

A stylized, high-contrast black and white portrait of Jesús Rodríguez Zepeda, an older man with glasses, wearing a suit and tie. The background consists of diagonal lines and a textured, sketch-like effect.

Jesús Rodríguez Zepeda

El igualitarismo liberal de **John Rawls**

Estudio de la *Teoría de la justicia*

Miguel Ángel

Porrúa

Las ciencias
sociales
TEORÍA DE LA INVESTIGACIÓN


Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA, División de Ciencias Sociales y Humanidades

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, octubre del año 2010

© 2010

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
San Rafael Atlixco núm. 186
Col. Vicentina, Iztapalapa 09340
México, D.F. Tel: 5804-4750
Tel/fax 5804-4755
ISBN 978-607-477-339-2

© 2010

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-401-304-7

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED IN MEXICO

www.maporrua.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Para Lucía, la alegría de mi vida.

*A la memoria de Brian Barry,
quien entendió y defendió
el núcleo distributivo del
liberalismo de John Rawls.*

*Polonius: My lord, I will use them according to their desert.
Hamlet: God's bodikin, man, much better: use every man
after his desert, and who should scape whipping? Use them
after your own honour and dignity: the less they deserve, the
more merit is in your bounty.*

[Polonio: Mi señor, los trataré de acuerdo a su merecimiento.

Hamlet: Por amor de Dios, hombre, mucho mejor: trata a cada hombre según su merecimiento y ¿quién escaparía al látigo? Trátales según tu propio honor y dignidad: mientras menos merezcan, mayor mérito habrá en tu generosidad.]

WILLIAM SHAKESPEARE,
Hamlet (Act II, Scene II)

Introducción

La filosofía moral y política de nuestra época no podría comprenderse sin la referencia a la obra de John Rawls. Este autor ha sido considerado con frecuencia como el más destacado filósofo político del siglo xx, al grado de que algunos especialistas de nuestra época no entienden el debate contemporáneo en esta materia sin las ideas del profesor estadounidense nacido en 1921 y fallecido en noviembre de 2002. Como señaló en su momento un acreditado filósofo contemporáneo, Robert Nozick:

Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen... Es imposible leer el libro de Rawls sin incorporar mucho, tal vez transformado, a la concepción profundizada de uno. Asimismo, es imposible terminar su libro sin una visión nueva y sugestiva de lo hermosa que puede ser una teoría completa (Nozick, 1988: 183).

Sus aportes conceptuales han tenido una gran influencia no sólo en el terreno de la filosofía sino también en el campo de algunas ciencias sociales como la economía y el derecho—hecho harto infrecuente en la fragmentada cultura académica contemporánea— y su sistema normativo es un referente

ineludible para las discusiones contemporáneas a propósito de lo que ha de ser una sociedad democrática justa o, en términos del propio Rawls, una sociedad *bien ordenada*. Su *Teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*) publicada en 1971, abrió un amplio espacio de discusión especializada y vino a infundir nueva vida a la filosofía política, una disciplina que parecía entonces estar en su lecho de muerte.

Aunque puede decirse que el debate filosófico de nuestros días registra una escasa presencia de rawlsianos ortodoxos, seguidores *a pie juntillas* de cada uno de sus argumentos, lo que sí atestigua es un uso constante de los principales conceptos e intuiciones morales de Rawls para guiar sus discusiones académicas. No es una exageración sostener que nuestra filosofía política contemporánea tiene como uno de sus más importantes referentes el paradigma rawlsiano.

El rico y siempre controvertido desarrollo de su obra, cuyo segundo momento relevante está marcado por la aparición, en 1993, de *El liberalismo político* (*Political Liberalism*), fue seguido con gran interés y penetrante mirada crítica por un variado contingente de filósofos y científicos sociales de la talla de H.L.A. Hart, Ronald Dworkin, Brian Barry, Jürgen Habermas, Amartya Sen o Will Kymlicka. En este sentido, puede decirse que Rawls generó uno de los paradigmas más relevantes y fructíferos de la historia del pensamiento moral y político.

Difícilmente podría subestimarse la importancia de la principal obra de Rawls: *Teoría de la justicia*. Si ha de creerse a Brian Barry, el crecimiento exponencial del interés por este libro, primero en el circuito anglosajón y luego en escala mundial, es único en la filosofía moral y política del siglo xx y lo que ha corrido del xxi.¹ Si se considera que esta obra no es de fácil

¹Según Barry, en 1972 se registraban 12 trabajos sobre la obra de Rawls, 40 en 1973 y 52 en 1974. Cfr. Barry (1994). Recuentos menos antiguos, como los de Wellbank, Snook y Mason (1984), y Kukathas y Pettit (1990) registran no

digestión incluso para los lectores mejor dispuestos –tanto por la densidad de su aparato conceptual como por la pesadez de la prosa del autor–, y que a pesar de ello ha sido objeto de interés de los filósofos políticos, de científicos sociales, de universitarios y hasta de políticos profesionales, habrá que conceder que no hay exageración en contemplarla como el hito inaugural de la filosofía dedicada a la política en nuestro momento contemporáneo.

Las principales respuestas de Rawls a los problemas centrales de la justicia en las sociedades actuales, el despliegue sistemático que ofrece de ellas y la oferta de un discurso filosófico que rescata el papel de los valores sustantivos en la argumentación política constituyen razones suficientes no sólo para considerar a Rawls como el fundador de una nueva época de la filosofía política sino también para proseguir en la producción de estudios, como éste, situados en la órbita rawlsiana.

En este estudio de la obra de John Rawls ofrezco una interpretación de su filosofía bajo el enfoque del concepto de igualdad y, más específicamente, del de la *igualdad distributiva liberal*, por lo que mi campo central de interés es, precisamente, su texto canónico *Teoría de la justicia*, que sigue siendo el libro de referencia para que cualquier lector se acerque al pensamiento de Rawls. Desde luego, no me desentiendo de la importancia del resto de su obra, en especial, del mencionado *El liberalismo político*, al que hago numerosas referencias en este estudio, aunque creo que un acercamiento introductorio a la obra de John Rawls debe girar en derredor de su más famosa obra. De todos modos, para dar continuidad a los argumentos aquí

menos de 1,300 trabajos sobre la obra de Rawls publicados en revistas especializadas y libros de editoriales académicas. En 2003, Samuel Freeman, en la "Introducción" a *The Cambridge Companion to Rawls* señalaba que "...*Teoría de la justicia* ha sido traducida a veintisiete lenguas [y que] Sólo diez años después de su publicación una bibliografía de artículos sobre Rawls listaba más de dos mil quinientas entradas" (Freeman, 2003: I).

desarrollados, puede consultarse otro de mis estudios sobre Rawls, este referido al *Liberalismo político*, y publicado en 2004 bajo el título de *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls* (Barcelona, Anthropos, 2004) y al que remito varias veces en este libro.

No creo que el aquí sostenido sea un enfoque que destaque por apartarse de las interpretaciones más acreditadas de la obra de Rawls o por sus diferencias de fondo con las de sus comentaristas y críticos más reconocidos. Incluso, puedo decir que el enfoque aquí sostenido se toma muy en serio las claves de lectura que el propio filósofo de Harvard ofreció para facilitar el acceso a sus ideas. Por eso puede decirse que se trata de una lectura estándar de la obra de este filósofo, que trata de sumarse a las más acreditadas interpretaciones de su obra; aunque lo que pretende comportar mayor originalidad es la serie de críticas que enderezo frente a algunas de las principales formulaciones de Rawls, precisamente por la razón de que, tras el cierre definitivo de su obra, toda reconstrucción de ella, incluso las que se hagan con fines introductorios, está obligada a formular las críticas pertinentes para librarse del riesgo de irrelevancia que siempre conllevan las glosas incapaces de tomar distancia respecto del autor o la doctrina que se estudia.

El propio Rawls sostuvo de manera reiterada la opinión de que su teoría de la justicia es una teoría de la justicia social, entendiendo por ésta la propuesta de un diseño de la estructura social en la que, junto a la defensa de las libertades y derechos de la ciudadanía democrática, se enfrentan de manera rigurosa los problemas de justicia económica sustantiva. La originalidad del planteamiento de Rawls reside, precisamente, en que su modelo normativo concede plena legitimidad a las demandas de nivelación económica que buena parte de la tradición liberal había considerado como problemas ajenos o laterales al diseño de una sociedad justa o de un Estado legí-

timo. En este sentido, ha de entenderse a Rawls como uno de los grandes representantes de la escasa pero significativa corriente de pensadores liberales que, de cara al llamado formalismo liberal, decidieron no avenirse con las supuestamente definitivas antinomias entre libertad positiva y libertad negativa o entre libertad e igualdad.²

En Iberoamérica, que es el espacio natural de lectura de este libro, la tradición liberal es con frecuencia entendida de manera unilateral. No sólo se trata de la reducción frecuente de todo programa liberal a la vertiente del liberalismo económico o *liberismo*, sino también del desconocimiento u olvido de las propias raíces liberales de los estados que integran este espacio sociohistórico y lingüístico. La reivindicación que en este libro se hace del liberalismo rawlsiano, entendido de manera fundamental como un proyecto igualitario, pretende, entonces, no sólo ofrecer una clave de lectura adecuada para la recuperación de la obra de Rawls en nuestro espacio académico, sino también traer a la discusión la relevancia de un modelo de justicia liberal capaz de hacerse cargo de las exigencias de igualdad económica y de oportunidades que podría ser altamente significativo en nuestras fragmentadas y desiguales sociedades.

En modo alguno me desentiendo de que *El liberalismo político* (1993), la obra que marcó la segunda época del pensamiento de Rawls, busca más una defensa de un modelo de

²La lista de pensadores liberales preocupados por la "cuestión social" y por una recuperación de la condición positiva o activa de la libertad comienza, incuestionablemente, con John Stuart Mill. Su engrosamiento pasará por autores como Lindsay, Cole o los llamados en su momento "nuevos liberales" (T.H. Green, J.A. Hobson y L.T. Hobhouse) hasta llegar a C.B. Macpherson, Ronald Dworkin, B. Barry y, por supuesto, John Rawls. Cfr. Barker (1978 y 1994). También, Macpherson (1977). Para la enunciación clásica del dilema de la libertad positiva y la libertad negativa, si bien bajo la figura de la "libertad de los antiguos" comparada con la "libertad de los modernos", véase Constant ([1819] 1989). Una reformulación ya también clásica de este dilema, ahora en términos del contraste entre libertad e igualdad, está en Berlín (1988).

tolerancia y de articulación política del pluralismo que de la justicia distributiva; sin embargo, la insistencia de Rawls en que la defensa de la igualdad de su primera etapa permanecía intacta ante los cambios de la segunda debe, en mi opinión, ser tomada con toda seriedad. Como tendré ocasión de argumentar, una teoría completa del liberalismo rawlsiano debe ser vista como un proyecto que compagina los valores modernos de la libertad individual y la igualdad socioeconómica y de oportunidades con las exigencias de un Estado imparcial y un dominio de la política no controlado o dominado por alguna o algunas de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas que pueblan, gracias al trabajo mismo de esa libertad, las sociedades democrático-constitucionales de nuestro tiempo.

Como podrá verse, el hilo conductor del argumento es, precisamente, el del dilema rawlsiano de la igualdad distributiva y su difícil equilibrio con el valor de la libertad. Ello hace que se le dedique más bien poco desarrollo, por ejemplo, a la metodología moral de Rawls, presente en las categorías de equilibrio reflexivo y constructivismo kantiano. Tampoco se dedica un amplio desarrollo, aunque, como en el caso de las categorías anteriores no se obvian referencias y comentarios, a la justicia como imparcialidad en tanto que concepción moral o a la identificación de ésta con la teoría de la elección racional; todos ellos temas de primera importancia en la exégesis rawlsiana de nuestros días, pero creo que el registro argumental del libro, centrado en el tema del igualitarismo liberal, hace lógica y defendible la presente asignación de pesos relativos.

Este libro está compuesto por la presente "Introducción" y por 10 capítulos que tratan de aclarar, con un sentido crítico, las principales categorías de la filosofía moral y política de John Rawls tal como aparecen en el ya clásico libro *Teoría de la justicia*. El capítulo 1, titulado "La justicia rawlsiana como liberalismo igualitario", sitúa el pensamiento de John Rawls en el

contexto de la muy específica e idiosincrática tradición liberal estadounidense, mostrando que las dos etapas de su obra, tanto la de la "justicia como imparcialidad" como la de la "concepción política liberal de la justicia" pueden ser leídas, sin solución de continuidad, como una defensa normativa de esta tradición política. El capítulo 2, titulado "La crítica al utilitarismo" explica los argumentos que Rawls enderezó contra las interpretaciones de la justicia de esta tradición filosófica y muestra también el interés de nuestro filósofo por ofrecer una justificación alternativa a la utilitaria del Estado de bienestar. El capítulo 3, que lleva por título "La *Teoría de la justicia* como filosofía moral" revisa la justicia como imparcialidad como una concepción moral vinculada a una metodología moral específica, cuyos elementos más destacados son el equilibrio reflexivo y el constructivismo kantiano. De igual modo, el capítulo explica el cambio de alcance del proyecto rawlsiano en relación con la etapa del liberalismo político, mostrando la continuidad y discontinuidad entre ambos momentos discursivos. El capítulo 4, titulado "Los principios de la justicia", da cuenta no sólo de la definición de los dos cruciales principios de la justicia que articulan el modelo normativo de Rawls, sino que revisa sus contextos de enunciación bajo la figura de las denominadas "concepción general de la justicia" y "concepción especial de la justicia". Además, en este capítulo se discute el problema del posible universalismo de la teoría rawlsiana de la justicia. El capítulo 5, "Las libertades básicas", estudia el contenido específico de los derechos cubiertos por el primer principio de la justicia y encuentra las señas de identidad liberal en esta serie de libertades y derechos propios de los sistemas constitucionales. Aquí se revisa, entre otras cosas, la crucial distinción entre libertad y justo valor de la libertad, que permite a Rawls sortear la crítica sobre su posible "formalismo liberal". El capítulo 6, que lleva por título "Neocontractualismo",

revisa de manera amplia y compleja la doctrina neocontractual del filósofo de Harvard. Perfila al igualitarismo rawlsiano como resultado de la configuración de un modelo de contrato hipotético al que concurren personas morales sujetas a una censura informativa o "velo de ignorancia". Aquí se ofrece una crítica de las debilidades teóricas de éste que es el recurso de justificación normativo por excelencia de John Rawls, tales como que la figura contractual no equivale a un contrato en sentido estricto o que las partes del arreglo contractual no suponen ningún pluralismo genuino. El capítulo 7, titulado "Los bienes primarios", revisa la teoría rawlsiana de los bienes primarios. Aquí se muestra que tal teoría permite a Rawls superar las limitaciones de la tradición utilitarista respecto del problema de las comparaciones interpersonales de bienestar. De igual modo, se revisan las críticas que destacados filósofos como Amartya Sen, Brian Barry o Will Kymlicka han hecho a tal teoría de los bienes fundamentales en un sistema distributivo. Finalmente, se ofrece una clave de lectura crítica de esta teoría que pretende ir más allá de las críticas reseñadas sobre la base de la impugnación normativa de la idea rawlsiana de *normalidad*. El capítulo 8, "La igualdad de oportunidades", revisa este criterio distributivo de primer orden en la concepción rawlsiana. Aquí se explica el papel que el principio de igualdad justa de oportunidades juega en la construcción de un modelo distributivo radical, permitiendo un deslinde y crítica de una noción convencional, propia del modelo denominado "sistema de libertad natural", del valor político de la igualdad de oportunidades. En este capítulo se reivindica el peso del criterio de la igualdad justa de oportunidades en la construcción del distribucionismo radical de John Rawls. El capítulo 9, titulado "El principio de diferencia" analiza y explica con detalle ésta, que es una de las categorías más famosas y sujetas a debate de la herencia intelectual de Rawls. Distingue entre un

uso general y uno específico de este concepto vinculándolos, respectivamente, a las concepciones general y especial de la justicia y sostiene la hipótesis de que la fuerza normativa de este principio sólo puede hallarse en el uso específico del mismo, que lo convierte en una regla distributiva practicable y susceptible de ser llevada al terreno de las políticas públicas. Finalmente, el capítulo 10, de "Conclusiones", trata de resumir las principales ideas vertidas a lo largo del libro, generando un argumento hilvanado que puede ayudar al lector a identificar la continuidad discursiva que a veces se esconde tras la fragmentación temática de los capítulos.

Como todo estudio de amplio aliento, este libro no podría haber sido concluido sin el apoyo de personas e instituciones que enmarcan mi trabajo académico. Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana, que no sólo publica este trabajo, sino que me permite ejercer la docencia e investigación en una atmósfera estimulante y generosa. Un reconocimiento especial debe dirigirse a los dos dictaminadores, invitados por la UAM para evaluar el libro, que se tomaron el trabajo de hacer sugerencias y críticas que mucho he tenido en cuenta para la versión final del texto. Ciertamente no he podido incorporar todas sus ideas al texto, como la muy sensata de modificar su título para evidenciar su especial significación para nuestro contexto latinoamericano, pues tal cambio podría confundir acerca de mi propia lectura que ve en la teoría rawlsiana una suerte de universalismo normativo, pero sin duda me han ayudado a mejorar el texto definitivo, considerando líneas de argumentación que no había previsto.

También agradezco el estímulo y el apoyo de los colegas del Posgrado en Humanidades, línea de filosofía política de la unidad Iztapalapa de la UAM, así como a los integrantes del Cuerpo Académico de Filosofía Política de la misma universi-

dad. En un plano más amplio, ha sido muy importante para mantener mi trabajo en filosofía política mi inclusión en dos grandes proyectos internacionales: la *Revista Internacional de Filosofía Política* (publicada por nuestra universidad y la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España a través de la editorial Anthropos de Barcelona) y la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, que he tenido el honor de presidir entre los años 2005 y 2010. Agradezco también a los alumnos de la licenciatura en filosofía y de la maestría y doctorado en filosofía política de la UAM Iztapalapa por haberme permitido poner a prueba buena parte de los argumentos de este libro en nuestras sesiones docentes, así como al equipo de ayudantes y prestadores de servicio social del Posgrado en Humanidades, línea de filosofía política, por facilitarme la vida y dejarme tiempo para la investigación. De modo particular, agradezco a Ángel Álvarez Solís su apoyo para ordenar el método de citación de los materiales aquí utilizados y definir, de una vez por todas, mi estilo de redacción al respecto. En el plano familiar, para María José, Patricio y Lucía sólo tengo amor y agradecimiento por todo lo que me han dado.

La justicia rawlsiana como liberalismo igualitario

Una interpretación seria del pensamiento rawlsiano debe considerar su heterodoxia respecto de la tradición dominante del liberalismo en cuanto a la distribución económica; pero, además, debe considerar el significado que el adjetivo *liberal* tiene en el marco del debate político de la sociedad estadounidense.

En efecto, a diferencia de lo que sucede en Europa o en Latinoamérica, donde con demasiada frecuencia el término liberal se asocia sólo con el liberalismo económico o “de mercado”, en la cultura política norteamericana del siglo xx la doctrina liberal está asociada tanto con la defensa del Estado de bienestar en la versión establecida por el *New Deal* de F.D. Roosevelt en los años treinta del siglo pasado como con el apoyo irrestricto a la interpretación laica o neutral de la Constitución y a la defensa de los llamados “derechos civiles”. De este modo, no es extraño, por ejemplo, escuchar en el álgido debate electoral estadounidense de nuestros días que el adjetivo liberal se toma como equivalente de *socialista*, dándose por sentado que el liberalismo estadounidense de hoy en día es más parecido a las socialdemocracias europeas que a las tradiciones *lockeana* (por John Locke) o *smithiana* (por Adam Smith) que imperaron en Estados Unidos hasta principios del

siglo xx.³ Ello explica, por ejemplo, que el propio Friedrich A. Hayek, un muy destacado teórico del liberalismo económico o "liberismo", en su ya clásico artículo "Por qué no soy un conservador", lamentara la pérdida del sentido original, el *whig* o lockeano, del adjetivo liberal en los Estados Unidos y juzgara que en este país el término se había contaminado con un contenido socialista que lo había desfigurado, proponiendo en consecuencia abandonar el propio adjetivo y sólo hablar de "whigismo antiguo" (*old Whigism*) como única vía de recuperar la herencia del liberalismo clásico. En ese sentido, desde el punto de vista liberal económico o *liberista*, el liberalismo de Rawls no sería otra cosa que un paso más en este proceso de descomposición del sentido original del pensamiento liberal, como el propio *New Deal* de Roosevelt lo habría sido respecto del liberalismo de libre mercado norteamericano del siglo XIX.⁴

En todo caso, en el lenguaje político estadounidense de nuestros días, la diferencia entre liberalismo (*liberalism*) y liberismo o liberalismo económico (*libertarianism*) es a tal punto clara y aguda que la reivindicación del control social en las relaciones de mercado y la exigencia de acción del Estado para efectos distributivos se refiere sin duda a la tradición liberal.

Estos datos propios de la cultura política norteamericana permiten entender por qué el propio Rawls no concibió su propio tránsito de una teoría moral de la justicia distributiva

³Por ejemplo, G.A. Cohen argumenta que, en la medida en que los nuevos liberales del siglo XIX, cuya herencia es recogida por Rawls, desvincularon su idea de libertad de la idea de "autopropiedad" (*self-ownership*), esta tradición política, para algunos propósitos, puede ser legítimamente identificada como "socialdemócrata" (Cohen, 1986: 79).

⁴Cfr. Friedrich A. Hayek, "Why I am not a Conservative", en su epílogo a Hayek (1963). Para una argumentación histórica acerca de este cambio de sentido del adjetivo liberal en los Estados Unidos, puede verse Hartz (1994).

(*Teoría de la justicia*) a una teoría política del acomodo entre las doctrinas filosóficas, religiosas y morales y del Estado imparcial respecto de cuestiones morales y religiosas (*El liberalismo político*) como una solución de continuidad en el campo liberal. Todo lo contrario, al hacer progresar los principios de la justicia como imparcialidad hacia el terreno del pluralismo razonable, pretendió más bien estar completando el análisis del terreno integral que una doctrina liberal razonable está obligada a cubrir.

No obstante que Rawls mantiene toda su obra dentro del amplio territorio de la tradición liberal norteamericana contemporánea pese al cambio de acentos y la reformulación de algunos propósitos originales de su teoría de la justicia, debo señalar que como consecuencia del tránsito entre la *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* se presenta una fuerte disminución de la obligatoriedad moral propia del distribucionismo radical de la primera época. Aunque no me concentraré en ese argumento en este libro, pues lo he tratado ampliamente en otra obra sobre Rawls, a la que remito para su justificación, no debe obviarse que la formulación de un nuevo momento de la concepción liberal, bajo la figura de la tolerancia, vino a minar las intuiciones y justificación acerca de la igualdad económica que fueron centrales en el diseño del modelo de la justicia como imparcialidad.⁵ Así, la formulación de lo que, en el contexto del *Liberalismo político*, Rawls denomina la "concepción política de la justicia" representa, para el tema de la igualdad económica, una innecesaria flexibilización de los criterios distributivos que la versión canónica de la justicia como imparcialidad había ofrecido a través de una consistente argumentación de índole normativa.

Ahora bien, para situar en su adecuada dimensión la relevancia conceptual del liberalismo igualitario de John Rawls, vale

⁵ Cfr. Rodríguez Zepeda (2003).

la pena abundar en la originalidad de su enfoque en el terreno específico de la propia filosofía política liberal. En términos de la herencia filosófica que reclama, Rawls se muestra como un continuador –y, más estrictamente, un *resucitador*– de la tradición clásica del contrato social. Aunque en la primera formulación de su idea de la *justicia como pacto* Rawls no toma como referente argumental la teoría clásica del contrato social sino la teoría de juegos, lo que le llevaba a definir la justicia "...como un pacto de egoístas racionales cuya estabilidad depende de un equilibrio de poder y similitud de circunstancias" (Rawls, 1958: 56), ya para 1967 Rawls había formulado su justificación de la justicia bajo el amparo de un argumento que, anclado en la tradición moderna del contrato social, lo innovaba al tomar como objeto de esa justificación a los principios de la justicia y no la legitimidad del Estado:

... la alternativa más natural al principio de utilidad es su rival tradicional: la teoría del contrato social. El propósito de la doctrina del contrato es, precisamente, dar cuenta del carácter estricto de la justicia mediante la suposición de que sus principios provienen de un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición originaria de igualdad y, en consecuencia, refleja la integridad y soberanía equitativa de las personas racionales que son los contratantes... la doctrina del contrato social asume que los individuos racionales que pertenecen a la sociedad deben escoger conjuntamente, en un acto común, qué es lo que ha de valer entre ellos como justo e injusto (Rawls, 1967: 132).

En este sentido, sus métodos constructivistas –el "constructivismo kantiano" y el "constructivismo político"–, pese a sus notables diferencias, explican la formulación y justificación moral de los principios de la justicia desde el supuesto de una situación original a la que concurren "partes" caracterizadas

por su libertad e igualdad. Pero junto a las coincidencias con la tradición contractualista de Hobbes, Locke, Kant y Rousseau, pueden contemplarse algunas diferencias significativas. En este texto, sólo aludiré a una diferencia crucial que la justicia como imparcialidad manifiesta respecto de dos discursos de ilustres predecesores: los liberalismos de Locke y Kant.

La propuesta contractualista de Locke fue planteada en el contexto de una crítica radical de las dos vertientes bajo las que el absolutismo era defendido en el siglo xvii. Eran objeto de su crítica tanto la *sui generis* actualización de la teoría del derecho divino llevada a cabo por Robert Filmer en *El patriarca* como la grandiosa argumentación iusnaturalista y contractualista de Hobbes en su *Leviatán*.⁶ Para ello, apoyó su argumentación en las nociones de derecho natural y acuerdo social que, aunque ya presentes en Hobbes, habría de poner en relación con las ideas de un gobierno mandatario y de una división de poderes como garantía del ejercicio de los derechos individuales. En el capítulo II del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (*Second Treatise of Government*, también llamado *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*),⁷ después de definir la situación inicial del acuerdo social como un estado de perfecta libertad (*perfect Freedom*), Locke agrega que este es, también, un

Estado... de Igualdad, en el cual todo poder y jurisdicción es recíproco, no teniendo nadie más que otro: no habiendo nada más evidente que las criaturas de la misma especie y categoría... nacidas para las mismas ventajas de la naturaleza y el uso de las mismas facultades, también deben ser iguales entre ellas sin subordinación o sujeción... (Locke [1688] 1988: 269).

⁶Cfr. Filmer ([1688] 1991); Hobbes ([1651] 1968).

⁷Locke ([1688] 1988).

Esta igualdad del Estado de naturaleza no está definida en términos de nivelación económica sino en términos de poder, es decir, en términos de una garantía de trato equitativo en cuestiones de dominio y jurisdicción y no de equidad en la posesión o en la propiedad. Significativamente, el derecho a una propiedad equitativamente distribuida en cuanto sería el resultado del trabajo individual y perteneciente también al elenco de los derechos naturales, es reformulado por el propio Locke bajo la figura de un derecho a la posesión de diferentes magnitudes de riqueza gracias a la introducción de una teoría *ad hoc* del dinero. La introducción de esta teoría a través de un acuerdo contractual acerca de la valorización de acumulaciones previas al contrato social, muestra con claridad que la igualdad como derecho natural en la obra del fundador del liberalismo no ofrece garantía alguna de nivelación de la propiedad sino, más bien, sólo la seguridad de un tratamiento equitativo a quienes quedan bajo el orden político derivado del pacto social.⁸ Puede decirse, entonces, que la formulación clásica de la igualdad liberal como derecho natural es ajena a cualquier modelo de nivelación social o de distribución de la riqueza bajo cualesquiera de sus posibles formas.

El discurso liberal clásico exige, en consecuencia, que la igualdad sea imparcial respecto de las estratificaciones sociales y las desigualdades en la distribución de la riqueza. Bajo esta lógica, lo que queda garantizado es que las diferencias de poder derivadas de la riqueza no graviten sobre el ejercicio de la libertad individual o sobre la necesaria imparcialidad del poder político.

⁸Cfr. Locke ([1688] 1988: 285-302). El tratamiento que hace Locke del tema de la propiedad en este capítulo es ilustrativo de esta separación entre los derechos de igualdad y propiedad. Un análisis minucioso de este tema ha sido hecho por Carl Olivecrona en dos ensayos: Olivecrona (1975: 109-112) y Olivecrona (1979: 81-102).

Esto es aún más claro en la formulación contractualista de Kant. Aunque tampoco me embarcaré en una reconstrucción de su pensamiento político, creo que es necesario apuntar algunos rasgos de su concepción de la igualdad.⁹ Lo característico del liberalismo de Kant es la irrestricta primacía que la libertad individual tiene en su sistema moral. El eje de la concepción moral de Kant, prolongado en la fundamentación de sus ideas políticas, es la noción de autonomía moral del individuo. Esta noción, equivalente a la ausencia de dependencias externas del juicio moral, se presenta como la capacidad de la persona de actuar según los términos de una razón legisladora o, más precisamente, autolegisladora, que es la que establece los principios racionales de conducta —o leyes de la libertad— que en el orden moral guían la conducta ética, y en el orden de las acciones externas (intersubjetivas) son el fundamento de los principios legales.

Kant no concibe solución de continuidad entre el orden racional moral y el orden legal público que habrá de establecerse tras un hipotético contrato social que fije los principios constitucionales de la vida de los hombres en sociedad; por el contrario, contempla la formulación de los principios constitucionales como la articulación racional de la libertad individual bajo una figura superior. Según Kant, las libertades básicas postuladas por la razón autolegisladora han de ser garantizadas por la figura del Estado. De este modo, el Estado es, por definición, un Estado de leyes. Dice Kant:

El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en

⁹Las ideas políticas explícitas de Kant pueden seguirse, en sus términos básicos, en las siguientes obras: *La metafísica de las costumbres* ([1797] 1989); *Teoría y práctica* ([1793] 1986); *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* ([1784] 1987), y *La paz perpetua* ([1795] 1985).

tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal (Kant, [1793] 1986: 26).

Dado su origen, los principios constitucionales generados por el contrato social y guiados por la función legisladora de la razón tienen el objetivo de preservar la libertad individual. En este sentido, la prioridad moral y política de la libertad implica un límite necesario para la acción estatal: ésta no puede definir, alentar o promover lo que la felicidad personal de los súbditos pueda o deba ser. Esta idea es la base de lo que en el lenguaje moral contemporáneo se ha definido como el "antiperfeccionismo" de la teoría liberal, que se expresa en la prescripción de una entidad estatal neutral respecto de las diferentes ideas de bien o vida buena que cada ciudadano particular pueda sostener. El antiperfeccionismo kantiano ocupa un lugar central en la teoría rawlsiana de la justicia, pero hay que decir que no sucede lo mismo con la postura de Kant respecto a una posible distribución económica de cara a la neutralidad estatal.

En este tenor, el principio kantiano de igualdad establece el acceso efectivo de todo ciudadano a las garantías de ejercicio de su libertad individual –equidad de la libertad– frente a las posibles interferencias de otros particulares o del propio poder político. Como en la visión de Locke, la igualdad está restringida a la esfera del poder político y las leyes. Dice Kant:

La igualdad en cuanto súbdito... puede rezar así: cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro... Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de

una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) respecto a otros (Kant [1793] 1986: 28-29).

La neutralidad estatal propia de la teoría política de Kant tiene, entonces, una consecuencia directa sobre el tema de la igualdad. Ésta no tiene justificación moral sino en cuanto garantiza el acceso universal a las condiciones constitucionales, es decir, a las condiciones políticas de la libertad individual expresadas por un Estado de leyes. En este sentido, las nivelaciones o redistribuciones de los rangos y la riqueza promovidos por el Estado, en la medida en que van a contracorriente de la autonomía individual, carecen de justificación moral. La igualdad liberal kantiana equivale, entonces, sólo al derecho de trato equitativo en el marco legal del Estado constitucional de derecho.⁴⁰

Como ha podido notarse, Locke y Kant coinciden en separar sistemáticamente las nociones de igualdad y propiedad. Por ello, si existe alguna ortodoxia liberal a propósito del tema de la igualdad, ésta consiste precisamente en el confinamiento de este derecho a la esfera de los derechos políticos y las prerrogativas legales. Es en este contexto que resalta la originalidad de la propuesta neocontractualista de Rawls, pues el suyo es un intento de ofrecer una superación plausible de la unilateralidad del liberalismo clásico que favorece la libertad individual –unilateralidad manifiesta en el llamado formalismo liberal– sin, desde luego, renunciar al indiscutible rendimiento moral y político que estos principios liberales clásicos de

⁴⁰No me desentiendo de que existe una vertiente de interpretación de Kant que lo reconstruye más como un republicano que como un liberal –véase, por ejemplo, Serrano (2004)–; empero, aun bajo ese supuesto no varían las ideas kantianas sobre la igualdad y la propiedad.

libertad e igualdad tienen ahora, tres siglos después de su primera formulación.¹¹

De este modo, aunque Rawls se hace cargo de la prioridad moral de la libertad individual –de ahí que mantenga siempre la identidad liberal– ofrece una noción revisada de igualdad que reposa sobre la consideración de una mayor complejidad del concepto. En efecto, Rawls no solamente concibe la igualdad como regularidad en el disfrute de las libertades y los derechos de la ciudadanía (que es el tipo de igualdad presente en la idea kantiana de Estado constitucional de derecho), sino también como equidad en la distribución de todos los bienes primarios que garantizan la consecución de los proyectos particulares de vida –y esto incluye las oportunidades laborales, el ingreso, los beneficios fiscales y las prerrogativas de autoridad–. Por esta razón su caracterización de la persona moral como libre e igual, que es la razón última de la exigencia de equidad en la posición originaria del contrato social, es indudablemente más densa y socialmente más determinada que la de sus ilustres predecesores.

Como ha señalado Amartya Sen con agudeza, las exigencias y reclamos contemporáneos acerca de la igualdad tienen que plantearse sobre la base de la respuesta a una pregunta crucial: ¿igualdad de qué?¹² En el caso de Rawls la respuesta es clara, aunque se despliegue en tres terrenos: primero: igualdad en la distribución de las libertades y derechos propios de una ciudadanía democrática; segundo: igualdad en el reparto de las oportunidades de acceso a las trayectorias profesionales y a todas las posiciones sociales relevantes, y

¹¹ El llamado "formalismo liberal" aparece, como categoría crítica, en la obra de Karl Marx, *La sagrada familia* de 1844 (Marx, 1958) y se refiere, precisamente, a la idea de que la tradición liberal formula una idea de igualdad sólo civil o formal que deja intacta la desigualdad socioeconómica, por lo que en sentido estricto no se le debería considerar como igualdad genuina.

¹² Cfr. Sen (1992: 12-29).

tercero: igualdad en la distribución del ingreso y la riqueza –a menos que una distribución desigual de los mismos trabaje a favor de las posiciones sociales menos aventajadas. Este perfil igualitarista es lo que, en mi opinión, convierte la justicia como imparcialidad de Rawls en una de las versiones liberales más adecuadas para el diseño normativo de una sociedad democrática y altamente distributiva. Es precisamente a partir de este rasgo de identidad distributiva que la teoría rawlsiana puede entenderse, más allá del contexto político estadounidense, como un discurso socialdemócrata.

Así, el principal objetivo del liberalismo distributivo de Rawls consiste en establecer los principios de justicia que habrán de regir la asignación de derechos y deberes y regular la distribución de las ventajas y cargas sociales y económicas. Este objetivo se cumple mediante el empleo de una estrategia contractualista que garantiza, mediante las figuras de la posición originaria y el velo de la ignorancia, la equidad tanto de las condiciones de elección de esos principios como de las instituciones y leyes que de ellos se derivan. Por esta razón, la diferencia crucial de la obra de Rawls tanto respecto de los liberalismos clásicos al modo de Locke o Kant, como de los liberalismos contemporáneos al modo de Friedrich Hayek o Milton Friedman, reside en su superación de la brecha abierta por todos ellos entre los derechos de igualdad y propiedad.

En mi opinión, esta oferta liberal es la que reviste mayor importancia para una perspectiva de interpretación como la que se asume en este libro. En efecto, aunque no debe obviarse la vertiente liberal de Rawls articulada por su idea de tolerancia y derivada del "descubrimiento" del irreductible pluralismo razonable de las sociedades democráticas en *El liberalismo político*, creo que sus intuiciones morales de alcance universal y sus principios igualitaristas se hallan concentrados en la *Teoría de la justicia*.

Por estas razones, la obra filosófica de John Rawls debe ser leída como un largo y complejo alegato teórico cuyo propósito es justificar normativamente, mediante una concepción integral de la justicia de corte distributivo, la experiencia histórica del Estado de bienestar y, sobre todo, las posibilidades de su reforma en una clave democrática. Este alegato se sustancia en la figura de un argumento decididamente liberal, entendiendo por éste un modelo de argumentación moral que otorga prioridad normativa a la figura del individuo y que, a la vez, se hace cargo de las exigencias de distribución económica y control político sobre el mercado que fueron ajenas y hasta contrarias a las primeras formulaciones del liberalismo, pero que se avinieron con éste al hilo de la validación política, en democracias del siglo xx como la estadounidense, de las demandas de justicia económica y bienestar social. De este modo, los términos de liberalismo distributivo y socialdemocracia moderna deberían ser vistos como intercambiables o, al menos, sumamente cercanos y recíprocamente equivalentes.

Así, Rawls puede ser entendido como un *liberal distributivo*; figura que no sólo no es excéntrica en la tradición liberal, sino que ha sido acreditada al menos desde mediados del siglo xix con la circulación de discursos como el de John Stuart Mill.⁴³ A principios del siglo xxi, deberíamos ya tener claro que los derechos de libertad individual e igualdad socioeconómica no sólo no han de mantenerse como elementos antitéticos y recíprocamente excluyentes como llegó a sostener el liberalismo ortodoxo, sino que deben verse como parte de un modelo de Estado, el *Estado social y democrático de derecho*, que es susceptible de justificación mediante buenas razones políticas y éticas. Por ello, el principio de la igualdad es tan importante para el liberalismo contemporáneo que se troqueló bajo el modelo

⁴³J.S. Mill (1989).

rawlsiano como lo ha sido el principio de libertad individual, al grado de que la perspectiva más adecuada para entender el aporte de John Rawls es la que lo contempla como un teórico mayor tanto de la libertad como de la igualdad socioeconómica.

La obra de John Rawls, en este sentido, ha sido ampliamente reconocida como un punto de inflexión del pensamiento liberal. No se trata sólo de que el renacimiento contemporáneo del interés por la filosofía política esté invariablemente unido a su *Teoría de la justicia*,⁴⁴ sino de que además gran parte de los conceptos y discusiones en liza en la filosofía moral y política continúa, y por lo visto hasta ahora, continuará por un buen tiempo siendo rawlsiana. Su reivindicación de la justicia como el tema central del pensamiento moral y político, su reformulación de la doctrina contractualista, su crítica al utilitarismo y al intuicionismo moral, su formulación –ahora canónica– de los principios de justicia característicos de una sociedad bien ordenada son, entre otras ideas, puntos de referencia del debate moral y político de las dos últimas décadas.⁴⁵

El complejo entramado conceptual de la *Teoría de la justicia* se ha constituido en un verdadero paradigma que alberga hoy en día un sinnúmero de discusiones y desarrollos analíti-

⁴⁴John Rawls, *A Theory of Justice*, publicado por President and Fellows of Harvard College en 1971. Para este trabajo, he utilizado la edición *paperback* de Oxford University Press (1971). Existe una traducción al español bajo el título de *Teoría de la justicia* (1979), que ha tenido numerosas reediciones. Se trata, a pesar de sus indiscutibles méritos, de una versión con notables lagunas y problemas conceptuales. Véanse al respecto los artículos de Manuel Jiménez Redondo (1984), y de María Xosé Agra (1983). Por ello, salvo especificación en contrario, en este libro traduzco directamente de las versiones originales de las obras de Rawls.

⁴⁵Para tener una idea más precisa de esta influencia de Rawls en las filosofías moral y política, véase Pablo da Silveira y Norman Wayne (1995). Para documentar el papel de Rawls como “resucitador” de la filosofía política, véanse como muestra: Laslett y Fishkin (1979); Barry (1989); Kukathas y Pettit (1990) y David Boucher y Paul Kelly (1994).

cos. No obstante, esta sana proliferación de trabajos *rawlsianos* no ha significado en modo alguno la preponderancia de las respuestas rawlsianas sobre las cuestiones cruciales de las filosofías moral y política; mucho menos la existencia de una “escuela rawlsiana” al modo en que, por ejemplo, han existido una escuela marxista o una utilitarista. Muy por el contrario, todo trabajo *rawlsiano* parece tener el privilegio de estar “condenado” a ser heterodoxo.¹⁶

La relevancia actual de la obra de Rawls no parece estar determinada solamente por sus cualidades teóricas y su potencial explicativo; en mi opinión, está informada también por el perfil político que sus principales conceptos poseen en relación con un nuevo intento de justificación del Estado de bienestar y de los sistemas democráticos en general. En efecto, aunque la *Teoría de la justicia* fue publicada en una época en la que, para muchos, aún prevalecían las esperanzas de fundamentar los proyectos de cambio social en alguna de las versiones de la teoría marxista, lo cierto es que el paulatino deterioro de los ensayos de socialismo real, cuya brusca culminación a finales de los ochenta fue no obstante sorpresiva, y el fracaso político rotundo de los celebrados en su momento Movimientos de Liberación Nacional, entre otros procesos similares, empezaron a dejar sin oponentes reales a la entonces denostada democracia liberal. En este sentido, la teoría rawlsiana de la justicia ha venido a representar, al menos para muchos circuitos académicos, tanto una reivindicación de los valores liberal-democráticos, tantas veces malentendidos o de plano desconocidos, como un compromiso con la justicia dis-

¹⁶Sobre esta constatación de la práctica inexistencia de una escuela rawlsiana, véanse los comentarios de Norman y Da Silveira en el artículo citado arriba y de María Xosé Agra, “Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de John Rawls”, 1996.

tributiva que las visiones liberales al uso habían postergado con frecuencia.

Por ello, la llamada justicia como imparcialidad (*justice as fairness*)¹⁷ puede presentarse legítimamente como el intento más sistemático de los últimos tiempos de alcanzar el ideal de equilibrio entre las llamadas libertad negativa y positiva o, dicho en otros términos, entre las garantías de los ciudadanos de no interferencia estatal respecto de su vida y proyectos y el compromiso moral y político con la participación política, la nivelación social y la reducción de las desigualdades económicas. En consecuencia, la justicia como imparcialidad debe ser vista no sólo como un modelo de integración entre las libertades positiva y negativa, sino también como un intento de equilibrar los siempre conflictivos principios de libertad individual e igualdad material.

