las relaciones sociales (los niveles de confianza así como los índices de violencia y la incidencia de políticas punitivas), y propiciando un aumento sostenido en los niveles de enfermedades ligadas al estrés (desde las enfermedades cardíacas hasta la obesidad) así como diversas formas de sufrimiento subjetivo en niños y adultos. Quizás el principal valor de las investigaciones recopiladas por Wilkinson y Pickett reside en las claves que nos proporcionan para entender el por qué de la infelicidad colectiva -para entender por qué, en medio de una abundancia sin precedentes en la historia de la humanidad, el estrés y la depresión se han vuelto más comunes en la mayoría de los países, y usamos un vocabulario de estrés y supervivencia, como si sólo seguir adelante resultara extremadamente difícil. El estudio de los determinantes sociales de la salud es una fuente invaluable de pistas sobre el modo en que nos vemos afectados por nuestro entorno social y por las estructuras

¹ WILKINSON, Richard y Kate PICKETT, *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner-Noema, 2009.

sociales en que vivimos y, en última instancia, sobre nuestra naturaleza como animales sociales, y los rasgos de una sociedad que pueda mejorar nuestro bienestar y nuestra calidad de vida.

¿Qué pueden aportar estas investigaciones, en particular, a los debates filosóficos sobre justicia distributiva y vida buena? Intentaré mostrar que interpretaciones en principio razonables respecto de lo que exige la justicia social –como lo son las posiciones *suficientistas* y *prioritaristas*- pierden plausibilidad una vez que tenemos en cuenta estas investigaciones.

Los debates en teoría de justicia distributiva suelen partir del postulado liberal de que no es legítimo apoyarse en ninguna concepción particular de lo que constituye una buena vida a la hora de definir las normas que estructurarán la vida social. Esta importante restricción se fundamenta en lo que se conoce desde Rawls como *el hecho del pluralismo*: la (presuntamente) irreductible pluralidad de las concepciones razonables de la vida buena. Dado que no podemos ponernos de acuerdo sobre qué constituye una buena vida humana –reza el argumento- no tiene sentido que pretendamos organizar la sociedad de modo tal que todos estén en condiciones de llevar esa vida. Así las cosas, se busca encontrar un criterio para distribuir las cargas y beneficios de la cooperación social que no se apoye en ninguna idea sobre qué tipo de vida hará felices a los ciudadanos, ya que esto sería privilegiar una concepción por sobre otras igualmente razonables. La idea es entonces distribuir los derechos o libertades formales, las oportunidades y los recursos de una manera que pueda considerarse justa, sin basarse en ninguna concepción particular del bien.

Si bien los recursos se entienden como todo aquello que puede ayudarme a perseguir mi concepción del bien –cualquiera sea ella-, por distintas razones, muchos teóricos de la justicia acaban concentrándose, de manera a mi juicio excesiva, en los recursos monetarios. Un ingreso monetario es claramente un recurso (en tanto puede ayudarme a llevar adelante una multiplicidad de concepciones alternativas del bien), pero también lo son el acceso a la educación o al cuidado de la salud, el contar con determinados talentos naturales, o el gozar de buena salud, de un entorno intelectualmente estimulante en la niñez, etc. ¿Por qué entonces esta concentración de los teóricos de la justicia en la distribución de los recursos monetarios? Como las teorías de justicia están hechas para aplicarse, una razón para concentrarse en los recursos monetarios es que son más fácilmente medibles que otros recursos igualmente importantes pero más difíciles de mensurar. La ventaja de definir qué es lo justo en términos de ingresos es que nuestra definición de justicia va a ser fácilmente aplicable, en el sentido de que resultará fácil determinar, en cualquier caso concreto, si una sociedad cumple o no con

los requerimientos de la teoría, o si cumple en mayor o menor medida que otra. Esto es importante, además, porque debe ser posible para los ciudadanos evaluar de manera más o menos sencilla si su sociedad cumple o no con las exigencias de la justicia. Una definición de justicia que pueda ser aplicada sólo por una elite que tenga acceso a una cantidad ingente de información, limita peligrosamente las posibilidades de vigilancia de la ciudadanía sobre sus gobernantes.