La teoría de la justicia como imparcialidad surgió también como una reivindicación posanalítica de la “gran teoría” moral y política, que volvía a ofrecer un sistema explicativo completo, una “gran estructura teórica”, para definir y evaluar las principales instituciones sociales y el conjunto de derechos,

¹⁷He optado por mantener la traducción de *fairness* por “imparcialidad” según se presentó en la edición del Fondo de Cultura Económica, para no sumarme, en este punto, a la construcción de la Torre de Babel que la discusión sobre Rawls empieza a ser en español. Otra traducción posible de *fairness*, la de “equidad”, me parece más adecuada cfr. Rawls (1986). Sin embargo, aunque discutible, la primera acepción se ha hecho canónica, lo que no obsta para que siga dando lugar a numerosos problemas para el lector en español. Por ejemplo, en el libro de Brian Barry, *Justice as Imparciality* (Barry, 1995a) [traducido, naturalmente, como *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997], se presenta al modelo rawlsiano de justicia (*justice as fairness*) como uno más de los casos de la justicia como imparcialidad –en contraste con lo que el propio Barry llama la concepción de la justicia como provecho mutuo–, por lo que un lector desprevenido de las versiones en español de los libros de Rawls y Barry se empantanaría en una gratuita confusión terminológica.

libertades y obligaciones fundamentales de los ciudadanos.¹⁸ En este terreno, el abandono expreso del modelo filosófico analítico que durante mucho tiempo había prevalecido en el terreno de la filosofía política y la consecuente recuperación de problemáticas éticas y políticas de gran aliento, trajeron de nuevo a cuento las posibilidades de la filosofía política para explicar y justificar el orden social o, en palabras de Rawls, la "estructura básica de la sociedad". De allí que pueda decirse que la obra de Rawls expresa un nuevo momento de la razón liberal, una refundamentación de las ideas de libertad e igualdad, de justicia distributiva, de racionalidad individual, de contrato social y de otros tantos conspicuos conceptos de la filosofía política.

Por todo lo anterior, no es gratuito que a propósito de esta obra se haya generado una de las discusiones más fructíferas de la historia de la filosofía política. Aunque el propio Rawls haya reconsiderado en trabajos posteriores algunos de sus argumentos de la justicia como imparcialidad, y aunque incluso, en mi opinión, haya recusado de la *necesidad u obligatoriedad moral* de una auténtica justicia económica como elemento constitutivo de la justicia liberal, sus principales conceptos siguen poseyendo el carácter de principios paradigmáticos para nuestras discusiones actuales de filosofía moral y política.

¹⁸ Alan Ryan considera que esta vuelta de la filosofía política a la "gran teoría" encabezada por la justicia como imparcialidad de Rawls exhibe tres características: 1. defiende una posición política controvertida de manera rigurosa, abriendo un debate normativo de amplio alcance político; 2. se aplica a la tarea de ofrecer una teoría sistemática y comprehensiva de la justicia, desde sus elementos mínimos hasta los principios que cubren prácticamente todos los casos, y 3. ha echado mano de, y actualizado, el aparato intelectual del contractualismo, autosituándose en la tradición de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Es recomendable a este respecto el argumento de Alan Ryan en su artículo "John Rawls" (Ryan, 1985: 407-408).

La crítica al utilitarismo

La justicia como imparcialidad se despliega sobre la base de los dos principios de la justicia que articulan el horizonte normativo y proporcionan el criterio de lo justo o lo correcto (*the right*) para el diseño institucional de una sociedad bien ordenada (*a well-ordered society*). Estos principios no son axiomas del razonamiento moral que pudieran haber sido definidos por un "observador imparcial", al modo en que según Rawls hace las cosas el utilitarismo; ni tampoco son principios disponibles sólo por la vía de la intuición moral, como por su parte querría el intuicionismo moral. El proceso de definición de estos principios, es decir, la justificación que muestra su aceptabilidad normativa, se formula, más bien, como una crítica de las tradiciones filosóficas que han intentado postular principios organizativos para una sociedad justa.

Aunque Rawls construye sus principios de la justicia a partir de la crítica al utilitarismo y al intuicionismo moral, será el primero el que ocupe el centro de su atención. En efecto, su mayor esfuerzo argumentativo se orienta a mostrar las debilidades e inconsistencias del utilitarismo como teoría justificatoria de una sociedad justa. Las razones de este interés de Rawls son comprensibles. En el circuito filosófico anglosajón, el utilitarismo no sólo había prevalecido desde finales del siglo

XIX como una teoría consistente y sistemática en la evaluación de los procesos sociales macroorientados y en la definición del bien social, sino que, sobre todo a partir de la segunda posguerra, se había convertido en la racionalidad filosófica subyacente a los modelos distributivos propuestos para la estructura del llamado Estado de bienestar.

Aunque cuando en nuestro ambiente académico hablamos del utilitarismo vienen a las mentes los nombres de David Hume, Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill (de quienes, dicho sea de paso, Rawls no hace caso omiso), la justicia como imparcialidad toma como modelo de la teoría moral utilitarista el libro *The Methods of Ethics* de Henry Sidgwick, escrito en 1874 y que ha ejercido una notable influencia en la concepción ética anglosajona, al menos por la razón de que sistematiza el punto de vista moral utilitarista.¹⁹ Rawls pone en relación este punto de vista con el tema de la justicia de la siguiente manera:

La idea central consiste en que la sociedad está ordenada correctamente y, en consecuencia, es justa, cuando sus instituciones fundamentales están organizadas de tal modo que permiten obtener el mayor balance total de satisfacción considerando a todos los individuos que pertenecen a ella (Rawls, 1971: 22).

Esta definición de Rawls se ajusta a la percepción que la propia tradición utilitarista ha tenido de sí misma, pues el postulado de la obtención del mayor balance neto posible de satisfacción es, a no dudarlo, el sentido más aceptado de la noción de utilidad. Por ejemplo, para Jeremy Bentham, el principio de utilidad es el único criterio para considerar la corrección de toda acción de las personas, pues sólo éste permite evaluar los resultados de la acción en cuanto a su vinculación

¹⁹Cfr. Sidgwick ([1874] 2001).

con el aumento o disminución de la felicidad humana.²⁰ De manera similar, para John Stuart Mill, el utilitarismo sostiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e incorrectas si tienden a producir lo opuesto a la felicidad.²¹ En este sentido, el utilitarismo pretende no sólo ofrecer una cobertura del horizonte individual de la felicidad humana, sino también convertirse en el criterio—modelado por su matriz moral individual— de la justicia de las acciones gubernamentales y las políticas públicas.

Es precisamente este rasgo de origen del utilitarismo, es decir, la prolongación de la idea individual del balance neto de satisfacciones a una dimensión social, lo que ha hecho que las justificaciones contemporáneas del llamado Estado de bienestar hayan asumido sus supuestos antropológicos y su concepción social. Aunque no parece que la defensa de un Estado distributivo al modo del *Welfare State* tenga necesariamente que hacerse cargo de las tesis utilitaristas, lo cierto es que numerosos autores que abogan por este modelo estatal han aceptado y defendido el criterio de utilidad social como el principio fundamental de la justicia distributiva.²²

La crítica al utilitarismo es prioritaria para Rawls precisamente porque él mismo habría buscado ofrecer una justificación del Estado de bienestar renuente a los principios utilitaristas.

²⁰Dice Bentham: "El principio de utilidad es aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo a la tendencia que parezca tener de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión o, lo que es lo mismo, de promover u oponerse a esa felicidad. Hablo de toda acción cualquiera que ésta sea; consecuentemente, no sólo de cada acción de un individuo privado, sino también de toda medida de gobierno" (Bentham [1781] 1962: 34).

²¹Cfr. Mill ([1863] 1962: 257).

²²Puede verse a este respecto Sen (1989). Este libro ofrece una amplia bibliografía tanto sobre el uso preciso de los supuestos utilitaristas en el razonamiento económico como sobre la propia defensa de la economía del bienestar sobre la base de estos supuestos.

En efecto, las interpretaciones más frecuentes del proyecto social rawlsiano lo identifican con un modelo de sociedad capitalista, mercantil y altamente distributiva en el que es posible la prevalencia de los derechos y libertades ciudadanos fundamentales bajo la guía de los principios de libertad e igualdad, vale decir, un modelo de Estado de bienestar. No obstante, existen otros puntos de vista que sostienen que las condiciones distributivas establecidas por una sociedad bien ordenada guiada por los principios de la justicia, difícilmente podrían ajustarse al marco de instituciones de una sociedad capitalista y tendrían, por ende, que conducir a algún modelo de socialismo.²³ Incluso, existen interpretaciones que de manera sorprendente pretenden establecer una continuidad entre la justicia como imparcialidad y los puntos de vista filomercantiles del liberismo en sus versiones más extremas.²⁴ Lo cierto, en todo caso, es que las interpretaciones más consistentes de

²³Las interpretaciones que ven en Rawls un teórico del Estado capitalista de bienestar cuentan entre sus filas a autores como los siguientes: Wolff (1977); Barry (1973); Daniels (1975); Gutmann (1980); Ryan (1984). Para acercarse a una interpretación que hace del modelo social de Rawls un proyecto socialista democrático, véanse: Di Quattro (1983: 54-78) y Krouse y McPherson (1988). Ahora bien, si consideramos nuestro argumento acerca de la convertibilidad entre el concepto de liberalismo estadounidense y el de socialdemocracia, las diferencias entre ambos grupos de intérpretes disminuyen mucho.

²⁴No es desconocida la interpretación de Nozick en su *Anarquía, Estado y utopía* (1988), según la cual la obra de Rawls habría instalado el campo de discusión de la filosofía política contemporánea y, más particularmente, que la propia teoría de un Estado mínimo no sería incompatible con el neocontratualismo rawlsiano (cfr. Nozick, 1988: 40-45ss, 183ss). Realmente sorprendente es la interpretación de Hayek, quien dice discrepar de Rawls "sólo" en el uso del término justicia social, y coincidir con él en que "Los principios relativos a la justicia definen más bien ciertas condiciones que es preciso imponer a las instituciones y al comportamiento colectivo al objeto de que éstas puedan ser por las gentes respaldadas. Si tales condiciones quedan satisfechas, la distribución resultante, fuere la que fuere, deberá ser considerada justa..." "Y -agrega Hayek- en términos generales, ésta es la conclusión hacia la que... he intentado llevar el ánimo del lector" (Hayek, 1988: 182). La cita de Rawls proviene de Rawls (1963: 102).

la obra de Rawls, así como la propia autodefinición de este autor, encuadran su proyecto en el terreno de las argumentaciones en favor de la reforma del Estado de bienestar y en modo alguno en su supresión o superación.

Esta radicalización de las condiciones distributivas del Estado de bienestar obliga, en efecto, a una crítica del criterio utilitarista de la justicia distributiva. De este modo, si el utilitarismo ha sido el criterio dominante para la definición de las políticas públicas en un Estado capitalista distributivo, no resultará extraño que uno de los objetivos centrales de Rawls consista, precisamente, en desbancar al principio de utilidad como norma de justicia. En la perspectiva rawlsiana, las razones para criticar el utilitarismo pueden encontrarse tanto en la debilidad de su dimensión individualista -la concepción de los individuos como meros optimizadores de satisfacciones y, en este sentido, sujetos y confinados a un comportamiento egoísta- como en las consecuencias eventualmente antidemocráticas de su dimensión social -la subordinación de derechos y prerrogativas individuales a los criterios de nivelación social y de satisfacción colectiva.

Pero el utilitarismo implica algunos rasgos adicionales que también chocan con la justicia como imparcialidad. El criterio de utilidad como bienestar, que es, en palabras de Amartya Sen y Bernard Williams, "...una teoría acerca de la forma adecuada de evaluar o asignar valor a los estados de cosas... [que] sostiene que la base correcta de evaluación es el bienestar, la satisfacción o el que las personas obtengan lo que prefieren" (Sen y Williams, 1982: 2), plantea tanto el problema del modelo de elección colectiva como el de los sujetos de esta elección. En este caso, no sólo se trata de que la utilidad como bienestar requiera de la figura de un gobierno que, con una clara tendencia tecnocrática, toma decisiones que no le corresponden en un sistema democrático, sino también de que se privilegie

la identificación entre bienestar social y suma global de satisfacciones, al margen de las distribuciones intrasistémicas del bienestar. A este criterio se suma un elemento adicional: el utilitarismo supone, en palabras otra vez de Sen y Williams, "...una teoría de la acción correcta, que reclama que las acciones han de ser escogidas sobre la base de los estados de cosas que son sus consecuencias..." (1982); una teoría que puede ser definida como "consecuencialismo".

En este sentido, el utilitarismo concebido como "bienestar consecuencialista" (*consequentialist welfarism*) consiste básicamente en un criterio de evaluación de la "justicia" imperante en un Estado distributivo a partir de la cantidad neta de satisfacción social que sus instituciones pueden generar y, en este sentido, al requerimiento de que un determinado sujeto, digamos un "observador imparcial", decida tanto sobre los posibles niveles de bienestar colectivo como sobre los medios para hacerlos efectivos. Este observador privilegia la evaluación de toda política pública por las consecuencias que puede generar y desatiende sus condiciones de ejercicio.

La continuidad entre las dimensiones individual y colectiva, así como la sublimación de la utilidad vista simultáneamente como valor moral y criterio de justicia, son los puntos cruciales de la crítica rawlsiana al utilitarismo. Aunque pudiera parecer contrario a las interpretaciones que sólo logran encontrar en Rawls una suerte de reducción individualista metodológica, lo cierto es que una de las principales vertientes de su crítica al utilitarismo consiste, precisamente, en denunciar lo que podríamos denominar un "mal individualismo", es decir, un punto de vista que extrapola, de la dimensión individual a la social, la perspectiva de un sujeto único cuyo modelo de decisiones es estrictamente individualista. Rawls mismo estaría por negar el calificativo de "individualista" a la teoría utilitarista debido a la integración/anulación de los individuos en una

racionalidad superior que es, precisamente, la del Estado, y más concretamente, la de la burocracia.²⁵

Sin embargo, lo cierto es que los supuestos morales básicos del utilitarismo y el mismo modelo social que de ellos se deriva son postulados como una formulación básicamente individualista. El que incluso el sujeto de las elecciones sociales no sea más que una redición del individuo optimizador sólo viene a reforzar tales supuestos. El que la postulación de un sujeto social que decide según una pauta individualista vaya, como agudamente hace notar Rawls, contra el propio individualismo liberal y acabe abonando el terreno de las teorías sociales holistas, es un defecto de más de una teoría individualista y no sólo del utilitarismo. Por ello creo que, pese a la consecuencia tecnocrática de esta doctrina, su perfil sigue siendo individualista. Podría decirse que mal resuelto y con resultados antiliberales, pero individualista en todo caso. En este sentido, no me parece inconsistente definir al utilitarismo como un "mal individualismo" o un individualismo fallido antes que como una mera teoría holista.

En opinión de Rawls, el utilitarismo transita, sin solución de continuidad, de la posible evaluación individual de pérdidas y ganancias determinadas por la búsqueda del mayor bien posible para uno mismo a la consideración de un balance neto de satisfacciones e inconvenientes que vale para el conjunto de la sociedad. En palabras de Rawls:

Del mismo modo en que un individuo equilibra sus ganancias presentes y futuras con sus pérdidas presentes y futuras, así una sociedad puede equilibrar satisfacciones y renunciaciones entre diferentes individuos. Por medio de estas reflexiones se alcanza de manera natural el principio de utilidad: una sociedad está adecuadamente ordenada cuando sus instituciones

²⁵ Cfr. Rawls (1971: 29-30).

optimizan el balance neto de satisfacciones. El principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección para un solo hombre (Rawls, 1974: 24).

A Rawls preocupan por igual la debilidad de la teoría utilitarista en lo referente a su concepción de la optimización de los placeres o satisfacciones como medida de la felicidad humana y la conversión de esta concepción en un esquema de interpretación del bienestar social y su consecuente definición de políticas públicas desde la óptica de un individualismo (mal) ampliado. Las razones para criticar al utilitarismo se presentan, entonces, tanto en el nivel de la concepción moral individual (y, en este sentido, en el horizonte tradicional de la teoría moral) como en el nivel de las decisiones colectivas (ya sea tomadas por actores colectivos o que afecten a colectividades), es decir, en el terreno de las instituciones políticas. Es cierto que los supuestos y propuestas de las distintas variantes utilitaristas se traslapan y confunden, impidiendo con esto una separación clara de los niveles individual y social, pero igualmente cierto es que estas coincidencias parecen evidenciar un monismo que, funcionando como un discurso omnicompreensivo, reduce lo social a un modelo de decisiones individuales, y estas últimas a sólo una de las muchas formas posibles de elección.

A este irregular privilegio concedido por el utilitarismo al criterio de optimización de la satisfacción individual y social, se puede sumar su dificultad para afrontar de manera directa el problema de las especificaciones de distribución de los haberes sociales de satisfacción. En efecto, como el objetivo de esta teoría en su nivel social es definir los grandes criterios de nivelación entre satisfacción y carencia, las modalidades particulares que permitirían establecer la circulación de los

bienes que proporcionan satisfacción a lo largo y ancho del tejido social quedarían en un lugar subordinado. No tiene sentido decir que el utilitarismo sería capaz de optar por un modelo de distribución de satisfacciones manifiestamente asimétrico e injusto, toda vez que su generalizado compromiso con el principio de "optimalidad" de Pareto le conduce a un modelo social relativamente simétrico, pero sí sería posible mostrar que, pese a la preocupación utilitarista por procurar que las distribuciones se ajusten regularmente a los preceptos señalados por las libertades y los derechos ciudadanos, y en este sentido a ciertos principios de justicia, estos últimos sólo son aceptados porque engarzan con el razonamiento monista de la obtención del balance neto óptimo de satisfacción.

Lo anterior significa que el modelo de bienestar social y, en un sentido más preciso, la idea del bien social, sostenidos por esta corriente, no guardan una relación directa con una concepción pluralista de la vida social. En efecto, en la medida en que el modelo de decisión utilitarista concentra en un solo sujeto ideal los atributos de racionalidad que una concepción pluralista considera diseminados de entrada por toda la estructura social, no serán prioridades utilitaristas ni un modelo de construcción consensual de las decisiones públicas ni la irreductibilidad de las libertades ciudadanas a la acción estatal.

La figura de un individuo que toma decisiones, en el marco específico de su contexto personal, a partir de una racionalidad optimizadora, es un enunciado relativamente defendible y congruente; sin embargo, la conversión de este modelo en un criterio de "acción pública" implica ya compromisos teóricos mayores. Como señalan Sen y Williams:

...en el terreno público, suponer que existe o debe existir un centro soberano de decisión que determine qué es lo correcto para la sociedad como un todo, incluso durante un periodo

determinado, es ya estar haciendo suposiciones políticas sustantivas (Sen y Williams, 1982: 2).

En su intención de fundamentar el Estado de bienestar, el utilitarismo se presentaría no sólo como un recurso teórico para responder a la pregunta: ¿cuál es el estado distributivo de esta sociedad? sino también como el criterio de acción pública que decide sobre lo correcto, lo bueno y lo justo socialmente hablando. En tanto que criterio de acción pública, el utilitarismo se halla lastrado por una, para seguir utilizando los términos de Sen y Williams, "teoría primitiva de la soberanía", es decir, por una concepción de la acción pública cuya necesidad conceptual es el Estado como centro de toda decisión. Una visión pluralista opuesta a este monismo estatista sostiene la existencia de mecanismos políticos descentralizados irreductibles al patrón establecido por el "yo" en las correspondientes decisiones personales. El pluralismo, corriente en la que tentativamente podríamos situar tanto las propuestas de Rawls como las de Sen y Williams, en este caso al nivel de los agentes de la acción pública, trataría de superar este monismo que privilegia y justifica la acción estatal y mostraría que no sólo se debe considerar la pluralidad de valores y modelos de acción en la vida social sino también la pluralidad misma de los sujetos públicos (*plurality of agency*, en términos de Sen y Williams).

En todo caso, una implicación mayor de esta hipótesis utilitarista es su apuesta por un modelo de racionalidad residente en un sujeto único. En efecto, la ya mencionada teoría del observador imparcial considera posible la definición de un sujeto, ajeno a los intereses de las partes aunque en relación "simpatética" con el todo social, y cuya concreción histórica no sería sino el Estado, capaz de realizar las elecciones pertinentes para la distribución equitativa de la masa global de satisfacción

social.²⁶ Según esta teoría, en toda situación social, cualquier individuo tiende a evaluar desde su punto de vista particular todas las situaciones y problemas que se le presentan. Este punto de vista está regularmente prejuiciado por intereses y emociones y lleva a juicios personalizados y unilaterales. En oposición a esto, el punto de vista genuinamente moral sería aquel que se hiciera cargo de una perspectiva imparcial aunque humana y "simpatética", es decir, el de un observador imparcial ideal que guiaría sus juicios por la evaluación del equilibrio entre satisfacciones y carencias en el ámbito social. Por supuesto, esta función no podría ser cubierta por individuo alguno, toda vez que su posición estaría viciada de origen por la parcialidad, sino por una entidad supraindividual, manifiestamente el Estado, mismo que, no obstante, comparte con los individuos la identificación utilitarista entre optimización de la satisfacción y bienestar social.

El encuentro de la hipótesis individualista (lo que aquí he denominado "mal individualismo") y la teoría del observador imparcial no es, por supuesto, una consecuencia aleatoria. Si se acepta que el espacio de la racionalidad equivale a la figura de un sujeto individual que realiza elecciones según el criterio de optimización de satisfacciones, entonces la figura del sujeto decisor social sólo podrá ser una proyección de este individuo ideal. De este modo, la defensa de un modelo político guiado de manera tecnocrática no es una tentación a la que el utilitarismo pudiera razonablemente evadirse, sino una necesidad de su propio horizonte discursivo. La crítica rawlsiana de la estructura teórica del utilitarismo se presenta, entonces, no como

²⁶La idea del observador imparcial, independiente respecto de las partes y en relación de "simpatía" con el todo social, aunque central al utilitarismo y a los teóricos del Estado de bienestar, tiene su origen en la obra de Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, cfr. Smith ([1759] 1976). Para una revisión histórica breve y clara de las principales ideas utilitaristas puede verse Harsanyi (1982: 39-62).

denuncia de la carencia de eficacia institucional de las políticas e instituciones guiadas por la noción de utilidad, sino como una constatación de la incompetencia moral de sus supuestos para amparar políticas e instituciones plenamente democráticas e incluyentes. El núcleo de la cuestión reside, entonces, en la diferente versión de las personas que el utilitarismo y la justicia como imparcialidad pueden ofrecer. Para el primero, sus decisiones y derechos acaban siendo igualados y nivelados en la dimensión social de la elección colectiva; para el segundo, las reglas colectivas sólo pueden alcanzarse salvaguardando las distinciones y derechos al nivel de los propios individuos. Para Rawls, consecuentemente, la argumentación social utilitarista no constituye propiamente un discurso moral de la justicia, sino un alegato eficientista que se hace cargo de un modelo de decisión ya de suyo endeble:

La decisión correcta es, esencialmente, una cuestión de administración eficiente. Esta visión de la cooperación social es el resultado de extender a la sociedad el principio de elección para una persona, y luego hacer funcionar esta extensión fundiendo todas las personas en una sola mediante los actos imaginarios de un observador imparcial y simpatético. El utilitarismo no se toma en serio la distinción entre personas (Rawls, 1971: 27).

Como he dicho antes, esta disolución de los individuos en un sujeto suprapersonal que se encarga de tomar las decisiones adecuadas es lo que, para Rawls, da lugar a que el utilitarismo difícilmente pueda ser visto como una teoría individualista, pese a su comprometida y manifiesta defensa de la libertad individual y el derecho de expresión. Sin embargo, no es sólo este desacuerdo el que marca la distancia de Rawls respecto del utilitarismo. Entre sus argumentos al respecto, destaca otro elemento de crítica que será central en la postulación de la propia

justicia como imparcialidad: la cuestión relativa a la prioridad de lo correcto sobre el bien (*the priority of the right over the good*). Para Rawls, el utilitarismo es un buen ejemplo de las teorías que predefinen una idea de bien en los individuos y luego pretenden extenderla a la sociedad como principio básico de la justicia. En efecto, el utilitarismo da por sentada la equivalencia del principio de utilidad con el bien social y, consecuentemente, sostiene que toda elección individual y todo ordenamiento social serán “buenos” y, por añadidura “correctos” o “justos”, si se atienen al principio de optimización de la satisfacción y minimización del displacer o la carencia. Como puede notarse, la incompetencia utilitarista a propósito de la fundamentación moral de la justicia consistiría en hacer pasar un principio de eficiencia no consensuado ni necesariamente universalizable por el criterio único de la justicia social.²⁷

La justicia como imparcialidad se funda en el supuesto de la prioridad de lo correcto sobre el bien, es decir, en la estimación de que sólo es posible aceptar como moral y políticamente legítimo aquellos principios que resulten de la deliberación y el consenso de los individuos vistos como poseedores de los derechos de libertad e igualdad. Lo correcto no podría, entonces, ser subsumido en la figura de un bienestar social previamente establecido, ni tampoco podría equivaler a la extrapolación de una idea particular de bienestar individual o de bien moral al ámbito social. Para Rawls, ninguna idea particular de

²⁷ Vale la pena, en este punto, hacer referencia a la crítica de Amartya Sen a la reducción de la noción de bienestar a la mera optimización de la satisfacción. Según Sen, esta reducción no sólo deja de lado el núcleo ético de las comparaciones interpersonales de bienestar, es decir, el sesgo que estas comparaciones pueden sufrir si los contextos en que las experiencias de bienestar accesibles a los individuos son muy diferentes o polarizados, sino también el tipo de satisfacción –difícilmente conceptualizable por el utilitarismo– proveniente del ejercicio de las libertades, los derechos y la capacidad de ser sujeto (*agency*). Cfr. Sen (1979: 89-104) y Sen (1989: 62).

bien podría valer para el ámbito público debido, precisamente, a su irreductible vinculación a lo individual. En efecto, para Rawls, que en este caso sigue puntualmente a Kant, las particulares ideas de bien que definen el modelo de felicidad a alcanzar por quienes las sostienen, no son en modo alguno susceptibles de generalización o universalización. Por el contrario, la idea de lo correcto, que posible pero no necesariamente podría coincidir con las ideas particulares de bien, sólo puede ser el resultado de un acuerdo social, esto es, de un consenso únicamente accesible desde el espacio de una deliberación pública. Las instituciones y normas sociales que para Rawls constituyen el entramado social de la justicia derivan de la voluntad de los individuos y en esto reside, precisamente, su carácter público:

...una sociedad está bien ordenada cuando se diseña no sólo para promover el bienestar de sus miembros sino cuando está efectivamente regulada por una concepción pública de justicia. Es decir, se trata de una sociedad en la que 1) cada uno acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen estos principios –y esto en general es sabido (Rawls, 1971: 4-5).

Esto lleva a sostener, por ejemplo, que el enunciado utilitarista de un principio de bienestar –el principio de utilidad– que puede ser establecido de forma previa a cualquier acuerdo social y que, en un momento determinado, podría justificar la disminución o la limitación de la libertad o igualdad de los individuos constituyentes del colectivo social, no podría ser considerado como la base de una teoría democrática de la distribución de bienes.

En efecto, si traemos la crítica general al utilitarismo al terreno más concreto de la distribución de bienes y la nivelación

social a través de políticas públicas, tendría que denunciarse el modelo de toma de decisiones que le acompaña, a saber, el de la racionalidad tecnocrática y burocrática que tiende a preestablecer una noción de bien social no necesariamente compatible con las decisiones y acuerdos de los ciudadanos. Es por esta razón que Rawls insiste en el carácter público de una concepción de la justicia ya de suyo orientada a promover el bienestar de todos los miembros de la sociedad. En este caso, el carácter público no se reduce a la casi trivial aseveración de que el objeto de la justicia está referido a las instituciones, sujetos y acciones políticas que se articulan en la estructura básica de la sociedad, sino que se amplía hasta hacerse equivalente a la participación democrática de los ciudadanos en las cuestiones políticas fundamentales que necesariamente les atañen. En este sentido, el carácter público de la concepción de la justicia defendida por Rawls atiende a la posibilidad de alcanzar acuerdos que eviten las distinciones, las desigualdades, las reparticiones y los privilegios arbitrarios siempre posibles en cualquier modelo de distribución. En mi opinión, este requisito de publicidad de la noción de lo correcto es lo que permite subordinar las ideas particulares del bien a los resultados de la estrategia neocontractualista de la justicia como imparcialidad. Así, la limitación a una dimensión individual de la noción de bien consiste en reducirla a los planes de vida que pueden ser racionalmente planteados por los individuos. Como dice Rawls:

La idea central consiste en que el bien de una persona está determinado por lo que es para ella el plan de vida más racional a largo plazo, dadas ciertas circunstancias razonablemente favorables (Rawls, 1971: 92-93).²⁸

²⁸Más adelante, Rawls agrega que "...es positivo, en general, que las concepciones individuales del bien difieran de manera significativa, mientras que

La idea de bien, en este sentido, estaría definida por la persecución, en el ámbito privado, de un determinado plan racional de vida, mientras que lo correcto sólo adquiriría sentido como el resultado de un acuerdo contractual sujeto a determinadas restricciones. La distancia que media entre una y otro equivale, entre otras cosas, a la diferencia entre lo público y lo no público y, por ello, asigna a lo correcto un estatuto político que no puede ser predicado de las ideas particulares del bien.

La distinción entre el bien y lo correcto, una más de las referencias kantianas de la justicia como imparcialidad, levanta el armazón del antiperfeccionismo de Rawls. En efecto, de cara al utilitarismo, pero también a toda teoría que pretenda hipostasiar cualquier idea del bien al espacio público, Rawls insiste en la prioridad de los principios de la justicia susceptibles de consenso contractual respecto de principios que unilateralmente definen lo que ha de ser la felicidad de los ciudadanos. Esta distinción conceptual es muy precisa y constituye, en mi opinión, una de las señas de identidad más relevantes del liberalismo rawlsiano.²⁹

En esta línea, aun reconociendo que el utilitarismo históricamente ha significado una secularización de los criterios de bien y felicidad individuales y sociales, además de una cons-

esto no sucede para las concepciones de lo correcto. En una sociedad bien ordenada, los ciudadanos sostienen los mismos principios de lo correcto y tratan de alcanzar similares criterios para los casos particulares" (Rawls, 1971: 447-448).

²⁹ Esto no significa que Rawls no use abundantemente la noción de "bien" para aludir a una gran cantidad de entidades distintas de los proyectos racionales de vida. Rawls mismo ha listado y explicado cinco usos legítimos (no contrarios a la mencionada distinción conceptual) de la idea de bien en su teoría de la justicia: "a) la idea de bien como racionalidad, b) la idea de los bienes primarios, c) la idea de las concepciones comprensivas aceptables del bien (las asociadas con doctrinas comprensivas), d) la idea de las virtudes políticas; y e) la idea del bien de una sociedad (política) bien ordenada" (Rawls, 1993: 176).

tante defensa de las políticas públicas orientadas a un bienestar generalizado, tiene que concluirse que se encuentra intrínsecamente limitado para renunciar al privilegio decisorio concedido a la entidad estatal o gubernamental. El modelo liberal rawlsiano, por el contrario, pretende diluir las consecuencias tecnocráticas y burocratizadoras que pueden derivarse de estos esquemas de decisión vertical. En este contexto, el valor atribuido a la libertad individual por la justicia como imparcialidad no es una cuestión menor, pues engarza perfectamente con la propuesta de un tipo de sociedad altamente distributiva que, no obstante, se halla desde un principio auto-limitada respecto de los derechos y garantías individuales. Las consecuencias antiliberales del discurso utilitarista justifican, de este modo, el amplio ejercicio de crítica al utilitarismo llevado a cabo por Rawls.

Por lo anterior, lo que queda en duda es la justicia que pudiera provenir de un modelo de distribución de bienes sociales diseñado según los criterios utilitaristas. En última instancia, la incapacidad utilitarista de reconocer, por un lado, las diferencias entre personas y, por otro, de diseñar sus criterios de distribución con criterios públicos, no es sino la consecuencia del preestablecimiento de un criterio para determinar el resultado global de los bienes a distribuir y las satisfacciones a alcanzar. La búsqueda utilitarista de una regla precisa para definir la masa global de satisfacción social antes de definir la fracción a la que cada individuo podría tener derecho, desemboca naturalmente en el privilegio de las soluciones "optimizadoras", es decir, en la definición de las situaciones justas como aquellas en las que un resultado distributivo maximizador es alcanzado al margen de lo que suceda con las posiciones menos favorecidas.

El utilitarismo, en este sentido, alberga la tendencia a sacrificar los derechos y libertades de los menos favorecidos en

favor de un equilibrio distributivo con efectos socialmente estabilizadores. Como dice Will Kymlicka: "...el utilitarismo no logra garantizar que las personas sean tratadas como iguales porque carece de una teoría de las porciones equitativas" (Kymlicka, 1990: 43). En efecto, el utilitarismo no puede cumplir sus propias expectativas de ser una teoría realmente igualitarista toda vez que sistemáticamente resta importancia a la consideración de la "igualdad moral" de los individuos, es decir, a su derecho a ser tratados y reconocidos como poseedores de un idéntico valor moral. Esta igualdad de valor moral de los individuos, piedra de toque por lo demás del pensamiento moral y político de la modernidad, plantea la exigencia de que ninguna persona o grupo social sea excluido o condenado a una situación de inferioridad como consecuencia de un arreglo social con pretensiones de optimización.

Sin embargo, el utilitarismo decimonónico, como bien señala el propio Kymlicka, no puede ser asimilado sin más a la gran variedad de posiciones utilitaristas y *welfaristas* del siglo xx. Tampoco entre estas últimas puede obtenerse una salida política común pese a los supuestos teóricos compartidos. En el amplio espectro utilitarista, pueden hallarse desde posiciones que reclaman la liberalización mercantil hasta las que abogan por una masiva distribución de la riqueza guiada por el Estado, por entender, respectivamente, que esas serían las formas de optimizar la satisfacción social y el reparto de los bienes a distribuir.³⁰

Por ello, sin desentendernos del dilatado y reconocido compromiso social del utilitarismo, de sus muchas y acertadas respuestas a graves problemas distributivos y políticos, de su, en fin, todavía vigente capacidad para delinear instituciones que fomenten la nivelación social, es necesario insistir en la

³⁰Cfr. Kymlicka (1990: 45-46).

imposibilidad de que el principio abstracto de utilidad pueda efectivamente constituirse en un criterio válido de justicia. La incompetencia de los supuestos utilitaristas para erigirse en el criterio de organización y diseño de las instituciones de una sociedad justa y democrática proviene, en mi opinión, de que su categoría central, la utilidad, no puede ser, como objeto de un consenso democrático, instituida como principio moral y político de regulación social. En consecuencia, un principio de igualdad democráticamente contextualizado tiene que formularse cubriendo, precisamente, esas ausencias que constituyen la debilidad insuperable del utilitarismo. Se tiene que formular como parte de una visión de la justicia que pueda cumplir los requisitos de publicidad, imparcialidad, consideración de las diferencias pertinentes y prioridad de la libertad y derechos individuales.

La *Teoría de la justicia* como filosofía moral

La justicia como imparcialidad según se presenta en la *Teoría de la justicia*, es, fundamentalmente, una teoría moral. Es cierto que sus objetivos y principios pueden situarse sin mayores dificultades en el terreno de las instituciones y sujetos de la vida pública; sin embargo, una de sus características predominantes es su calidad de “tribunal moral” de la razón práctica para evaluar y justificar la equidad de las instituciones que componen la llamada estructura básica de la sociedad. Por ello, para Rawls, la justicia es, antes que cualquier otra cosa, una virtud, la “primera virtud” de los sistemas sociales.³⁴ Si se acepta sin mayor discusión que la filosofía moral se convierte, sin solución de continuidad, en filosofía política apenas amplía su perspectiva y enfoca su atención en las instituciones y normas de la vida pública, también tendría que aceptarse que la filosofía política no sería otra cosa que un territorio añadido

³⁴ Cfr. Rawls (1971: 3). En esta obra, Rawls todavía considera la teoría de la justicia como una parte de la teoría de la elección racional –posición que abandonaría en escritos posteriores. No obstante, la parcela de la teoría de la elección racional que reclama Rawls para su perspectiva no está intrínsecamente vinculada con las ciencias sociales sino con una visión *ad hoc* de la elección moral. Dice Rawls: “Quisiera recalcar que una teoría de la justicia es precisamente eso: una teoría. Es una teoría de los sentimientos morales... que expone los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia” (Rawls, 1971: 51).

a la filosofía moral o, más concretamente, *filosofía moral pública*. Sin duda, para el Rawls de la *Teoría de la justicia* no existe una diferencia sustancial entre filosofía moral y filosofía política. Sus enunciados centrales son conceptos morales tales como la consideración de los individuos como libres e iguales o el equilibrio reflexivo entendido como el método que balancea nuestras intuiciones morales y nuestros juicios y planteamientos abstractos sobre las cuestiones de la justicia.

No obstante, la justicia como imparcialidad no es de naturaleza moral sólo por los enunciados normativos que utiliza en su argumentación, sino por estar formulada en su conjunto como un modelo ideal de orden social, es decir, como un sistema de ideas regulativas que definen el estado óptimo de una sociedad (la sociedad bien ordenada). Además, su naturaleza moral puede hacerse más notoria si atendemos a su intención práctica, es decir, a su autopercepción como una forma de filosofía práctica que busca ordenar nuestras intuiciones morales y proporcionar una guía para el razonamiento moral correcto:

Contemplaríamos una teoría de la justicia como un marco orientador diseñado para enfocar nuestras sensibilidades morales y ofrecer a nuestra intuición una serie más limitada y manejable de temas a juzgar. Los principios de la justicia consideran ciertos juicios como moralmente relevantes y las reglas de prioridad indican la manera adecuada de proceder cuando estos entran en conflicto, mientras que la concepción de la posición original define la idea fundamental que ha de alimentar nuestras deliberaciones (Rawls, 1971: 53).

El carácter práctico de la filosofía moral es apuntado pero escasamente desarrollado en la *Teoría de la justicia*. Esto no quiere decir que allí Rawls no aluda constantemente a la vinculación, por vía del equilibrio reflexivo, entre nuestra experiencia moral (que da lugar a nuestras intuiciones morales) y nuestros

juicios sujetos a reflexión y análisis crítico, sino sólo que su exposición de la naturaleza práctica de la justicia como imparcialidad es más precisa en textos posteriores. También en la *Teoría de la justicia* quedaría apuntado que la función de la teoría rawlsiana de la justicia es proporcionar los argumentos necesarios para reducir los desacuerdos entre los sujetos y lograr alinear sus convicciones divergentes, es decir, actuar como soporte de un consenso moral; sin embargo, no será sino hasta textos posteriores que Rawls enfrentará directamente el problema de la pluralidad irreductible de las sociedades modernas que late tras el tema del consenso y el papel de la filosofía respecto de éste.

No es desconocida la dependencia de muchos conceptos básicos de la justicia como imparcialidad respecto del pensamiento de Kant. De hecho, el propio Rawls definió como “constructivismo kantiano” su modelo de construcción de categorías y argumentación moral. No obstante, el propio Rawls insistió en que su “kantismo” no es una asunción directa de los conceptos de Kant, sino una revisión y adaptación de algunos de ellos para servir a los propósitos de una teoría de la justicia. El constructivismo kantiano se presenta, entonces, como una posibilidad metodológica en el terreno de la filosofía moral de vincular la definición de las personas como libres e iguales con la construcción de un orden social equitativo a través de la deliberación y el acuerdo supuestos a la estrategia contractualista. Con esta elección metodológica, Rawls pretendía resolver el problema de armonizar la matriz individualista de la sociedad moderna (de allí que Kant sea el principal referente de esta metodología moral) con la exigencia de participación libre e igualitaria propia de las sociedades democráticas. El constructivismo kantiano cubre de este modo dos frentes: el principio moral de libertad e igualdad de las personas

y la formulación de principios normativos democráticamente consensuales. Por ello dice Rawls que:

Lo que distingue la forma kantiana del constructivismo es básicamente esto: ella especifica una particular concepción de la persona vista como un elemento en un procedimiento de construcción razonable, cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. En otras palabras, esta perspectiva formula un determinado procedimiento de construcción que responde a ciertos requisitos razonables y, al interior de este procedimiento, las personas caracterizadas como agentes racionales de construcción especifican, a través de sus acuerdos, los primeros principios de la justicia (Rawls, 1980: 516).

A partir de Kant, en la tradición filosófica "continental" (y en particular en nuestro ambiente académico iberoamericano, que ciertamente no podría considerarse permeado por las corrientes filosóficas anglosajonas), la identificación entre teoría moral y filosofía práctica aparece como una asociación casi inmediata, al grado de que ética y filosofía práctica vendrían a significar dos formas de enunciar la misma disciplina. Sin embargo, un repaso somero al panorama del último medio siglo de las filosofías moral y política en el circuito anglosajón, nos dejaría con la imagen de una racionalidad que había optado por la sofisticación analítica y la propedéutica lingüística al tiempo que había renunciado a discutir tanto el elenco de los problemas normativos fundamentales como la justificación de los modelos sociales reales y posibles. En este marco, el constructivismo kantiano de Rawls, con su insistencia en el carácter práctico de la filosofía moral y su defensa del contractualismo como vía para definir los primeros principios de la justicia social, representa un verdadero cambio cualitativo. Como dice Javier Muguerza: "Sean o no conscientes de ello

sus representantes, el neocontractualismo vendría a constituir una cristalización de la concepción dialógica de la racionalidad en el dominio de la filosofía analítica."³² En este marco, el carácter práctico de la filosofía moral de Rawls no es un rasgo anecdótico o accesorio; implica, por el contrario, un verdadero cambio de paradigma en este extenso territorio de la filosofía.³³ Creo que puede decirse, retomando la interpretación de Muguerza, que la teoría moral de Rawls significa un intento de introducir, por vía de la idea del contrato, elementos de una racionalidad dialógica e intersubjetiva en un terreno donde dilatadamente había prevalecido una racionalidad monológica.