De modo que el debate sobre justicia distributiva se concentra fundamentalmente en cómo distribuir los recursos monetarios. Si nos concentramos ahora en las reglas propuestas para la distribución justa de estos recursos, veremos que no resulta fácil encontrar defensores de un reparto igualitario. A la hora de definir las reglas de distribución, y en virtud de consideraciones en apariencia razonables, autores de inspiración igualitarista acaban justificando distintos niveles de desigualdad. Tal el caso de *suficientistas* y *prioritaristas*, cuyas posiciones pierden plausibilidad –como mostraré a continuación- una vez que entran en escena las investigaciones de Wilkinson y Pickett sobre los efectos de la desigualdad.

Los defensores del *suficientismo* sostienen que lo que debe buscarse no es que todos tengan los mismos recursos, sino que todos tengan recursos *suficientes*. Si garantizamos a todos el acceso a un mínimo social, las desigualdades por encima de ese mínimo parecen, en principio, justificables. Martha Nussbaum defiende esta posición en relación a aquellas capacidades que están “estrechamente conectadas a la idea de propiedad o de bienes instrumentales”². Aunque aboga por una estricta igualdad cuando se trata de libertades políticas, religiosas o civiles (ya que “conceder a algunas personas un derecho desigual al voto o una libertad religiosa desigual, supone situarlos en una posición de subordinación e indignidad frente los demás”³), en casos como el del derecho a la vivienda considera que la suficiencia es el estándar apropiado (“la idea de una vivienda u otro refugio *suficiente* es inherente a la idea de dignidad humana (...) Sin embargo, -continúa Nussbaum- no está nada claro que la idea (...) de una dignidad humana igual, lleve implícita la exigencia de una vivienda *igual*; a fin de cuentas, una mansión no tiene por qué ser mejor que una casa modesta” de cara, se entiende, a satisfacer nuestra necesidad de cobijo⁴). Seguramente con fines polémicos, Nussbaum utiliza el mismo ejemplo que Marx empleara para destacar la importancia de la privación relativa. En un célebre pasaje de “Trabajo asalariado y capital”, decía Marx.

Sea grande o pequeña una casa, mientras las que la rodean son también pequeñas cumple todas las exigencias sociales de una vivienda, pero, si junto a una casa

² NUSSBAUM, Martha (2007) *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, p. 290.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

pequeña surge un palacio, la que hasta entonces era casa se encoge hasta quedar convertida en una choza. La casa pequeña indica ahora que su morador no tiene exigencias, o las tiene muy reducidas; y, por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura, si el palacio vecino sigue creciendo en la misma o incluso en mayor proporción, el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes.

Nussbaum no ignora los dolores de la privación relativa, pero niega su relevancia moral:

“en la medida en que la envidia o la competición hacen *sentir* a la gente que una vivienda desigual es un signo de dignidad desigual, podríamos preguntarnos si esos juicios no se basan en una valoración excesiva de los bienes materiales, que una sociedad justa podría optar por no satisfacer.”⁵

Si garantizamos a todos una vivienda digna –reza el argumento de Nussbaum- quien se sienta inferior porque frente a su modesta vivienda se ha erigido una mansión, o se está dejando llevar por la envidia o muestra una valoración excesiva de los bienes materiales, ninguna de las cuales son razones válidas para reclamar su derecho a una mansión, o impugnar el derecho de su vecino a construirse una.

Pero lo que las investigaciones reunidas por Wilkinson y Pickett nos permiten presumir es que no es la envidia o una preocupación excesiva por los bienes materiales, lo que hace miserable al habitante de la casa pequeña, sino, como intuía correctamente Marx y ahora podemos afirmar con más respaldo, el estatus social subordinado que la casa pequeña le confiere cuando a su lado se construye una mansión, el menosprecio de que será objeto por parte de sus vecinos acaudalados, la desconfianza con que lo mirarán al verlo pasar, la inferioridad que le estarán endilgando continuamente en razón del tamaño relativo de su morada. La incomodidad que genera la mansión puede entenderse no como signo de envidia motivada por una valoración excesiva de los bienes materiales sino como expresión de la repugnancia que nos genera que se nos vea y trate como inferiores, un rechazo que bien puede ser no más que la expresión (la contracara) de nuestra valoración de relaciones sociales igualitarias. Y una vez que interpretamos esta incomodidad como resultado no de una valoración excesiva de los bienes materiales sino del rechazo de relaciones jerárquicas a favor de las relaciones entre pares, resulta más difícil cuestionar la legitimidad moral del reclamo del habitante de la casa pequeña. Si, además, tomamos en consideración los efectos macro-sociales de la desigualdad: sus consecuencias sobre la confianza y la participación en la vida

⁵ *Ibíd*, p. 291.

comunitaria, o sobre la tendencia a la violencia, y cómo este deterioro generalizado de las relaciones sociales se traduce a nivel individual en mayores niveles de estrés, depresión y adicciones, que no sólo representan sufrimiento subjetivo sino que se traducen en mayores niveles de mortalidad y morbilidad asociados al estrés, si tomamos en cuenta todo esto, decía, resulta difícil imaginarse qué otro valor puede ser tan importante como para justificar el derecho de unos pocos a tener tanto más que sus conciudadanos.