Sin embargo, esta pretensión ética no es lo único que confiere sentido a la justicia como imparcialidad; puede decirse que gran parte de su interés filosófico depende también de su carácter sustantivo, es decir, de su intención de definir instituciones, principios, reglas y jerarquías de actuación para el buen funcionamiento de los sistemas sociales efectivos.³⁴ Puede

³²(Muguerza, 1990: 163). Muguerza agrega que, según la perspectiva de la filosofía analítica, "...ya que el filósofo moral... no nos dice lo que tenemos que hacer, podría al menos dedicarse a estudiar *qué es lo que dicen aquellos que nos dicen* lo que tenemos que hacer, es decir, podría dedicarse a examinar —a "analizar", por servirnos de la fórmula consagrada— el lenguaje moral. Para amplios sectores de la producción filosófica contemporánea, "ética" y "análisis del lenguaje moral" han venido, en consecuencia, a resultar sinónimos" (Muguerza, 1990: 156-157). Énfasis del autor.

³³Esta constatación era hecha, apenas en 1979 (escasos ocho años después de la aparición de la *Teoría de la justicia*), por Peter Laslett y James Fishkin en la "Presentación" a su *Philosophy, Politics & Society, Fifth Series*. Cfr. Laslett y Fishkin (1979).

³⁴A este respecto, es aleccionadora la opinión de Fernando Vallespín: "El enorme acierto de Rawls radicaría en haber sabido combinar y unificar en una compleja y completa teoría *sustantiva* y *normativa* algunas de las principales cuestiones que desde siempre han formado parte del objeto de la filosofía política. Su reconciliación, casi sin fisuras, de los problemas de la libertad y la igualdad social en las sociedades industriales avanzadas apenas tiene parangón en nuestro siglo y constituye una aportación decisiva a la configuración conceptual de nuestra disciplina" (Vallespín, 1985: 12-13).

sostenerse, a la luz de estas últimas consideraciones, que la definición como "moral" de la teoría rawlsiana no implica de suyo una limitación mayor; aunque pudiera de todos modos quedar irresuelto el diferendo fronterizo entre moral y política y, a la par, el problema de la especificidad, si alguna hubiera, de una teoría o filosofía política cuyo objeto temático fuera, sin menoscabo de consideraciones normativas, las relaciones de poder. En todo caso, no es una teoría del poder lo que puede hallarse en la teoría de la justicia, sino una teoría normativa de una sociedad bien ordenada que, antes que enraizar sus argumentos en la idea de conflicto, plantea como ideal la estabilidad social a través del ejercicio de la razón práctica; vale decir, precisamente la conjuración del conflicto.

Lo que en *Teoría de la justicia* Rawls quería que fueran sólo especificaciones del argumento sobre el carácter práctico de su discurso moral, acabaría convirtiéndose, a la postre, en una separación conceptual entre filosofía moral y política. En efecto, lo que podría denominarse el "giro político" de Rawls, es decir, la transición entre lo que él mismo denominó una teoría moral comprensiva y una concepción política de la justicia, ha sido el resultado de la aplicación, hasta sus últimas consecuencias, de la idea de practicidad de la filosofía moral a la teoría de la justicia como imparcialidad. En efecto, en la segunda parte de su obra, Rawls renunciará a la pretensión de conceder algún estatuto epistemológico o metafísico a su teoría de la justicia, subrayando su carácter práctico sobre la base del principio "político" de tolerancia. Consciente de que es posible una lectura universalista de su teoría de la justicia, Rawls opta por deslindarse de compromisos metafísicos mayores:

Hago esto porque podría parecer que esta concepción depende de reclamos filosóficos a la verdad universal o a la naturaleza

esencial o identidad de las personas que desearía fueran evitados... nosotros aplicamos el principio de tolerancia a la propia filosofía: la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica (Rawls, 1985: 223).

Ésta llegará a ser una de las tesis más radicales de Rawls: para la filosofía moral y política no hay manera legítima de pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas morales o comprensivas que existen en la sociedad moderna. El suyo no es un cometido cognoscitivo o científico, es, más bien, práctico-político. De este modo, se elude el problema de la verdad en la moral en vez de tratar de resolverlo. El método rawlsiano, que podríamos llamar de "elusión" (*method of avoidance*) es una negación sistemática de las expectativas de las teorías y doctrinas morales de poseer o poder alcanzar algún tipo de verdad en el terreno público. De este modo, la filosofía práctica encontrará sus límites epistemológicos al contemplarse en el espejo del pluralismo social y político. Se buscará entonces alcanzar una concepción práctica –y más precisamente, "practicable"– de la objetividad, y la justificación de las instituciones públicas no se alcanzará a través un estatuto de verdad sino gracias a un acuerdo público conducido por una reflexión adecuada. Rawls lo expresa de la siguiente manera:

De este modo, el objetivo de la justicia como imparcialidad en tanto que concepción política es práctico y no metafísico o epistemológico. Esto es, se presenta no como una concepción de la justicia que es verdadera, sino como una que puede funcionar como la base de un acuerdo, informado y voluntario, entre ciudadanos vistos como personas libres e iguales... El objetivo es el libre acuerdo, la reconciliación a través de la razón pública (Rawls, 1985: 223).

El llamado "giro político" de Rawls será redondeado con la calificación de "comprensiva" que nuestro autor da a la

justicia como imparcialidad. Aunque he abundado sobre este tema en mi libro *La política del consenso*, puedo decir por ahora que, en efecto, en su *Liberalismo político* de 1993, Rawls completa la mencionada separación conceptual entre filosofía moral y política iniciada ya en "Justice as Fairness, Political not Metaphysical". Lo que desde ahora debe quedar claro es que la diferencia no se funda en la naturaleza de sus objetos de interés sino en el alcance (*scope*) de cada una de estas formas de filosofía.

Según Rawls, en la *Teoría de la justicia* no se establecía diferencia alguna entre el nivel comprensivo y el nivel político de la justicia como imparcialidad. Al primero correspondería la imagen de esta teoría como la única posible posición política en la que se reconciliarían nuestras intuiciones morales con los principios que rigen una sociedad bien ordenada, lo que dejaría fuera de la escena la posibilidad de que distintas posiciones morales pudieran, no obstante, coincidir en los mismos principios organizativos de esa sociedad bien ordenada; mientras que el segundo consistiría únicamente en los principios claramente públicos que pudieran ser objeto de un consenso razonable entre los ciudadanos vistos como libres e iguales. Según Rawls, la limitación más importante de la justicia como imparcialidad reside en que parece obligar a cualquier persona a recorrer y hacerse cargo de todos y cada uno de los supuestos del acuerdo público de la justicia como imparcialidad si pretende consensuar los principios que este produciría. El carácter comprensivo de la justicia como imparcialidad se situaría, entonces, a contracorriente del pluralismo irreductible de las sociedades modernas. Para Rawls:

Una concepción moral es general si pretende cubrir un amplio rango de asuntos y, en última instancia, todos los asuntos

de manera universal. Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es valioso para la vida humana e ideales de conducta personal, de amistad y de relaciones familiares o asociativas y todo lo que ha de dar forma a nuestra conducta y, en última instancia, a nuestra vida como un todo (Rawls, 1993: 13).

En contraste, una concepción política "elude" cualquier pronunciamiento sobre la verdad o validez de las visiones morales comprensivas, porque su objetivo es sólo la justicia política (y no un estatuto científico o la verdad misma) del conjunto de instituciones y reglas públicas que articulan el orden social y la estabilidad de una sociedad caracterizada por un pluralismo irreductible. No obstante, la concepción política posee también un estatuto moral, toda vez que se presenta como un modelo normativo articulado sobre los supuestos morales de las personas vistas como libres e iguales y la preponderancia de los valores de libertad e igualdad. Por ello, para nuestros fines basta con insistir en el estatuto también moral del nivel político de esta argumentación.

Aunque tal concepción [la concepción política de la justicia] es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral propuesta como solución para una cuestión específica, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, vale para lo que denominaré "estructura básica" de la sociedad (Rawls, 1993: 11).³⁵

Paradójicamente, la diferencia rawlsiana entre filosofía moral y filosofía política es una distinción que no rebasa los límites de la teoría moral. Es, por así decirlo, una prolongación de

³⁵ En una nota a este párrafo, Rawls agrega: "Al decir que una concepción moral, estoy diciendo, entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares, y que estas normas articulan ciertos valores, en este caso, valores políticos" (Rawls, 1993: 11).

las ideas morales hasta alcanzar los límites de la política, quedándose no obstante en el territorio moral de esta zona fronteriza. No es gratuito, entonces, decir que el "giro político" rawlsiano lo es sólo en el sentido de inaugurar una zona conceptual de valores específicamente políticos dentro de la filosofía práctica. No obstante, la idea de una filosofía política que no fuese esencialmente normativa y, en ese sentido, no subsidiaria del discurso moral, sería algo extraño en el aparato conceptual de Rawls.

Los principios de la justicia

La generalizada tendencia en la filosofía a dividir la obra de algunos filósofos relevantes en primeras y segundas partes parecería tener cierta aplicación para el caso de Rawls. Si se considera que las propuestas de su obra *El liberalismo político* podrían no ser, contra lo que el propio Rawls sostiene, sólo una continuación de argumentos ya planteados en la *Teoría de la justicia* o la cobertura de problemas no abordados en esta última aunque no disonante con ellos, sino más bien la inauguración de un nuevo terreno conceptual cuyas líneas principales divergen de, e incluso debilitan, los principios de la justicia como imparcialidad, tendríamos la posibilidad de hablar de un primer y un segundo Rawls.

Esta es la interpretación, más bien pesimista, de Brian Barry, quien además no concede al *Liberalismo político* otro alcance que el de oscurecer los logros alcanzados por la *Teoría de la justicia*.³⁶ Sin embargo, una posición coincidente con la del propio Rawls también es posible. Si se toma en cuenta que el

³⁶Dice Barry: "Creo que, conforme pasa el tiempo, la *Teoría de la justicia* destaca con creciente claridad como la contribución más significativa a la filosofía política hecha en este siglo. Sólo una cosa amenaza con oscurecer este logro: la publicación de *El liberalismo político*" (Barry, 1995: 915). Véase también la expresión de su explícita preferencia por el "primer" Rawls en *Justice as Impartiality*. Cfr. Barry (1995a: xi-xii).

recurso contractualista no ha sufrido mengua de una obra a la otra, si se concede que una teoría normativa del liberalismo político supone a la justicia como imparcialidad como una de las doctrinas morales que la satisfacen, si, en fin, el propio constructivismo político es visto como la reformulación del constructivismo kantiano y como una actualización del equilibrio reflexivo, tampoco habrá razones suficientes para justificar una separación tan radical.³⁷ De todos modos, la alineación de la justicia como imparcialidad y el liberalismo político dentro del terreno de la filosofía moral debe prevenirnos contra la tentación de pensar que los cambios en la obra de Rawls pudieran ser mayores de lo que él mismo ha aceptado.

No creo que existan suficientes razones para avalar la hipótesis de los "dos Rawls". Los principales conceptos del *Liberalismo político* ya tenían suficientes antecedentes en la abundante y compleja *Teoría de la justicia*. Aun más, el encuadramiento de toda la argumentación rawlsiana en el terreno de una teoría moral de cuño kantiano no hace sino reformular y "redistribuir" argumentos al interior del, en última instancia, mismo discurso normativo. Esto no implica que algunos de ellos no hayan perdido, con la obligada mudanza, su papel de pilares y acabaran convertidos en argumentos periféricos. Esto último es lo que, en mi opinión, ha sucedido con el llamado "principio de diferencia", postulado como mecanismo de equi-

³⁷En esta línea de interpretación se sitúa, por ejemplo, John Gray, para quien: "...desde la publicación de la *Teoría de la justicia* la concepción rawlsiana del método filosófico ha cambiado. Al mismo tiempo, hay poco consenso acerca de cuán radical ha sido este cambio. Desde mi punto de vista, la pretensión de que existe un cambio metodológico radical en el pensamiento de Rawls es exagerada y equívoca. Por ejemplo, su constructivismo en teoría moral, fuertemente enfatizado en escritos posteriores, está presente en la epistemología moral del equilibrio reflexivo en la *Teoría de la justicia*. Aquí, como en otras partes de su pensamiento, tenemos desarrollo más que discontinuidad. No hay suficiente base en la obra de Rawls para amparar una tesis de "dos Rawls" en la línea propuesta respecto de Marx o Mill (Gray, 1989: 163).

librio de las diferencias económicas, las relaciones de poder y las jerarquías sociales. Pero, por ahora lo pertinente será ofrecer una explicación de los rasgos característicos de la justicia como imparcialidad.

Muchas veces se olvida que el propio Rawls establece una clara distinción entre una concepción general y una concepción especial de la justicia. También se olvida que la concepción general está postulada como un enunciado moral de carácter universalista, mientras que la concepción especial se presenta como la aplicación de esa concepción a la situación de las democracias constitucionales contemporáneas. En efecto, aunque ambas concepciones se caracterizan por su contenido moral, la primera exhibe un carácter abstracto que la perfila en un programa de justicia universal. Los principios de la justicia como imparcialidad, que expondremos unas líneas abajo, son casos particulares de este programa universal. El propio Rawls aclara esta distinción:

Debe señalarse, por ahora, que los dos principios (y esto vale para todas sus formulaciones) son un caso especial de una más general concepción de la justicia que puede ser expresada así: Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza y las bases del autorrespeto– han de ser distribuidas equitativamente, a no ser que una distribución desigual de todos o alguno de estos valores vaya en beneficio de cada uno (Rawls, 1971: 62).

Rawls deja prácticamente sin desarrollo su concepción general de la justicia; sin embargo, sus escasos comentarios sobre ella tratan de dejar claro no tanto el ámbito de su realización efectiva cuanto el estatuto histórico de los principios de la justicia como imparcialidad que la actualizan bajo un modelo determinado de sociedad. Esto implica, de entrada, que existe más de una posible actualización de esa teoría general

y, por ende, que otra serie de principios de justicia sería posible bajo condiciones sociales distintas de las requeridas por la justicia como imparcialidad. En efecto, aunque Rawls no se impone como tarea determinar qué otros conjuntos de principios de la justicia serían posibles en situaciones alternativas, sí trata de dejar claro que éstos no tendrían que estar sujetos a las restricciones que necesariamente aparecen cuando el horizonte moral y político es una sociedad industrial moderna. En este contexto, la opción escogida por Rawls de desarrollar sólo una teoría política de la justicia para sociedades ya democráticas, viene a limitar seriamente las posibilidades normativas de la concepción general de la justicia. Como dice Rawls:

...la justicia como imparcialidad es propuesta como una concepción política de la justicia. Aunque una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, se trata de una concepción moral propuesta para un tipo particular de objeto, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como imparcialidad está formulada para aplicarse a lo que he llamado la "estructura básica" de una democracia constitucional moderna (Rawls, 1985: 224).

La justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) es, entonces, una *concepción especial* de la justicia diseñada expresamente para determinar los rasgos de una sociedad bien ordenada, siempre y cuando ésta pueda erigirse sobre una específica experiencia social institucionalizada.³⁸ La justificación de sus principios no puede ser requerida más allá de este

³⁸ Pese a la contundencia de esta definición, Amartya Sen, por ejemplo, argumenta que en el concepto de "*justice as fairness*", el término *fairness* (imparcialidad o equidad) se refiere a una relación entre personas, por lo que el diseño de la estructura básica según principios sólo debería estar expresado por el término *justice* (justicia) (Sen, 2009: 72).

tipo particular de sociedad. Puede decirse que su carácter es *general* sólo si su campo de aplicación es acotado según la experiencia histórica de los países que gozan de un modelo de democracia liberal. En este sentido, la justicia como imparcialidad sería una teoría de la justicia para naciones liberales. Sin embargo, la determinación misma de la lista de países que podrían cumplir los requisitos de aplicabilidad es problemática. Aunque a primera vista prácticamente toda Europa Occidental, Norteamérica, y algunos países como Australia o Nueva Zelanda parecerían tener hoy en día credenciales suficientes para acreditar su pertenencia a esa posible lista de democracias liberales, lo cierto es que Rawls tiene en mente un panorama bastante más reducido. Según Amy Gutmann, la teoría de la justicia como imparcialidad difícilmente tendría las consecuencias distributivas que pretende si se le aplicara más allá de la experiencia sociopolítica anglosajona.³⁹ Lo cierto es que una vez iniciada la particularización del argumento rawlsiano según el criterio que él mismo ofrece, parece difícil detenerla antes de quedarnos sólo con la experiencia de Estados Unidos de América y (tangencialmente) Gran Bretaña como ejemplos del modelo de sociedad viable para la justicia como imparcialidad. En este sentido, la acusación frecuentemente enderezada contra Rawls de sostener un universalismo abstracto, sostenida tanto desde posiciones comunitaristas como desde aquellas que reclaman una verdadera perspectiva política, sin dejar de ser cierta en algún sentido, bien debería ser completada por la crítica contraria, a saber, el necesario reproche a Rawls por haber contextualizado su teoría moral hasta

³⁹ Dice Gutmann: "La *Teoría de la justicia* no es —en un sentido estrictamente lógico— igualitarista en sus implicaciones distributivas. Sin embargo, bajo la interpretación más consistente de la intención de Rawls y de su argumento explícito, la *Teoría de la justicia* muy probablemente ha de tener implicaciones igualitarias cuando es aplicada a las sociedades angloamericanas del siglo veinte" (Gutmann, 1980: 419).

el punto de correr el riesgo de convertirla en una mala (por insuficiente) sociología de la cultura política liberal norteamericana.

En mi opinión, la diferencia entre las concepciones general y especial de la justicia restringe en términos geográficos el alcance normativo de la teoría rawlsiana de la justicia. Mientras que la concepción general puede ser leída como un programa de justicia universal, es decir, como un reclamo distribucionista radical defendible bajo las condiciones de cualquier contexto político e institucional, la concepción especial y, más en particular, la posterior "concepción política" de la justicia propia de *El liberalismo político*, vienen a limitar las posibilidades de articulación discursiva de modelos equitativos de justicia tanto para sociedades no plenamente democráticas como para las autoritarias o dictatoriales.

La reducción del alcance normativo de la justicia como imparcialidad a, en el mejor de los casos, el espacio restringido del circuito de países plenamente democráticos, cancela el desarrollo de una posibilidad política que creo está presente en la enunciación de los principios de la justicia como imparcialidad en términos de derechos de toda persona en tanto que persona moral. En efecto, en la medida en que Rawls ha dispuesto del andamiaje conceptual de la tradición contractualista, cuyo lenguaje de los derechos es universalista, puede decirse que ha partido de una noción de la persona no definida en términos nacionales, comunitarios o territoriales, por lo que la fuerza normativa de sus conclusiones atañe a las personas en general y no a los ciudadanos de esta o aquella nación. En un plano normativo, este rasgo es fundamental, porque la postulación de una serie de principios de justicia como los rawlsianos para personas consideradas intrínsecamente libres e iguales puede ser puesta en conexión directa con una defensa moral y política de los derechos humanos.

No considero que los principios morales de la justicia como imparcialidad posean, por sí mismos, la fuerza política e institucional suficiente para garantizar la reforma en clave equitativa de las sociedades democráticas. Mucho menos creo que pudieran bastar para impulsar la democratización con justicia que requiere todavía la mayor parte de la población mundial. Sin embargo, lo que me parece un dislate normativo es hacer del capital moral y político contenido en la noción de la persona libre e igual sólo un patrimonio cultural de los ciudadanos de los países plenamente democráticos. La entendible necesidad de contextualizar el argumento "práctico" de la filosofía rawlsiana podría revelarse, bajo una perspectiva no contextual, en una suerte de egoísmo normativo que escatima a gran parte de la población mundial el uso de argumentos liberales igualitaristas para articular o fortalecer sus demandas políticas.

Una demanda moral y política tan exigente como la concepción general de la justicia es justamente lo que se requiere como soporte normativo para las luchas y movimientos en favor de la democracia en los países más desfavorecidos. Inclusive, muchos de los rasgos de la concepción especial —lo que propiamente podría llamarse "justicia como imparcialidad"— podrían ser puestos también al servicio de tales luchas y movimientos. Por supuesto, ninguna obligatoriedad fáctica podría derivarse del uso de las concepciones rawlsianas en el debate y proceso políticos de las naciones no plenamente democráticas; sin embargo, tampoco es lo propio de una teoría moral generar obligaciones fácticas. En este sentido, creo que Rawls, al optar sólo por el desarrollo de su teoría especial de la justicia y al reducir el alcance de la idea de una sociedad liberal bien ordenada al dominio de las naciones ya plenamente democráticas, ha obtenido un logro muy escaso: ha enriquecido la oferta liberal en el mercado occidental de las ideas políticas a costa de dejar sin razones para ser liberales a quie-

nes defienden la idea de una sociedad libre y distributiva en otras latitudes.

Con todo, creo que existen, en la propuesta de Rawls, razones morales para proponer uno o varios modelos de justicia geográficamente menos restringidos. Éstas serían, en mi opinión, las derivadas de sus intuiciones morales acerca de la necesidad de concebir una sociedad bien ordenada como un sistema de distribución de todos los bienes sociales relevantes bajo el criterio moral de la libertad e igualdad de las personas. El desarrollo de estas razones en un ámbito más amplio llevaría a conclusiones que chocarían con algunos desarrollos teóricos del propio Rawls. Sin embargo, esto parece inevitable si se considera que la reducción contextualista de Rawls no era la respuesta obligada para la especificación "política" de la justicia como imparcialidad.

En todo caso, la enunciación de los dos principios de la justicia como imparcialidad permitirá aclarar un poco estas apreciaciones tan generales. Rawls ha ofrecido varias formulaciones distintas de estos principios.⁴⁰ La más importante de ellas –y canónica, creo yo, por el contexto en que aparece– es la de la primera parte de la *Teoría de la justicia*:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual a la más extensa libertad básica compatible con una libertad similar para todos.

Segundo: las desigualdades sociales y económicas han de ser ordenadas de tal forma que a) se espere razonablemente sean ventajosas para todos, y b) estén vinculadas a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 1971: 60).⁴¹

⁴⁰La primera formulación de los principios de la justicia se remite hasta su "Justice as Fairness" de 1959. Cfr. Rawls (1999).

⁴¹Otras formulaciones de los principios en *Teoría de la justicia*, con correcciones y agregados menores, pueden encontrarse, entre otros lugares, principalmente en (Rawls, 1971: 83, 250 y 302-303).

La definición definitiva de estos principios, sin embargo, puede hallarse en *El liberalismo político*, junto con la referencia a las razones que da el propio Rawls para el cambio de redacción:

a) Cada persona tiene un reclamo equitativo a un completo y adecuado esquema de iguales derechos y libertades básicos; y dicho esquema es compatible con el mismo esquema para todos. En este esquema, las libertades políticas equitativas, y sólo esas libertades, han de estar garantizadas en su valor justo.

b) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, han de estar vinculadas a puestos y cargos abiertos a todos bajo las condiciones de una justa igualdad de oportunidades; y, segundo, han de existir para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1993: 5-6).⁴²

En todo caso, la aplicación de estos principios está regulada por una regla de prioridad que, según Rawls, es escogida en el mismo momento en que lo son los dos principios. Esta regla de prioridad establece el orden lexicográfico de los principios, es decir, la exigencia de aplicación del segundo principio si y sólo si las condiciones del primero no son suspendidas o eliminadas. La enunciación más acabada de esta regla es como sigue:

Los principios de la justicia han de ser ordenados según un orden lexicográfico y, en consecuencia, la libertad sólo puede ser limitada en favor de la propia libertad. Existen dos casos: a) una libertad menos extensa puede fortalecer el sistema total de libertad compartido por todos, y b) algo menos que

⁴²Debe notarse que en esta definición final, Rawls sustituye, en el primer principio, la referencia a tener un derecho igual a la libertad por tener un reclamo (*claim*) igual al esquema de derechos.

una libertad equitativa debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor (Rawls, 1971: 250).

La regla de prioridad de la libertad estipula que ninguna distribución de los rangos o la riqueza puede ser considerada justa si se hace a costa de la libertad consagrada por el primer principio. Puede decirse que esta regla consolida el talante liberal de la teoría rawlsiana, toda vez que establece un requisito ineludible a cualquier política distributiva: el respeto de un sistema equitativo de libertades ciudadanas. El utilitarismo, por ejemplo, quedaría deslegitimado por esta regla, precisamente porque, en aras del bienestar colectivo, abre la posibilidad de restringir la libertad de algunos individuos. Bajo este criterio, tampoco podrían ser validados los proyectos de transformación revolucionaria, que pretenden buscar la justicia social suprimiendo no sólo las libertades de los miembros de la clase o grupo considerados enemigos, sino incluso la propia vida de estos. En este registro, los dos principios de la justicia pueden ser leídos como especificaciones lógicas e históricas de la concepción general, ya que la actualizan y prolongan en vez de contradecirla. No obstante, la regla de prioridad de la libertad establece una condición no prevista en la concepción general: la prohibición de negociar cualquier forma de libertad a cambio de beneficios distributivos del ingreso, los rangos o la riqueza. Mientras que en el marco establecido por la concepción general es posible algún tipo de intercambio entre condiciones distributivas y libertades, en una sociedad que goza de un régimen democrático-constitucional tal intercambio queda definitivamente prohibido.

Hasta aquí he mantenido la primera terminología de Rawls, que usa el concepto de libertad como si de una entidad única se tratara. La confusión rawlsiana entre libertad y libertades

y, más concretamente, entre libertad y libertades básicas (*basic liberties*) ha sido denunciada por H.L.A. Hart mostrando algunas de sus contradicciones y limitaciones.⁴³ Según Hart, si Rawls en efecto sostuviera que existe "la libertad" como materia del primer principio, arribaríamos a la conclusión absurda de que la regla de prioridad estaría exigiendo la limitación de la libertad para los casos en que ella misma se viera favorecida. La respuesta de Rawls es ampliamente desarrollada en su "The Basic Liberties and Their Priority" de 1987.⁴⁴ Allí, el filósofo de Harvard señala que se trata sólo de un problema terminológico, pues él no postula una libertad que exista al margen o por encima de las libertades particulares, aunque aprovecha para insistir en lo que considera el núcleo del primer principio de la justicia: las llamadas libertades básicas.⁴⁵ Por esta razón, el principal cambio en la definición de los principios atiende a esta corrección. En una enunciación posterior, aunque previa a la citada de 1993, los principios quedaban así:

1. Cada persona tiene igual derecho a un esquema completamente adecuado de libertades básicas iguales, compatible con un esquema de libertades similar para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de cumplir dos condiciones. Primera, deben estar vinculadas a oficios y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de

⁴³Cfr. Hart (1975: 230-252).

⁴⁴Cfr. Rawls (1987: 3-87). Este texto aparece recogido también en Rawls, (1993: 289-371).

⁴⁵La renuencia de Rawls a conceder entidad a la libertad y su opción por las llamadas libertades básicas ha motivado la crítica de Joseph Raz, quien, calificando a Rawls y a Dworkin de "revisionistas" por sostener esta idea, cree que con ella se renuncia a sostener un valor propio de la libertad. Dice Raz: "Al negar el valor de la libertad como tal, Dworkin está siguiendo a J. Rawls, cuya *Teoría de la justicia* ... entiende la "libertad" como referida a una lista de libertades básicas, las cuales no son meras ejemplificaciones de un valor distintivo" (Raz, 1986: 6).

justa igualdad de oportunidades; y segunda, deben operar para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1987: 5).

Como puede notarse, el primer principio enuncia claramente el derecho de toda persona a disfrutar de un sistema adecuado de libertades, con lo que la ambigüedad introducida por el uso del término "libertad" quedaría disuelta. En efecto, las dificultades generadas por el intento de medir el nivel de libertad de una sociedad determinada se reducen notablemente cuando puede ser propuesta una "lista" de libertades sociológicamente constatable, en vez de la existencia de una entidad única. En el siguiente capítulo tendré oportunidad de decir algo más acerca de la conformación de esta lista y los problemas que puede acarrear.

La regla de prioridad es característica sólo de la justicia como imparcialidad en tanto que concepción especial de la justicia para el caso de las democracias constitucionales, mientras que en la concepción general la teoría de la justicia podría permitir un sacrificio o limitación de algunas libertades por mor del alcance de un nivel civilizatorio que permitiese el establecimiento de una sociedad liberal bien ordenada. Según Rawls, cuando las condiciones sociales no permiten el funcionamiento efectivo de un sistema de libertades como el ofrecido por una democracia constitucional algunas restricciones a la libertad serían aceptables, siempre y cuando se hicieran con el propósito de abonar el camino hacia una sociedad libre. Dice Rawls: "La negación de una libertad equitativa puede ser defendida sólo si es necesaria para elevar el nivel de civilización de modo tal que en un tiempo previsible estas libertades puedan ser disfrutadas" (Rawls, 1971: 152).

Fuera de su contexto, este último enunciado rawlsiano puede parecer moral y políticamente indefendible. A la luz de

una lectura llana, parece sostener que fuera de la experiencia democrática-constitucional no hay necesidad de mantener el principio de inviolabilidad de las libertades, con lo que, aparentemente, se estaría abriendo la posibilidad de justificar la posibilidad de atropellos contra las libertades ciudadanas en países cuyos regímenes políticos tuvieran tras de sí una nula o deficiente experiencia en el terreno democrático-constitucional. Ésta es, por supuesto, una lectura posible de este pasaje; sin embargo, me parece que una interpretación más sensata vendría a sostener que Rawls está formulando la cuestión en términos que podríamos calificar de teleológicos, es decir, estaría introduciendo un supuesto no explícito de "finalidad", según el cual la existencia de un sistema generalizado de libertades en las democracias constitucionales ha requerido, para su implantación, de la negación de algunas formas de libertad que no estaban originalmente distribuidas de manera equitativa. Por ejemplo, en la tradición política inglesa, el derecho universal al voto, una de las libertades políticas por excelencia, sólo pudo ser alcanzado gracias a la limitación, entre otras cosas, del derecho exclusivo de los propietarios de bienes inmobiliarios a elegir a los gobernantes. En este caso, ya que lo que estaba en juego era la consecución de un esquema más amplio de libertades, la limitación de una libertad particular quedaba justificada. Del mismo modo, los sistemas públicos y universales de pensiones, uno de los derechos sociales vinculados al mundo laboral, han exigido, para su implantación, restricciones mayores o menores de la libertad de propiedad y libre disposición sobre sus recursos y ganancias de los dueños de empresas. En un caso, se trata de una restricción de una libertad en favor de la ampliación del esquema global de libertades, mientras que en el otro estamos ante una limitación de la libertad en aras de una distribución menos injusta de los bienes colectivos. En la justificación de ambas situaciones, se recurre

a una lectura finalista que contempla tanto el proceso político de universalización del voto como el proceso distributivo de la creación de un sistema de pensiones como momentos de avance hacia una meta ya predeterminada. En este sentido, las limitaciones a la libertad en el marco de la concepción general adquieren sentido a largo plazo, es decir, cuando esa suerte de "búho de Minerva" que sería la concepción especial, pudiera mostrar que éstas estaban al servicio de la formación de un sistema social donde ya es posible la aplicación de los principios de la justicia. Como dice Rawls: "El orden lexicográfico de los dos principios es la tendencia a largo plazo de la concepción general de la justicia consistentemente perseguida bajo condiciones razonablemente favorables" (Rawls, 1971: 542).

Aunque puede decirse que con la concepción general de la justicia Rawls no pretende justificar ningún abuso contra las libertades en sociedades no coincidentes con el patrón democrático occidental, lo cierto es que esta concepción deja abiertos al menos dos problemas. El primero sería el relativo al propio carácter teleológico que alberga el argumento de la prioridad de la justicia. Si esta visión le lleva a privilegiar un cierto modelo de sociedad como el terreno propicio para la aplicación de los principios de la justicia, esto supone que los momentos fundacionales de su historia política e institucional son hitos necesarios para la estructuración de las condiciones en que se puede articular una sociedad bien ordenada. Esta necesidad histórica atribuida tiende a descomplejizar los procesos políticos que han dado lugar a la experiencia de las sociedades democráticas contemporáneas. Uno de los problemas de las interpretaciones teleológicas reside en que tienden a justificar ciertos hechos al atribuirles un sentido que no estaba presente en el momento de su realización. Si, por ejemplo, la Guerra Civil estadounidense, un hito histórico teóricamente

muy significativo para Rawls, se interpreta sólo como un paso decisivo para el establecimiento de un sistema generalizado de libertades civiles, se pierde de vista la asimetría del modelo jerárquico que acabó imponiendo y el posible sistema de libertades que la concreción histórica conocida impidió fuera establecido. Si además se considera, como hace Rawls, que ciertos países ya han alcanzado el umbral pasado el cual es posible la aplicación de los principios de la justicia como imparcialidad, cualquier posibilidad de generalización de esos principios (que, por cierto, han sido postulados por Rawls en términos universalistas) estaría condicionada, no por la repetición de la experiencia histórica de esos países (pues ello es absolutamente imposible), sino por el rediseño de la estructura institucional básica de las sociedades no occidentales para hacerlas accesibles a las reformas pertinentes.⁴⁶

La deseabilidad de esta segunda opción no obsta para que pueda ser calificada de simplista e ingenua. En efecto, si se admite que la concepción general de la justicia es, a fin de cuentas, una representación más retórica que fidedigna de la "prehistoria" de las democracias constitucionales y, además, que la concepción especial exige una estructura social "cuasi-justa", es decir, la existencia de un cierto nivel de riqueza correspondiente con la masa de capital que puede acumular una sociedad industrial y la vigencia de derechos civiles y políticos, nadie podría tachar de exagerada o sesgada la interpretación de la justicia como imparcialidad como una ética pública para los países desarrollados constantemente encubierta, por cierto, por un inconsistente lenguaje universalista. Esto implica, en mi opinión, que la justicia como imparcialidad tal y como

⁴⁶Dice Rawls: "Acepto como evidente para nuestros propósitos que, en efecto, existen en nuestro país condiciones razonablemente favorables, así que, para nuestro caso, la prioridad de la libertad es obligatoria" (Rawls, 1987: 11) (Rawls, 1993: 297).

ha sido defendida por Rawls carece de categorías relevantes para ofrecer un modelo normativo en el que pudieran considerarse las naciones no occidentales o las que, siendo occidentales, no cumplen los requisitos plenos de una sociedad democrático-constitucional.

En este contexto, no es gratuito que cuando Rawls ha intentando, creo que en respuesta no confesada a las agudas críticas de Brian Barry, formular un esquema de justicia para las relaciones internacionales, ha terminado por inventarse, entre otros despropósitos sociológicamente insostenibles, un modelo político, las "jerarquías consultivas", que sería la contraparte política aceptable de ese mundo casi salvaje que queda fuera del circuito de los países liberales.⁴⁷

En todo caso, la racionalidad política liberal defendida por Rawls carece de argumentos precisos para ofrecer una defensa razonable de los principios de libertad e igualdad en una clave universalista; lo que ciertamente no niega la posibilidad de que un programa universalista de justicia pudiera ser erigido sobre la base de esa racionalidad política. Esta renuencia rawlsiana a sostener la universalidad de sus principios morales parece provenir, entre otras cosas, de la confusión entre el alcance universal de sus enunciados normativos (que es una de las más preciadas herencias dejadas no sólo por Kant, sino por la Ilustración toda) y la razonable contextualización de los rasgos de aparición histórica de estos enunciados. Para decirlo con términos de un campo filosófico distinto al nuestro pero útiles para él, tal parece que Rawls estuviera confundien-

⁴⁷ La primera versión de la crítica de Barry sobre el modelo de relaciones internacionales de Rawls aparece en su libro *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Cfr. Barry (1973: cap. XII). Un desarrollo más amplio de la crítica está en Barry (1989: 183-189). La teoría de Rawls sobre la justicia en el orden de las relaciones internacionales se expone en Rawls (1993a: 36-68).

do el contexto de aparición de su teoría con su contexto de justificación.

El segundo problema que Rawls deja irresuelto con su argumento acerca de la especificidad histórica de la regla de prioridad es el relativo a los reclamos de derechos y libertades no coincidentes con la serie de derechos civiles y políticos presentada como la lista de libertades básicas. En su perspectiva, el conjunto de libertades alcanzado por países como Estados Unidos de América es suficiente para facilitar los resultados distributivos de la justicia como imparcialidad. Esta *completud* del elenco de libertades básicas está definida al margen de los problemas de discriminación sexual o racial que limitan seriamente el ejercicio efectivo de tales libertades. Aunque coincido con Rawls en que esta lista reducida de libertades y derechos permite su mejor protección constitucional y efectivización política, lo cierto es que la idea de que la lista es completa aunque no considere, por ejemplo, el déficit de libertad de las mujeres, las etnias discriminadas o los grupos de preferencia sexual no convencional no deja de ser preocupante. El supuesto rawlsiano al respecto consiste en que estos grupos, históricamente marginados, no requieren la formulación de derechos civiles o políticos especiales para su habilitación al goce equitativo de las libertades, sino sólo la aplicación adecuada de la justa igualdad de oportunidades y del principio de diferencia, es decir, de las normas de optimización de las posiciones socialmente menos favorecidas. En este sentido, todas las diferencias sociales (raciales, genéricas, sexuales) se miden por el patrón de la desigualdad económica y se pretende sean resueltas en ese nivel.

Más allá de la debilidad teórica y política de este argumento rawlsiano, existe una vertiente normativa de la mejor rai-gambre ilustrada en la regla de prioridad del primer sobre el segundo principio de la justicia que no sería deseable omitir.

Ha sido señalada por distintos autores de maneras diferentes. Hart, por ejemplo, se refiere a ello diciendo:

El ideal es el del ciudadano con espíritu público que considere la actividad política y el servicio a los demás entre los bienes máximos de la vida y que no podría concebir como tolerable un intercambio entre las oportunidades para tal actividad y los meros bienes materiales o la satisfacción (Hart, 1975: 252).⁴⁸

Robert P. Wolff, por su parte, dice que:

Es... la forma en que Rawls incorpora a su teoría el imperativo kantiano de tratar a la humanidad, tanto en sí mismo como en los otros, siempre como un fin y nunca simplemente como un medio. Malvender una porción de las propias libertades por una vida más cómoda equivaldría, en opinión de Rawls, a vender la primogenitura como ser humano por un plato de lentejas (Wolff, 1977: 83).

Por ello, si hay todavía algún sentido en la distinción entre libertad e igualdad en el horizonte liberal, éste reside precisamente en esta apuesta por el valor de la libertad individual frente a cualquier otro valor político.

⁴⁸Hart agrega que, no obstante que este ideal impregna la obra de Rawls, el problema sigue siendo que pretende mostrar, sin éxito, que la regla de la prioridad de la libertad descansa sólo en intereses y no en ideales. Cfr. Hart (1975: 252). En su respuesta a la crítica, Rawls argumenta que la prioridad de la justicia reposa no sólo en intereses racionales, sino también en una concepción liberal de la persona, es decir, en una consideración de ella como libre e igual. Cfr. Rawls (1987: 4) (Rawls, 1993: 290). Esta respuesta es una muestra del definitivo abandono rawlsiano de la consideración de la teoría de la justicia sólo como una aplicación en el terreno moral de la teoría de la elección racional, consideración que había permeado la *Teoría de la justicia*.

Las libertades básicas

Las libertades básicas, como he dicho antes, constituyen la materia del primer principio de justicia. Se trata de una lista general (*roughly speaking*, dice Rawls) que, aunque pudiera incluir alguna libertad adicional bajo alguno de sus desarrollos posibles, puede ser considerada completa en tanto que expresión de las libertades civiles y políticas que han sido alcanzadas por las sociedades democráticas contemporáneas. Se trata, en este sentido, de la lista de las libertades que caracteriza a la ciudadanía democrática. Nos explica:

Hablando en general, las libertades básicas son: la libertad política (el derecho a votar y ser elegido para un cargo público) junto con la libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de la persona, además del derecho de tener propiedad (personal) y protección respecto de arrestos arbitrarios o de incautaciones según ésta es definida por el Estado de derecho (Rawls, 1971: 61).

Esta lista pretende expresar el conjunto de derechos y libertades disfrutados por los ciudadanos de una sociedad democrática.⁴⁹ La segunda y definitiva formulación de la lista

⁴⁹Para una mayor claridad, sólo convendría recordar que la noción de Estado de derecho o "imperio de la ley" (*The rule of law*) en el pensamiento social anglosajón, a diferencia de la tradición continental que le otorga una

no parece incluir ningún elemento nuevo, salvo acaso un matiz sobre la integridad (probablemente incluyendo la seguridad física y la dimensión moral) de las personas:

...libertad de pensamiento y libertad de conciencia, libertades políticas y libertad de asociación, así como las libertades especificadas por la libertad e integridad de la persona; y, por último, los derechos y libertades protegidos por el Estado de derecho... (Rawls, 1993: 291).

En todo caso, esta lista puede ser redactada siguiendo dos vías posibles: una consistiría en revisar las constituciones de los estados democráticos e identificar las libertades que allí son normalmente protegidas. Esta indagación nos haría accesible la información necesaria para dotar de contenido a los principios de la justicia que, idealmente, serían escogidos en la situación originaria. La otra vía no requeriría este análisis constitucional comparado, sino que trataría de definir cuáles serían las libertades y derechos que constituyen las condiciones sociales necesarias para el pleno desarrollo de ciudadanos concebidos como personas libres e iguales y caracterizados por la posesión de dos poderes morales distintivos, a saber, la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia y la capacidad de sostener una idea propia del bien (cfr. Rawls, 1993: 292-293).

aplicación más amplia, se considera concentrada en el marco de las instituciones y procedimientos judiciales, por lo que afirmar los principios del Estado de derecho además de las libertades y derechos liberales no implica ninguna redundancia. En la tradición anglosajona, Estado de derecho o "imperio de la ley" tiene dos sentidos particulares: 1. la idea de que la ley excluye el ejercicio del poder arbitrario; en consecuencia, el castigo arbitrario infligido a los ciudadanos sólo por la voluntad del poder o por una burocracia sin control es incongruente con el gobierno de una ley regular, y 2. el gobierno de la ley sostiene la igualdad de todas las personas ante la ley y la sujeción de gobernados y gobernantes a la ley ordinaria aplicada por tribunales ordinarios. Cfr. Miller, Connolly y Ryan (1987).

Aunque diferentes, ambas vías de acceso a la definición de la lista buscada pueden ser complementarias y creo que, conjuntamente, constituyen una aplicación del método rawlsiano del "equilibrio reflexivo". Mientras que el análisis constitucional y la decantación teórica de las libertades propias de la ciudadanía democrática se instalan en el nivel del razonamiento abstracto, la introducción de la concepción de las personas como libres e iguales y dotadas de poderes morales expresa la intuición dominante sobre lo que debe ser el fundamento de la justicia en una sociedad bien ordenada. Yendo una y otra vez de un punto a otro, la lista queda soportada tanto desde el terreno de la interpretación filosófico-histórica como desde el de la experiencia práctica.

Una vez que, como se ha visto en el capítulo anterior, se considera descartada la confusión entre una supuesta noción unitaria de la libertad y las libertades básicas, lo que entra en cuestión es el problema del equilibrio de estas libertades entre ellas mismas y luego, como conjunto, respecto de la igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, que constituyen la materia del segundo principio. Por el momento, me ocuparé sólo de la primera de estas cuestiones, pues la segunda exige, en mi opinión, un tratamiento separado.

Según la teoría rawlsiana, una libertad básica sólo puede ser limitada en favor de otra libertad básica o de un conjunto de ellas, pero nunca en favor del bienestar común o de valores perfeccionistas, lo que constituye una suerte de regla de equilibrio o autorregulación que tiende a optimizar el nivel global de libertad.⁵⁰ Pero no toda limitación del ejercicio de una libertad

⁵⁰Cfr. Rawls (1993: 295). Aunque la optimización del esquema de libertades pareciera tener connotaciones utilitaristas, en realidad no es otra cosa que la exigencia de su ampliación hasta que todos los individuos puedan tener acceso equitativo a su disfrute, lo que mantiene la norma de inclusividad que el utilitarismo no cumple.

significa un menoscabo o constricción de ella. Por el contrario, si, como sugiere Rawls, siguiendo el ejemplo de la teoría constitucional, distinguimos entre "restricción" y "regulación" de una libertad, entonces se puede afirmar que el sistema de las libertades requiere una serie de regulaciones que permita que su práctica no sea caótica. Rawls trata de ejemplificar esta idea con una referencia a la libertad de expresión. Si no existieran procedimientos razonables para regular la discusión pública, si cada quien, supongamos, tratara de expresar sus ideas al mismo tiempo que los demás y sin permitir a éstos lo equivalente, el propósito de esta libertad habrá sido anulado. Esta limitación procedimental, nunca de contenido u orientación temática, posibilita y potencia el alcance de las discusiones propias de la razón pública. En este sentido, las libertades básicas pueden ser consideradas procedimentalmente relativas, pues siempre cabe la posibilidad de introducir una serie de regulaciones para evitar su desnaturalización.

La crítica más consistente a esta visión del equilibrio intrasistémico de las libertades básicas ha sido también enderezada por H.L.A. Hart. Según este autor, la optimización o maximización de las libertades no puede constituirse en razón suficiente para resolver los diferendos creados por las disputas derivadas de distintas consideraciones valorativas de las libertades básicas.⁵⁴ Según el argumento rawlsiano, bien expresado en el ejemplo relativo a la libertad de expresión y las reglas que rigen el debate público, las regulaciones a la libertad cumplen el objetivo último de aumentar el monto de las libertades disponibles para los ciudadanos. Esto parece suponer, sin embargo, una suerte de armonía preestablecida al interior del sistema de libertades que equilibra constantemente regulaciones y optimización. Esta armonía cumpliría el requisito de la

⁵⁴ Cfr. Hart (1975: 241-244).

regla de prioridad, porque no tendría su fuente en ninguna esfera externa al propio sistema de libertades, sino que extraería su capacidad optimizadora de la propia interacción entre ellas.

Para mostrar lo endeble de este argumento, Hart observa que la referencia a una libertad más amplia (*a greater liberty*) no es suficiente para explicar por qué, por ejemplo, las libertades de la persona y de expresión quedarían salvaguardadas por una cobertura constitucional frente a los riesgos que para ellas significa el ejercicio del derecho de participar en el gobierno y, con ello, la limitación de estas primeras desde el poder. Dicho de otro modo, la pura optimización de las libertades no nos dice nada acerca de cómo cumplir con el ideal liberal de garantizar la protección de las libertades y derechos de las personas frente al ejercicio de un poder que expresa la opinión de la mayoría (y cuya legitimidad también proviene del ejercicio de una libertad básica).

Según Rawls, la solución de los posibles conflictos entre libertades podría ser realizada tanto en la etapa constitucional como en la legislativa (que son dos momentos posteriores al propiamente contractual, caracterizados, entre otras cosas, porque la restricción informativa propia de este último ha sido levantada). En este nivel, la referencia a la noción de un bien común permitiría establecer un principio objetivo para la regulación de las libertades. Esta noción de bien común correspondería a aquello que elegiría un "ciudadano representativo" movido en su decisión por lo que sería "racional para él elegir", es decir, aquello que permitiera la persecución equitativa de los fines socialmente compartidos. De este modo, podría quedar establecido un criterio objetivo para decidir en situaciones de conflicto entre libertades. Para Hart, sin embargo, este modelo de solución no parece suficiente si se considera

una complejidad mayor del diferendo entre libertades, es decir, si se toma en cuenta un verdadero conflicto de intereses derivado de diferentes valoraciones de las libertades que son, no obstante, sostenidas de manera razonable. No es que Hart considere imposible ofrecer una solución a estos dilemas, sino sólo que la solución de Rawls (atrapada entre los polos de la indeterminación y el bien común) parece conducir a una apelación a una noción de bien común sostenida por las preferencias de la población, lo que a fin de cuentas es un argumento utilitarista. La respuesta ofrecida por Rawls a esta segunda crítica no hace sino desarrollar un rasgo que ya estaba presente en la *Teoría de la justicia*: la suposición de los ciudadanos como personas libres e iguales.⁵²

La respuesta de Rawls, en efecto, cubre la denunciada ausencia de un fundamento más verosímil para amparar la prioridad e irrenunciabilidad de las libertades básicas, llevando su explicación más allá del enfoque reduccionista de los meros intereses. La referencia a la concepción de la persona implica la introducción de valores relativos a la propia cultura política de las naciones democráticas. Dice:

El objetivo de la justicia como imparcialidad es proponer una concepción de la justicia política y social coincidente con las más arraigadas convicciones y tradiciones de un estado democrático moderno... Así, la concepción de la persona es vista, desde el principio, como parte de una concepción de la justicia política y social. Esto es, caracteriza el modo en que los ciudadanos han de pensarse tanto a sí mismos como a los otros en el marco de sus relaciones políticas y sociales según éstas son especificadas por la estructura básica (Rawls, 1993: 300).

⁵²Cfr. John Rawls (1993: 299-304). Una amplia fundamentación de este supuesto aparece en Rawls (1980).

En mi opinión, la innovación aquí introducida reorienta significativamente la visión rawlsiana de la prioridad de las libertades. De una justificación de ella sostenida por motivos de interés personal (téngase en cuenta que Rawls, en la *Teoría de la justicia*, supone a los posibles participantes en un contrato social movidos por sus intereses personales) se pasa a una que reposa en un supuesto más político –la persona libre e igual– discursivamente consolidado gracias a la tradición liberal. En este contexto, la idea de bien común adquiere una significación adicional. Ahora está referida a un principio de cooperación social no reductible a intereses particulares, sino a la idea de que los proyectos sociales comunes son necesariamente intersubjetivos. Con este desplazamiento, el principio de la conducta “racional” permanece presente como criterio de elección, pero queda subordinado al principio de “razonabilidad” (plasmación de esta idea de intersubjetividad).⁵³ Baste decir por el momento que el recurso a la razonabilidad como horizonte moral de la prioridad de la libertad no hace sino conceder aquello que Hart ya reclamaba en su crítica, a saber, que la justicia como imparcialidad requería valores, y no sólo intereses, como base del carácter vinculante de sus principios.

En todo caso, la corrección introducida por Rawls era necesaria porque la apelación a la noción de bien común definida sólo en el terreno de los intereses individuales no hubiera permitido mantener los argumentos en favor de la prioridad de la libertad en el caso de las libertades básicas. Por otra parte, otros conflictos, sobre todo los que podrían derivarse del choque del derecho de propiedad personal con otras libertades, parecen extenderse al terreno de la distribución y el bien común visto como justicia social. Estos problemas

⁵³Para el seguimiento del concepto de “lo razonable”, puede verse Rodríguez Zepeda (2000).

relativos a la libertad de posesión, así como los relativos a las distintas valoraciones de las libertades previamente señalados, exigen un desdoblamiento del argumento sobre las libertades; desdoblamiento que, por cierto, nos acerca más al problema de la justicia distributiva.

Históricamente, el haz de libertades establecido por el liberalismo como fundamento de una sociedad organizada con base en los derechos inalienables de los individuos ha presentado siempre un punto débil: el derecho de propiedad. En efecto, el derecho de propiedad puede ser visto como un serio escollo para que la estipulación liberal de igualdad en el disfrute de los derechos civiles y políticos pueda materializarse. Rawls, ingresando de lleno en ese resbaloso terreno de la racionalidad liberal, sostiene el derecho a la propiedad (personal) como una de las libertades básicas, aunque trata de ofrecer una respuesta consistente al problema de la desigualdad económica que la vertiente dominante del liberalismo ha considerado secundaria. Debe recordarse que las críticas a los efectos inequitativos del derecho liberal a la propiedad no han proveni-do sólo de las corrientes comunistas o anarquistas, sino que también han tenido una larga historia dentro de la propia tradición liberal. Sin duda, Rawls mismo tendría carta de naturalidad en esta corriente de liberalismo heterodoxo seriamente comprometido no sólo con la libertad sino también con la nivelación económica. No obstante, lo que ha distinguido a la crítica liberal heterodoxa del comunismo y el anarquismo es su oferta reformista de justicia social, frente a la propuesta revolucionaria de los segundos. Mientras que comunistas y anarquistas pugnaron por la desaparición de la institución de la propiedad privada, los liberales han tratado de limitar sus consecuencias negativas a través de políticas estatales restrictivas del alcance de la propiedad y distributivas respecto del ingreso y los resultados de la producción. Baste decir, para

ilustrar este contraste, que aunque las políticas socialdemócratas surgieron históricamente como crítica y deslinde respecto de las tesis revolucionarias del marxismo, acabaron a la postre recuperando la herencia moral y política del liberalismo en su concepción de los derechos civiles y políticos y la legalidad y las instituciones públicas, así como, por supuesto, su versión particular de la prioridad de la libertad. Empero, el acento distributivo del liberalismo heterodoxo y la socialdemocracia no significa la configuración de un modelo plenamente igualitarista, si por tal entendemos un tipo de sociedad donde no sólo no existe la propiedad privada sino que el acceso a los bienes sociales es idéntico para todos los individuos. Expresado en su enunciación contraria: el liberalismo heterodoxo y la socialdemocracia reconocen y justifican la existencia de desigualdades económicas y de rango a las que, sin embargo, pretenden regular y en gran medida revertir a través de la acción de las instituciones públicas.

En este contexto, no resulta extraño que la ya clásica crítica al formalismo de los derechos liberales pudiera ser levantada contra el propio Rawls.⁵⁴ Hay ejemplos al respecto que han sido muy socorridos. Uno de ellos nos anima a considerar la importancia que la libertad de propiedad puede revestir para un millonario y lo que puede significar para un hombre carente de toda riqueza. Es obvio que para el segundo sujeto esta libertad es prácticamente accesorio, mientras que para el

⁵⁴Tal es la opinión de C.B. Macpherson, quien señala que: "Si lo entiendo correctamente, Rawls piensa que [las clases desiguales en ingreso o riqueza] son consistentes con una igualdad sustancial en la libertad y en los derechos individuales en cualquier sociedad, incluyendo a una sociedad capitalista de mercado. Yo he argumentado, por el contrario, que son inconsistentes con una sociedad capitalista de mercado, donde la desigualdad de clase por el ingreso o la riqueza es el resultado y los medios de una desigualdad en el poder que afecta las libertades, los derechos y la humanidad esencial del individuo de esas clases" (Macpherson, 1973: 90).

primero se constituye en un elemento fundamental de su identidad ciudadana. Pero esta diferencia no vale sólo para el caso del derecho a la propiedad privada, sino que se extiende a todo el conjunto de libertades básicas. Si la distribución de la riqueza es tan desigual que pueda llegar al grado de inhabilitar a grandes sectores de ciudadanos para el disfrute de sus libertades básicas, el resultado será que estas últimas se vacíen de sentido o, peor aún, se conviertan en coartadas políticas para postular una igualdad de derechos traicionada, en realidad, por una profunda desigualdad económica. La crítica marxista y anarquista sostiene que las libertades liberales sólo podrían arribar a una existencia efectiva, es decir, a constituir ciudadanos iguales, cuando la desigualdad económica proveniente (y reproductora) de la propiedad privada sea anulada.

Ciertamente Rawls no se ha desentendido de la fuerza de estos argumentos. Tan es así, que el segundo principio de la justicia como imparcialidad ha sido formulado para dar respuesta al problema de la distribución del ingreso y la riqueza. Aun más, este principio también exige una justa distribución de los poderes y los rangos, con lo que se convierte en una teoría distribucionista de muy amplio alcance. No obstante, y creo que de manera razonable, se resiste a buscar un modelo igualitarista por vía de la supresión del derecho a la propiedad privada. Más bien, trata de resolver este dilema en otra dirección. El reconocimiento de que cualquier libertad puede tener mayor significación e importancia para ciertos ciudadanos según el lugar que ocupen en la estructura social le lleva, en primera instancia, a la distinción entre los conceptos de libertad y "valor justo de la libertad". Según Rawls:

La incapacidad, resultante de la pobreza y la ignorancia, para aprovechar los derechos y oportunidades que se poseen, así como una general falta de medios, se considera algunas veces

entre las limitaciones definitivas de la libertad. Sin embargo, no sostendré eso; más bien, propondré estas cuestiones como afectando el valor de la libertad, es decir, la apreciación que los individuos hacen de los derechos definidos por el primer principio. Bajo este supuesto, y aceptando que el sistema total de libertad está formulado de la forma explicada, podemos señalar que la bipartita estructura básica permite una reconciliación de libertad e igualdad. De este modo, la libertad y el valor de la libertad se distinguen de la siguiente manera: la libertad es representada por el sistema completo de las libertades de igual ciudadanía, mientras que el valor que la libertad implica para personas y grupos es proporcional a su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema (Rawls, 1971: 204).

He citado el párrafo de Rawls *in extenso* porque considero que indica de manera precisa el modo en que la justicia como imparcialidad encara el problema de la repercusión de la desigual distribución de riqueza y rangos en el ejercicio de las libertades ciudadanas. Empero, para Rawls el derecho a la propiedad personal no es la única libertad cuya distribución equitativa plantea un problema de distintas valoraciones según el sujeto que la disfrute. También libertades como la de expresión o de conciencia pueden, no obstante su atribución igualitaria, ser valoradas en grados muy distintos, hasta darse la posibilidad de que en algunos casos queden vacías de contenido. La segunda de estas libertades, por ejemplo, que para Rawls tutela el derecho a la libre creencia religiosa, podría no significar demasiado para un individuo que profesara la fe mayoritaria de su sociedad, con lo que la opción de poder abrazar otra creencia sería prácticamente irrelevante. Por el contrario, un ciudadano que profesara una religión minoritaria valoraría ese derecho como un elemento fundamental de su identidad personal. Este problema de desigual atribución de valor a una libertad

no puede resolverse con la apelación a una comparación interpersonal de valor con miras a establecer un patrón único de valor (es decir, a la posibilidad de establecer un valor homogéneo para las libertades), toda vez que estas valoraciones están referidas a las ideas de bien de los individuos y a los proyectos racionales que éstas establecen y que, por definición, son irreductibles entre sí. En este sentido, la única posibilidad de establecer una norma que cumpla la función, no de nivelar el valor de las libertades, sino de evitar su total pérdida de contenido, es garantizar las condiciones generales de una ciudadanía equitativa. Éstas, no obstante, no pueden ser alcanzadas sino a través de un procedimiento contractual que muestre que las libertades básicas (no obstante las diferentes valoraciones que les pudieran ser atribuidas) serían constitutivas del esquema que sería elegido si las personas pudieran situarse en una posición ideal de igualdad. Se trata, en definitiva, de invertir la formulación del asunto y encuadrar el problema del valor de la libertad dentro del más amplio tema del equilibrio de libertad e igualdad. Esto habrá de conducir necesariamente al problemático tema de la situación original y el velo de la ignorancia.

Aunque es cierto que prácticamente cualquier libertad puede registrar esta diferencia entre su distribución igualitaria y el valor que se le atribuye, el principal problema levantado por las distintas apreciaciones de las libertades parece residir en la estructura económica de la sociedad. En efecto, Rawls comparte la certidumbre sociológica de que una aguda y estructural desigualdad económica conduce al debilitamiento general del sistema de las libertades. Aunque el esquema básico de libertades es prioritario e innegociable, las posibilidades de su disfrute residen en la estructura básica de la sociedad, donde es requerido un determinado equilibrio en la distribución del ingreso, la riqueza, el poder y los rangos. Dicho de

otro modo, aunque Rawls sostiene que no puede emprenderse una nivelación de los valores de la libertad por razones económicas, sí cree que esta grave desigualdad quedaría relativizada si el principio de la diferencia pudiera funcionar adecuadamente a nivel social. Dice:

La libertad igual es la misma para todos, así que no se plantea la cuestión de compensar por el disfrute de algo menos que una libertad igual... Sin embargo, la valoración inferior de la libertad sí que es compensada, ya que la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus metas podría ser incluso menor si no aceptaran las desigualdades existentes cuando el principio de diferencia es satisfecho. Pero la compensación de una valoración inferior de la libertad no debe confundirse con la validación de una libertad desigual. Considerando los dos principios en conjunto, la estructura básica ha de ser organizada para maximizar la valoración que los menos aventajados hacen del esquema completo de libertad igual compartido por todos. Esto define el objetivo de la justicia social (Rawls, 1971: 204-205).

La posición de Rawls respecto de las desigualdades se clarifica. La distinción entre libertad y justo valor de la libertad permite constatar el apercibimiento rawlsiano de lo que ha sido llamado el "formalismo" de los derechos liberales; sin embargo, el argumento rawlsiano no muestra ni que un desigual valor de la libertad pudiera ser justificado en una supuesta posición original, ni que la compensación de las desiguales valoraciones de la libertad por la apelación al principio de diferencia no eche por tierra la prioridad misma de la libertad.⁵⁵

⁵⁵ Estos dos elementos de crítica son ampliamente desarrollados por Norman Daniels. En su opinión: "...no hay manera de aceptar un valor desigual de la libertad en la posición originaria. El desigual valor de la libertad no puede ser compensado por el incremento de otros bienes primarios, ya que las razones para conceder prioridad a las libertades básicas equitativas se aplican al valor igual de la libertad con fuerza equivalente. Ningún otro principio

El liberalismo rawlsiano pretende, entonces, que la brecha entre las distintas valoraciones concedidas a las libertades pudiera ser cubierta con la aplicación del principio de diferencia, no porque estas diferencias de valor desaparecieran con ello, sino porque incluso las posiciones sociales menos favorecidas alcanzarían una situación para la cual ninguna libertad se mostraría como carente de contenido; lo cual haría válido el adjetivo de justo (*fair*) que Rawls asigna al valor de la libertad (*fair value of liberty*), cuando ésta se mantiene en el marco de una sociedad bien ordenada. El problema subyacente a esta respuesta de Rawls reside en que, para que el valor de la libertad pueda ser compensado por vía del principio de diferencia, tiene que ser desvinculado de las propias libertades a las que juzga. El resultado es casi absurdo: las libertades definen el campo de aplicación del primer principio, pero las valoraciones que de ellas hacen los individuos y grupos se sitúa en una especie de limbo donde no rige ni la regla de prioridad de la libertad ni el mecanismo distributivo del principio de diferencia. Aparentemente, en aras de hacer consistentes entre sí la prioridad del primer principio y la crítica al formalismo liberal, Rawls termina por instalar una "tierra de nadie" entre el sistema de libertades básicas y las demandas de nivelación económica.

Creo que en este caso tenemos, de nuevo, una confusión de niveles inadvertida para Rawls. La regla de prioridad de la libertad es, básicamente, un enunciado normativo. Está diseñado, precisamente, para evitar lo que la experiencia histórica del siglo xx ha mostrado en repetidas ocasiones como el origen de grandes tragedias sociales, a saber, la ilusión de que es posible alcanzar una mejor distribución del ingreso, la riqueza,

de diferencia, incluso uno restringido a maximizar (el valor mínimo de) la libertad, podría funcionar" (Daniels, 1975: 278-279).

el poder y los rangos a través de la supresión o limitación de todas o algunas de las libertades llamadas "liberales". No es gratuito, por ello, que estas libertades estén tuteladas o "atrincheradas" constitucional y jurídicamente en las sociedades democráticas contemporáneas y que las reglas y procedimientos del Estado de derecho tiendan, en general, a mantener esta prioridad. El núcleo normativo del liberalismo consiste, entonces, no sólo en defender la vigencia de estas libertades y derechos, sino en, precisamente, concederles prioridad sobre cualquier otra demanda personal o grupal. Por otra parte, el problema del valor de estas libertades se ha planteado para denunciar, no una diferencia de apreciaciones de un conjunto de libertades que permanecerían, no obstante, completas y vigentes, sino la disolución práctica de éstas bajo condiciones de graves desigualdades económicas. Se trata, en otras palabras, del problema de la crisis o disolución de las condiciones estructurales que permiten el ejercicio de la ciudadanía democrática. No creo que este último problema se resuelva simplemente refiriendo la cuestión a la diferencia entre concepción general y concepción especial de la justicia, porque la crítica al formalismo liberal supone que, en las sociedades industriales, existen simultáneamente una masa de riqueza suficiente como para aplicar los criterios del segundo principio de la justicia y una limitación económica del ejercicio de los derechos de ciudadanía.

Este es un problema no de orden normativo sino sociológico o, si se quiere, político y económico. En este contexto, no tiene mayor sentido la afirmación de la autonomía de las libertades ciudadanas cuando éstas, de hecho, dependen sociológicamente de la estructura político-económica; porque el problema no consiste en negar la posibilidad de que, en condiciones contractuales (es decir, en un marco de equidad para la toma de decisiones) la regla de prioridad de la libertad fuese escogida,

sino sólo en el hecho de que el disfrute de un sistema de libertades está condicionado en gran medida por los resultados de las políticas distributivas ensayadas. Si se pretende, como hace Rawls, ofrecer una respuesta en el terreno normativo a este problema cuya naturaleza rebasa ampliamente ese campo, el riesgo es terminar, o bien ofreciendo peticiones de principio (v. gr. el enunciado de que la libertad es prioritaria y que, al margen de cualquier constatación empírica, su vigencia no puede vincularse a ningún proceso de nivelación económica) o bien dejando indeterminado el campo de las valoraciones de la libertad (porque lo que se compensa es la estructura básica en su conjunto y no la relación entre la libertad y el valor de la libertad).

Estos dilemas de la prioridad de la libertad pueden tener, en la perspectiva de Rawls, una salida alternativa. Como el problema central está planteado por la diferencia entre la libertad que ampara el derecho de propiedad y el valor que ésta posee para distintos individuos, lo que se ensaya es una "enunciación limitativa" de esta libertad, lo que podría evitar que el valor de la libertad se convierta en sólo una fachada para una desigualdad económica insalvable. Según Rawls, el primer principio de la libertad ampara sólo el derecho a una propiedad limitada y personal, mientras que la propiedad sobre los medios de producción es una "cuestión abierta", es decir, un problema que no puede resolverse al nivel de una teoría de la justicia. En consecuencia, si el derecho a la propiedad queda limitado, no por algún argumento distributivo, sino por una formulación que la reduce a su nivel menos discutible y problemático, podría aceptarse que las distintas valoraciones de la libertad no se despliegan como justificación de libertades inexistentes sino como expresión de un pluralismo social relativamente estable.

La cobertura que el primer principio ofrece al derecho de propiedad limitada parece ser la solución de compromiso ofrecida por Rawls entre un liberalismo de mercado y uno –hacia el que se siente más inclinado– de corte distribucionista y altamente regulativo de la propiedad. Pero esta solución parece más endeble que el propio argumento que pretendía salvar al sistema de libertades de la acusación de formalismo. Su debilidad reside en la dificultad de vincular el modelo de propiedad personal y limitada del primer principio con la experiencia de las sociedades capitalistas que son, por razones no discutidas por Rawls, las únicas que han dado lugar a ese tipo de libertades. A esta debilidad puede sumarse la problemática definición del mercado y las funciones que éste cumple; pues aunque Rawls acepta la necesidad de un funcionamiento mercantil en su modelo de sociedad bien ordenada, también pretende que tal estructura de mercado no se corresponde necesariamente con una sociedad de mercado, es decir, con una sociedad capitalista.

Llegados a este punto, habrá que pasar al planteamiento del problema de la igualdad liberal no sólo como problema derivado del argumento de la libertad, sino como tema central de la constelación teórica de Rawls. Ello exige, sin duda, centrarse en el recurso rawlsiano que proporciona la legitimidad moral de su propuesta de igualdad liberal: el del contrato y el velo de la ignorancia.

Neocontractualismo

Como se ha visto, los principios de la justicia son los principios normativos que serían escogidos por los ciudadanos si estos estuvieran localizados en una situación ideal de igualdad. La justificación de tales principios proviene de que son escogidos por sujetos considerados libres e iguales. El fundamento moral de la justicia, entonces, no reside ni en el procedimiento de la negociación o regateo (*bargaining*) que las partes del contrato rawlsiano llevan a cabo (porque, en realidad, este es hipotético) ni en las consecuencias institucionales probablemente justas que se pudieran derivar de ellos (ello sería una forma de consecuencialismo más propia del utilitarismo) sino, más bien, en la consideración de que las partes libres e iguales del contrato no podrían sino escoger los principios ya descritos. Este apretado resumen de la enunciación rawlsiana impone grandes interrogantes; tratemos de seguir algunas de ellas.

Para Rawls, la tradición filosófica del contrato social es el recurso heurístico más adecuado para representar las condiciones que hacen posible la justificación de su justicia como imparcialidad. Esta tradición es la que, en su opinión, le permite definir un punto de vista moral que se presenta como la

justificación normativa de su proyecto de sociedad bien ordenada. Aunque en la *Teoría de la justicia* se da gran importancia a la idea de una supuesta negociación soportada por partes que son autointeresadas, es decir, que no se caracterizan por el altruismo, no es esta dimensión de la elección racional la que proporciona el estatuto moral exigido para la distribución de libertades y derechos. Este estatuto moral sólo puede ser alcanzado si se posibilita la definición de un punto de vista que considere aceptable que nadie deba poseer ventajas provenientes de la fortuna o de las circunstancias sociales, es decir, un verdadero punto de vista normativo que generalice consistentemente las intuiciones morales de la experiencia social democrática.

El equilibrio reflexivo es la categoría que explica, en este contexto, la vinculación entre los principios abstractos postulados por la filosofía moral y las intuiciones morales de los ciudadanos en su vida cotidiana. No se trata, por supuesto, de un equilibrio alcanzado en un solo movimiento, sino de un constante e inacabable ir y venir de los principios abstractos a las intuiciones morales, y viceversa, hasta arribar a la enunciación tentativa de reglas generales y abstractas que, no obstante esa condición, no traicionan la experiencia moral vital. En este sentido, la situación original debe incorporar la posibilidad de contemplar desde cierta distancia las condiciones morales de la época moderna, con el objetivo de decantar de ellas los principios normativos de un modelo social ideal.⁵⁶ La tarea, entonces, consiste en definir una situación en la que puedan ser incorporadas tanto los intereses colectivos como las condiciones generales de la experiencia moral y en la que, al mismo tiempo, la autonomía individual quede salvaguardada.

⁵⁶ Dice Rawls: "Necesitamos una concepción que nos permita visualizar nuestro objetivo desde lejos: la noción intuitiva de la posición original logra esto para nosotros" (Rawls, 1971: 22).

Según Rawls, la llamada "posición original" correspondería al Estado de naturaleza del contractualismo clásico.⁵⁷ Se trata de una situación hipotética caracterizada de la siguiente manera:

Es entendida como una situación puramente hipotética, caracterizada de este modo para conducir a una concepción determinada de la justicia. Entre sus rasgos esenciales están el que nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, su fortuna en la distribución de cualidades y habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza o cosas similares. Aceptaré incluso que las partes no conocen sus propias concepciones del bien o sus inclinaciones psicológicas particulares (Rawls, 1971: 12).

Rawls agregaría luego el desconocimiento de la generación o el momento histórico en que se vive como una restricción adicional de esa situación ideal. Esta adición se deriva del intento de responder a las críticas que respecto de la cuestión de la justicia intergeneracional había levantado Brian Barry, aunque no parece que esta adición implique un cambio del estatuto teórico del argumento.⁵⁸ En todo caso, la posición original es un recurso diseñado para asegurar que todas las decisiones que se tomen en su marco puedan resultar equita-

⁵⁷ Esta equivalencia puede ser aceptada sólo si se hacen algunas reservas. En su aspecto formal es, en efecto, similar a la idea kantiana de estado de naturaleza: una situación hipotética puesta al servicio de la elección de principios morales racionales. Cfr. Kant ([1797] 1989: 141). Pero la noción de Estado de naturaleza dentro de la filosofía política es bastante más que la definición kantiana: para Hobbes, por ejemplo, equivaldría a una situación de alto riesgo para la vida donde la única igualdad reside en el miedo compartido a la muerte violenta. Cfr. Hobbes ([1654] 1968). La tradición contractualista ha formulado diferentes versiones de este concepto, por lo que, para evitar confusiones, el vínculo de la situación original debería mantenerse sólo con la versión kantiana.

⁵⁸ Cfr. Barry (1977).

tivas dado, precisamente, el supuesto de la equidad de las condiciones allí imperantes.

Como abstracción de carácter moral, la situación original tiende a descartar, por ser arbitrarias para la justicia, las desigualdades que caracterizan la existencia efectiva de los individuos. En razón de esto, el objetivo de este recurso heurístico no es otro que el de garantizar la eliminación de la arbitrariedad en la distribución de los beneficios y las cargas sociales; eliminación que, según Rawls, sería imposible si la negociación se situara en condiciones reales (con acceso de las partes a una información completa acerca de su situación en la sociedad y de sus haberes y capacidades). En este sentido, la posición original cumple el cometido moral de diseñar un punto de vista que reúne los requisitos de inclusión e imparcialidad que no podrían ser combinados fructuosamente en circunstancias informativas no restringidas.

Desde las versiones primitivas de su concepción de la justicia, Rawls había establecido el requisito de una restricción informativa como condición necesaria para garantizar un resultado equitativo y moralmente relevante de la estrategia contractual; sin embargo, la enunciación técnica del velo de la ignorancia sólo aparecería hasta la publicación de la *Teoría de la justicia*.⁵⁹ Aunque el velo de la ignorancia es un mecanismo para evitar los desavenencias insalvables en el proceso de la negociación de los primeros principios de la justicia, esta característica queda subordinada a una más importante aún, a saber, la de ser la mejor forma de *expresar* o *representar* la naturaleza moral de las partes contratantes. Dice Rawls:

⁵⁹En efecto, en su artículo "Distributive Justice" (Rawls, 1967), Rawls mantiene que los principios de la justicia son el resultado de un juego de regateo sometido a ciertas restricciones orientadas a garantizar la equidad de sus resultados. No obstante, ni la enunciación del velo de la ignorancia como equivalente de estas restricciones ni la dimensión moral que éste conlleva serán totalmente claras hasta la aparición de *A Theory of Justice* en 1971.

Parece razonable suponer que las partes en la posición original son iguales, es decir, que todas tienen los mismos derechos en el procedimiento de escoger los principios: cada una puede hacer proposiciones, proponer razones para su aceptación, etcétera. Obviamente, el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, es decir, como criaturas que poseen una concepción de su propio bien y son capaces de poseer un sentido de la justicia (Rawls, 1971: 19).

La posición originaria, caracterizada por la presencia del velo de la ignorancia es, entonces, un recurso (*device*) para representar de manera lógica y coherente la concepción de las personas reales como libres e iguales.⁶⁰ Su uso no tiene otra función que dar expresión a la información moral relevante para la fundamentación de una teoría equitativa de la justicia distributiva. Su enunciación bajo la forma de un argumento contractualista trata de mostrar que los principios a los que se puede arribar desde su cobertura no son externamente impuestos a la voluntad de los contratantes ni están desligados de su experiencia moral cotidiana.

Pero no se trata en ningún caso de un postulado metafísico o de una teoría del yo o de las relaciones intersubjetivas, aunque algunos fragmentos de la *Teoría de la justicia* parezcan así avalarlo. En este contexto, si queremos rescatar la función heurística de este argumento, tendremos que desentendernos de las veleidades de Rawls a propósito de la descripción pormenorizada del ambiente y los comportamientos particulares

⁶⁰Esta concepción de la situación originaria es expresada con toda claridad en "Justice as Fairness: Political not Metaphysical": "En suma, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe las partes, cada una responsable de los intereses esenciales de una persona libre e igual, como equitativamente situadas y en posición de alcanzar un acuerdo sujeto a ciertas restricciones adecuadas en cuanto a lo que ha de contar como buenas razones" (Rawls, 1985: 237).

registrables en la posición originaria, sobre todo de aquellos que, en aras de hacer más verosímil su función explicativa, no ven impedimentos para una representación dramática de ella.⁶¹

La posición originaria no está formulada como una suerte de asamblea multitudinaria y efectivamente incluyente. Pensarla como una categoría que tuviera que cumplir algún tipo de correspondencia histórica o satisfacer la complejidad de procesos sociales efectivos es exigirle algo que no puede ofrecer. Lo único que se le puede exigir es que represente adecuadamente los supuestos morales (que son también políticos y culturales) a los que trata de vehicular. Estos supuestos se resumen en la suposición de la persona como libre e igual y poseedora de dos poderes morales, a saber, el sostenimiento de una idea del bien y la posibilidad de desarrollar un sentido de la justicia. Esta interpretación de la posición originaria no deja a un lado el papel que los intereses individuales, las motivaciones y las necesidades que parecían juegan en los argumentos previos a la *Teoría de la justicia*, pero se ajusta mejor con la fundamentación que el propio Rawls ha ofrecido en trabajos posteriores.⁶²

⁶¹ Un ejemplo del tipo de argumentos que deberían ser descartados es el siguiente: "Para hacer más vívidas las circunstancias, podemos imaginar que se pide a las partes que se comuniquen entre ellas a través de un árbitro intermediario, y que este haya de anunciar cuáles son las alternativas propuestas y las razones ofrecidas para apoyarlas. Él prohíbe los intentos de formar coaliciones e informa a las partes cuando se ha alcanzado un acuerdo." Pero enseguida concluye: "Si se acepta, no obstante, que las deliberaciones de las partes deben ser similares, tal arbitro es en realidad superfluo" (Rawls, 1971: 139). El problema aquí planteado es grave: si el recurso a un árbitro es innecesario porque las deliberaciones están predeterminadas por la conclusión que supuestamente deberían alcanzar, entonces, ¿por qué no habría de hacerse innecesario también el recurso a la posición original misma, si lo que ésta hace es formular dramáticamente principios morales ya conocidos?

⁶² Un ejemplo de las primeras interpretaciones está en Barry (1973: 20-41). La decantación de Rawls por la interpretación "moral" ya es clara en "Kantian Constructivism in Moral Theory". Cfr. Rawls (1980).

En todo caso, el rasgo relevante de la posición originaria consiste en que la restricción informativa garantizada por el velo de la ignorancia es el argumento rawlsiano por excelencia a propósito de la igualdad. Amy Gutmann ha señalado, creo que acertadamente, que la posición originaria es el elemento que define el perfil igualitarista del liberalismo rawlsiano.⁶³ La igualdad ideal postulada para esa posición es viable porque, al recurrir a la hipótesis del velo de la ignorancia, se limita la información que refleja una situación efectiva (y por supuesto más compleja) de libertad defectuosa y desigualdad. En este sentido, el velo de la ignorancia es un mecanismo de censura informativa que trabaja en favor de la imparcialidad de la justicia. Este es el sentido de la propuesta rawlsiana de encontrar un punto arquimídeo que, sin estar fuera de la experiencia social, se mantiene lo suficientemente distante como para permitir la elección de principios morales generales (Rawls, 1971: 260).

Hasta aquí he reconstruido los argumentos de Rawls sobre la necesidad de introducir, por vía del argumento de la posición originaria y el velo de la ignorancia, un supuesto igualitario como base de la justicia; y esto parece dar por sentada la necesidad misma de la igualdad y la justicia. Aún más, se ha identificado el supuesto de la equidad con la concepción de las personas como libres e iguales. Lo que no ha aparecido en la argumentación son las razones por las cuales se hace necesaria la propia formulación de una teoría de la justicia. Aunque significativamente Rawls dedica más bien poco esfuerzo a justificar la empresa de la justicia como imparcialidad, parece ser que la razón más acuciante para tal empresa es un problema

⁶³ Dice Amy Gutmann: "Rawls empieza por establecer un punto de vista —la posición originaria— a partir del cual los principios de la justicia pueden ser correctamente discernidos. Esta es su mayor contribución a la teoría liberal igualitaria" (Gutmann, 1980: 120).

de tipo distributivo. En efecto, el recurso de la posición originaria como espacio equitativo para la elección de los principios de la justicia estaría justificado porque las condiciones sociales efectivas sobre las que ésta se postula están caracterizadas por una escasez relativa. Esta escasez relativa –que puede postularse como la imposibilidad de satisfacer todas las preferencias de todos los miembros de la sociedad en todo momento– es una muy probable fuente de conflictos sociales y de inestabilidad si no se redime a través del establecimiento de un procedimiento de distribución que no dependa de criterios arbitrarios. Rawls considera, por supuesto, que la de la justicia sería una empresa carente de sentido si no se planteara como respuesta a esta situación de bienes sociales escasos.⁶⁴

En sí mismo, el argumento de la escasez como la realidad que obliga al planteamiento de reglas de justicia no es ni nuevo ni original. Hume ya había propuesto las reglas de la justicia como provenientes de un sentido del beneficio general obtenido en el marco de las restricciones que mutuamente se imponen las partes interesadas, por ello sostenía una idea de la justicia como mutuo beneficio, orientada no obstante, a justificar las reglas de adquisición y transmisión de la propiedad.⁶⁵ Rawls, aunque retoma esta noción de escasez y la formula bajo

⁶⁴ El argumento rawlsiano de que la escasez está en la base de la exigencia de justicia contrasta con la reciente propuesta de Amartya Sen sobre el origen del reclamo de justicia. Según Sen, no es la percepción de fenómenos como la escasez lo que nos lleva a exigir justicia, sino la percepción de injusticias evidentes que pueden ser remediadas (*manifest injustices that could be overcome*). De este modo, mientras Rawls dota a sus sujetos contratantes del poder moral de un sentido de la justicia, Sen dota a las personas de un “sentido de la injusticia” (*a sense of injustice*) como motor para la construcción de una sociedad justa Cfr. Sen (2009, vii-viii).

⁶⁵ Cfr. Hume ([1739] 1978: 577 y ss). Brian Barry argumenta que esta versión de la justicia es en algún sentido compartida por Rawls, pero agrega que también lo es la otra idea humeana de justicia: la de una virtud moral que reposa sobre la simpatía imparcial respecto de los intereses de todos los involucrados. Cfr. Barry (1989: 148-152).

el enunciado de “condiciones objetivas de la justicia”, la pondrá al servicio de un principio de distribución general. En efecto, para Rawls los principios de la justicia son establecidos con el fin de distribuir de manera equitativa libertades, derechos, jerarquías, oportunidades, ingreso, riqueza y todo otro bien que pudiera significar un elemento objetivo para la promoción de los fines particulares de todo individuo. En este sentido, la afirmación de que la justicia como imparcialidad es un modelo de justicia distributiva no puede reducirse a la evidente constatación de que el segundo principio de la justicia plantea un esquema económico altamente distributivo, sino que reposa fundamentalmente en la idea de que todo bien social básico tiene que ser distribuido de manera equitativa. Dice Rawls al respecto:

Nuestro tema es el de la justicia social. Para nosotros, el objeto fundamental de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, la forma en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y obligaciones fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (Rawls, 1971: 7).

Para Rawls, la concepción distributiva de la justicia implica que ningún bien socialmente significativo queda fuera de las normas morales de la imparcialidad. Aunque volveré sobre esta cuestión más adelante, sólo diré por el momento que gran parte de las dificultades para armonizar el elenco de los bienes primarios que Rawls encara es resultado de este intento de ampliar el alcance de la justicia distributiva.

Para que la posición originaria pudiera cumplir sus objetivos de representar los supuestos morales de la justicia, las partes o componentes de la posición originaria han sufrido algunos cambios desde sus primeras formulaciones. Como señala Barry, han pasado de ser, en la *Teoría de la justicia*,

miembros de una sociedad efectiva padeciendo temporalmente una "amnesia comprehensiva" a ser, en escritos posteriores, representantes de los integrantes de la sociedad y responsables de la persecución de los fines de estos, aunque sometidos a restricciones informativas como la prohibición de identificar la identidad particular de cualquier representado.⁶⁶ La ventaja obtenida con este cambio consiste en que la situación originaria resulta notoriamente simplificada, pues no se exige que, así sea de manera ideal, estén representados en ella todos los individuos reales y posibles. Por el contrario, sólo se busca manifestar a través de ella los rasgos moralmente relevantes que se mantendrían después de una censura informativa que pusiera temporalmente en suspenso todos los elementos injustos de la vida social efectiva, es decir, todas las desigualdades arbitrariamente establecidas.

La simplificación de la posición originaria no resuelve, sin embargo, dos problemas vinculados a esta metodología moral: el problema de la información asequible a las partes tras el velo de la ignorancia y el problema de la obligatoriedad de los acuerdos alcanzados bajo su cobertura. Abordaré primero el caso de la información permitida por el velo de la ignorancia, pues es uno de los pasajes rawlsianos que más y más variadas críticas ha recibido.

Según Rawls, la información permitida a las partes contratantes sería aquella cuya generalidad y correspondencia con los hechos fundamentales de la vida colectiva permitiera habilitar a las partes para consensuar los principios de la justicia. La única información de tipo particular que estaría disponible a las partes de la situación original sería la de que su sociedad se encuentra sujeta a las circunstancias de la justicia y las consecuencias que ella implica, es decir, que las partes estarían

⁶⁶ Cfr. Barry (1989: 181).

apercibidas de una situación de escasez relativa y de la consecuente necesidad de establecer principios de distribución de bienes escasos por definición. Por lo demás, ninguna otra información particular estaría permitida. Dice:

Se da por sentado... que [las partes] conocen las verdades generales acerca de la sociedad humana. Comprenden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica y conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología humana. Se supone, en efecto, que las partes conocen cualesquiera verdades generales que afecten la elección de los principios de la justicia. No existen límites para la información general, es decir, para las leyes generales y teorías, toda vez que las concepciones de la justicia deben estar ajustadas a las características de los sistemas de cooperación social a los que han de regular. No hay, por ello, razones para excluir estas certezas (Rawls, 1971: 137-138).