La segunda posición igualitarista que voy a criticar es la *prioritarista*. Lo que desde esta posición se sostiene como justo es una distribución de cargas y beneficios que lleve a que los que tienen menos recursos monetarios tengan tantos como sea posible. La idea es que no tiene sentido vivir en una sociedad en la que todos tengamos 2\$ si es posible organizar las normas de la vida social de modo de lograr una sociedad en la que los más desfavorecidos logren 4\$ mientras algunos lleguen a \$40. Dado que la idea de fondo es dar a cada uno una cantidad de recursos con los que perseguir su particular concepción del bien, parece razonable apuntar a que esta cantidad sea lo más grande posible, y si, por razones de incentivos a la productividad, por ejemplo, sólo es posible lograr mayor crecimiento del PBI y mejorar, por tanto, la cantidad de recursos disponibles para los menos favorecidos, permitiendo que otros (más productivos) se apropien de un porcentaje mayor de recursos, entonces parecería razonable –tal lo que sostienen los prioritaristas- permitir las desigualdades resultantes, en la medida en que redunden en beneficio de los peor situados, en el sentido especificado, es decir, que permitan aumentar su ingreso en términos absolutos. Lo que está detrás de esta posición es que *más* es siempre *mejor*, que es preferible tener 4\$ en una sociedad en la que otros tienen \$40 que \$2 en una sociedad en la que todos tienen \$2, porque de este modo contamos con \$2 adicionales para perseguir nuestra particular concepción del bien.

El problema con el prioritarismo, una vez consideradas las investigaciones de Wilkinson y Pickett, es que no tiene en cuenta los *costos* –en términos de caída del estatus relativo y del deterioro general de las relaciones sociales- de esos \$2 adicionales, ni el impacto que ese deterioro tiene en la calidad de vida de todos los ciudadanos y, muy particularmente, en razón de su estatus, en la de los peor situados. En efecto, el beneficio que puedan obtener los peor situados del incremento de sus ingresos en términos *absolutos* se ve más que anulado por las consecuencias del deterioro de sus ingresos en términos *relativos* y del incremento de la desigualdad -que son su condición de posibilidad. Se verifica, pues, lo que Marx intuía en el pasaje citado, que: por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura [por mucho que mejore su riqueza en términos absolutos], si el palacio vecino sigue creciendo en la misma o

incluso en mayor proporción [si su posición relativa cae], el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes.

Pensar que 2\$ adicionales aportan más a mi capacidad de llevar una buena vida que el contar con un entorno social adecuado (un entorno en el que podemos caminar por el espacio público sin ser despreciados o sospechados, y sin temer ser atacados, y que no nos empuje a concentrar nuestro tiempo y energía en la competencia por bienes posicionales en desmedro de nuestras relaciones) es desconocer, en suma, recursos que contribuyen de manera crucial a la capacidad de todos los ciudadanos de llevar adelante una buena vida.

Al mostrar el modo en que los seres humanos nos vemos afectados por vivir en una sociedad signada por grandes desigualdades de ingreso, Wilkinson y Pickett nos dan razones para creer que el énfasis liberal en la irreductible pluralidad de las concepciones del bien es desmedido: si bien es indudable que nuestras creencias en materia de religión, nuestras inclinaciones sexuales y nuestras preferencias vocacionales son, en efecto, diversas, algo que a todos nos afecta de manera crucial es la calidad de nuestras relaciones sociales: poder contar con el cuidado de nuestros padres en la niñez, con buenas relaciones de amistad o de pareja, y poder tejer buenas relaciones con nuestros conciudadanos son cosas que todos necesitamos.