Aunque, como se ha visto, Rawls ha prevenido constantemente contra la tentación de identificar las partes de la posición originaria con algún tipo de sujeto cognoscente o práctico, lo cierto es que el propio orden discursivo rawlsiano nos obliga, aun reconociendo el carácter representativo de las partes, a asociarlas una y otra vez con comportamientos individuales y deliberaciones que competen a razonamientos subjetivos.

Puede decirse que la plasticidad de la situación original es tal que las críticas a Rawls que denuncian la incompatibilidad de esta concepción de las partes con una apreciación objetiva de los miembros efectivos de una sociedad deben ser seriamente consideradas. En el caso de la información asequible a las partes, parece imposible no concluir que Rawls está postulando una relación epistemológica elemental entre un sujeto cognoscente —las partes representativas— y un objeto de conocimiento

–la realidad social– a través de una serie de conocimientos objetivos –las verdades o certezas generales (*facts*).⁶⁷

En efecto, si lo que pretende Rawls es defender la idea de que la enunciación de los principios de la justicia sólo puede ser alcanzada a través de los conocimientos y certezas de algunas tradiciones científicas, la estrategia contractualista no parecería tener mayor sentido, pues la validez epistemológica de estos conocimientos se conservaría (como de hecho sucede) incluso si no fueran universalmente compartidos. Pero el problema reside en que esta estrategia está diseñada como un recurso de inclusión moral, es decir, como una forma de representar una naturaleza moral compartida o, al menos, compatible. Este segundo requisito es lo que lleva a representar a las partes del contrato como individuos promedio que, no obstante, se mueven en una suerte de espacio moral neutral donde toda la información está liberada del lastre de las opiniones e intereses particulares; o, si se quiere, como individuos promedio que cognoscitivamente se comportan, como señala Rawls e insiste Michael Sandel en su crítica, como seres *noumenales* de corte kantiano.⁶⁸

En todo caso, el problema parece residir en la decisión rawlsiana de dotar de contenidos cognoscitivos y, más concretamente, científicos, a sujetos que son expresión de principios

⁶⁷ Es necesario atajar un posible equívoco conceptual derivado de un simple problema de traducción. En la traducción de *A Theory of Justice* del Fondo de Cultura Económica, “*general facts*” es vertido como “hechos generales”, dando lugar al error sintáctico y semántico de hacer hablar a Rawls de “hechos generales acerca de la sociedad humana” (Rawls, 1979: 164). En este contexto *fact* debe ser entendido más bien como “*something known to be true or accepted as true*” (algo conocido o aceptado como verdadero) (*Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*), es decir, como verdad o certeza. Esta traducción refuerza mi interpretación –ofrecida en el siguiente párrafo– de que el conocimiento general permitido en la situación original es, fundamentalmente, de carácter científico.

⁶⁸ Cfr. Sandel (1982: 15-66).

morales y culturales. En mi opinión, Rawls no sólo no obtiene un buen rendimiento explicativo con la inclusión de las verdades generales (*general facts*) en su estrategia contractualista, sino que incluso debilita la legitimidad moral de los principios de la justicia al hacerlos reposar en estos principios científicos generales. Si la autoridad moral y la legitimidad de los principios, como he señalado antes, no derivan del hecho de ser escogidos colectivamente a través de un contrato, sino de que plasman valores morales fundamentales de las sociedades modernas, entonces la inclusividad y la racionalidad dialógica de la situación originaria no producen por ellas mismas ninguna certeza o principio que pueda ser tomado como un tipo de conocimiento aceptable tras el velo de la ignorancia. Por esto, la inclusividad y la racionalidad dialógica, así como el principio de publicidad y la propia concepción de la persona como libre e igual, sólo podrían entrar en la situación original bajo dos formas: una, como principios orientadores de la deliberación contractual que antes han sido científicamente codificados y, otra, como principios morales que acompañan al conocimiento científico sin compartir su naturaleza (que me parece es la versión que mejor encaja en el sistema de Rawls). Lo que resulta de todo esto es, desde mi punto de vista, sólo una larga y fatigosa forma de disolver el equilibrio reflexivo (que ciertamente reconocía especificidad y peso en la toma de decisiones a las intuiciones morales) y subordinar el argumento moral a un no razonado prejuicio positivista.

La dimensión cognoscitiva de las partes concurrentes a la posición originaria también ha sido criticada desde la referencia al sujeto moral defendido por Rawls, es decir, al modelo de “yo” que subyace a su razonamiento. Intercaladas a lo largo de la *Teoría de la justicia*, aparecen varias referencias a la idea del yo o identidad individual que se ajusta a los supuestos de la

justicia como imparcialidad.⁶⁹ Según Rawls, las circunstancias de la justicia pueden ser divididas en objetivas y subjetivas. A las primeras corresponden aquellas que hacen posible y necesaria la cooperación; por ejemplo, la coexistencia en el mismo espacio geográfico y en la misma época, la similitud entre poderes físicos y mentales que evita la dominación permanente de unos individuos sobre otros o las ya mencionadas condiciones de escasez relativa que obligan al establecimiento de reglas distributivas. Las circunstancias subjetivas consistirían en los aspectos característicos de los sujetos de la cooperación social. Entre estos rasgos destaca que, aunque las personas puedan tener, en general, necesidades e intereses similares, sus planes de vida, sus doctrinas y sus preferencias políticas y sociales divergen de manera sustantiva. Esto lleva a la definición de los individuos como mutuamente desinteresados y sin inclinación a sacrificar sus intereses en favor de los de sus semejantes. La identidad del sujeto rawlsiano, en este contexto, no está dada por el conjunto de fines que posee o sostiene en un momento dado, sino por el resultado a largo plazo de sus elecciones guiadas por sus condiciones y poderes morales. Según Rawls:

...una persona moral es un sujeto con fines que él mismo ha escogido y cuya preferencia fundamental favorece las condiciones que lo habilitan para formular un modo de vida que exprese, tanto como las circunstancias lo permitan, su naturaleza como un ser racional libre e igual. En consecuencia, la unidad de la persona queda de manifiesto en la coherencia de su plan; una unidad fundada en el elevado deseo de ser guiada, por vías consistentes con su sentido de lo correcto y lo justo, por los principios de la elección racional (Rawls, 1971: 561).

⁶⁹ Cfr. Rawls (1971: 126-130 y 560-567).

En la perspectiva de Rawls, la unidad del yo o la persona sólo es alcanzada *a posteriori*, es decir, una vez que es posible evaluar su plan de vida en la perspectiva de las elecciones racionales que ha hecho. Por ello, rechaza lo que él denomina la concepción de un fin dominante (*dominant-end conception*) que supone una unidad del yo dada por la existencia de un fin dominante que proporciona un sentido originario a la persona. En esto consiste su idea de que "...el yo es prioritario a los fines que él mismo afirma" (Rawls, 1971: 560). La unidad del yo o la persona rawlsiana no puede estar dada por un fin específico que pudiera ser identificado con una idea particular del bien (lo que, por ejemplo, sería sostenido por el perfeccionismo característico de los comunitaristas), con lo que se remarca la separación entre el yo y sus fines. La identidad del yo, entonces, está mediada por las condiciones y fines de la justicia. Sin embargo, uno de los problemas de esta visión del yo es que su definición exige la eliminación de prácticamente todo contenido experiencial o comunitario que pudiera haber intervenido en su constitución.

Según Michael Sandel, las partes de la situación original rawlsiana son, además de seres nouménicos, "yoes" definidos de manera previa a sus fines, es decir, entidades individualmente modeladas que persiguen fines que no pueden ser identificados como propios, toda vez que el espacio social donde estos habrían de haberse formado es eliminado por las exigencias de la censura informativa. La propiedad de los fines (en el sentido de posesión de ellos por parte del yo) es lo que en opinión de Sandel define el tipo de relación (externa) entre el yo y sus objetivos. Esta exterioridad de los fines respecto del yo implica que éste puede considerarse íntegro e idénticamente definido incluso si no se le reconoce ningún fin o interés particular. De este modo, el yo rawlsiano no sólo sería un sujeto de posesión (un yo que no es sus fines –no se identifica

vitalmente con ellos— sino que los *posee*) que mantiene una relación de exterioridad con sus ideas del bien, sino también un sujeto individualizado previamente (*an antecedently individuated subject*) y cuyo yo es fijado antes de cualquier experiencia.⁷⁰ La idea que subyace a la crítica de Sandel es que Rawls se ha desentendido de la posibilidad de una fundamentación intersubjetiva del yo que permitiera recuperar la función que cumplen en su constitución las ideas del bien socialmente compartidas. En todo caso, el resultado es que a la posición originaria concurriría un yo cuya identidad es abstracta y vacía (*an uncumbered self*). En el plano epistemológico, la consecuencia sería que este yo aparecería defendiendo intereses relativos a conocimientos que le sería imposible relacionar con su experiencia comunitaria y con su propia identidad individual.

El propio Rawls ha reconocido que la idea de la posición originaria puede dar lugar a algunas confusiones, entre ellas la de atribuir un estatuto metafísico a la concepción de la persona. En su respuesta a Sandel, Rawls insiste en que la solución a estas confusiones pasa por insistir en el reconocimiento de la función de la posición originaria como un mecanismo de representación (*a device of representation*) y en descartar la asunción de un compromiso filosófico fundamental. Dice Rawls:

Creo que ésta debe ser una ilusión originada por no contemplar la posición originaria como un mecanismo de representación. El velo de la ignorancia, por aludir a uno de los rasgos prominentes de esa posición, no posee implicaciones metafísicas a propósito de la naturaleza del yo ni supone que el yo sea ontológicamente prioritario a las certezas acerca de las personas que son excluidas del conocimiento de las partes (Rawls, 1993: 27).

⁷⁰Cfr. Sandel (1982: 54-55).

Para recalcar la ausencia de compromisos metafísicos, Rawls recurre a la comparación de su posición originaria con la actuación en una obra de teatro. Cuando alguien se “sitúa” en la posición originaria es como el actor que representa a Macbeth o a Lady Macbeth sin, por ello, convertirse en uno de estos personajes. La posición originaria podría, al igual que una obra dramática, ser representada cuantas veces se deseara siempre que el guión fuera respetado, es decir, siempre que se procurara establecer los principios de la justicia bajo las restricciones informativas necesarias. En este sentido, la intención “dramática” del recurso contractualista no es ofrecer una teoría liberal del yo o de la intersubjetividad comunitaria, sino sólo mostrar la plausibilidad moral de la justicia como imparcialidad.⁷¹

Para Rawls, el individuo es visto como una abstracción que se presenta “independiente” de la comunidad sólo por el motivo de que tal presentación es una forma razonable de expresar lo que históricamente ha sido el proceso de constitución de las libertades y obligaciones de la ciudadanía moderna. De hecho, el individuo no está separado de sus ideas de bien (éstas, aunque no identificadas ni valoradas, se le suponen) sino *políticamente* abstraído de ellas.⁷² Tampoco este individuo es el objeto de un tipo particular de ontología atomista, porque

⁷¹Al respecto, Stephen Mulhall y Adam Swift dicen: “Mientras Sandel piensa que la separación liberal del yo respecto de sus fines particulares implica un rechazo del valor de la comunidad, para Rawls tal separación, tal disposición de distinguirlo de su concepción comprensiva del bien, es requerida precisamente para el logro del intrínsecamente valioso bien de una sociedad política que es públicamente justificable” (Mulhall y Swift, 1992: 205).

⁷²Rawls simplifica el argumento del siguiente modo: “Para aclarar: supóngase que definimos el concepto de persona como el de un ser humano capaz de participar completamente en la cooperación social y respetar sus obligaciones y relaciones a lo largo de una vida completa... tal concepción debe distinguirse de las especificaciones del yo como sujeto cognoscente, usado en epistemología y metafísica, del concepto del yo como soporte permanente de estados psicológicos o del alma” (Rawls, 1980: 571).

en realidad no se defiende ontología alguna. La respuesta a esta objeción residiría, entonces, en la definición de la posición originaria como una categoría constructivista de corte kantiano, específicamente diseñada tanto para expresar cierta experiencia moral y cultural de la ciudadanía como para eludir el problema de la verdad de los enunciados de la filosofía política. En efecto, aunque la presencia de verdades científicas es necesaria en la posición originaria, sus resultados no persiguen un estatuto de verdad equivalente. Esto ya era muy claro cuando Rawls decía que:

No pretendo que los principios de justicia propuestos sean verdades necesarias o derivables de ellas. Una concepción de la justicia no puede deducirse de premisas o condiciones de los principios auto-evidentes; en vez de ello, su justificación es una cuestión de equilibrio de muchas consideraciones, de su articulación dentro de una visión coherente (Rawls, 1971: 21).

Sin embargo, el problema del estatuto cognoscitivo de la posición originaria puede también ser discutido desde un punto de vista orientado a la propia calidad del conocimiento y atribuciones supuestos a las partes concurrentes. En este terreno, ya no se trataría de poner en duda la capacidad de este recurso explicativo para explicar la naturaleza del yo y la sociedad que representa, sino de considerar la probable inconsistencia de las verdades generales a las que tienen acceso esas partes. He dicho antes que Rawls identifica la información permitida por la censura informativa con los principios y verdades generales de algunas ciencias, pues es precisamente su carácter general el que permite poner en suspenso la información específica de la vida social. En este sentido, la información general es determinante para validar el estatuto moral de los principios de la justicia, pues no podría ser aceptado ningún principio cuyo proceso de formulación estuviera sustentado en casos o

informaciones particulares. Además, debido a las llamadas circunstancias subjetivas de la justicia, se supone que las partes son movidas por intereses generales cuya expresión óptima serán los propios principios de la justicia, sin que esto implique alguna suposición de conductas supererogatorias ni egoístas. En cualquier caso, la posición originaria no admite la expresión de intereses particulares ni, y esto es más importante, de conductas orientadas a la optimización de los beneficios a costa de la igualdad allí predominante.

En su comentario crítico a Rawls, Benjamin Barber ha expresado algunas dudas razonables sobre la consistencia de estas afirmaciones.⁷³ Acaso sus objeciones más destacables en este contexto sean las relativas al estatuto de los supuestos intereses generales y al perfil psicológico-moral de las partes del contrato. Según Barber, la idea de intereses generales que no presuponen siquiera la experiencia de intereses particulares es, sencillamente, inconsistente. Dado que Rawls sostiene que la cooperación social mediada por el contrato es necesaria porque tiende a promover los intereses de las partes contratantes, es difícil plantearse cómo sería posible que una de las partes pudiera promover de manera directa una serie de intereses generales sin tener conocimiento ni experiencias de sus propios intereses, es decir, sin "saber" qué es un interés. Esta objeción no podría ser contestada con el argumento de que estamos ante un procedimiento de abstracción de la realidad comprensiva de los individuos y orientado sólo a "aislar" los principios de una identidad pública y generalmente compartible (que funciona para el caso de la denuncia de un supuesto compromiso metafísico), pues lo que aquí está en juego es la idea misma de interés desde un punto de vista psicológico. En efecto, la limitación de Rawls consistiría

⁷³Cfr. Barber (1975: 292-318).

en suponer a las partes teniendo conocimiento de lo que es el interés general sin tener conocimiento o experiencia de sus intereses particulares, lo que implicaría que las partes estarían dispuestas a defender entidades que no tienen una correlación necesaria entre sí. El problema, argumenta Barber, consiste en que dejar de lado el carácter particular de un interés y postular sólo su nivel general hace ininteligible el propio concepto de interés. La respuesta de Rawls a esta objeción no consistiría en la defensa de la posición originaria como abstracción, sino en la reconciliación de la generalidad de los intereses colectivos con la especificidad de los intereses de las partes a través de una teoría *ad hoc* de los bienes primarios. Aunque en el siguiente capítulo tendré oportunidad de analizar más en detalle esta nueva hipótesis, puedo decir por el momento que estos son medios universales que constituyen simultáneamente el terreno de aplicación de los intereses generales y el de la satisfacción de los intereses particulares. En opinión de Rawls, esta reconciliación es posible porque una justa distribución de los bienes primarios implica la promoción de cualquier interés particular racional concebible, en la medida en que establece las condiciones objetivas para la persecución de cualquier idea (racional y razonable) del bien. Esta respuesta parece dejar a la objeción sin sustento cuando pensamos en bienes primarios como riqueza, oportunidades o poder, pero se torna problemática, o al menos incompleta, apenas consideramos el bien primario del auto-respeto, cuyo carácter de categoría moral y no instrumental dificultaría percibirlo como medio para algo y no como fin en sí mismo. En todo caso, el problema de la naturaleza de los intereses tiene otra vertiente: la de su promoción.

Según el mismo Barber, Rawls ha supuesto un perfil psicológico conservador a las partes de la posición originaria. Al llevarlas a coincidir en un principio, el segundo de la justicia,

que conduce a la optimización no de las posiciones más aventajadas ni de las situadas en el promedio, sino de aquellas menos aventajadas, estaría desalentando cualquier asunción de riesgos guiada por una mediana racionalidad. En este sentido, podría detectarse una solución de continuidad entre las partes representativas que expresan un cierto modelo de comportamiento social y el principio de maximización de las posiciones mínimas (regla *maximin*), lo que traicionaría las propias intuiciones morales y el perfil psicológico general del sujeto moderno supuestamente allí representado. Ciertamente, Rawls, al excluir las actitudes altamente competitivas de la situación originaria, está garantizando que los principios alcanzados mantengan un perfil igualitario; pero con ello no sólo elimina un rasgo distintivo del desarrollo de las sociedades modernas –la disposición a asumir riesgos y a entrar en condiciones de incertidumbre si es factible esperar la optimización del beneficio personal– sino que anula uno de los atractivos de la propia estrategia contractualista, a saber, su consideración como un mecanismo de juego (*gambling*) que permitiría la asunción moderada y racional de riesgos en el marco de un sistema aceptado por todos sus participantes.

En mi opinión, esta ausencia en el argumento de Rawls, comprensible del todo si consideramos el objetivo moral que persigue, manifiesta un rasgo que resulta determinante en la concepción rawlsiana de la sociedad: su visión unilateral de los sujetos y mecanismos de funcionamiento de una sociedad capitalista de mercado. Dado que las conductas individuales competitivas y la aceptación de riesgos constituyen supuestos fundamentales del comportamiento de los sujetos en el circuito mercantil y, por ello, se cuentan entre los rasgos determinantes de la desigualdad material predominante en una sociedad capitalista, no es difícil entender las reservas de Rawls para considerarlas como conductas permitidas en la posición

originaria. Sin embargo, esta exclusión contribuye a profundizar el problema de la representación de las sociedades modernas en la teoría de la justicia, es decir, el problema de ofrecer un modelo verosímil de relaciones sociales, políticas y económicas respecto del cual la justicia como imparcialidad pueda proponerse, sin ingenuidades ni retórica ética, como el modelo normativo de reforma. En todo caso, la debilidad o ahistoricidad del perfil psicológico de las partes rawlsianas en cuanto a su (in)disposición a la competencia y al riesgo no serían tan graves si no se sumaran a otras debilidades relativas a la información válida para el punto de vista moral.

En este tenor, otro de los flancos débiles de la información permitida en la posición originaria sería la concepción de la ciencia allí sostenida. Sin necesidad de profundizar en esta cuestión, puede decirse que Rawls sostiene a este respecto una visión ahistórica y positivista de las verdades generales (*general facts*) permitidas para este espacio ideal. En su comentario sobre este tema, Robert P. Wolff, señala que:

La teoría de Rawls da por sentado que ese conocimiento es ahistórico en sus fundamentos epistemológicos, que tiene el mismo carácter trans-temporalmente impersonal que poseen las verdades de las ciencias naturales... para los propósitos de Rawls es necesario suponer que ese conocimiento, en la medida en que es conocimiento, es intemporal, de donde se sigue que, al menos, sería imaginable que un hombre pudiera poseerlo, en cualquier espacio o en cualquier tiempo en que existiese (Wolff, 1977: 114).

Esta crítica no atribuye a Rawls la suposición de que la realidad social sea estática, pues las propias teorías científicas que acepta como válidas reconocen cierto dinamismo histórico en su campo de interés. El problema reside, más bien, en que la información avalada por la censura informativa sólo podría

consistir en principios y enunciados científicos incontrovertibles y con posibilidad de ser actualizados en cualquier momento histórico (siempre, por supuesto, que se hubiera alcanzado el umbral requerido para la cobertura de la concepción especial de la justicia), lo que haría de tales enunciados, no la expresión histórica de determinados paradigmas y comunidades científicas, sino la única expresión científica posible del género humano.⁷⁴ Por ejemplo, la teoría económica y la teoría de la elección racional, que parecen a Rawls casos incontrovertibles de verdades generales con carta de ciudadanía en la situación originaria, resultan más que discutibles si no se comparten sus supuestos antropológicos e incluso éticos.⁷⁵

Algo similar sucede con las verdades de la política que pueden suponerse válidas para la posición originaria. Una visión de la historia política de claro talante liberal tenderá a privilegiar una interpretación donde principios como la tolerancia religiosa o el pluralismo político y constitucional aparezcan como los únicos motores de los procesos de cambio y reforma sociales. No es gratuito, en mi opinión, que en sus trabajos posteriores a *Teoría de la justicia* Rawls haga precisamente de estos dos conceptos el centro de su argumentación; y, aunque es cierto que los deslinda con claridad del problema de la verdad en la filosofía política, parece que esto último sólo es posible porque en un momento previo los ha aceptado como

⁷⁴ La historicidad y especificidad social de las prácticas científicas naturales han sido ejemplarmente argumentadas en la ya clásica obra de Thomas S. Khun, *La estructura de las revoluciones científicas* (Khun, 1981). Aunque en ella se construye un modelo de explicación histórica de ciencias "duras" como la física o la química, también se ofrece una cobertura explicativa para las ciencias sociales.

⁷⁵ Una crítica de tales supuestos ha sido la tarea de Amartya Sen, para quien las conclusiones normativas y las políticas públicas derivadas de la teoría económica neoclásica exhibe una unilateral y miope interpretación de la condición humana. Cfr. Sen (1989).

principios incontrovertibles en la explicación del desarrollo histórico de las modernas sociedades democráticas.

No quiero negar con esto el papel central que tales principios han jugado en la conformación institucional y normativa de la ciudadanía moderna, pero sí señalar que ese papel sólo tiene sentido en el marco de relaciones políticas donde la violencia, los movimientos de clase, la negociación política y parlamentaria, las decisiones elitistas y otros elementos han sido igualmente relevantes. En este sentido, lo que podría denominarse el "reflejo positivista" de Rawls, es decir, su aceptación acrítica de un saber científico único y ahistórico, se mantiene al no extender su posición pluralista al terreno del conocimiento científico de los procesos sociales.

De hecho, con la consideración de la existencia de verdades sociales fuera de discusión se limita cualquier posibilidad de una discusión y una negociación efectivas en la búsqueda de los principios de la justicia. Si la interpretación, digamos, de la historia es incontrovertible, al menos en sus grandes líneas de desarrollo, la posibilidad de formular esquemas alternativos al conjunto de principios liberales defendidos por la justicia como imparcialidad queda prácticamente anulada. La única racionalidad científica que Rawls acepta a la base de su argumentación moral es, en conclusión, la idealización o sacralización de las prácticas científicas de la economía, la historia o la teoría política dominantes en los paradigmas contemporáneos, y particularmente hegemónicos en el circuito anglosajón.

No sería razonable pensar que la crítica de Wolff o los comentarios que a ella he agregado pudieran ser deudores de una posición relativista que defendiera la disolución de las prácticas y enunciados científicos en prácticas y enunciados culturalistas. Coincido con Rawls en que ni la teoría moral ni la filosofía política pueden basar su consistencia en un estatuto de verdad al modo en que lo hacen las ciencias particulares;

me parece defendible también su intuición de que, no obstante, los enunciados normativos de una teoría de la justicia deben estar alimentados por principios generales provenientes de la racionalidad científica; sin embargo, creo que una visión restringida del pluralismo científico en el caso de la posición originaria hace un flaco favor a una efectiva racionalidad dialógica que es lo que, si mi lectura de Rawls no es incorrecta, se intenta fundamentar mediante la estrategia contractualista. En todo caso, Rawls no logra demostrar por qué el alcance general de los principios morales de la justicia sólo podría legitimarse si tales principios estuvieran soportados por las verdades generales del saber científico, es decir, no logra hacer convincente su pretensión de que tales principios pueden ser, simultáneamente, la expresión de intuiciones morales socialmente compartidas, de intereses generales y del conocimiento de verdades generales.

Junto a la multitud de problemas que la dimensión cognoscitiva de la posición originaria ha suscitado, pueden plantearse algunas críticas conexas, aunque enfocadas en última instancia a otro de los puntos débiles del argumento, a saber, a la posibilidad de generar en las partes una obligación moral e incluso política de obedecer los principios adoptados y, en consecuencia, de obedecer el sistema constitucional y legal de ellos derivado. Aunque ciertamente Rawls no pretende ingresar en los terrenos de una teoría de la legitimidad política ni en los del problema correlativo de la justificación moral y política de la obediencia, resulta claro que el uso de la estrategia contractualista está en gran medida determinado por la intención de dotar de una justificación democrática a la supuesta elección de los principios de la justicia. El propio Rawls ha hablado de estos principios como normas que de hecho obedecemos o que, situados en posición de conocerlas y razonarlas, obedeceríamos. Se trata, en este sentido, de principios

pretendidamente realistas, al menos por la razón de que gozan o pueden gozar de la aquiescencia de los ciudadanos efectivos una vez que estos los encaran reflexivamente. Creo que Rawls ha arrostrado los graves inconvenientes de una doctrina contractualista debido al reconocimiento de la fuerza de interpe-lación moral y política que el supuesto de la libre participación de los individuos le otorga.

Por ello, aunque no sea exigible la fidelidad histórica del contrato social, sí lo es la capacidad de este recurso de proporcionar cobertura moral a la exigencia de obediencia a los principios adoptados a través suyo. Si las partes de una situación contractual concurren a ella sin menoscabo de su libertad e igualdad, los principios vinculantes que de ella se obtengan no podrán considerarse reñidos con esas características morales de su persona. En consecuencia el problema de la estabilidad social por vía de la obediencia ciudadana a las normas generales de la sociedad, al menos en su nivel normativo, queda resuelto. Esto requiere, no obstante, que exista al menos la posibilidad de postular una cierta correspondencia entre los sujetos que actúan como partes en el momento contractual y los que habrán de ser regidos por las normas y compromisos allí acordados.

Sin embargo, cuando la situación contractual es definida sólo como un mecanismo de representación, y la requerida identidad entre partes representantes e individuos representados no resulta clara, puede dudarse del carácter vinculante de los acuerdos allí alcanzados. Para decirlo con palabras de Ronald Dworkin, el problema del contrato rawlsiano es que ni siquiera es un contrato.⁷⁶ En efecto, la obligación de obediencia

⁷⁶Dice Dworkin: "Si lo utilizamos [el modelo de la posición original] para argumentar acerca de la justicia de aplicar los dos principios, debemos utilizarlo para argumentar que, dado que un hombre habría consentido ciertos principios si le hubiera sido solicitado previamente, es justo aplicarle esos

a los principios de la justicia no supondría ningún problema si el velo de la ignorancia no fuera nunca levantado, es decir; si las partes no tuvieran que transitar la vía contraria y enfrentarse a la complejidad social antes censurada. Rawls piensa que en este camino de regreso (uso, también, imágenes plásticas) las partes ya estarían habilitadas con el capital moral y político que ambos principios suponen, por lo que la obediencia a lo pactado no sería conflictiva. Sin embargo, si se considera que el levantamiento del velo de la ignorancia conduce a una situación que no podría ser identificada con la idealmente representada en la posición originaria, no habría ninguna razón para postular la vigencia de compromisos o responsabilidades en la situación poscontractual.

En este contexto, la posibilidad de expresión de principios morales y de conocimientos e intereses generales que el argumento contractual simplificado permitía y que es, por cierto, la justificación avanzada por Rawls del uso de tal hipótesis, se muestra como una ganancia menor si no puede ayudar a sostener una teoría de la obligación moral por vía contractualista. Debe recordarse que en los hitos intelectuales de la tradición contractualista (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant) este problema no se presenta justamente porque no hay lugar para la censura informativa y, por ende, los individuos representados son responsables (y pueden ser responsabilizados del incumplimiento) de los principios libremente elegidos, toda vez que se les supone (o al menos no se les niega) pleno conocimiento de la complejidad de su posición originaria.

La simplificación del argumento contractual por vía de la definición de la posición originaria como mecanismo de representación puede conducir a una inconsistencia aún mayor.

principios más tarde, bajo diferentes circunstancias, cuando él no los consiente. Pero eso es un mal argumento" (Dworkin, 1977: 152).

Dado que Rawls ha utilizado el ejemplo de una obra teatral para aludir a la condición ideal de la situación contractual y, además, ha insistido en que es una situación actualizable en cualquier momento –se puede entrar y salir de ella a través de un ejercicio (de equilibrio) reflexivo–, nada podría entonces garantizarnos que no nos encontremos ante una forma de racionalidad monológica encubierta por una retórica incluyente y dialógica. La dificultad denunciada por Dworkin de que el contrato rawlsiano no es en realidad un contrato (al menos como puede entenderse en términos jurídicos) se agrava con la certificación de que el diálogo o negociación supuestas a la posición originaria tampoco son verosímiles. La crítica de Paul Kelly es muy precisa a este respecto y por ello la cito *in extenso*:

Si a los sujetos en la posición originaria les son negadas todas las formas de autoconocimiento prohibidas por el “velo de la ignorancia”, entonces no puede decirse que ellos se comprometen en una discusión racional o negociación acerca del modo de proceder; en consecuencia ¿cómo puede decirse que escogemos los principios tras el velo de la ignorancia? El contrato no es interactivo en el sentido en el que, por ejemplo, se entienden ordinariamente los contratos en el derecho. Así, los sujetos tras el velo de la ignorancia no deciden en un sentido voluntario acerca de los principios que han de ser escogidos, más bien deciden acerca de ellos en un sentido cognoscitivo, del mismo modo en el que llegamos a *decidir* acerca de la validez de un argumento. En vez de la terminología de la elección y la voluntad, una terminología más apropiada para lo que ocurre tras el “velo de la ignorancia” sería la de descubrir, llegar a la conciencia o reconocer (Kelly, 1994: 230).

En efecto, si la simplificación del argumento contractual rawlsiano conlleva la imposibilidad de individualizar a cualquiera de las partes a través de la especificación de su posición

social, conocimientos específicos, etcétera, se concluye necesariamente que las partes son idénticas, con lo que las condiciones de un diálogo o negociación verosímiles son sencillamente eliminadas. Los resultados de la supuesta aunque improbable negociación llevada a cabo en la posición originaria estarían absolutamente predeterminados, no por las decisiones de los sujetos que allí participan, sino por el esquema de un sujeto único, reproducido por lo demás en forma clónica, que no puede sino arribar a una única conclusión.⁷⁷

Aún más, el carácter dialógico e intersubjetivo se anula por completo si llevamos a sus consecuencias la idea del contrato como representación teatral. En la medida en que el contrato no requiere sino la disposición “personal” de reproducir mentalmente las condiciones contractuales, la negociación, la elección y la armonización de voluntades se convertirían en formas retóricas de describir un proceso de “tomar conciencia”. Por ejemplo, concediendo que el procedimiento propuesto por Rawls fuera razonable, en este mismo momento, quien esto escribe y quien lo lee, podríamos reproducir mentalmente las condiciones ideales del contrato rawlsiano, podríamos abstraernos de nuestros conocimientos e intereses particulares, podríamos guiar nuestro razonamientos sólo por verdades o certezas generales, podríamos, en fin, decidir que los únicos principios de justicia justificables desde esta posición son los sostenidos por la teoría de la justicia como imparcialidad. Pero nada en este procedimiento iría más allá de un proceso intelectual que es completo incluso desde una perspectiva solipsista. Quien escribe y quien lee no necesitamos

⁷⁷ Este defecto ha sido señalado con claridad por Habermas, quien en su crítica a Rawls dice lo siguiente: “Rawls impone una perspectiva común a las partes en la posición original a través de las limitaciones informativas y, en consecuencia, neutraliza desde un principio la multiplicidad de perspectivas de interpretación” (Habermas, 1995: 417).

tener ningún tipo de diálogo o debate, ni siquiera –y más importante– requerimos estar supuestos lógicamente uno al otro para concebir los principios de la justicia (es decir, podemos representarnos todo el proceso sin requerir la existencia o el desarrollo del proceso por el otro). En el extremo: aunque todos los miembros del género humano se representaran el procedimiento contractual para establecer los principios de la justicia, esto no los vincularía necesariamente en forma contractual, pues cada uno de ellos podría llevar a cabo el proceso de forma independiente.

Esta configuración de un sujeto decisor ideal, multiplicado al infinito pero no diversificado, es lo más parecido a un argumento utilitarista en la obra de Rawls. En mi opinión, esta última crítica se constituye en un obstáculo prácticamente insalvable para el intento rawlsiano de solucionar el problema de la elección de los principios de la justicia reconciliando un punto de vista neutral con uno incluyente y dialógico. Evidentemente, si se pretende sostener una defensa razonable de la neutralidad y el antiperfeccionismo de la justicia como imparcialidad, tendrá que hacerse a costa de la consistencia de los argumentos que amparan la participación y capacidad de libre elección de los ciudadanos.

Debo hacer un breve *excursus* para señalar que esta idea de neutralidad en Rawls tiene que ser tomada con reservas. Si se entiende como la afirmación de la prioridad de lo correcto sobre las ideas particulares del bien de los individuos o grupos, entonces la justicia como imparcialidad será neutral; pero si se pretende que la neutralidad implica una renuncia absoluta a sostener valores y principios morales y, en este sentido, a una idea pública de bien, entonces la teoría de Rawls no puede ser definida como neutral. William Galston mantiene que Rawls, al igual que algunos otros defensores del Estado liberal como Dworkin o Ackerman, no puede eludir el compro-

miso con una teoría sustantiva del bien que incluiría tres rasgos centrales: el valor de la vida humana, el valor de la capacidad humana de plantear propósitos y cumplirlos y el valor de la racionalidad vista como el principal requisito de las normas y acciones sociales.⁷⁸

La mayor parte de las debilidades e inconsistencias de la posición original provienen, no obstante, de una intuición moral perfectamente defendible: la idea de que una teoría de la justicia sólo puede justificarse como una apelación a la igualdad moral constitutiva del género humano y formularse como una teoría distributiva.⁷⁹ Por esta razón, y si se le toma la palabra al propio Rawls, para quien la posición originaria es “sólo” un mecanismo de representación, podría optarse por una interpretación de ella menos problemática, es decir, por una que le asignase un papel subordinado a lo que podrían ser las intuiciones o teorías morales sustantivas a las que la posición originaria sólo daría expresión. Si el propio Rawls renunciara a la estrategia contractualista, o si aceptara que ésta es sólo una más de varias formas posibles de expresar ciertos principios morales y políticos de las sociedades democráticas (y acaso una de las más defectuosas), entonces podría pasar

⁷⁸Cfr. Galston (1994: 94). El propio Rawls confirma esta apreciación diciendo lo siguiente: “La justicia como imparcialidad no es procedimentalmente neutral. Sus principios son claramente sustantivos y expresan mucho más que valores procedimentales; lo mismo vale para su concepción política de la sociedad y de la persona que están representadas en la posición original” (Rawls, 1993: 192).

⁷⁹La idea de que la justicia distributiva es el gran aporte de la teoría rawlsiana es defendida por Brian Barry en el último libro que escribió: *Why Social Justice Matters* (Barry, 2005). Barry argumenta que, sin embargo, la justicia distributiva no debería tener como objeto la “estructura básica de la sociedad” sino la distribución justa de derechos, oportunidades y recursos, cfr. Barry (2005: 16-17). Empero, más allá de reconocer que, como dice Barry, la estructura básica no puede ser el objeto último de la justicia, no se le puede negar a Rawls que su preocupación de fondo sea por los derechos, oportunidades y riqueza a los que puedan acceder todas las personas.

a primer plano el conjunto de principios morales subyacentes a la justicia como imparcialidad.

La "desustantivación" del argumento contractual ha sido intentada en varias direcciones. La sugerida y practicada por el propio Rawls que hace de la posición originaria un mecanismo de representación puede contarse entre las más relevantes. Como he dicho, Rawls acota este mecanismo mediante su particular versión del constructivismo kantiano: el método de elusión (*method of avoidance*); que le lleva a desvincularlo de cualquier compromiso epistemológico o metafísico. Sin embargo, la propia argumentación rawlsiana apunta a una idea contractual difícilmente simplificable con la mera abstinencia "filosófica". El interés de Rawls por defender una visión de la elección racional que supone una teoría individualista de la persona moral, la apelación a verdades generales de las ciencias sociales, la pretensión de la viabilidad de un diálogo y negociación intersubjetivos, la derivación implícita de una teoría de la obligación moral y política de cara a los principios contractuales son, entre otros puntos críticos aquí revisados, razones que trabajan contra la simplificación y el abandono de compromisos comprensivos. En este contexto, una pregunta razonable sería la siguiente: ¿cómo es posible acomodar en un continente minimalista como es el mecanismo de representación tal cantidad de contenidos decididamente densos y problemáticos como los enlistados? Si Rawls efectivamente aceptara la simplificación del argumento contractual, tendría que renunciar también a gran parte de su constelación conceptual, señaladamente a la identidad contractualista de la misma justicia como imparcialidad.

Otros autores han propuesto algunas vías alternativas para precisar el lugar que ha de ocupar el argumento de la posición originaria, si es que no se le ha de ver como el centro argumental de la teoría moral y política de Rawls. Thomas

Scanlon sostiene, creo que con acierto, que hacer depender la importancia de la posición originaria de su capacidad de permitir la elección de ciertos principios de la justicia desde una situación de información restringida significaría conceder demasiado a tal función electiva. Por ello, agrega, es necesario considerar un elemento que completa el argumento y le otorga una dimensión moral, a saber, una motivación que conecta el uso del recurso contractual con una defensa plausible de una forma pluralista de cooperación social.⁸⁰ Esta motivación, en opinión de Scanlon no sería otra que la intuición de que el bien de una persona no puede ser identificada con alguno de los intereses o metas particulares que ésta pueda plantearse en determinados momentos de su existencia, sino con un estatus sostenido de agente racional capaz de hacerse cargo de, y modificar, esos intereses y metas. En este sentido, el argumento contractual estaría subordinado a la expresión de una cualidad moral básica de la persona: la capacidad de ser agente de sus propias elecciones morales o, expresado en términos kantianos, la cualidad de ser autónomo. En consecuencia, la verdadera justificación de la teoría moral de Rawls no proveniría de su formulación contractualista sino de su capacidad de formular un modelo de cooperación social que reposa sobre la autonomía individual. Esta interpretación no va necesariamente en contra de su propia interpretación –sólo téngase en mente que Rawls supone a la persona moral como libre e igual y con ciertos poderes morales, uno de los cuales es, precisamente, el de abrazar y/o modificar sus ideas de bien–, lo que hace es negar que el mero argumento contractual contenga en sí mismo una justificación moral de la elección de los principios.

Un enfoque similar, aunque sistemáticamente mejor formulado, es el de Ronald Dworkin. Recuérdese que, según Dwor-

⁸⁰ Cfr. Scanlon (1975: 171 y ss.).

kin, el contrato rawlsiano no puede ser considerado siquiera como un contrato –al menos en el sentido jurídico del término, es decir, como un acuerdo alcanzado por partes libres y cuyos resultados comprometen la obediencia de éstas–, por lo que trata de explicar su inclusión precisamente por la razón de que aquél funcionaría, más bien, como un mecanismo de expresión de una teoría moral sustantiva. Dworkin analiza sucesivamente las teorías sustantivas que podrían estar vehiculadas por el recurso contractualista.⁸¹ En esa línea, descarta tanto la idoneidad de una teoría finalista (*goal-based theory*) como la de una centrada en la noción de deber (*duty-based deep theory*).⁸² Propone en cambio que la teoría que es expresada a través de la posición originaria es una teoría sustantiva de derechos (*right-based deep theory*) o, más específicamente, una teoría de los derechos naturales (*a deep theory that assumes natural rights*). Pero con ello no supone a Rawls una teoría de los derechos naturales identificable con los hitos de la tradición iusnaturalista, sino únicamente una que puede ser expresada a través de la propia conceptualización de Dworkin, es decir, en términos de intereses reales (*actual interests*) e inte-

⁸¹ Cfr. Dworkin (1977: 174-177).

⁸² Una teoría finalista, por ejemplo el utilitarismo, establecería una meta social o una idea del bien como el criterio al que tendrían que subordinarse todas las conductas e intereses particulares. La propuesta de Rawls acerca de la persecución de los intereses propios por las partes y la consecuente posibilidad de veto frente a decisiones inequitativas en la posición originaria descartaría esta opción. Dice Dworkin: "Creo que ninguna teoría finalista podría hacer del contrato el recurso adecuado para decidir sobre un principio de justicia en primer lugar; esto es, la teoría profunda que tratamos de alcanzar no podría ser en sí misma finalista" (Dworkin, 1977: 174). Una teoría basada en el deber plantearía un problema similar, toda vez que no podría establecerse (salvo desde un kantismo extremo) una continuidad entre intereses personales y deberes. Dice Dworkin: "Una teoría que toma el deber o los deberes como fundamentales no ofrece fundamento para suponer que las instituciones justas son aquellas vistas, bajo alguna descripción, como atendiendo al interés propio de cada uno" (Dworkin, 1977: 175).

reses antecedentes (*antecedent interests*), donde estos segundos representan el nivel moral sustantivo a ser expresado por una teoría de la justicia.

Los supuestos derechos rawlsianos serían considerados naturales en el sentido de no ser vistos como producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético, sino como principios independientes a partir de los cuales la legislación y la costumbre podrían ser juzgados.⁸³ De este modo, la interpretación de Dworkin apuntaría a la existencia de un fundamento relativamente fijo para los principios, reglas y normas que deberían ser escogidos en la situación originaria. Por ello, la debilidad del argumento contractual no es motivo de preocupación siempre y cuando cumpla su cometido de expresar la teoría sustantiva que le subyace. Esta teoría sustantiva, siempre en la interpretación de Dworkin, sería una concepción profundamente igualitaria de los hombres fundada en el valor moral del autorrespeto. Esta interpretación está fundada en un enunciado del propio Rawls, quien asigna al derecho al respeto poseído por toda persona el estatuto de igualdad fundamental.⁸⁴ En este sentido, la formulación defectuosa de

⁸³ Dice Dworkin: "... [no es] extraño que una teoría rawlsiana profunda conciba estos derechos como naturales y no como legales o convencionales. Sin duda, cualquier teoría basada en los derechos debe suponer derechos que no son simplemente el producto de la legislación intencionada o de la costumbre social explícita, sino fundamentos independientes para juzgar la legislación y la costumbre. En el modelo constructivista, la suposición de que los derechos son naturales en este sentido es solamente una presunción que ha de ser hecha y examinada por su poder para unificar y explicar nuestras convicciones políticas..." (Dworkin, 1977: 177).

⁸⁴ Dice Rawls: "Algunos autores han hecho la distinción entre la igualdad, invocada en relación con la distribución de ciertos bienes, algunos de los cuales casi con certeza darán mayor prestigio o estatus a los más favorecidos, y la igualdad correspondiente al respeto debido a las personas al margen de su posición social. La igualdad del primer tipo es definida por el segundo principio de justicia, mismo que regula la estructura de las organizaciones y las porciones distributivas con el fin de que la cooperación social sea justa y eficiente. Pero la igualdad del segundo tipo es fundamental. Está definida por

la posición originaria estaría plenamente relativizada por su puesta al servicio de una teoría igualitarista del derecho natural al autorrespeto. Así que esta concepción moral no sería un resultado de un acuerdo contractual, sino la condición de posibilidad del diseño de tal situación. Vale decir, si las partes de la posición originaria han de ser considerados capaces de contratar y elegir, ello será porque son vistos como poseedores del derecho a un reconocimiento y tratamiento equitativo por parte de sus semejantes.

La interpretación de Dworkin, aunque brillante y llena de sugerencias, nos ofrece una teoría de la justicia en la que escasamente se reconocería el propio Rawls. Aunque, en efecto, el valor moral del derecho al autorrespeto y reconocimiento podría ser adoptado como el objetivo ideal de los principios de la justicia, no resulta claro que la intención convencionalista y la exigencia dialógica de Rawls pudieran ser disueltas sólo con la aceptación de la deseabilidad de aquellos. Si se acepta la sugerencia de Dworkin de interpretar la justicia como imparcialidad sólo como la expresión de un ideal de reconocimiento moral fundado en el respeto mutuo (individualmente adoptado bajo la figura del autorrespeto), entonces nada permitiría diferenciarla de una teoría perfeccionista que instala un único valor como guía del sistema completo de justicia.

Lo que quiero decir con esto último es que Dworkin estaría introduciendo subrepticamente una idea de bien social –en este caso, bajo la figura de un valor moral– como equivalente de esa supuesta teoría sustantiva de los derechos naturales. Para ser justos, debe decirse que Dworkin no es omiso a propósito de esta dificultad. Él mismo argumenta que el respeto mutuo es el único derecho capaz de habilitar a las personas

el primer principio de la justicia y por el deber natural del respeto mutuo y es debida a todo ser humano en tanto que persona moral. La base natural de la igualdad explica que su significado sea más profundo" (Rawls, 1971: 514).

como sujetos libres, capaces de discutir, defender sus intereses y decidir; por lo que el contrato mismo sólo es posible con la introducción de este supuesto. El problema reside, más bien, en que el valor moral del respeto mutuo defendido por Dworkin está presupuesto a la propia discusión contractual y, por lo tanto, no requiere una legitimación discursiva. En realidad, sucede todo lo contrario: la negociación contractual depende de ese supuesto moral. El resultado, a fin de cuentas, sería que una no debatida, ni debatible, idea del bien moral permearía todo el procedimiento de toma de decisiones, lo que contradiría las exigencias de neutralidad valorativa de la teoría de la justicia de Rawls.

La interpretación de Dworkin en el tenor de una teoría del derecho natural es posible porque ha tomado los intereses supuestamente defendidos por las partes como pertenecientes a la categoría de "intereses antecedentes", es decir, aquellos que aunque no presentes en la conciencia particular de un sujeto, son los que definen su desarrollo e integridad moral a largo plazo; por oposición a los llamados "intereses reales", que son los que fácticamente se sostienen y promueven en la vida cotidiana. No creo que esta interpretación de los intereses de la posición originaria, demasiado y peligrosamente parecida a la distinción entre intereses verdaderos y falsos de Marcuse,⁸⁵ pueda ser coherentemente sostenida sólo a partir de lo que Rawls dice respecto de la noción de interés y que, en cualquier caso (pero eso es ya otra discusión), se reduce a la del individuo maximizador de la teoría de la elección racional.⁸⁶

⁸⁵ Para Marcuse, los intereses verdaderos serían aquellos que, al ser satisfechos, conducirían al desarrollo de una subjetividad plena, mientras que los falsos, sin ser irreales o ficticios, sólo producirían una satisfacción repressiva. Cfr. Marcuse (1982).

⁸⁶ En su *Sovereign Virtue*, Dworkin es muy claro a este respecto: "El recurso rawlsiano del contrato social está diseñado para aislar la moralidad política de los supuestos éticos y las controversias acerca del carácter de la vida

Sean o no acertadas las adiciones y críticas a la concepción rawlsiana de la posición originaria, creo que dejan ver claramente la centralidad de este argumento para la teoría de la justicia como imparcialidad. La insistencia del propio Rawls y de sus críticos en ponerlo en el lugar que le corresponde es, paradójicamente, muestra de su carácter imprescindible. No creo que Rawls se equivoque al seguirlo proponiendo como la clave de su visión de la justicia, toda vez que, pese a las dificultades e inconsistencias que incorpora, continúa siendo la clave del argumento en favor de la distribución de bienes sociales básicos. En efecto, si se recuerda que la justicia como imparcialidad, siendo otras muchas cosas es, fundamentalmente, una teoría de la justicia distributiva, la apelación a un modelo de reparto de bienes sociales contractualmente mediado continúa proporcionando la interpelación moral exigida por una visión que, idealmente, diseñará la estructura básica de la mejor de las sociedades posibles.

En este marco, el tema de las reglas de distribución es tan importante como el de sus contenidos, es decir, de los bienes o cosas que habrán de circular según los criterios de la justicia contractualmente consensuados. El siguiente capítulo tratará de dar cuenta de esta cuestión.

buena. Pero el argumento de este libro [el de Dworkin] no hace uso de ningún contrato social: espera descubrir que cualquier apoyo a sus exigencias políticas puede obtenerse no de algún acuerdo unánime o consenso, así sea hipotético, sino más bien de los valores éticos generales a los que apela: a la estructura de la vida buena (...) y a los principios de la responsabilidad personal..." (Dworkin, 2000: 5).

Los bienes primarios

La justicia como imparcialidad es, como se ha dicho antes, fundamentalmente un modelo de distribución con pretensiones de equidad. Por ello, aunque la prioridad y uniformidad de las libertades garantizadas por el primer principio de la justicia subrayan indudablemente la pertenencia rawlsiana a la tradición liberal, su exigencia de que no exista ningún bien socialmente significativo fuera del alcance de una norma de distribución contractualmente acordada concede a esta teoría un estatuto igualitarista ausente en la mayor parte de esa tradición.

En mi opinión, puede hablarse de un distribucionismo radical en Rawls en el sentido de no darse por autorizado el disfrute de ningún derecho, libertad o el peso de una obligación sino sólo después de haber sido sometido al tribunal moral de los principios de la justicia. Así, la mejor expresión de la naturaleza radical del distribucionismo de Rawls está en su teoría de los bienes primarios (primary goods), que en la enormidad de su pretensión de someter una variedad de principios de distinta índole a una sola regla plantea, no obstante, la exigencia moral de dar a cada individuo aquello que posibilite la consecución de sus proyectos racionales de vida en el marco de una sociedad bien ordenada.

La teoría de los bienes primarios es expuesta en el marco del llamado principio de diferencia. Aunque en la *Teoría de la justicia* Rawls avanza primero la formulación de éste y después propone el elenco de los bienes sujetos a distribución, aquí invertiré el orden por una razón de claridad conceptual. En mi interpretación la justicia como imparcialidad es, en su conjunto, un modelo distributivo completo. A su interior, el primer principio distribuye equitativamente libertades y derechos, mientras que el segundo intenta lo mismo (aunque con una noción de equidad bastante más problemática) con las oportunidades, los rangos y la riqueza. Los bienes primarios constituyen el objeto de distribución de uno y otro principio, por lo que no se encontrarían conceptualmente subordinados sólo al segundo principio. En cualquier caso, me parece que su justificación como un conjunto de contenidos atinente a ambos principios resalta el carácter distributivo de la teoría rawlsiana. Según Rawls, los bienes sociales primarios:

...son cosas que se supone quiere un hombre racional con independencia de que quiera algo más. Se asume que, al margen de lo que sean en detalle los planes racionales de un individuo, existen determinadas cosas de las que él preferiría tener más que menos. Con más bienes de estos, puede generalmente garantizarse que, cualquiera que sea el fin, éste podrá ser fructuosamente alcanzado y sus intenciones llevadas a cabo. Los bienes sociales primarios, expresados en categoría generales son: derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingreso y riqueza. Un bien primario de gran importancia es el sentido de la valía propia... (Rawls, 1971: 92).

Este elenco, como toda clasificación general y de amplio alcance, presenta notorias dificultades. Rawls ha incluido bajo el mismo rubro, conceptos que han sido modelados en diferentes tradiciones intelectuales y morales y los ha homogeneizado bajo la figura de un solo indicador. Por ejemplo, el concepto

de la propia valía, o, como Rawls lo enuncia en otras ocasiones, del autorrespeto, nunca entraría en esta clasificación si el punto de vista fuera diferente, pongamos por caso utilitarista; aplicado el cual su uso sería del todo irrelevante. Otros bienes, como la riqueza o el ingreso, empíricamente mensurables y susceptibles de encuadramiento en índices comparativos se presentan, al menos intuitivamente, como muy distintos de bienes como los derechos y libertades que (como el propio Rawls ha reconocido en su discusión acerca de la libertad y el valor de la libertad) se desdoblán en una existencia objetiva y un haz irreductible de valoraciones subjetivas. Todo esto para no hablar de los problemas que conlleva la definición de un bien particular, es decir, de las controversias académicas y, aún más importante, sociales y políticas acerca del perfil del de por sí extenso territorio de un único bien; porque, ¿constituirían las libertades básicas de Rawls el equipamiento completo para una ciudadanía democrática?, ¿o se podría preferir, por ejemplo, un catálogo de libertades que incluyera la libre opción sexual, el derecho a un entorno libre de contaminación y la protección frente a la discriminación por motivos de género o discapacidad? El problema, en todo caso, es que las objeciones enderezadas contra la visión rawlsiana de las libertades básicas puede ser trasladada a este otro dominio sin tener que alterar un solo término de ellas.

En este tenor, habrá que considerar las razones por las que Rawls decide recurrir a una categoría tan general para especificar los contenidos de los principios de la justicia. La respuesta a esta cuestión está planteada por su interés de enfrentar en todos sus niveles las pretensiones utilitaristas de formular un modelo distributivo de justicia y, en este caso particular, la de ofrecer una fórmula universal para el problema de la definición precisa de las expectativas de utilidad de las posiciones

relevantes de la estructura básica.⁸⁷ Se trata, entonces, de resolver de forma alternativa lo que el utilitarismo pretendía solucionar a través de una mera suma algebraica de las expectativas de satisfacción de todas las posiciones consideradas.

Siguiendo a Amartya Sen,⁸⁸ puede decirse, sucintamente, que el problema utilitarista presenta dos niveles distintos. El primero es el estrictamente distributivo (*pure distribution problem*), y puede ser representado como el problema de dividir homogéneamente un pastel entre un grupo de personas. Cada persona obtendrá más utilidad cuanto mayor sea su porción de pastel y sólo puede obtener utilidad de su propia porción; por lo demás, la medida de crecimiento de su utilidad disminuirá conforme su porción de pastel vaya aumentando. Este aumento decreciente es lo que se denomina "la utilidad marginal" de cada persona y no es otra cosa que la utilidad adicional que cada parte obtiene de cada aumento del pastel en su conjunto.

El objetivo de una distribución utilitarista consiste en maximizar la suma total de satisfacción independientemente de cuál sea su distribución particular, es decir, permitir que se alcance un punto óptimo de rendimiento para todos los participantes. No obstante, puede agregarse al criterio de igualdad utilitarista un requisito para garantizar un estatuto moral para esta distribución: todas las personas deben obtener una utilidad marginal equivalente, lo que implicaría un igual tratamiento para los intereses de cada uno. Conectado íntimamente con el primero, el segundo nivel del problema es de carácter normativo. Si el modelo distributivo se busca sólo a través de la repartición equitativa de la satisfacción total, el problema es

⁸⁷ Cfr. Rawls (1971: 90-94). La pretensión utilitarista está muy clara en la siguiente expresión de Hare: "...conceder igual peso a los intereses iguales de todas las partes conduciría al utilitarismo -satisfaciendo así el requisito prioritario de universalidad" (Hare, 1976: 116-117).

⁸⁸ Cfr. Sen (1987: 140-144).

que se tenderá a privilegiar cualquier aumento de esta suma, por mínimo que sea, frente a la posible nivelación de las desigualdades más evidentes; porque la resolución de un desequilibrio particular difícilmente cumpliría el requisito de optimizar la suma total de satisfacción. Esta dificultad, siempre según Sen, podría ser subsanada si el modelo de igualdad se alcanzara no por la asignación de prioridad a la distribución equitativa de la suma total de satisfacciones, sino por la equiparación de las utilidades marginales de todos los individuos. Sin embargo, esta nueva formulación nos instala de lleno en otro conflicto: concediendo que esta estrategia distributiva fuera posible, se estarían dejando de lado las diferencias entre personas, es decir, se estaría postulando una identidad básica entre todos los individuos. Por esta razón, dice Sen, si consideramos que de todos modos existe un cierto valor en la idea de distribuir la suma total de satisfacciones, la solución homogeneizadora de hacer equitativas las utilidades marginales estaría condenada al fracaso. Tanto la optimización de la suma total de utilidades como la de las utilidades marginales vendrían a hacer violencia a nuestras intuiciones morales acerca de la libertad, igualdad y diversidad de los individuos.

Rawls, por su parte, señala que aunque el utilitarismo lleva a cabo lo que se denomina "comparaciones interpersonales de bienestar", esto no significa que esté clara la naturaleza de la base de estas comparaciones ni, mucho menos, que esta base sea razonable. Aún más, el problema de las comparaciones interpersonales, en el caso de que fueran fructíferas según el criterio utilitarista, estaría ocultando el verdadero fondo de la cuestión, a saber, la prioridad concedida a la maximización de la suma de utilidades respecto de la libertad e igualdad de las personas. En este sentido, la evanescencia de la noción de utilidad, la imposibilidad de ofrecer un patrón homogéneo para hacer equivalentes las diversas utilidades marginales y la difi-

cultad para que los individuos pudieran ver reflejada su voluntad en ellas, obligan a la formulación de una teoría de la satisfacción de necesidades y promoción de los intereses que trascienda las limitaciones utilitaristas. Esta teoría sería, por supuesto, la de los bienes primarios.

Los bienes primarios están referidos a una teoría particular del bien que no viola la prioridad de lo correcto sobre lo bueno.⁸⁹ En este contexto, el bien que proporcionan los bienes primarios consiste en la satisfacción de un deseo racional, lo que permite postularlos como un índice para medir las expectativas racionales que los individuos pueden plantearse en el curso de la persecución de sus proyectos de vida. Esto implica que se supone a los individuos la posesión de un plan racional de vida diseñado para una satisfacción coherente de sus propios intereses. Dice Rawls:

El supuesto consiste en que, aunque los planes racionales de los hombres tengan diferentes fines, todos ellos, no obstante, requieren para su ejecución ciertos bienes primarios naturales y sociales. Los planes difieren en la medida en que difieren las habilidades, las circunstancias y los deseos; los planes racionales son ajustados a estas contingencias. Sin embargo, los bienes primarios son medios necesarios para cualquier sistema de fines... Las expectativas de los hombres representativos, en consecuencia, han de ser definidas según el índice de bienes primarios asequibles a ellos. Aunque las personas en la posición originaria no conocen su concepción del bien, asumo que saben que prefieren más bienes primarios que menos. Esta información es suficiente para que ellos sepan cómo promover sus intereses en la posición inicial (Rawls, 1971: 93).

⁸⁹Debe recordarse que la noción de bien propia de los bienes primarios es una de las cinco formas de bien aceptadas por la justicia como imparcialidad. Véase el texto de Rawls "Priority of Right and Ideas of the Good" en Rawls (1987).

El índice de bienes primarios posee una ordenación interna dependiente del requisito lexicográfico que jerarquiza los principios de la justicia. Como señalé antes, este requisito garantiza la prioridad de las libertades y su inafectabilidad frente a demandas de justicia social o de optimización de la utilidad. Consecuentemente, el índice de bienes primarios tendrá que plantearse respetando la regla de la prioridad lexicográfica, es decir, habrá de distinguir entre los bienes tutelados por el primer principio, bajo cuya cobertura toda desigualdad está prohibida, y los propios del segundo principio, según el cual sólo son aceptables las desigualdades que favorezcan a las partes representativas menos aventajadas. De este modo, tenemos, por un lado, un territorio de bienes primarios constituido por el elenco de las libertades básicas (cuya distribución debe ser absolutamente homogénea) y la justa igualdad de oportunidades (concepto que argumentaré en el siguiente capítulo) y, por otro, un territorio de bienes como los poderes, las prerrogativas de autoridad, el ingreso y la riqueza, que pueden variar en su distribución.

Debe notarse, en este sentido, que se ha ampliado la exigencia de equidad completa a la primera parte del segundo principio, a saber, al requisito de justa igualdad de oportunidades, dejando que el ámbito de las desigualdades razonables se concentre sólo en los contenidos de la segunda parte del segundo principio, es decir, en las cuestiones de distribución del poder y la riqueza. Puede decirse por el momento que, aunque Rawls no pretende postular una exigencia de equidad absoluta de oportunidades, sí trata de liberar a este terreno —donde se generan y aplican la mayor parte de las expectativas legítimas de los individuos— de cualquier ventaja arbitraria derivada de la pertenencia familiar o social o de ventajas físicas o intelectuales.

Lo anterior implica, en todo caso, que no existe un principio homogéneo de distribución de los bienes primarios y que los criterios para su asignación provendrán del criterio distributivo justificado por cada uno de los principios de la justicia: a) distribución homogénea para las libertades y para la igualdad de oportunidades, y b) distribución desigual pero contractualmente justificada de las jerarquías y la riqueza. Lo que sí se formula como principio general es la exigencia normativa de que toda persona debe ser habilitada con un mínimo suficiente de bienes primarios que le permitan la consecución razonable de su supuesto plan racional de vida.

También está implícita en los contenidos del índice la pertenencia social e histórica de las partes que lo escogen siguiendo la fórmula rawlsiana. En este sentido, si las partes tienen conocimientos de las verdades generales de la historia y la política bajo el velo de la ignorancia, sabrán que las libertades básicas sólo podrían ser reclamadas por personas pertenecientes a sociedades modernas y no, por ejemplo, por ciudadanos de sociedades antiguas o siervos del medievo. Postular la ahistoricidad del índice de bienes primarios, es decir, pretender que todo hombre en toda época podría satisfacer sus expectativas si fuera dotado con tales beneficios, no sólo sería anacrónico sino francamente absurdo. Pero, entonces, suponiendo que Rawls no esté ofreciendo una teoría universal y atemporal de los bienes primarios, sino "sólo" un catálogo de los contenidos de la concepción especial de la justicia para miembros de las modernas sociedades democráticas habría que preguntarse sobre el verdadero alcance e inclusividad de este índice a la vista de algunas complejidades de esas sociedades democráticas.⁹⁰

⁹⁰Véase el deslinde de Rawls respecto del universalismo político y moral (1985: 223-227).

Rawls pretende haber resuelto con su teoría de los bienes primarios el problema de la definición de una base objetiva para las comparaciones interpersonales de satisfacción respetando la autonomía de los individuos. Si el problema utilitarista al respecto es, como se ha visto, una alternativa entre dos malas opciones –optimizar la suma total de utilidad desentendiéndose de las distribuciones discretas al interior del sistema social y homogeneizar la utilidad marginal de todos los sujetos, obviando la pluralidad irreductible de los seres humanos–, viciada de origen, además, por la inexistencia de una base objetiva para las comparaciones de bienestar, la justicia como imparcialidad proporciona tanto las reglas para evitar las distribuciones discretas injustas (a través de la optimización de las posiciones menos favorecidas) como la formulación de un criterio objetivo para las comparaciones de bienestar (por medio, precisamente, de la definición de esas posiciones peor situadas). Lo que ha hecho es, una vez garantizada la distribución equitativa de las libertades y las oportunidades, ofrecer una escala de comparación que depende de la oferta de un mínimo de bienestar para las partes representativas peor situadas en la distribución del poder y la riqueza.

Aun concediendo que se cumple la pretensión de Rawls de ofrecer una base adecuada para las comparaciones interpersonales de utilidad y, en consecuencia, que se determina un criterio objetivo para medir las expectativas de promoción de intereses de los miembros de una sociedad, habrá que plantearse el problema del alcance e inclusividad de su modelo distributivo. En efecto, aunque descarta que la evaluación de su modelo distributivo deba hacerse por la contemplación de los casos de cualquier individuo real o posible y propone que debe hacerse, más bien, desde la perspectiva de posiciones sociales relevantes, lo cierto es que lo problemático resulta

precisamente la determinación de esas posiciones sociales relevantes.⁹¹

El problema consiste, en este contexto, en la idea de "normalidad" a la que habrá de ajustarse la teoría de los bienes primarios según la definición de las posiciones relevantes para el diseño del modelo distributivo de la justicia como imparcialidad. La crítica que más ha calado en este terreno fue apuntada originalmente por Brian Barry, aunque posteriormente ha sido desarrollada, entre otros, por Amartya Sen y Will Kymlicka. Con la referencia a los criterios de estos tres autores, trataré de construir un solo argumento.

Rawls ha diseñado su modelo contractual y la definición de los bienes primarios bajo el supuesto de cierta "normalidad" en las capacidades y salud de las partes representativas y cierta continuidad vital que garantiza la cooperación social. Dice:

...todos los ciudadanos son miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante el curso de una vida completa. Esto significa que cada uno posee suficientes capacidades intelectuales para desempeñar una función normal en la sociedad y que ninguno padece necesidades extraordinarias que sean particularmente difíciles de satisfacer, por ejemplo, costosos e inusuales tratamientos médicos. Por supuesto, la atención a aquellos que planteen estos requerimientos es una cuestión práctica apremiante, sin embargo, en esta etapa inicial, el problema fundamental de la justicia social se plantea entre aquellos que participan en la sociedad de manera

⁹¹Este punto reviste una notoria importancia. Según Rawls, la vigencia de los principios de la justicia (que en este nivel son principios para las instituciones) no puede ser medida al nivel de casos particulares, es decir, por la apelación a individuos con nombre y apellido, sino en relación con posiciones sociales relevantes. Dice: "Supongo, entonces, que en general cada persona mantiene dos posiciones relevantes: la de una ciudadanía equitativa y la definida por su lugar en la distribución del ingreso y la riqueza. Los hombres representativos relevantes, en consecuencia, son el ciudadano representativo y aquellos que expresan los distintos niveles de bienestar" (Rawls, 1971: 96).

plena, activa y moralmente consciente... En consecuencia, resulta sensato dejar a un lado ciertas complicaciones graves (Rawls, 1980: 546).⁹²

Rawls no considera que las necesidades de los desaventajados físicos o psíquicos deban considerarse como parte de los intereses generales a ser satisfechos mediante el índice de los bienes primarios, aunque no descarta que alguna solución deba ser dada a la cuestión a nivel, por ejemplo, de la política fiscal o de la seguridad social. Esto implica que no existiría la necesidad de proponer la existencia de una representación de los intereses de las personas con discapacidad o enfermos crónicos en la posición originaria.

Si, como se ha visto, las posiciones socialmente relevantes habrán de ser sólo las de la ciudadanía democrática y las correspondientes a los distintos niveles de ingreso, no existiría la posibilidad de considerar como parte de los peor situados (*worst-off*) a quienes han tenido la mala fortuna de padecer graves enfermedades o discapacidades. Las conclusiones que de esto se derivan plantean un grave dilema moral. Si la justicia como imparcialidad prevé compensaciones y nivelación al alza sólo para las partes económicamente peor situadas, podría razonablemente plantearse la situación de uno, varios o muchos miembros de la sociedad que, pese a estar situados en las posiciones intermedias o más boyantes del espectro económico, pudieran padecer, por efecto de enfermedades o discapacidades, una calidad de vida más baja que la de las partes económicamente peor situadas (éstas últimas tendrían en todo caso la garantía de un mínimo irrebalsable de ingreso y, además, salud e inteligencia para disfrutarlo). Para las per-

⁹²En otra formulación de lo mismo, dice: "Los casos difíciles... pueden distraer nuestra percepción moral al conducirnos a pensar en gente lejana a nosotros cuyo destino despierta pena y ansiedad" (Rawls, 1975: 96).

sonas enfermas o con discapacidad, el principio de diferencia sería irrelevante, pues no contribuiría a paliar su situación de desventaja. Pero puede pensarse en un caso extremo en el que uno, varios o muchos individuos compartieran la condición de peor situados económicamente y la de enfermos crónicos o discapacitados. En este caso, cualquier beneficio económico quedaría relativizado por la imposibilidad de gozar de un bien primario que garantizase un mínimo disfrute de ese ingreso mínimo al que sí se tiene derecho. En este último caso, el principio de diferencia tampoco tendría relevancia, pues la satisfacción de expectativas quedaría anulada por una irremediable mala calidad de vida determinada por motivos de salud.

Parece claro que el origen de este problema reside en una concepción "economicista" de las posiciones socialmente relevantes. Si se determina el arco de posiciones sociales relevantes sólo por referencia a un punto mínimo de ingresos, y si además se consideran irrelevantes las posibilidades de que en la vida real (es decir, una vez levantado el velo de la ignorancia) alguna de las partes resulte lisiado o enfermo crónico, desembocaremos, como en efecto sucede con Rawls, en una reducción de la noción de calidad de vida a la mera cuestión del ingreso. Debe aceptarse, ciertamente, que la garantía de un ingreso mínimo permite enfrentar con mejor suerte los vaivenes y sorpresas de la salud; sin embargo, la objeción se ha fundado en la situación de sujetos que no tienen esperanzas razonables de revertir o mejorar sustancialmente su condición durante el resto de su vida. Como dice Barry:

Para Rawls, una libra esterlina es una libra esterlina y se acabó. Es irrelevante si algunos individuos necesitan más libras esterlinas que otros a fin de llegar al mismo lugar. El resultado de este dogma es el de impedir que un individuo pueda afirmar que, por obstáculos o desventajas específicas, necesita mayores ingresos que otras personas a fin de lograr

la misma (o incluso una menor) satisfacción... Si no se nos permite cuestionar la distribución del ingreso en circunstancias personales que confieren al mismo ingreso una significación diferente para individuos diferentes, todos esos beneficios individualizados simplemente tienen que parecer desigualdades arbitrarias (Barry, 1973: 63).

Puede decirse que Rawls no ofrece un argumento consistente para eliminar de la posición originaria los intereses representativos de personas con discapacidad o enfermas crónicas. Esta inconsistencia se agrava si se considera el perfil de racionalidad allí imperante. Como se ha analizado aquí, el modelo de conducta racional rawlsiano es más bien conservador y reticente a la toma de riesgos, lo que posibilita la asunción de la regla de optimización de las posiciones mínimas (*maximin*) como una de las posibilidades de actualización del principio de diferencia. Si esta noción de racionalidad prohíbe las posibles apuestas por la maximización de las posiciones más aventajadas e incluso de las situadas en el promedio debido, precisamente, a la posibilidad de "caer", tras el levantamiento del velo de la ignorancia, en una de las posiciones económicamente peor situadas, ¿por qué no habría de ser plenamente racional que estas partes de perfil conservador consideraran esencial quedar protegidos, por ejemplo, por el derecho a un servicio de salud completo y gratuito si la suerte les deparara ser lisiados o enfermos crónicos?

Cabe señalar que es posible, según el argumento de Rawls, formular estas provisiones sanitarias en el nivel de los deberes morales que los individuos se guardan entre sí y actualizarlos como actos guiados por el sentido de la justicia que una sociedad bien ordenada genera entre sus miembros. Sin embargo, el problema reside, precisamente, en su reducción a deberes derivados y a políticas sujetas a abundante discusión casuística, descartando con ello su formulación como conte-

nidos de la justicia contractualmente justificados y, en este sentido, legítimamente prescriptivos.

Si en la enunciación de los principios de la justicia, que pretendidamente expresan las características fundamentales del sujeto moral moderno no se explicita el derecho a una compensación para el tipo de casos que estamos considerando, no existirá ninguna prohibición moral para formular el problema de los peor situados en salud en términos, por ejemplo, de caridad o de gasto no prioritario. Si, como sugiere Barry, invertimos la formulación rawlsiana basándonos precisamente en el perfil conservador de las partes, puede decirse que lo irracional sería aprobar principios que no tuvieran en consideración las demandas basadas en necesidades especiales.

Sin embargo, la formulación del índice de los bienes primarios desde un supuesto de normalidad puede esconder algo más que la reticencia –ya de suyo objetable– a considerar la inclusión de los casos difíciles; esconde también, según la opinión de Amartya Sen, una minusvaloración de la diversidad de los seres humanos.⁹³ En efecto, la crítica al utilitarismo según la cual éste acaba midiendo a todos los hombres por el mismo rasero al nivelarlos según una única función de utilidad, podría ser aplicada también a Rawls si se considera el carácter homogeneizador del índice de bienes primarios. Si la gente fuera esencialmente similar, entonces tal índice se constituiría en una buena manera de juzgar objetivamente la ventaja de unas partes respecto de las otras. El problema, sin embargo, consiste en que las necesidades y las expectativas de los individuos varían con la salud, la longevidad, las condiciones climáticas, el lugar donde se vive, las condiciones laborales, el temperamento e incluso la talla corporal. Por ello dice Sen:

Así que lo que está involucrado no es la mera desatención a unos cuantos casos difíciles, sino el descarte de diferencias

⁹³ Cfr. Sen (1987: 157 y ss.).

reales y ampliamente extendidas. Juzgar la ventaja únicamente en términos de bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega (Sen, 1987: 158).⁹⁴

Esta minusvaloración de la variedad humana –defecto que el propio Rawls adjudicaba al utilitarismo– es lo que, según Sen, introduce un elemento de fetichismo en el índice de los bienes primarios. Este fetichismo consistiría en considerar a los bienes primarios como la corporización de la ventaja, en vez de notar que el “tomar ventaja” es una “relación” entre personas y bienes. Dicho sea de paso, este problema de fetichización no estaría presente en el utilitarismo, toda vez que bajo su perspectiva ni el ingreso ni el poder son unidades físicas y la utilidad es, precisamente, el reflejo de una relación (de satisfacción) entre personas y cosas.

Bajo el enfoque de Sen, la deficiencia del índice de los bienes primarios consiste en que, al objetivar la medida de la ventaja, separa los intereses de las percepciones, placeres y experiencias de las personas. De este modo, el criterio de formación del índice de bienes primarios se funda sólo sobre una teoría de intereses objetivos respecto de la selección de bienes y descarta los distintos tipos de relación que las personas establecen con esos bienes; con lo que se opera una escisión al interior de las partes contratantes entre sus intereses y la satisfacción que pueden obtener al promoverlos. En este sentido, queda falseada la pretensión de Rawls de ofrecer una medida unitaria para las expectativas racionales de los distintos proyectos

⁹⁴ En un sentido similar, Sen argumenta en un texto posterior que “si el propósito es concentrarse en la oportunidad real de los individuos para perseguir sus objetivos (como Rawls recomienda explícitamente), entonces no sólo se debería hacer el recuento de los bienes primarios que cada persona posee, sino también de las características personales relevantes que determinan la conversión de los bienes primarios en la capacidad de la persona para promover sus fines” (Sen, 1999: 74).

de vida, ya que la determinación de un rasero único para determinar lo que esas expectativas son, termina por desnaturalizar a los sujetos que las sostienen.

Por esta razón, Sen señala que la insuficiencia de la visión rawlsiana reside en que concentra su atención en las "cosas buenas" y no en lo que estas cosas buenas hacen por las personas; no en el sentido de una mera apreciación psicológica o valorativa de lo que "significa" un bien para un sujeto determinado (lo cual es propio de la perspectiva utilitarista), sino en el sentido práctico de tener condiciones de apoyo para la plena integración comunitaria y laboral y el desarrollo moral individual.

Por ello, lo que en el catálogo de los bienes primarios se echa de menos es una noción de capacidades básicas (*basic capabilities*), que garantice a las personas un trato tan diferenciado como sea menester para suplir cualquier desventaja significativa que gravite negativamente sobre su calidad de vida y bienestar.

En este sentido, concluye Sen, la demandas de igualdad permanecen incompletas si no consideran también el carácter prioritario (o, si se quiere, de bien primario) de tales capacidades.⁹⁵ Una propuesta de igualdad orientada a la igualdad de capacidades como la defendida por Sen no descartaría el índice de bienes primarios propuesto por Rawls, pero invertiría el acento concedido a las cosas (sin descartarlas) para concentrarlo en el modo en que la gente aprovecha éstas.

Antes de su muerte, Rawls tuvo la oportunidad de ofrecer una respuesta a la crítica de Amartya Sen a su teoría de los

⁹⁵ Dice Sen: "Creo que lo que está en discusión es la interpretación de las necesidades bajo la forma de capacidades básicas. La interpretación de las necesidades y los intereses está frecuentemente implícita en la demanda de igualdad. Llamaré a este tipo de igualdad «igualdad de capacidades básicas»" (1987: 160). El propio Sen ofrece un desarrollo de esta idea en su *Inequality Reexamined* (1992: 79-87).

bienes primarios. En ella, Rawls argumenta que, en la medida en que las capacidades básicas pueden ser entendidas como el ejercicio de los poderes morales (la capacidad de sostener una idea del bien y la de desarrollar un sentido de la justicia) por parte de ciudadanos libres e iguales, el índice de bienes primarios no sólo sería flexible, sino que estaría formulado en términos de esas mismas capacidades que Sen echa de menos en su argumento.⁹⁶ Para Rawls, las libertades básicas (primer paquete de bienes primarios) son necesarias para el desarrollo y ejercicio de la capacidad de los ciudadanos de sostener una idea del bien, pues bienes como las libertades de conciencia o de asociación implican la posibilidad de formar y, en su caso, revisar aquello que se contempla como valioso para la vida humana. Por su parte, los bienes primarios del ingreso y la riqueza son "medios multipropósito" que permiten alcanzar un amplio registro de fines permisibles y, en particular, de realizar los dos poderes morales y promover los fines de las concepciones del bien de los ciudadanos.

Con esta respuesta, Rawls niega que la naturaleza objetiva de los bienes primarios disuelva las diferencias entre las personas, y afirma, por el contrario, que la lectura de los bienes primarios como condición de posibilidad de las capacidades básicas sitúa a estos como garantía del desarrollo de la vida moral plena de cada individuo.

En su intervención en esta discusión, Will Kymlicka concede que tanto Barry como Sen han acertado al señalar que existe un problema en cuanto a la fundamentación del modelo distributivo pretendido por Rawls para los bienes primarios; sin embargo, diverge acerca de la respuesta que tendría que darse a esa limitación.⁹⁷ Kymlicka ha sido uno de los teó-

⁹⁶ Cfr. Rawls (2001: 169).

⁹⁷ Cfr. Kymlicka (1990: 72-73 y 91).

ricos contemporáneos que más atención ha concedido al tema de los bienes primarios. Su primer uso de este concepto estuvo referido al papel crucial que debe jugar la pertenencia (*membership*) a una comunidad en la construcción social del bien primario del autorrespeto (*self-respect*), lo que, en su opinión, abría la posibilidad de pensar el tema de la comunidad desde las coordenadas teóricas de la justicia como imparcialidad.⁹⁸ Posteriormente, y en esta crítica me detendré un poco más, lamenta que el índice de bienes rawlsianos sea incompleto, al carecer de una consideración seria, y con ello, de previsiones compensatorias, de los bienes naturales que posibilitan la calidad de vida y el bienestar de las personas.

Según Kymlicka, Barry y Sen habrían enfocando equivocadamente su crítica al rechazar la intención de Rawls de definir la posición peor situada en términos de bienes primarios, cuando lo que era necesario era ampliar el índice e incluir en él bienes primarios naturales.

Retomando el ejemplo de las personas con discapacidad, Kymlicka enfoca el problema en los términos en que el mismo Rawls propone abordar el problema de la igualdad de oportunidades, es decir, en términos de rechazar cualquier ventaja circunstancial y cualquier desventaja inmerecida. En este contexto, señala Kymlicka, aunque se aplicase puntualmente el principio de diferencia y se prohibiera privar de su dotación de bienes primarios a las personas con discapacidad, permanecería la ventaja natural "inmerecida" (en el sentido de que no se ha hecho nada para disfrutarla) de los que no sufren ninguna limitación física o intelectual permanente. Sería precisamente esta *dotación natural* (*endowment*) la que introduciría una desigualdad que no puede ser reducida por el principio de diferencia, pues los mejor dotados reciben un bien de su

⁹⁸ Cfr. Kymlicka (1989: 165-167).

buen dotación natural, mientras que las personas con discapacidad o enfermos crónicos sufren inmerecidamente la falta de ésta.

La prohibición que establece la justicia como imparcialidad de discriminar a cualquier persona por motivo de su raza o clase social no llega a condenar la discriminación objetiva o indirecta que significa no ofrecer compensación alguna por el sufrimiento de la desventaja inmerecida de una mala salud o una discapacidad permanentes. Entonces, lo que hace falta en la propuesta de Rawls es la consideración de un conjunto de bienes sociales naturales (*natural primary goods*). Dice Kymlicka:

Existen razones tanto intuitivas como contractuales para reconocer las desventajas naturales como base para la compensación y para incluir los bienes primarios naturales en el índice que establece quién está en la posición menos aventajada. Es difícil tratar de compensar las desigualdades naturales (...) puede ser imposible hacer lo que nuestras intuiciones señalan como lo más justo. Pero Rawls ni siquiera reconoce la deseabilidad del intento de compensar tales desigualdades (Kymlicka, 1990: 73).

Según Kymlicka, los principios de la justicia deberían, para afrontar la probabilidad de los casos difíciles, amparar la distribución no sólo de haberes sociales como los definidos como bienes primarios, sino también de haberes naturales, entendidos estos como derechos contractualmente validados a la compensación por circunstancias físicas inmerecidas. El derecho a la salud que postula Rawls dentro del índice de bienes sociales primarios parece, en este sentido, orientado sólo a justificar la existencia de una seguridad social convencional, pero no está relacionado (y esto es claro si se consideran la salud y normalidad supuestas a las partes del contrato) con

la compensación debida a las peores posiciones sociales en términos de salud.

No obstante la pertinencia de la crítica aquí apuntada, es posible considerar que, al menos intuitivamente, Rawls podría haber introducido la noción de autorrespeto para cubrir, con una formulación más general que la de los demás bienes primarios, la exigencia de igualdad en los niveles no económicos –que es la que hace crisis en la cuestión de las personas con discapacidad y enfermos crónicos. Esto es:

Podemos definir el autorrespeto (o autoestima) bajo dos aspectos: [el] primero, ... incluye el sentido de la propia valía de una persona, su convicción clara de que su concepción del bien, su plan de vida, merece ser realizada. Segundo, el autorrespeto supone confianza en la capacidad de cumplir nuestros propósitos dentro del límite de nuestro poder. Cuando sentimos que nuestros planes son de poca valía, no podemos perseguirlos con placer o disfrutar de su ejecución. Tampoco podemos avanzar en nuestros esfuerzos cuando estos están plagados por defectos y dudas personales. Resulta claro, entonces, por qué el autorrespeto es un bien primario... Consecuentemente, las partes en la posición original desearían evitar a casi cualquier costo las condiciones que socavan el autorrespeto (Rawls, 1971: 440).

Si consideramos que el autorrespeto requiere condiciones que alientan la autopercepción de los sujetos como capaces no sólo de formular y llevar adelante sus planes de vida, sino de disfrutarlos y reconocerse en ellos, podría decirse que gran parte de las limitaciones señaladas en las críticas revisadas podría ser subsanada. Si, como propone Michelman, vinculáramos el autorrespeto a un conjunto de derechos a una seguridad mínima (*insurance-rights package*), sería posible dotar de contenidos prescriptivos a la deseabilidad de una "condición psico-

lógica" para la participación de los individuos en la vida social.⁹⁹ En este sentido, el bien del autorrespeto –concebido no sólo como autopercepción moral sino como conjunto de derechos a la calidad de vida que sostiene a ésta– permitiría enfrentar los casos difíciles no resueltos por el principio de diferencia; entre ellos, señaladamente, el de la salud en su nivel de bien primario natural.

Debe decirse que ésta no es una vía desarrollada por el propio Rawls, aunque sí una de las posibles lecturas de este concepto moral por él priorizado.¹⁰⁰ En todo caso, lo que esta vía de argumentación exhibe es la capacidad de la justicia como imparcialidad para ampliar su requisito de equidad a condiciones no consideradas en su formulación canónica.

No obstante, lo que en mi opinión debería ser discutido es que las distintas vertientes de la crítica a la teoría de los bienes primarios que hemos considerado conceden poca importancia a la elección por Rawls de una noción de normalidad como modelo de situación ideal para la definición y distribución de los bienes sociales primarios. Al no criticar la idea de normalidad, la empresa de los críticos se presenta sólo como una serie de intentos de cubrir las ausencias o reformular la naturaleza de los bienes. Barry argumenta que el índice no cubre los casos difíciles; Sen reformula el índice para incluir las "capacidades básicas"; y Kymlicka, por su parte, pretende completar el elenco con la formulación del concepto de "bienes primarios naturales" y con la definición de la pertenencia

⁹⁹Cfr. Michelman (1975: 340-343).