Nuestra necesidad de contar con el afecto y el apoyo de otros seres humanos es tan grande que las privaciones afectivas en la niñez son reconocidas como la causa de trastornos graves del sistema endócrino como el enanismo psicosocial. La historia del síndrome conocido como *hospitalismo* ilustra las resistencias que podemos sentir incluso hoy a aceptar la seriedad de esta necesidad humana. A principios del s.XX, los niños hospitalizados por más de dos semanas comenzaban a mostrar signos claros de hospitalismo. En pleno auge de la teoría de los gérmenes, se procuraba aislar a los niños de todo contacto humano con el fin de prevenir infecciones. Al cabo de dos semanas los niños caían presa de enfermedades gástricas y respiratorias y se consumían presa de la apatía, multiplicando casi por 10 las tasas de mortalidad. En el ambiente médico de la época –para el cual el tratamiento de las enfermedades empezaba y terminaba con la teoría de los gérmenes- alzar a los niños, acariciarlos y reconfortarlos era considerado “una estupidez maternal y sentimental”⁶. Bastó con que a un pediatra se le ocurriera la idea revolucionaria de alzar a los niños varias veces al día para que poner freno a la epidemia. Lejos de ser “una estupidez maternal y

⁶ SAPOLSKY, Robert, *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*, Barcelona, Paidós, p. 146.

sentimental”, nuestra necesidad de contar con el afecto y el apoyo de otros seres humanos es realmente eso: una necesidad humana de primer orden. Y podemos encontrar patrones similares en animales no humanos: estudios referidos por Sapolsky mostraron que las crías de mono forzadas a optar prefieren el contacto con la madre antes que la alimentación materna, y que las ratas que son lamidas y acicaladas por sus madres “segregan cierta hormona de crecimiento que estimula la división celular (...), segregarán menos hormonas de estrés en su vida adulta y tendrán un mejor aprendizaje en situaciones de presión y un probable retraso en el envejecimiento del cerebro”⁷. Aunque a los filósofos nos resulta demasiado fácil olvidarlo, los seres humanos somos animales, después de todo.

Tener una buena relación con una pareja estable, amigos en los que poder contar y una comunidad con altos niveles de confianza e involucramiento en la vida comunitaria y bajos niveles de discriminación y violencia, son todos factores que reducen la incidencia del estrés y mejoran la calidad de vida, porque nos hacen sentir seguros y acompañados, en lugar de a la defensiva en un entorno hostil. Es por esto que, a la hora de pensar cómo organizar nuestra vida en común, deberíamos prestar más atención a los factores que afectan la calidad de las relaciones sociales, y la desigualdad es una de ellos. ¿Significa esto que el estado debe garantizarme estas relaciones? Desde luego que no: no podría ni debería hacerlo. Las relaciones contribuyen a nuestro bienestar en la medida en que sean genuinas y libres: la amistad de quien es forzado a actuar como amigo carece totalmente de valor: no me hará sentir querido ni apreciado, ni me dará la tranquilidad de contar con alguien en los momentos malos.

De lo que se trata no es de garantizar las relaciones en sí mismas sino el *contexto* en el cual estas relaciones pueden prosperar. Una sociedad que fomenta la competencia por bienes posicionales crea un entorno poco favorable al cultivo de fuertes relaciones personales a largo plazo (sea entre padres e hijos, entre amigos o de pareja) porque estas relaciones implican una inversión significativa de tiempo (requieren compartir tiempo con el otro) y la competencia por bienes posicionales demanda todo el tiempo disponible (nunca es bastante porque, como triunfa el que tiene más que los demás, siempre tiene sentido querer más). Del mismo modo, puesto que la desigualdad aumenta las distancias sociales (las diferencias entre los estilos de vida de los distintos estratos sociales) alimenta la desconfianza y reduce la disposición de las personas a involucrarse en los asuntos comunes y su capacidad de sentir la empatía por el sufrimiento de aquellos cuyos estilos de vida están muy por debajo de los suyos, deteriorando la calidad de las relaciones de ciudadanía.

⁷ Ibid., p.147.

Esto no significa que los seres humanos no podamos adaptarnos a vivir en una sociedad marcada por grandes desigualdades, con todo lo que ella implica. Al igual que los demás seres vivos, tenemos la capacidad de adaptarnos a distintos entornos, a entornos más favorables y a entornos más hostiles. Como las plantas, que a menudo sobreviven pese a la escasez de agua y de luz, también nosotros podemos sobrevivir en un entorno que nos priva de lo que es esencial. Pero, como las plantas, no podemos esperar que nos vaya igual de bien, ni que los más débiles no mueran en el intento. Las estadísticas son elocuentes y los filósofos haríamos mal en ignorarlas.