¹⁰⁰Ronald Dworkin considera la noción de autorrespeto como el elemento central del igualitarismo rawlsiano. Cfr. Dworkin (1977: 180-183). Pero esta idea debe tomarse con reservas, pues la prioridad del autorrespeto conlleva el riesgo de situar una idea de bien particular a la base del diseño de la sociedad bien ordenada. Para profundizar en esta discusión y para revisar otras interpretaciones contemporáneas del concepto de autorrespeto y sus variantes, puede verse Dillon (1995).

etnocomunitaria como un bien primario. Lo que no aparece en todas estas críticas es el cuestionamiento a la perspectiva desde la que se define la naturaleza de estos bienes, es decir, no se critica la pretensión de basar una teoría de la justicia en un modelo de normalidad humana. Parece que se da por aceptada la idea de Rawls de que una teoría de la justicia debe formularse en una suerte de versión estándar y luego irse ampliando conforme aparezcan nuevos dilemas y casos difíciles.¹⁰¹

En mi opinión, una crítica sustantiva de la teoría de los bienes primarios debe ser, ante todo, una crítica de la estrategia discursiva que se formula como un avance desde la normalidad a los casos difíciles, en vez de, como creo sería lo adecuado, recorrer el camino contrario. Creo que incluso Rawls ha sostenido intuitivamente esta segunda alternativa en su formulación del principio de diferencia y la regla *maximin*, aunque esto no ha revertido sobre el índice de bienes primarios bajo la forma de una crítica de la noción de normalidad allí sostenida.

Lo primero que habría que hacer para dar plausibilidad a esta crítica es dejar sentado que si tiene sentido moral y político la postulación de una teoría de la justicia –y de paso de toda demanda de justicia– es porque existen posiciones mal situadas en el reparto efectivo de todo tipo de bienes (primarios y no primarios, naturales y sociales). La justicia distributiva no puede estar moralmente soportada sólo por la concesión de legitimidad a las prerrogativas, derechos y riqueza ya disfrutados por el individuo promedio, sino también –y de

¹⁰¹ Esta estrategia es la que Rawls ha aplicado para enfrentar lo que él mismo ha denominado “problemas de extensión”. Ejemplos de estos problemas son el caso de la aplicación de la justicia a las generaciones futuras o a las relaciones internacionales. Véanse, respectivamente, “The problem of Justice Between Generations”, en Rawls (1971: 284-293) y (1999).

manera fundamental– por la validación de las demandas y necesidades de libertad e igualdad de quienes son los más débiles del espectro social. En este sentido, la justicia es necesaria no sólo porque los recursos a repartir son escasos, sino porque las distribuciones reales ofrecen a algunos abundancia y a otros mera escasez, trátase del bien de que se trate. Puede entonces reconocerse que, al nivel del funcionamiento institucional, la justicia es requerida por todos; pero junto a este reconocimiento debe agregarse que, moral y políticamente, es una verdadera urgencia para los peor situados.

Los llamados casos difíciles (*hard cases*) constituyen un ejemplo de esto. En ellos se requiere mucha más fuerza de los principios de la justicia que en la situación de quien goza de salud y plenitud de capacidades y habilidades. Si la teoría de la justicia se funda sobre el modelo de un hombre vigoroso, capacitado y competitivo, poco espacio quedará para justificar la pertinencia moral de los derechos de los débiles y marginados.¹⁰²

De hecho, existe una genuina incongruencia entre la postulación del criterio de los peor situados para la distribución de la riqueza y el ingreso y el supuesto de que la teoría de la justicia se funda sobre un modelo de normalidad como el descrito por Rawls. La misma normalidad que se toma como punto de partida, es decir, la idea de que el individuo-modelo es sano e intelectualmente funcional, es en realidad el resultado

¹⁰² En este contexto, Wolff propone que el modelo de normalidad antropológica de Rawls es el siguiente: “Si prescindimos un tanto de los ornamentos del lenguaje de Rawls, a veces excesivamente protector, e intentamos formarnos una imagen del tipo de persona que se ajustaría a sus descripciones, aparece muy claramente un hombre profesional (el libro [*A Theory of Justice*] está sobrecargado de un lenguaje de orientación masculina), lanzado a una carrera, viviendo en un ambiente político, social y económico estable, en el que pueden adoptarse decisiones razonadas acerca de cuestiones a largo plazo como los seguros de vida, la localización residencial, la escolarización de los niños y la jubilación” (Wolff, 1977: 127).

de condiciones sociales justas y no su presuposición. Las intuiciones de Barry, Sen y Kymlicka de que algo falla en el argumento de los bienes primarios podrían ser mejor concretadas si se plantearan no como una crítica específica de este o aquel criterio relativo al índice de bienes, sino como crítica del criterio antropológico supuesto a la selección de bienes.

Creo que el terreno de la teoría de la justicia es sumamente propicio para una crítica de este tipo. En primer lugar, porque al rechazarse que la normalidad es la medida de las condiciones de la justicia, se mostraría que las demandas de libertad equitativa y de nivelación económica obtienen su legitimidad moral de la existencia de condiciones de disfuncionalidad de la libertad o la igualdad. Esta disfuncionalidad es, precisamente, la injusticia.

En este sentido, un indicador confiable de los alcances de la justicia estaría dado por la situación de aquellos para quienes son más necesarias las reglas de distribución y no por la regularidad con que éstas se aplican en los casos promedio. Esta constatación es la que intuitivamente está presente en la determinación del principio de diferencia rawlsiano desde la perspectiva de los peor situados, aunque, como se ha visto, unilateralmente desarrollada al no abarcar otras posiciones menos aventajadas.¹⁰³ En segundo lugar, y más importante, el rechazo a la idea de normalidad como base de las expectativas del individuo promedio permite, bajo una hipotética situación contractual, que lo que impere sea la prioridad de proteger todas las formas posibles de "peor situación" y no sólo las económicas, habida cuenta de que nadie estaría habilitado entonces

¹⁰³ Creo que la perspectiva que propongo es similar a la sostenida por Javier Muguerza en su defensa de una ética pública fundada en el "imperativo del disenso", donde los casos disfuncionales tienden a pesar más que las regularidades jurídicas o institucionales. Cfr. Muguerza (1989: 43-50) y (1990), en especial el ensayo titulado "Más allá del contrato social (venturas y desventuras de la ética comunicativa)".

para saber si su representación como parte contratante se corresponde con alguno de los individuos reales que viven en situaciones difíciles.

En este contexto, la estrategia de extensión o ampliación de los principios de la justicia tendría que ser modificada. La teoría de la justicia debería avanzar desde la compensación y promoción de todas las posiciones difíciles (cuya mejoría sea no sólo deseable sino también posible) hasta la tutela de los derechos y haberes de las posiciones promedio y de las mejor situadas. En este sentido, el modelo de parte contratante supuesto a la distribución de bienes primarios tendría que ser (en la medida en que también es una ficción teórica) tan variadamente menesteroso como sea posible en una sociedad democrática contemporánea (no sólo pobre, sino enfermo crónico, inmigrante, con discapacidad y discriminado por su género o por razones de preferencia sexual y en riesgo vital por la contaminación), con lo que cualquier elevación en la calidad de vida de los sujetos que cayeran en estas categorías sería siempre una garantía de que los principios de la justicia estarían siendo aplicados correctamente según el criterio de una posición débil o mal situada.

De paso, esta inversión del criterio rawlsiano de normalidad permitiría responder a las críticas de perfil particularista o minimalista, como la de Michael Walzer, que ponen en duda la viabilidad de principios de la justicia de carácter general debido a su manifiesta incapacidad para identificar el carácter local y particular de las concepciones de los bienes sociales.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cfr. Walzer (1993: 12-13 y 17-24). El rechazo de Walzer a Rawls se basa en una supuesta contradicción entre "crítica social" (*social criticism*) y filosofía política. Para Walzer, la crítica social sólo puede llevarse a cabo desde la experiencia misma de la vida social, lo que garantiza su imbricación con los dilemas reales de la justicia en comunidades específicas, mientras que la filosofía política se desliga (*detach*) de las comunidades y, al buscar un punto de vista imparcial, pierde la posibilidad de "interpretar" los problemas sociales

Según Walzer, la distribución de bienes tan heterogéneos como la pertenencia, el poder, la riqueza, el honor, la gracia divina, etcétera, se corresponde con la existencia de una multiplicidad de criterios, procedimientos y agentes distributivos, de manera tal que no sólo no habría la posibilidad de postular la existencia de bienes primarios objetivos sino tampoco la existencia de posiciones sociales fijas a las que tales bienes serían asignados. Walzer aboga por una concepción de la justicia que tome en consideración la pluralidad de criterios y reglas de distribución y el carácter significativo de los bienes sociales que son hechos circular por estos. Su crítica a Rawls se formula sobre la base de una constatación de la imposibilidad de contar con un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. Creo que, en aras de ofrecer una respuesta razonable a esta objeción, la contextualización histórica de los bienes sociales primarios de Rawls podría ser acentuada desde la perspectiva de una distribución equitativa para todas las posibilidades de "peores posiciones", sin que esto signifique eliminar el carácter de prescripción general de los principios distributivos de la justicia.

Habría que decir a favor de Rawls que, en este contexto, Walzer estaría confundiendo generalidad con universalidad e incluso con ahistoricidad. Si bien el índice de bienes primarios es de carácter general, sólo pretende validez y cobertura en el marco de un tipo específico de sociedad, a saber, aquel que responde a los requisitos de la concepción especial de la justicia. Ello descarta la pretensión de que estos bienes pudieran valer más allá de la época y el modelo político-institucional para el que son formulados. Pero acaso el argumento de más

desde la perspectiva de la comunidad. Cfr. Walzer (1987: caps. 1-2) y (1988: cap. 4 y "Conclusión").

peso para apostar por el principio rawlsiano de generalidad del índice de bienes es que ninguno de ellos estaría comprometido intrínsecamente con una concepción particular del bien, lo que sí sucede con algunos de los bienes destacados por Walzer.⁴⁰⁵

Sin embargo, no es sólo la inclusión de los casos difíciles y de los derechos no considerados por la lista de libertades básicas lo que podría resolver las limitaciones de la visión de Rawls de los bienes primarios. Creo que aun haciéndola descansar en una visión pluralista de las posiciones desaventajadas, permanecería sin solución un problema no considerado por Rawls: la distribución de las posiciones de poder. En efecto, aunque en su recuento de los bienes sociales que admiten una distribución no equitativa incluye, junto al ingreso y la riqueza, los poderes y las prerrogativas de autoridad (*powers and prerogatives of authority*) (Rawls, 1971: 93), en su argumentación extensa sobre la posibilidad de determinar la posición menos favorecida y, por ende, las posibilidades del principio de diferencia, no hace referencia a la nivelación en el ejercicio del poder y las jerarquías sociales.

Veo al menos dos posibilidades de explicar esta omisión: la primera, que Rawls estuviera identificando los poderes con capacidades productivas y la autoridad con puestos determinados en los procesos de creación de riqueza, con lo que las posiciones propiamente políticas seguirían fuera del alcance del principio de diferencia; y segunda, que hubiera contemplado la vinculación entre la desigualdad en las expectativas

⁴⁰⁵ El elenco de bienes sociales de Walzer incluye: "...la pertenencia, el poder, el honor, la eminencia ritual, la gracia divina, la afinidad y el amor, el conocimiento, la riqueza, la seguridad física, el trabajo y el asueto, las recompensas y los castigos, y una serie de bienes más estrecha y materialmente concebidos —alimentación, refugio, vestimenta, transporte, atención médica, bienes útiles de toda clase, y todas aquellas rarezas (cuadros, libros raros, estampillas postales) que los seres humanos coleccionan" (Walzer, 1993: 17).

de disfrute del poder político con la pertenencia a determinadas posiciones económicas, pero que hubiera obviado su desarrollo debido a que éste podría entrar en conflicto con la exigencia de homogeneidad de las libertades tuteladas por el primer principio de la justicia (en el que se incluyen las libertades democráticas).

Esta segunda opción, aunque posible, sería irrelevante a la vista del modelo sugerido de ordenación lexicográfica y distribución de los bienes primarios. Por ello, parece más plausible sostener que cuando Rawls habla, en este contexto, de poderes y prerrogativas de poder, lo hace en el marco de las relaciones económicas, sin percibir ninguna posible función de conversión del poder y jerarquías económicos en poder y jerarquías políticos.

Sin embargo, más allá de la posibilidad de aclarar la intención de Rawls al hacer esta referencia, lo que resulta claro es que no se atribuye al principio de diferencia ninguna legitimidad para regular la distribución del poder y jerarquías políticos, porque ello implicaría violar el orden lexicográfico que ampara la autonomía de la ciudadanía democrática respecto de las relaciones económicas. Pero, justamente, en este punto reside el problema.

En efecto, si puede ser denunciada una ausencia grave en la teoría de los bienes sociales primarios es, precisamente, la de una visión del poder político capaz de evidenciar el hecho de que la distribución de los bienes es, sobre todo, una forma de expresión de relaciones de jerarquía y poder políticos. Creo que en este caso nos hallamos ante la carencia de categorías propiamente políticas (referidas al poder y la dominación), que permitan explicar tanto los desequilibrios en la distribución general de los bienes básicos como las posibilidades de redistribuciones más justas.

La idea central de la crítica de Sen a la teoría de los bienes primarios permitía abrir un enfoque político, aunque debe señalarse que, al desarrollarla, acabó regresando al horizonte limitado de Rawls. En efecto, la idea de que la formulación del índice de los bienes primarios implica una fetichización de los bienes, pues con ella se esconden las relaciones entre los hombres y esos bienes, constituye un aporte notable. Sin embargo, la respuesta ofrecida en términos de capacidades básicas resulta insuficiente, pues apela sólo a la habilitación de los individuos para una vida social plena sin especificar las condiciones de esa habilitación. Creo que la intuición de Sen podría ser mejor desarrollada si se considerara no sólo la existencia de relaciones entre los individuos y los bienes, sino la de relaciones entre los individuos mediadas por los bienes. Esta última idea está referida a la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx, para quien el aparente valor sustantivo de las mercancías esconde (más precisamente "exhibe escondiendo") determinadas relaciones de dominación entre los hombres.¹⁰⁶

Sin hacer compromisos con más elementos de la teoría marxista, e incluso señalando la inaceptabilidad moral por razones democráticas del método revolucionario que le acompaña, puede sostenerse, a partir de la idea de que el fetichismo de las cosas oculta el dominio entre las personas, que la formulación del índice de bienes primarios tiende a ocultar que la distribución de cada uno de esos bienes está sujeta a relaciones de poder y dominación que configuran y reproducen las desigualdades sociales a las que idealmente una teoría de la justicia debería enfocar sus críticas. Esto equivale a sostener que las relaciones –plenas o escasas– de las personas con los bienes son, fundamentalmente, una forma de presentarse las relaciones de poder y jerarquía política entre las propias

¹⁰⁶ Cfr. Marx [[1844] 1982 y [1867] 1980].

personas. Por ello, la consideración de cualquier forma de distribución de los bienes básicos como un dato relacional entre personas permitiría tomar en cuenta las tensiones, conflictos y luchas que operan tras los principios distributivos y, en este sentido, desfeticizar la apariencia de representación homogénea de los intereses generales impuesta por las normas efectivas de la justicia. En este tenor, la misma definición del elenco de los bienes primarios (¿por qué el derecho a la propiedad individual pero no el derecho a un ecosistema sin contaminación?, ¿por qué la nivelación de la desigualdad económica y no la promoción de las expectativas de los enfermos crónicos o las personas con discapacidad?) se mostraría más como el resultado de difíciles decisiones, luchas y negociaciones políticas que como la expresión de supuestos intereses generales sencillos de identificar.

La igualdad de oportunidades

Es necesario conceder especial atención a aquellas categorías de la justicia como imparcialidad de Rawls que proporcionan las señas de identidad igualitaria a su modelo liberal y, en particular, a aquellas que pretenden ofrecer una solución a los problemas de la llamada justicia social. Hasta aquí, se ha constatado que Rawls concede los beneficios de una distribución absolutamente equitativa sólo al conjunto de libertades y derechos que constituyen la ciudadanía democrática, mientras propone un modelo de desigualdad "regulada", "controlada" o "razonable" para la distribución de la riqueza, el ingreso y las posiciones sociales relacionados con estos. Ello es el resultado de la consideración de que determinadas diferencias en la repartición del ingreso, la riqueza y las posiciones con ellos relacionados pueden ser justificadas si, tomando como punto de comparación la posición menos aventajada, trabajan en favor de las posiciones peor situadas.

Esta pretensión de dar cobertura moral a determinadas desigualdades ha abierto un flanco de crítica a Rawls por su supuesta defensa de un falso igualitarismo en el terreno económico y, en consecuencia, por una posible recaída en la vieja unilateralidad liberal de garantizar sólo una igualdad formal de derechos que estaría escondiendo, y en ese sentido justifi-

cando, una desigualdad material a la que no se atreve a condenar, pero que mina las posibilidades de realización de los propios derechos y libertades de la ciudadanía.⁴⁰⁷

Un apresurado dictamen sobre la cuestión igualitaria en Rawls llevaría a decir que, puesto que no se puede garantizar una igualdad absoluta en el terreno de las instituciones y relaciones económicas y no se propone la sociedad bien ordenada como negación estructural del capitalismo, la igualdad liberal estaría fallando al enfrentar las injusticias generadas por una sociedad capitalista de mercado.

Considero, sin embargo, que el problema no es ése, sino, más bien, el de la viabilidad y razonabilidad de una propuesta de equidad formulada para funcionar en el marco de una sociedad capitalista (pero también democrática) que no muestra signos de poder sufrir una crisis de muerte en el corto o mediano plazos. Así, podría considerarse la pertinencia de las siguientes preguntas: ¿puede negarse la seriedad de un proyecto equitativo que pretende avenirse con la complejidad de una sociedad capitalista que dista mucho de ser tan efímera como tantas y tan fallidas veces se ha considerado? Aun más: ¿es preferible fundar un modelo normativo sobre la expectativa de una sociedad estructuralmente distinta a la que vivimos, aunque ello implique sacrificar la garantía de las libertades fundamentales?

⁴⁰⁷ Esa es la postura de C.B. Macpherson, quien al argumentar la diferencia entre su posición y la de Rawls señala lo siguiente: "Por supuesto, son posibles modelos no capitalistas que utilicen o permitan diferencias de ingreso o riqueza, y estos pueden redundar en [la existencia de] clases según el ingreso y la riqueza. Pero estas últimas no necesitan crear derechos y libertades desiguales dado que no son el resultado o los medios de la dominación ni obtienen ganancias a expensas de las demás. Los principios de la justicia de Rawls, aplicados a ese tipo de sociedad, probablemente tendrían mucho sentido. Sin embargo... él los aplica a una sociedad capitalista, donde se convierten en una carta de autorización para el liberalismo revisionista" (Macpherson, 1984: 90).

Es cierto que el propio Rawls se ha negado a sostener tanto un igualitarismo total en el campo del ingreso y la riqueza como la deseabilidad de la desaparición del capitalismo; pero esto no implica, en mi opinión, que se haya quedado corto respecto de las posibilidades distributivas de su modelo de justicia social. Aún más, creo que puede sostenerse que la de Rawls es una de las versiones distribucionistas más radicales que pueden sostenerse desde el requisito de la inviolabilidad de los derechos y libertades ciudadanas. El mérito de esta formulación puede hacerse más notorio si se ponen en cuestión las posibilidades efectivas y, más importante todavía, la deseabilidad, de un igualitarismo completo en el terreno económico. Para hacer la referencia más obvia, una igualdad como la perseguida durante el periodo de la Revolución Cultural en China o durante el gobierno de Pol Pot en Camboya está descartada y es repugnante incluso para el sentido común. La propiedad estatal de los medios de producción y la "igualdad" inducida desde la cúpula partidista y las "nomenclaturas", características del desaparecido modelo soviético y supervivientes aún en Cuba y Corea del Norte, tampoco parecen constituir el mejor candidato a modelo de igualdad defendible desde una teoría moral comprometida con la ciudadanía democrática y los derechos humanos. Significativamente, incluso las más radicales entre las demandas de nivelación económica que podrían ser democráticamente justificadas en nuestra época, tendrían que estar emparentadas en primer grado con los principios rawlsianos de diferencia y de igualdad democrática de oportunidades.

No creo que sea inconcebible un modelo de igualdad económica que responda al sentido literal del término, un modelo que defina como injusticia cualquier excepción a una regla de reparto igualitario de todo bien y toda riqueza. Lo que me parece inconcebible es su capacidad de interpelar a grupos significativos de ciudadanos democráticos o de constituir una iden-

tividad pública coincidente con la mejor tradición moral y política del mundo moderno.

En este contexto, no veo razones para no conceder a la teoría rawlsiana el calificativo de igualitaria en el terreno económico y, sobre todo, de radicalmente igualitaria, toda vez que ofrece un modelo distributivo guiado normativamente por el supuesto de la igualdad de las personas. Creo que esto explica el que Rawls suponga, en algunos casos, el concepto de igualdad (y no el de desigualdad controlada o limitada) como punto de referencia para medir las diferencias legítimas en la distribución del ingreso y la riqueza.¹⁰⁸ En este sentido, si puede uno hacerse cargo de la idea de que es posible la justificación de determinadas desigualdades económicas en razón del bienestar de todas las partes y, particularmente, de las peor situadas, tendríamos un criterio para rechazar las desigualdades económicas arbitrarias (que sólo benefician a algunos) y la posibilidad de diseñar políticas públicas sensatas (pero radicales) para situar a la sociedad en la "tendencia a la igualdad". En efecto, las medidas distributivas determinadas por el principio de diferencia y por la igualdad de oportunidades, en cuanto permiten resarcir a las posiciones peor situadas por las desventajas inmerecidas, establecen una tendencia a la convergencia de las posiciones sociales y, en este sentido, a la de una igualdad relativa que previene la inestabilidad y fragmentación sociales.

La noción de igualdad adquiere, en este sentido, una multidimensionalidad que la haría irreductible a sólo alguno de

¹⁰⁸ Por ejemplo, en una descripción de la posición originaria, dice Rawls: "...las partes inician con un principio que establece una libertad equitativa para todos, lo que incluye la igualdad de oportunidades, y una distribución equitativa del ingreso y la riqueza" (Rawls, 1971: 15). Pero enseguida ofrece las razones para abandonar la igualdad en el último terreno si puede establecerse un principio que proporcione, regulando esos desniveles, beneficios a todas las partes. Cfr. Rawls (1971).

los niveles de análisis en los que se desarrolla la justicia como imparcialidad. Por ello, para Rawls, la igualdad presenta al menos tres niveles de aplicación:

Para aclarar nuestro tema, podemos distinguir tres niveles de aplicación del concepto de igualdad. El primero es el de la administración de las instituciones en tanto que un sistema público de leyes. En este caso, igualdad es esencialmente justicia como regularidad... La igualdad a este nivel es el elemento menos controvertido para una noción de sentido común de la justicia. La segunda y mucho más ardua aplicación de la igualdad se da para el caso de la estructura sustantiva de las instituciones. Aquí, el significado de la igualdad es especificado por los principios de la justicia que requieren la asignación de derechos básicos equitativos a todas las personas... Esto nos lleva al tercer nivel en que aparece el tema de la igualdad... son precisamente las personas morales las que poseen el derecho a una justicia equitativa... La justicia equitativa es debida a aquellos que tienen la capacidad de tomar parte en, y actuar de acuerdo con, el entendimiento público de la situación inicial (Rawls, 1971: 504-505).

Tomaré los dos primeros niveles de esta clasificación para abundar en los principios de igualdad de oportunidades y de diferencia, en el entendido de que el tercer nivel, el de la igualdad como postulado moral ha sido ya considerado en apartados previos. La primera de estas nociones, como señala el propio Rawls, es en efecto la menos problemática de las tres en cuanto a su concepción y aplicación. Su definición puede ofrecerse bajo el marco de la fórmula de la "justicia puramente procedimental" (*pure procedural justice*).

Este tipo de justicia, a diferencia de la justicia procedimental perfecta (que supone la apelación a un principio previo y externo al procedimiento que habrá de seguirse) o de la justicia procedimental imperfecta (que supone un criterio independiente

para la definición del resultado correcto pero no puede garantizar un procedimiento correcto que permita llegar a él), se caracteriza porque el criterio para la definición del resultado correcto no es independiente del procedimiento para llegar a él.¹⁰⁹ Se trata, entonces, de un modelo de justicia en el que la validez de los resultados del procedimiento (en el caso de Rawls, la validez de los principios de la justicia y de las instituciones y normas fundadas en ellos) depende de un principio rector que se formula sólo a través de, y a la par que, el procedimiento (en este caso, la concurrencia contractual de personas libres e iguales). Rawls pretende que la justicia como imparcialidad debe funcionar, precisamente, como un modelo de justicia puramente procedimental. No obstante, no mantiene que el procedimiento por sí mismo pudiera dar lugar a la imparcialidad, sino que este modelo de igualdad formal sólo tiene sentido si está soportado y actualizado por un conjunto de instituciones y un sistema constitucional realmente equitativos.

En este sentido, por ejemplo, para alcanzar la vigencia de la justicia en una sociedad, no basta con que los preceptos legales sean aplicados bajo modalidades sujetas a tiempos y formas determinados y que estén encuadrados en un sistema formal coherente; hace falta que estos procedimientos legales actualicen un modelo legal democráticamente diseñado (es decir, dialógica y racionalmente alcanzado y justificado). De este modo, se requiere que la justicia como imparcialidad sea procedimentalmente pura, pero, institucional y políticamente, libre y distributiva. Decir que una sociedad es justa es decir que funciona en ambos niveles. El modelo rawlsiano de justi-

¹⁰⁹Dice Rawls: "Un rasgo característico de la justicia puramente procedimental consiste en que el procedimiento que determina el resultado justo debe ser realmente llevado a cabo; así que en estos casos no existe un criterio independiente por referencia al cual se pueda saber que un resultado particular es justo" (Rawls, 1971: 86).

cia no podría ser perfectamente procedimental porque con ello escamotearía a las personas su derecho a definir las reglas de justicia que han de determinar las distribuciones que les atañen (el utilitarismo, con su supuesto de un observador imparcial, caería en la ilusión de sostener que es posible establecer un principio de justicia plenamente independiente). Tampoco debe ser un modelo procedimental imperfecto, pues, de serlo, no podría entonces garantizar que su método de distribución arroje siempre el mismo tipo de resultados; sobre todo porque la distribución no puede ser, respecto de los mismos sujetos y respecto de situaciones similares, justa e injusta de manera sucesiva.

En este sentido, la justicia puramente procedimental tendría la ventaja de garantizar, siempre que como método se aplique con regularidad y sin excepciones significativas, el mismo tipo de consecuencias distributivas. Si a ello se suma que este modelo de justicia actualiza los principios constitucionales y normativas institucionales de una sociedad bien ordenada, tenemos ya un modelo de distribución que conjunta igualdad democrática (tanto en su confección como en su aplicación) y reducción de la incertidumbre en el terreno distributivo.

Esta distinción entre distintas fórmulas de justicia y la elección de la justicia puramente procedimental como la que satisface las expectativas de la justicia como imparcialidad, constituyen una perspectiva coherente para situar el segundo nivel de aplicación de la noción de igualdad, a saber, el de la especificación de la naturaleza y alcance de los principios de la justicia en la estructura básica de la sociedad. En este terreno, podemos abordar en forma serial el desenvolvimiento del requisito de igualdad según se va aplicando a cada principio. En el caso del terreno de aplicación del primer principio, está supuesta una equitativa distribución de los derechos y libertades característicos de la ciudadanía democrática; por ello, lo

que se presenta como problemático es, más bien, el caso del territorio sujeto a la cobertura del segundo principio.⁴⁴⁰

El orden serial de los principios de la justicia, es decir, la secuencia lexicográfica que exige el cumplimiento de los preceptos formulados en primera instancia para la viabilidad moral de los formulados posteriormente, establece una continuidad entre el primer principio de la justicia –referido al conjunto de libertades básicas– y la primera parte del segundo principio –que, con la aplicación del criterio lexicográfico– vendría a ser la igualdad justa de oportunidades.⁴⁴¹ Esta continuidad puede notarse en la inclusión de la igualdad justa de oportunidades como uno de los bienes primarios cuyo acceso equitativo debe estar garantizado a todos los sujetos.⁴⁴²

En este sentido, la igualdad de oportunidades no puede sujetarse internamente al principio de diferencia pese a que, a nivel práctico, su condición equitativa ideal no pudiera satisfacerse dada la diversidad natural de los seres humanos; aunque sí podría beneficiarse de los equilibrios sistémicos introducidos por aquél. Dicho de otro modo, no es posible la aplicación del principio de igualdad de oportunidades para regular las diferencias entre las capacidades y talentos naturales que condicionan una desigual participación en las porciones de riqueza e ingreso. No obstante, su posición intermedia entre el sistema de libertades ciudadanas y el principio

⁴⁴⁰ Los problemas surgidos de la atribución de homogeneidad al sistema de libertades básicas los he considerado con relativa largueza en el capítulo 6 de este libro.

⁴⁴¹ En su formulación revisada de los principios de la justicia y de las reglas de prioridad, Rawls dice que: "...la igualdad de oportunidades es prioritaria respecto del principio de diferencia" (Rawls, 1971: 302-303). Rawls lo esquematiza de la siguiente manera: "Los dos principios de la justicia (en orden serial): 1. Los principios de la más amplia libertad equitativa. 2. a) El principio de [justa] igualdad de oportunidades; b) el principio de diferencia". Cfr. Rawls (1971: 124).

⁴⁴² Cfr. Rawls (1971: 93).

regulador de las diferencias económicas exige que se mantenga, simultáneamente, su aplicación universal y la necesidad de compensar sus limitaciones. Si consideramos que los desniveles resultantes de la imperfecta aplicación de una justa igualdad de oportunidades pueden ser equilibrados por la aplicación del principio de diferencia, podremos entender que esta prerrogativa social quede fuera del elenco de libertades básicas, ya que incluirla en éste habría violado el principio de prioridad e inafectabilidad de la libertad respecto de las condiciones económicas de la sociedad. Pero si se considera que la igualdad de oportunidades es un requisito para la consecución de los objetivos morales de la justicia como imparcialidad, no podemos menos que conceder que su formulación como bien de distribución homogénea es ineludible.

En mi opinión, la estrategia discursiva de Rawls para solventar el problema de la formulación de una noción de igualdad de oportunidades congruente con los requisitos igualitarios de la justicia como imparcialidad descansa, más que cualquier otro pasaje de su *Teoría de la justicia*, en consideraciones históricas y políticas. La preferencia por la noción de "igualdad democrática" como una conclusión necesaria tras la evaluación de nociones alternativas como las del "sistema de libertad natural" y la "interpretación liberal", muestra el interés de Rawls por escapar a las limitaciones que conlleva la enunciación formal de la igualdad de oportunidades.⁴⁴³

Es destacable que pudo haber argumentado al respecto tal como lo hizo a propósito de las libertades básicas, dando por sentada su distribución homogénea y aceptando variaciones de ella sólo en el terreno de sus valoraciones subjetivas, pudiendo haber construido un esquema binario entre oportunidades y justo valor de las oportunidades. En este sentido, pudo haber

⁴⁴³ Cfr. Rawls (1971: 72-75).

solventado el tema con la postulación de la igualdad de oportunidades como un derecho de disfrute universal (lo que ciertamente es el argumento de casi toda la tradición liberal) cuyos desniveles provendrían de consideraciones valorativas y no de su realidad institucional. ¿Quién podría negar que en los sistemas legales, modelos institucionales y discursos políticos de los países liberales la igualdad de oportunidades es apreciada como un pilar básico de la vida colectiva?, ¿por qué habría de considerarse alguna diferencia entre la igualdad de oportunidades y, digamos, la libertad de expresión o los derechos políticos? Pero Rawls no hizo nada de eso.

Creo que la respuesta a esta "desviación" respecto de la ortodoxia liberal reside, precisamente, en su negativa a respaldar el formalismo de las defensas al uso de la igualdad de oportunidades. Incluso, creo que el que el imaginario colectivo estadounidense haya hecho de la idea de igualdad de oportunidades uno de sus valores ideológicos centrales, previene a Rawls de un tratamiento superficial de esta cuestión.¹⁴⁴ En este sentido, la propuesta de la igualdad democrática de oportunidades muestra la preocupación de Rawls por mantener el delicado equilibrio entre nivelación económica y derechos de ciudadanía, característico de su teoría de la justicia, sin ceder a la tentación del formalismo liberal.

Según lo que considero una perspectiva histórica y política de la cuestión, Rawls analiza, en un primer momento, las

¹⁴⁴ William Galston argumenta que los dos pilares de una sociedad liberal moderna son la distribución de los bienes sobre la base de las necesidades equitativamente consideradas y la adjudicación de oportunidades sociales según un criterio de derecho equitativo de participación. Así, "el último principio [derecho equitativo de participación] ingresó en el pensamiento político norteamericano bajo la rúbrica de «igualdad de oportunidades». Gran parte de la historia social norteamericana puede ser interpretada como una lucha entre los que deseaban ampliar el alcance de su aplicación y los que buscaban restringirlo" (Galston, 1986: 89). Por supuesto, Rawls estaría situado entre los miembros del primer grupo.

posibilidades de la igualdad de oportunidades bajo lo que denomina el "sistema de libertad natural" (*system of natural liberty*). Este último presupone la vigencia de un sistema eficiente de distribución, pero que necesita ser completado por un principio de igualdad que garantice que las distribuciones allí realizadas sean justas. Dice:

En el sistema de libertad natural, la distribución inicial está regulada por los acuerdos implícitos en la concepción de las trayectorias laborales como sujetas a los talentos... Estos acuerdos presuponen un soporte de libertad equitativa (como la que especifica el primer principio) y una libre economía de mercado. Estos requieren una igualdad formal de oportunidades según la cual todos tengan, al menos, los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales aventajadas (Rawls, 1971: 72).

El uso del concepto "sistema de libertad natural" no es ingenuo. Aunque no la cita de manera explícita, Rawls alude a la famosa obra de Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* de 1776, en la que dicho concepto es acuñado para identificar las relaciones libres de mercado.¹⁴⁵ El único requisito validado por esta posición es el de la equidad en el derecho de acceso a las posiciones más altas del espectro social. No existe en este caso ninguna preocupación por la nivelación de las condiciones sociales de

¹⁴⁵ Adam Smith, en una frase que es fuente de una larga tradición de pensamiento social, dice lo siguiente: "Proscritos enteramente todos los sistemas de preferencia o de restricciones, no queda sino el sencillo y obvio de la libertad natural, que se establece espontáneamente y por sus propios méritos. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas. El soberano se verá liberado completamente de un deber (...) a saber, la obligación de supervisar la actividad privada..." (Smith, [1776] 2005: libro IV, cap. IX: 612).

partida para la competencia laboral, por lo que el efecto acumulativo de este modelo de igualdad de oportunidades es la reproducción y ampliación de las desigualdades sociales efectivas que han sido tomadas como naturalmente dadas. No es difícil reconocer en este punto de vista la idea neoliberal o "liberista" de lo que debe ser la igualdad en el marco de una sociedad capitalista.¹⁴⁶

Aunque la interpretación de Rawls a propósito del origen histórico de esta desigualdad en los puntos de partida de la competencia social es, como puede notarse en la siguiente cita, más bien extraña, su posición respecto de la imposibilidad de justificar moralmente esas posiciones está fuera de toda duda. Dice al respecto:

La distribución existente del ingreso y la riqueza es el efecto acumulativo de distribuciones previas de haberes naturales –es decir, de talentos naturales y habilidades– según estos hayan sido desarrollados o desaprovechados y su uso favorecido o no, a lo largo del tiempo, por las circunstancias sociales y por oportunidades contingentes como los accidentes y la buena fortuna. Intuitivamente, la injusticia más evidente del sistema de libertad natural consiste en que permite que las porciones distributivas sean influenciadas indebidamente por factores tan arbitrarios desde un punto de vista moral (Rawls, 1971: 72).

En su comentario a este punto, Brian Barry señala que la vaguedad de la interpretación de Rawls a propósito del origen de la estructura diferenciada de clases sociales no logra otra cosa que reflejar la lectura histórica de los defensores de los derechos de propiedad, pero que lo fundamental del argumen-

¹⁴⁶Cfr. Nozick (1988: 230-240). Esta idea podía encontrarse ya en (Von Mises, 1995: 43-49) y, como ejemplo del neoliberalismo contemporáneo, en Seldon (1994).

to merece ser rescatado y reivindicado, porque todos los elementos señalados como concurrentes a la desigualdad de las posiciones (talentos naturales y habilidades, circunstancias sociales y accidentes y buena fortuna) son calificados de arbitrarios desde un punto de vista moral.¹⁴⁷

Tengo para mí que el que Rawls ceda frente al liberalismo económico respecto de la interpretación histórica del origen de las posiciones de partida diferenciadas –que no es otra cosa que el problema del origen del moderno sistema de propiedad– no se debe a un desconocimiento de la variedad y complejidad de los elementos que concurrieron a la formación del modelo económico capitalista, sino más bien a la intención de exhibir la imposibilidad de justificar moralmente las diferencias sociales contingentes entre las clases sociales aun si fuera el caso de que estas diferencias provinieran realmente del desarrollo u omisión de los haberes naturales de los individuos.

Debe hacerse notar, en este contexto, que es el argumento marxista de la "acumulación originaria del capital" el que inspira el comentario de Brian Barry.¹⁴⁸ Este argumento es un recurso de tipo histórico utilizado para mostrar que la igualdad formal del capitalismo está fundada sobre un largo y sangriento proceso de expropiación, lo que vendría a explicar que las partes concurrentes al proceso de trabajo no sólo se relacionan a través de un sistema de explotación cuyo modelo

¹⁴⁷Dice Barry: "Rawls es impreciso acerca del modo en que la inicial distribución de los derechos de propiedad ha de entrar en el sistema, aunque en esto no puede sino hacerse eco de los abogados del sistema (de Locke a Nozick corre una larga y desacreditada tradición que usa un cuento de hadas acerca del modo en que la adquisición podría haber ocurrido como base de una defensa del *statu quo*) ... [No obstante] es importante reconocer que para Rawls los tres factores –talentos y habilidades naturales, circunstancias sociales y accidentes y buena suerte– caen por igual en el dominio de lo moralmente arbitrario" (Barry, 1973: 218-219).

¹⁴⁸Cfr. Marx ([1867] 1980).

es el trabajo asalariado, sino que su prehistoria como clases sociales ha estado marcada por la violencia y el despojo. Debe recordarse también que el modelo histórico de Marx es el proceso social de transición del feudalismo al capitalismo en Europa y, en particular, en Inglaterra.

En contraste, el referente histórico de Rawls es de índole muy diferente. Como las relaciones capitalistas pudieron establecerse en Norteamérica sin tener que desgarrar un tejido social feudal como sucedió en Europa, las diferencias sociales allí establecidas tienen la apariencia (que en algún sentido corresponde a la realidad) de ser el resultado de la aplicación u omisión de las capacidades y talentos naturales de los individuos. Considerando, como aquí se ha visto, que la justicia como imparcialidad toma como referente social fundamental a la sociedad estadounidense, no resulta difícil entender por qué el interés de Rawls apunta, más que a desvelar el carácter de expolio de la formación de los sujetos productivos del capitalismo, a desvanecer la ilusión de que la legitimidad de la acumulación capitalista ilimitada y, por ende, de las diferencias sociales en términos de riqueza es establecida por el esfuerzo y el talento naturales de los individuos. En todo caso, la idea de que toda diferencia social arbitrariamente establecida no puede ser moralmente justificada establece un criterio preciso para la selección de las diferencias que sí podrían validarse por medio del razonamiento moral.

Con el rechazo a la igualdad de oportunidades concebida sólo como libre acceso formal a las posiciones sociales privilegiadas, Rawls se desmarca con claridad del enunciado moral básico del liberalismo económico, a saber, la postulación, que sigue a pie juntillas el argumento fundacional de Adam Smith, de un sistema de libertad natural, actualizado en las relaciones de mercado, que entiende la justicia como el respeto a la colocación de los recursos y las posiciones sociales que son

el resultado de un libre intercambio generalizado, por lo que cualquier distribución gubernamental o estatalmente inducida vendría a ser injusta.¹⁴⁹ La brillante sugerencia de Rawls acerca de que la justicia no puede ser el resultado de un proceso natural, es decir, de una serie de hechos dados arbitrariamente, descarta claramente la idea de que un sistema de justicia moralmente justificable pudiera ser el resultado espontáneo de una estructura mercantil.¹⁵⁰ Para él, siendo la justicia social el resultado de un acuerdo contractual, el carácter espontáneo de la distribución producida por el sistema "natural" del mercado no implica la generación de justicia.

Esta negación es, precisamente, la base para justificar los procesos de nivelación que garanticen una efectiva igualdad de oportunidades. La innovación de esta posición respecto, por ejemplo, de la crítica marxista, consiste en que las diferencias económicas de poder y rango pueden ser tachadas de injustas incluso bajo el supuesto de que fueran el resultado del ejercicio de los talentos y capacidades naturales de las partes y sin que hubiera mediado violencia alguna en su constitución histórica. En este sentido, la crítica rawlsiana al supuesto neoliberal de la igualdad formal de oportunidades es más cohe-

¹⁴⁹Una clara defensa de esta posición está en Friedrich A. Hayek. Según él: "La justicia, en efecto, requiere que aquellas condiciones de la vida de las personas que son determinadas por el gobierno sean provistas por igual a todos. Pero la igualdad de esas condiciones debe conducir a la desigualdad de resultados... Sin embargo, es una cuestión del todo diferente sugerir que aquellos que son pobres, meramente en el sentido de que hay otros en la misma comunidad que son ricos, tienen derecho a una porción de la riqueza de estos últimos, o que el haber nacido en un grupo que ha alcanzado un nivel particular de civilización y comodidad les confiera el derecho a una parte de todos sus beneficios" (Hayek, 1963: 99-101).

¹⁵⁰Esto es muy claro en la siguiente opinión de Rawls: "La distribución natural no es justa ni injusta; tampoco es injusto haber nacido en alguna posición particular: estos son, simplemente, hechos naturales. Lo que es justo o injusto es el modo en que las instituciones enfrentan estos hechos" (Rawls, 1971: 102).

rente con la historia reciente de los países capitalistas, donde la regularidad del proceso económico y del Estado de derecho en las últimas décadas parece conceder carácter contractual (por medio de una aceptación tácita) a las graves diferencias sociales vigentes.

Por ello, la primera concepción alternativa al llamado sistema de libertad natural es la que Rawls denomina "igualdad liberal". Es ésta una posición que proporciona todo el alcance que puede atribuirse al principio de igualdad de oportunidades. La igualdad liberal de oportunidades trata de compensar las desigualdades que dan lugar a que prevalezcan las ventajas de unas posiciones sociales sobre otras, es decir, añade el principio de justa igualdad de oportunidades (*fair equality of opportunity*) al principio de trayectorias profesionales abiertas que fue revisado antes. Según este nuevo principio, un sistema de justicia debe propiciar que la igualdad formal de acceso a las posiciones privilegiadas pueda ser aprovechada por todas las posiciones. Esto implica que las expectativas de quienes poseen similares capacidades y talentos y tienen, además, similar disposición para ejercitarlos, deben tener las mismas oportunidades independientemente de su clase social. Esta nivelación en las oportunidades exige, en la perspectiva de Rawls, la promoción de las posiciones socialmente peor situadas, tarea que corresponde a las instituciones políticas y legales del Estado democrático. Según Rawls, esta interpretación pretende

mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna en las porciones distributivas. Para alcanzar este objetivo es necesario añadir condiciones estructurales básicas al sistema social. Los circuitos del mercado libre deben ser enmarcados por un esquema de instituciones políticas y legales que regulen las tendencias generales de los hechos económicos y preserven las condiciones sociales necesarias

para la justa igualdad de oportunidades. Los elementos de este esquema son suficientemente conocidos, pero vale la pena recordar la importancia de la prevención de acumulaciones excesivas de propiedad y riqueza y del mantenimiento de oportunidades educativas iguales para todos (Rawls, 1971: 73).

La propuesta liberal de una justa igualdad de oportunidades introduce la exigencia de compensar la desigualdad proveniente de las contingencias sociales por medio de políticas de promoción y afirmación de las posiciones sociales menos favorecidas. No es difícil ver en este modelo de igualdad los principios que guían, en general, la filosofía del Estado de bienestar y, en particular, las instituciones y políticas del llamado *Welfare* norteamericano.

Las acciones públicas orientadas hacia el equilibrio en la distribución de la riqueza y el ingreso públicos a través de una política fiscal muy exigente, los programas gratuitos de salud pública, la ampliación de las expectativas profesionales y vitales derivados de un sistema educativo público e incluyente y la protección económica frente a las adversidades laborales como los sistemas de seguro de desempleo y pensiones son, en este contexto, los elementos característicos de este modelo de igualdad de oportunidades.¹²¹

No obstante sus ventajas evidentes respecto del primer modelo de igualdad —el del sistema de libertad natural— en cuanto a la nivelación de las posiciones de partida para la competencia social y no sólo en los puntos de llegada de las trayectorias laborales, Rawls argumenta que la igualdad liberal deja sin resolver un problema de primer orden, a saber, el de la desigualdad en la distribución de los haberes naturales (*natural assets*); distribución, esa sí espontánea, que situada

¹²¹ Cfr. Gutmann (1988: 3-12), Goodin (1988: 21-42).

en un proceso continuo de funcionamiento económico, sigue determinando notables disparidades en la riqueza y el ingreso.

La superación de esta limitación de la igualdad liberal parecería requerir la radicalización del requisito de nivelación de las posiciones sociales y la exigencia de que incluso los haberes naturales (talentos y habilidades) pudieran ser homogeneizados. Si se considera que los talentos y habilidades con que contamos son el resultado tanto de nuestro entorno familiar como de nuestra dotación genética, una aparentemente lógica conclusión sería que la nivelación de las condiciones de vida familiar, la atención y cuidado en los procesos de gestación de los seres humanos e incluso las diferencias entre un cigoto y otro en el vientre materno tendrían que quedar sujetos a algún tipo de control que evitara el desarrollo de posiciones de ventaja no merecidas. Sin embargo, lo absurdo e inviable de tales propósitos debe llevar a la búsqueda de alguna solución alternativa.¹²²

Rawls acepta, en efecto, que al menos mientras exista la institución de la familia, poco se podrá hacer para introducir una equidad significativa en el terreno de los haberes naturales de los individuos, con lo que se tendría que concluir que los alcances del modelo de igualdad liberal representan todo lo que razonablemente se puede exigir en el terreno de la justa igualdad de oportunidades. Es en este sentido que aquí se ha dicho que Rawls coincide con la posición liberal respecto de la igualdad de oportunidades, aunque trate de superar sus limitaciones objetivas mediante la aplicación del principio de diferencia. Por ello, se requiere la introducción de un argumento

¹²² Brian Barry, en un pasaje magistral, ha exhibido el absurdo implícito en las exigencias de nivelación de las condiciones de los fetos y los recién nacidos. Su crítica a la posibilidad de igualar la dotación genética y la estimulación temprana son un argumento a favor de la opción que Rawls termina por adoptar, a saber, la de conceder que las diferencias en los haberes naturales no pueden ser objeto de los principios de la justicia. Cfr. Barry (1973: 249-223).

adicional en orden a reducir aquellas desventajas que no pueden ser niveladas por el funcionamiento de las instituciones tradicionales del Estado de bienestar. En mi opinión, incluso la desaparición de la institución familiar tal como la conocemos difícilmente resolvería el problema de las distintas dotaciones naturales de los individuos.¹²³ Tomando en cuenta que sería ilusorio e incluso indeseable pugnar por una igualación en los haberes naturales, la propuesta igualitarista de Rawls en el terreno económico implica, entonces, no sólo la aplicación de la igualdad liberal que garantiza la eliminación, en la medida de lo posible, de las contingencias sociales que ponen en situación de desigualdad de oportunidades a las personas, sino también el derecho a una igual participación en el disfrute del resultado de la aplicación productiva de los irreductibles y no homogenizables talentos y habilidades personales.

En este sentido, el calificativo de "moralmente arbitrarias" usado para caracterizar a las desigualdades provenientes de la sociedad o la dotación natural tiene, fundamentalmente, un propósito distributivo. Éste no consiste sólo en defender la idea de que la oferta de justa igualdad de oportunidades debería ser un principio elegido por las partes de un contrato originario en persecución de sus propios intereses (lo cual es acaso la parte menos relevante del argumento), sino además en mantener que toda persona tiene derecho a una justa igualdad de oportunidades y, ya que ésta no elimina del todo las diferencias socialmente significativas, a la compensación generada por el principio de diferencia, en razón de su naturaleza moral como persona libre e igual. En este sentido, las diferencias

¹²³ La incoherente sugerencia de James Fishking acerca de la posibilidad de igualar oportunidades a partir de una distribución aleatoria de los recién nacidos en las familias por medio de una suerte de lotería muestra los riesgos de los intentos de nivelación en los terrenos de habilitación y estimulación temprana de las personas. Cfr. Fishking (1983: 56). Una lúcida crítica a la hipótesis de Fishking está en Barry (1973: 224).

sociales serán arbitrarias siempre que su existencia no esté justificada por el respeto y promoción de la libertad e igualdad humanas. Creo que esto constituye el núcleo moral de la propuesta rawlsiana de igualdad democrática:

La interpretación democrática es alcanzada cuando se combina la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia... Aceptando el esquema de instituciones requerido por una libertad igual y una justa igualdad de oportunidades, las más altas expectativas de los mejor situados serán justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros de la sociedad menos aventajados. La idea intuitiva consiste en que el orden social no ha de establecer y asegurar las posibilidades más atractivas de los más acomodados a menos que el hacerlo redunde en la ventaja de los menos afortunados (Rawls, 1971: 75).

La igualdad democrática defendida por Rawls que es, como se ha visto, bastante más que la mera distribución homogénea de las libertades y derechos de la ciudadanía democrática, plantea una exigencia distributiva muy alta. La defensa de la legitimidad de ciertas diferencias económicas bajo el requisito de que contribuyan al bienestar colectivo muestra la originalidad de la posición rawlsiana respecto de las defensas tradicionales del Estado de bienestar. En su perspectiva, la justa igualdad de oportunidades, la llamada igualdad liberal, es una condición necesaria pero no suficiente para el cumplimiento del segundo principio de la justicia. Por ello, el alcance de su objetivo explícito –asegurar condiciones de igualdad para todas las partes– sólo es posible si a la nivelación de las condiciones sociales que constituyen el punto de partida de la competencia social y a la apertura de las trayectorias laborales se agrega un principio de distribución de la riqueza y el ingreso productos de la cooperación social. En este sentido, las des-

igualdades validadas por el principio de diferencia no se presentan como vías para hacer de la desigualdad misma el rasgo distintivo de una sociedad bien ordenada, sino como un recurso al servicio de una tendencia a la igualdad que avanza conforme se van compensando todas las diferencias arbitrariamente disfrutadas o sufridas.¹²⁴

Por ello, en el amplio horizonte del distribucionismo de Rawls, las desigualdades controladas por el principio de diferencia están al servicio de una tendencia a la igualdad que se orienta a cumplir institucionalmente con el valor moral y político de la igualdad de las personas.

¹²⁴ La tendencia a la igualdad como exigencia de compensación nos lleva necesariamente al principio de diferencia. Dice Rawls: "Habremos de ser llevados al principio de diferencia si lo que deseamos es formular el sistema social de tal modo que nadie experimente ganancias o pérdidas como resultado de su posición arbitraria en la distribución de las capacidades naturales o de su posición inicial en la sociedad, sin por ello recibir a cambio ventajas compensatorias" (Rawls, 1971: 102).

El principio de diferencia

Teoría de la justicia es el libro en el que se desarrolló teóricamente el principio de diferencia, pues la teoría posterior de Rawls, sobre todo en lo relativo a su idea del liberalismo político, no revisa explícitamente las cualidades normativas del principio de diferencia, sino que sólo las da por sentadas y las glosa sin pretender corregirlas. No obstante, como he tratado de mostrar en otra parte, creo que el escaso tratamiento teórico de este principio en la etapa del liberalismo político limita y reduce el compromiso distributivo radical que se encuentra en la primera y canónica etapa de la obra de Rawls.¹²⁵ De todos modos, deben considerarse algunas precisiones posteriores en el último de los libros de Rawls publicado antes de su muerte: *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), cuya redacción "casi completa", sin embargo, se habría concluido hacia 1989.¹²⁶

Cabe señalar que, aun siendo la *Teoría de la justicia* nuestro texto de referencia, el trazo conceptual del principio de diferencia ya se registra en el artículo de Rawls de 1967, *Distributive Justice*, en el que, acerca de esta idea-fuerza rawlsiana, se puede leer lo siguiente:

¹²⁵ Cfr. Rodríguez Zepeda (2003).

¹²⁶ Cfr. la nota del editor en Rawls (2001).

Interpretamos el segundo principio para sostener que estas diferencias son justas si y sólo si las mayores expectativas de los más aventajados, cuando cumplen una función en el funcionamiento del sistema social total, mejoran las expectativas de los menos aventajados (Rawls, 1967: 138).

Desde ésta que, creo, es su primera enunciación, el principio de diferencia es correlativo a la noción de posición menos aventajada, la cual, obviamente, está definida por una relación o situación relativa subordinada respecto de las posiciones aventajadas en el reparto de los bienes típicos que son el contenido de la teoría de la justicia. Esta formulación que acentúa una apuesta distributiva y que da al liberalismo rawlsiano una connotación heterodoxa y singular, significó, en efecto, un cambio notorio respecto del primer tratamiento rawlsiano de la cuestión, aparecido en su artículo de 1958, *Justice as Fairness*. En éste, no aparece aún la prioridad normativa de la posición menos aventajada para definir la distribución en el marco de desigualdades aceptables, y más bien se defiende la idea de que una desigualdad es aceptable sólo si trabaja "para la ventaja de cada una de las partes" involucradas en ella.¹²⁷ Como sucedió con frecuencia en la obra de Rawls, en la que la autocritica explícita no fue nunca un rasgo saliente, esta primera interpretación del principio se mantendría paralela, aunque con escaso rendimiento teórico (por ejemplo bajo la figura de la "conexión en cadena"), a la intuición moral de primer orden de la posición menos aventajada.

El principio de diferencia es uno de los conceptos rawlsianos que más amplia discusión académica ha suscitado y sin duda es la clave de explicación de su peculiar liberalismo, es decir, de su heterodoxia distributiva respecto de una tradición siempre incómoda con, y a veces alérgica a, la justicia econó-

¹²⁷ Cfr. Rawls (1958).

mica distributiva.¹²⁸ El papel protagónico del principio de diferencia no es en lo absoluto extraño, ya que se trata de uno de los más sugerentes y fértiles principios de justicia distributiva de la tradición liberal y, en general, del pensamiento moral y político contemporáneo.

En mi opinión, este principio define el perfil distributivo radical de la justicia como imparcialidad (*Justice as Fairness*), aunque desde su formulación ha suscitado una amplia y aguda discusión acerca de sus alcances distributivos.¹²⁹ La necesidad de precisar las características y función del principio de diferencia como clave arquitectónica de su teoría de la justicia llevó a Rawls a ofrecer incluso una reformulación del segundo principio de la justicia:

Las desigualdades sociales y económicas han de ser ordenadas de tal modo que a) funcionen para el mayor beneficio de los menos aventajados y b) estén vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, 1971: 60).¹³⁰

El principio de diferencia estaría garantizado por el enunciado a) del segundo principio de la justicia, aunque, como

¹²⁸ Cfr. Wellbank, Snook y Mason (1984); Kukathas y Pettit (1990); y Corlett (1991). También los monográficos de la *Revista Internacional de Filosofía Política* ("La filosofía política después de Rawls", núm. 23, julio de 2004) y de *Isegoría: Revista de filosofía moral y política* ("John Rawls y la filosofía política", 31 de diciembre de 2004).

¹²⁹ Cfr. Rodríguez Zepeda (2004). Entre los autores que niegan que el principio de diferencia sea algo más que una nueva defensa de la desigualdad destacan: Russell y Miller (1994) y Thurow (1973). También hay un rechazo del supuesto sentido distributivo del principio en Macpherson (1984).

¹³⁰ Debe notarse que la referencia a *los menos aventajados*, concepto central en la justificación del principio de diferencia, está ausente de la definición canónica de los principios, por lo que se entiende que el desarrollo del principio de diferencia obliga a reescribir el segundo principio de la justicia, cosa que puede encontrarse también en la "definición definitiva" de los principios de 1993. Cfr. Rawls (1993: 5-6).

señalé en el capítulo anterior, éste no queda reducido al propio principio de diferencia, pues incluye la prescripción de la justa igualdad de oportunidades. Así, la exigencia rawlsiana de distribución de ingresos, riqueza y poder estaría expresada bajo la fórmula de dos exigencias complementarias que dan lugar a la denominada *interpretación democrática del segundo principio*: la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia.

La argumentación más prolija de Rawls acerca del principio de diferencia es la que lo relaciona con la concepción especial de la justicia o, expresado con propiedad, con la justicia como imparcialidad. Me refiero a la argumentación que lo formula como un criterio distributivo que atiende al problema de la disparidad de haberes o dotaciones naturales de las personas que, al no poder ser resuelto por la justa igualdad de oportunidades, conduce a una distribución muy desigual de bienes sociales como la riqueza o el ingreso. Este es el sentido preciso y acotado del principio de diferencia y, a mi entender, su formulación más defendible en el debate contemporáneo de la justicia distributiva.

El carácter distributivo radical de la teoría rawlsiana depende, en mi opinión, de la calificación de arbitraria a toda forma de distribución que no esté sujeta a un acuerdo social o contractual, ya sea que esta distribución sea de bienes sociales a través de la herencia social o de bienes o capacidades naturales a través de la herencia genética. Así, se entiende que el calificativo de "moralmente arbitrarias" usado por Rawls para caracterizar a las distribuciones desiguales provenientes de la sociedad o de las diferentes dotaciones naturales (*natural assets*) tenga, fundamentalmente, un propósito distributivo.

Cuando afirmamos que las desigualdades de herencia o de talento no deberían ser criterios de la justicia, estamos diciendo que ni los arreglos distributivos preexistentes pueden

validarse mecánicamente a la hora de diseñar la estructura básica de la sociedad ni las desigualdades de acumulación derivadas de la puesta en práctica de los diferentes talentos y capacidades naturales deberían quedar sin compensación. Esto es así porque, desde el punto de vista de la justicia contractual, la carencia relativa de talento o mérito naturales es una desventaja inmerecida; tanto como inmerecida es la ventaja de poseerlos, y lo propio de la justicia es no convertir las ventajas o desventajas inmerecidas en criterios válidos de distribución.

Visto en su sentido dinámico y procedimental, el principio de diferencia debe entenderse como un criterio razonable de igualdad y no como una justificación de las desigualdades, aunque su lenguaje explícito sea el de las desigualdades justificables. Así lo señala:

Lo que el principio de diferencia requiere, entonces, es que sea cual sea el tamaño del nivel general de riqueza –alto o bajo– las desigualdades existentes han de cumplir la condición de beneficiar a los otros tanto como a nosotros mismos. Esta condición implica que, aun cuando usa la idea de maximizar las expectativas de los menos aventajados, el principio de diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad (Rawls, 2001: 64).

Por ello, en el amplio horizonte del distribucionismo de Rawls, las desigualdades controladas por el principio de diferencia están al servicio de una tendencia a la igualdad; tendencia que se orienta a cumplir institucionalmente con el valor moral y político de la igualdad de todas las personas.

Empero, si por otra parte consideramos que uno de los significados del principio de diferencia consiste en equivaler a la *concepción general de la justicia* y, en este sentido, a ser el criterio de orientación y justificación a largo plazo, vale decir, en registro histórico, de todas las instituciones sociales que

articulan la estructura básica de la sociedad, tendremos que conceder que dicho principio ocupa un lugar superlativo en la justicia como imparcialidad, pues sería, sin más, su marco de referencia y sentido políticos, más allá del contexto histórico propio de las democracias constitucionales. Dice Rawls:

De hecho, la concepción general es, simplemente, el principio de diferencia aplicado a todos los bienes primarios, incluyendo la libertad y las oportunidades y, en este sentido, no limitado por otras partes de la concepción especial. Esto es evidente desde nuestra temprana discusión de los principios de la justicia. Estos principios, en orden serial, constituyen... la forma finalmente asumida por la concepción general cuando las condiciones sociales mejoran (Rawls, 1971: 83).

Y en el mismo sentido, debemos recordar que

...los dos principios (y esto vale para todas sus formulaciones) son un caso especial de una más general concepción de la justicia que puede ser expresada así: todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza y las bases del autorrespeto– han de ser distribuidos equitativamente, a no ser que una distribución desigual de todos o alguno de estos valores vaya en beneficio de todos (Rawls, 1971: 62).¹³⁴

En este contexto, el principio de diferencia es un concepto que permite medir el desarrollo histórico de las sociedades bien ordenadas. La propuesta de una concepción general de la justicia no choca con la de una concepción especial, pues ésta no es más que la concreción, bajo ciertos requerimientos y limitaciones, de las intenciones y valores enunciados en

¹³⁴ *Teoría de la justicia*, p. 62. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, en el marco de la concepción general de la justicia, no rige la regla léxica que prima normativamente las libertades básicas del primer principio sobre los criterios distributivos del segundo o sobre los ideales perfeccionistas y las ideas particulares del bien.

aquella. De este modo, el principio de diferencia podría ser considerado como el concepto que define los objetivos y condiciones de cualquier formulación posible de la justicia y, en particular, de la justicia como imparcialidad.

El que Rawls, para el caso de la concepción especial de la justicia, no asigne al principio de diferencia una función de distribución de las libertades y derechos ciudadanos (según el primer principio de la justicia, la distribución de libertades básicas es plenamente homogénea y por ello no admite excepciones ni desniveles) depende, en mi opinión, de que juzga que el proceso histórico de desarrollo de las modernas democracias constitucionales ha completado ya esta distribución. Lo significativo es que, bajo la idea de la concepción general de la justicia, esta distribución, a la vez, no es otra cosa que la plasmación histórica del principio de diferencia.

En cualquier caso, la identificación del principio de diferencia con la concepción general permite atribuirle el carácter de principio universal de distribución de valores sociales. En este sentido, el principio de diferencia podría no quedar reducido al papel ya mencionado de únicamente completar la nivelación social requerida por la justa igualdad de oportunidades. Ésta es, por ejemplo, la opinión de Thomas Scanlon, para quien los ejemplos rawlsianos de aplicación del principio de diferencia a cuestiones laborales y salariales no obvian la posibilidad de definir un campo de aplicación más amplio amparado, precisamente, por su identificación con la concepción general. Dice:

Los ejemplos naturales de las desigualdades hacia los que el principio de Rawls debiera ser ampliado implican la creación de nuevos puestos u oficios a los cuales estén adheridas recompensas económicas especiales o un incremento del ingreso asociado con un empleo existente. Pero la aplicación

deseable del principio es mucho más extensa que esto. Ha de aplicarse no sólo a las desigualdades en la riqueza y el ingreso sino a todas las desigualdades en los bienes sociales primarios, por ejemplo, a la creación de posiciones de autoridad política especial (Scanlon, 1975: 192).

El principal problema de esta última interpretación es que podría ser sostenida sólo si se dejara de lado, precisamente, la distinción entre la concepción general y la concepción especial de la justicia, es decir, si se renunciara al argumento de la especificidad histórica de la justicia como imparcialidad que el propio Rawls reforzó en sus trabajos posteriores a la *Teoría de la justicia*. En mi opinión, el problema no surge por una lectura incorrecta de Scanlon a propósito de los contenidos o bienes sociales que son susceptibles de distribución, sino por la equívoca identificación de Rawls entre el proceso histórico de distribución de derechos y libertades y el principio de diferencia como modelo de progreso de la justicia. Trataré de especificar los rasgos de esta, en mi opinión, innecesaria identificación.

Si atendemos al sentido general y lato del principio de diferencia, podemos considerar la posibilidad de conceder valor heurístico a la concepción general de la justicia sólo si la consideramos una noción teleológica que permitiría explicar los hitos históricos de la formación de la ciudadanía moderna como pasos sucesivos y articulados que habrían desembocado en el esquema de distribución de libertades característico de la concepción especial de la justicia. Su virtud, en este sentido, sería la misma que se exigía a la noción de posición originaria, a saber, la de poder representar teóricamente la existencia de ciertos valores morales e instituciones políticas, sin comprometerse con el problema científico de su estatuto de verdad. Sin embargo, más allá de este uso teleológico del principio de dife-

rencia como rasgo distributivo de la concepción general de la justicia, pueden plantearse serias dudas acerca de su valor como elemento de interpretación del desarrollo histórico efectivo. En este sentido, conceder al principio de diferencia en su dimensión histórica el papel de indicador de los acomodos empíricos de los contenidos de la justicia implicaría introducir una noción metafísica difícilmente defendible para la interpretación histórica.

Tengo para mí que esta universalización falaz del principio de diferencia proviene, más que de la intención de mantener la vigencia de este concepto para niveles explicativos distintos al de su uso técnico y procedimental en el marco del segundo principio de la justicia, de la conversión de la que acaso es la principal categoría igualitarista de Rawls en una metáfora de los procesos de distribución de derechos, libertades y riqueza a lo largo de la historia moderna.

Una consecuencia negativa adicional de este uso metafórico del principio de diferencia consiste en la difuminación de los límites precisos de aplicación de esta regla distributiva que, por otra parte, ha de ser, según Rawls, puramente procedimental. En este contexto, Scanlon tendría razón al reclamar la extensión del alcance distributivo del principio de diferencia hasta el terreno de las relaciones propiamente políticas, pues estaría tomando como punto de partida la definición universalista del principio y no la versión de la concepción especial de la justicia, con lo que pasaría, sin solución de continuidad, del problema de la compensación de los resultados desiguales de capacidades y talentos naturales al problema de la distribución de todo bien primario posible. En cualquier caso, no creo que existan evidencias históricas suficientes como para amparar la hipótesis de que las sociedades modernas han configurado las instituciones y valores de la ciudadanía como el desenvolvimiento de un principio distributivo como el de diferen-

cia; pero tampoco creo que el principio de diferencia pueda incluso ser coherentemente formulado como un principio distributivo general de los contenidos de la propia justicia como imparcialidad.

En todo caso, la limitación del alcance distributivo del principio de diferencia estaría incorrectamente formulada si sólo se expresara como la contraposición entre el modelo histórico de distribución de la concepción general y la distribución de todos los bienes primarios propios de la concepción especial; se requiere, además, delimitar ese alcance distributivo con una discriminación, al interior del campo de la justicia como imparcialidad, entre los bienes primarios que deben distribuirse según el principio de diferencia y los que no pueden ser objeto de este tratamiento.

En esta línea de interpretación, podrían considerarse también equívocas otras lecturas, igualmente amparadas, por cierto, en ambigüedades de Rawls, que asignan al principio de diferencia la función distributiva de todos los bienes primarios de naturaleza económica, concediendo a éste lo que antes había sido adjudicado a la justa igualdad de oportunidades. Siguiendo en algún sentido al propio Rawls, esta posición sostendría que el principio de diferencia paliaría el problema de la distribución desigual de la riqueza, el ingreso, los poderes y las prerrogativas de autoridad.¹³² Esto parece implicar que las diferencias económicas significativas pueden ser reguladas por el principio de diferencia. Un ejemplo de este tipo de lectura sería la de Will Kymlicka, para quien la incapacidad rawlsiana de ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de los casos de discapacidad o enfermedad crónica proviene, específicamente, de la definición que hace el principio de diferencia de las posiciones peor situadas sólo en términos de posesión de bienes pri-

¹³² Cfr. Rawls (1971: 93).

marios sociales y no en términos de bienes primarios naturales.¹³³ Aunque ya he revisado antes esta crítica de Kymlicka y he ofrecido una alternativa a su posición,¹³⁴ lo destacable para este contexto de discusión es el supuesto implícito de que todos los bienes sociales primarios son distribuidos por el principio de diferencia.

La objeción que puede enderezarse contra esta perspectiva sería la de que escamotea al mecanismo de la justa igualdad de oportunidades una función distributiva en el terreno económico. Aunque esto sólo pareciera la constatación de un problema menor, creo que sus consecuencias revisten mayor importancia que las de solapar el campo de cobertura de una categoría con el de otra. Si la justa igualdad de oportunidades se ha identificado con la llamada igualdad liberal y, seguidamente, con el diseño institucional y legal del Estado de bienestar, sostener que la función realmente distributiva sólo corresponde al principio de diferencia, equivaldría a negar a la igualdad liberal el papel que tradicionalmente ha jugado como modelo reformista y nivelador de la estructura económica. Incluso, si ha sostenido que el principio de diferencia sólo se formula para enfrentar las diferencias que la igualdad de oportunidades inevitablemente permite que subsistan, es decir, las derivadas de las diferencias naturales entre los sujetos, tendrá que concebirse la existencia de desigualdades sociales que hayan podido ser reducidas a través de los mecanismos de la igualdad justa de oportunidades. En cualquier caso, ha sido el

¹³³ Cfr. Kymlicka (1990: 69-73). Según Kymlicka, los principios de la justicia, en previsión de los casos difíciles, deberían considerar, aun desde el momento de la "teoría ideal", no sólo la distribución de haberes sociales como los definidos como bienes primarios, sino también de "haberes naturales", entendidos como derechos contractualmente validados a la compensación por circunstancias físicas inmerecidas.

¹³⁴ Cfr. Rodríguez Zepeda (2004a).

propio Rawls el que con un uso poco cuidadoso del principio de diferencia ha suscitado estas innecesarias complejidades en la discusión.

Ciertamente, Rawls ha alentado las interpretaciones generalizantes y hasta metafísicas del principio de diferencia al identificarlo con la concepción general de la justicia; sin embargo, también es cierto que el único tratamiento conceptual acuciosamente desarrollado por él es el relativo a su función como regla de asignación de determinados bienes primarios en el contexto de una insuficiencia distributiva de la justa igualdad de oportunidades. Por esta razón, también es posible –y valdría decir, incluso más coherente con el propio discurso de Rawls– entender el principio de diferencia *sólo* como una regla de compensación de las diferencias sociales derivadas de la desigual distribución de capacidades y talentos naturales, aunque esto, evidentemente, limite de raíz la asignación a este principio de un estatuto histórico de largo aliento. Aún más, el principio de diferencia puede ser mejor entendido y mejor ponderado si su campo de aplicación se restringe al de un sistema de compensación laboral, fiscal y salarial, es decir, a la distribución de bienes primarios que no ha podido ser saldada con la aplicación de la justa igualdad de oportunidades. Como decía ya en su “A Kantian Concept of Equality” de 1975, el principio de diferencia:

Es usado para ajustar el sistema de titularidades (*entitlements*) y recompensas, y los estándares y preceptos que este sistema emplea. Así, el principio de diferencia vale, por ejemplo, para los impuestos al ingreso y la propiedad [y] para la política fiscal y económica (Rawls, 1975: 262).

Esta limitación del supuesto alcance general del principio de diferencia cumpliría el requisito de la prioridad que res-

pecto de él mantiene la igualdad de oportunidades. Según Rawls:

Es evidente que el papel del principio de justa oportunidad es uno de justicia puramente procedimental. A menos de que sea satisfecho, la justicia distributiva no puede ser dejada a cargo de sí misma, incluso dentro de un ámbito restringido (Rawls, 1971: 87).

Si se considera que un modelo de justicia puramente procedimental exige que la regularidad del funcionamiento de las reglas esté soportada por un sistema de instituciones justas, tendrá que concluirse que la vigencia de una justa igualdad de oportunidades implica un mínimo de bienes sociales primarios ampliamente distribuidos entre las posiciones representativas. Esto se debe a que la justicia puramente procedimental es presentada como una lógica de funcionamiento institucional que mantiene un equilibrio constante entre la regularidad de la aplicación de los principios “morales” que la sostienen y la certidumbre acerca de los resultados que pueden esperarse de esta aplicación. En este sentido, la justa igualdad de oportunidades no puede ser considerada sólo como una condición de igualdad formal (aunque la subsume) para el posterior funcionamiento de un principio distributivo, sino como la aplicación regular de principios que son de suyo distributivos y que, en este sentido, garantizan de entrada la disminución de muchas de las desigualdades propias de una sociedad injusta, es decir, de una sociedad donde las desigualdades son arbitrarias.

En consecuencia, el momento lexicográfico de la justa igualdad de oportunidades implica la vigencia de dos esferas distributivas cuyos requerimientos deben ser secuencialmente satisfechos: una distribución igualitaria de los derechos y libertades

garantizados por el primer principio de la justicia y una justa distribución de las oportunidades de acceso a las trayectorias laborales y las posiciones privilegiadas. Esta última esfera distributiva presupone la eliminación de todas las instituciones y diferencias sociales que limitan el libre desarrollo y capacidad de competencia profesional de las posiciones menos aventajadas. Aún más, el requisito secuencial de que la aplicación del principio de diferencia se haga sólo hasta haber sido cumplida la condición de la justa igualdad de oportunidades, mantiene la exigencia de una distribución equitativa de todos los bienes sociales de naturaleza económica que facilitan el libre acceso a las trayectorias profesionales. Esto significa que instituciones como la educación pública y gratuita y el derecho universal a la salud, entre otras, que manifiestan con claridad la vigencia de normas distributivas de justicia, estarían bajo la cobertura de la igualdad de oportunidades y no del principio de diferencia.

Esta segunda interpretación, la que subraya la limitación del alcance distributivo del principio de diferencia, es la que mejor coincide con los desarrollos explícitos de la teoría de la justicia como imparcialidad. Cuando Rawls define los campos de distribución al interior de una sociedad bien ordenada, queda claro cuáles habrán de ser los bienes sociales distribuidos por el principio de diferencia. Cito *in extenso*:

...la estructura básica se halla regulada por una constitución justa que asegura las libertades de la ciudadanía equitativa... Considero, también, que existe una justa (como opuesta a la formal) igualdad de oportunidades. Esto significa que, además de mantener las formas usuales de gasto social relativo al capital, el gobierno intenta asegurar la igualdad de oportunidades educativas y culturales para las personas similarmente dotadas y motivadas, ya sea a través del subsidio a las escuelas privadas o del establecimiento de un sistema educa-

tivo público. Esto permite reforzar y garantizar la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección laboral. Esto se logra por medio de la supervisión de la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y por la prohibición del establecimiento de restricciones monopólicas y barreras para el acceso a las posiciones más atractivas. *Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social a través tanto de los gastos familiares como de los pagos especiales por enfermedad y desempleo o, más sistemáticamente, a través de medidas como el suplemento diferenciado al ingreso (el así llamado impuesto negativo)* (Rawls, 1971: 275).⁴³⁵

Como puede apreciarse, el principio de diferencia sólo tendría vigencia en el campo específico de las posiciones laborales, los suplementos salariales y determinadas políticas fiscales, puesto que bienes sociales como la educación o el acceso libre a las ocupaciones ya estaría equitativamente distribuido por la igualdad de oportunidades. Esto podría dar la impresión de que, dado que el campo de aplicación del principio de diferencia es más bien limitado, lo prudente sería reconsiderar su supuesto perfil distributivo radical. No obstante, creo que este perfil puede postularse sin demasiadas dificultades debido a que la función compensatoria que cumple este principio permite una redefinición cualitativa de lo que debe ser un Estado de bienestar.

En efecto, la idea de que las desigualdades espontáneas de riqueza e ingreso provenientes de diferencias en habilidades y talento naturales pueden ser consideradas como injustas dado su origen arbitrario, lleva a Rawls a la defensa de un sistema de compensaciones atinente al merecimiento moral de los individuos y no simplemente a sus cualidades personales. Es bajo esta perspectiva que el principio de diferencia formula la exi-

⁴³⁵ *Cursivas mías.*

gencia moral de diseñar las instituciones sociales de tal modo que compensen las desventajas no voluntarias que la educación, el libre mercado laboral o los programas de desarrollo social no pueden por sí mismos compensar. En cualquier caso, el alcance distributivo del principio de diferencia, por limitado que sea, no hace sino redondear el alcance distributivo del segundo principio de la justicia en su conjunto, garantizando así su radicalidad. La equivalencia política e institucional de esta pareja de reglas distributivas sería la reforma del Estado de bienestar en clave distributiva, por la vía de no sólo garantizar la promoción de los sujetos desfavorecidos para permitir una libre competencia laboral, sino de dotarlos además de los recursos necesarios para que, en el marco de una estratificación social irreductible pero cada vez menos diferenciada, puedan alcanzar los objetivos particulares a los que tienen derecho como personas morales libres e iguales.

Si consideramos el enfoque sistemático de la justicia como imparcialidad sujeto a sus prioridades lexicográficas, y si concedemos que un hipotético contraste entre los campos distributivos del principio de diferencia y de la igualdad justa de oportunidades sólo adquiere sentido cuando se plantea a propósito de la discusión sobre el grado de alejamiento de Rawls respecto de la tradición canónica del Estado de bienestar, entonces habría que conceder que la cualidad distributiva de la justicia como imparcialidad debe evaluarse en el efecto de conjunto de la aplicación combinada de los dos principios.

Una vez determinada la intención distributiva de la justicia como imparcialidad en su conjunto y considerado el papel que a su interior debe jugar el principio de diferencia, puedo moverme hacia el terreno de su justificación económica, es decir, a sus posibilidades efectivas de constituirse en un verdadero mecanismo distributivo que involucre resultados aceptables para todas las posiciones sociales representativas.

Una preocupación constante en la formulación rawlsiana del principio de diferencia es la cuestión de la satisfacción del requisito de eficiencia que éste debe cumplir. En este terreno, Rawls trata de mostrar que el principio de diferencia cumple las condiciones de eficiencia distributiva exigidas por la tradición de la economía del bienestar, pero añade una dimensión normativa especial a éste al incluir la referencia a las posiciones menos aventajadas en el reparto de bienes primarios de naturaleza económica. Por esta razón, el principio de diferencia como principio de justicia requiere ser formulado no sólo como un punto de equilibrio de distribución eficaz, sino también de distribución justa. De este modo, el requisito de eficiencia es condición necesaria pero no suficiente para una teoría de la justicia que cumple con ciertas expectativas de orden moral.

La idea de que una distribución ha de ser eficaz para ser justa proviene del llamado "principio de *optimalidad*" de Pareto. Aunque pasaré rápidamente sobre esta cuestión, debo señalar que este principio se ha convertido en la regla de racionalidad de la economía del bienestar dada su capacidad para formular un esquema distributivo que contempla un equilibrio entre posiciones sociales situadas asimétricamente y es por ello que, en mi opinión, Rawls propone que su cumplimiento y subsunción en el principio de diferencia es fundamental para avalar su propia propuesta.¹³⁶ Según la definición de Rawls, el principio de eficiencia, equivale en este contexto a la optimalidad paretiana,

...sostiene que una configuración es eficiente siempre que sea imposible cambiarla de tal modo que haga a algunas personas (o al menos una) mejor situadas sin, al mismo tiempo,

¹³⁶ Para la exposición clásica de este principio, véase Pareto (1987). Para la discusión contemporánea: Buchanan y Tullock (1993: caps. XIII y XIV); Barry (1986: 41-43); Gaertner y Krüger (1981: 17-28); Sen (1982: 285-290).

hacer a otras (o al menos una) peor situadas. De este modo, la distribución de un conjunto de mercancías entre determinados individuos es eficiente si no es posible ninguna redistribución de esos bienes que mejore las condiciones de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte desfavorecido (Rawls, 1971: 67).

El marco paretiano permite la concepción de distintos arreglos distributivos que cumplen el requisito de la eficiencia.¹³⁷ Sin embargo, algunos de ellos posibilitarían distribuciones eficaces que funcionarían sobre una relación de profunda desigualdad entre las posiciones sociales. Por esta razón, para Rawls el requisito de eficiencia no es suficiente para definir las condiciones de una distribución justa; se necesita, además, un punto de referencia (*benchmark*) a partir del cual se justifique moralmente la distribución deseada. Como dice Amy Gutmann:

...la demanda de eficiencia del principio de diferencia ya ha sido calificada en nombre de la igualdad: la eficiencia es un valor en términos rawlsianos sólo en cuanto *maximiza* los beneficios, bajo la forma de bienes primarios, *de los menos aventajados* (Gutmann, 1980: 131).¹³⁸

Rawls manifiesta un constante interés por cumplir con los requisitos formales de las teorías vinculadas con la economía del bienestar, pero pone este interés al servicio de una elección moral que pueda hacer compatible los principios formales y distributivos de la teoría económica con la elección que, idealmente, harían las partes representativas equitativamente situadas y sujetas a las restricciones informativas del velo de la ignorancia. Esto se debe a que en la mera representación formal de

¹³⁷ Cfr. la justificación formal de la posibilidad de distintas configuraciones distributivas que cumplen la condición de eficiencia en *Teoría de la justicia*, pp. 67-69.

¹³⁸ Cursivas de la autora.

las posibles configuraciones distributivas eficaces no contamos con un criterio que nos permita escoger una configuración y descartar las demás. En consecuencia, el paso de la eficiencia a la justicia es el resultado de dotar al principio de diferencia con un supuesto moral que puede ser formalmente expresado: la preferencia por la optimización de las posiciones sociales menos aventajadas.

Entre otros, un modelo distributivo como el justificado por el llamado *sistema de libertad natural* (que es el concepto que, recordemos, con obvia alusión a Adam Smith, usa Rawls para denominar la posición neoliberal o *liberista* en materia de igualdad de oportunidades) puede cumplir las condiciones de la optimalidad paretiana, pero ello no implica que sus resultados distributivos efectivos sean los deseables desde la perspectiva de la justicia como imparcialidad. Por ello, el cumplimiento del requisito de eficiencia tiene que ser subsumido bajo un argumento contractual que incluya principios que lo pongan al servicio de una concepción moralmente fundamentada de la justicia.

Bajo la perspectiva rawlsiana, el principio de diferencia puede hacer valer tal criterio moral a través de la aplicación de una regla específica, la regla "maximin" (*maximum minimorum*), que define la asignación de bienes básicos bajo el criterio de un supuesto sujeto que tendría que definir las reglas distributivas de una configuración en la que su posición sería establecida por su peor enemigo.¹³⁹ Aunque esta regla está diseñada para solventar el problema de la toma de decisiones bajo condiciones de extrema incertidumbre, Rawls la habilita para mostrar la racionalidad implícita en la defensa, a través del argumento contractualista, de las posiciones sociales menos

¹³⁹ La argumentación a propósito de la regla *maximin* puede consultarse en Rawls (1971: 152-161).

aventajadas. Se trata, en este sentido, de un recurso orientado a determinar cuánta desigualdad puede permitirse para cumplir con las expectativas del modelo defendido de justicia social.

El uso de la regla *maximin* permitiría establecer que el mínimo asignado a las partes menos favorecidas no fuera un mínimo cualquiera sino, por así decirlo, un mínimo calificado, que las partes contratantes desearían para sí mismas si tuvieran la mala suerte de caer, tras el levantamiento del velo de la ignorancia, en las posiciones peor situadas. De este modo, quedaría contractualmente justificado el descarte de todas las configuraciones distributivas que no asignaran un mínimo calificado de bienes primarios a las situaciones menos favorecidas. En este sentido, la regla *maximin* se constituiría en la guía estratégica del razonamiento de las partes en la situación contractual.¹⁴⁰

La introducción de la regla *maximin* como principio de racionalidad electiva de las partes contratantes ha suscitado numerosas críticas y objeciones. Acaso la más importante sea la que pone en duda el que sujetos concebidos como indiferentes entre sí y vigilantes de sus propios intereses pudieran coincidir en la defensa de tal regla y del principio de diferencia mismo, en vez de llegar a un principio de optimización de las posiciones promedio.¹⁴¹ Posteriormente, el propio Rawls redujo la importancia concedida a esta regla, pero sin debilitar las supuestas condiciones de elección del principio de diferencia.¹⁴² Esta corrección deja abierta la posibilidad de orientar el

¹⁴⁰ Dice Rawls: "...la posición originaria ha sido definida de tal manera que es una situación en la que es aplicable la regla *maximin*" (Rawls, 1971: 155).

¹⁴¹ Véase, por ejemplo, el argumento de Brian Barry a propósito de las limitaciones de la regla *maximin* como criterio de elección de una distribución justa (Barry, 1989: 330-340).

¹⁴² Dice Rawls: "...el principio *maximin* nunca fue propuesto como un fundamento para la moral; bajo la forma del principio de diferencia es un principio, limitado por otros, que se aplica a la estructura básica..." *Political Libera-*

modelo distributivo a partir de las posiciones menos favorecidas sin necesidad de considerar una situación de incertidumbre extrema.

Con base en lo anterior, se puede sostener que el principio de diferencia cumple dos funciones interdependientes aunque relativamente diferenciadas: por un lado establece el mínimo calificado para la definición de las posiciones sociales menos favorecidas, haciéndolo bajo el criterio del menor ingreso; esto significa el establecimiento de un punto de referencia (*benchmark*) para la estratificación social; por otro, prescribe el aumento de los ingresos de todas las posiciones, siempre que tal aumento tienda a maximizar las expectativas de las posiciones peor situadas. En este sentido, no sólo ofrece un criterio para las comparaciones interpersonales de bienestar, sino que se presenta como una regla de justicia distributiva aceptable para todas las posiciones sociales.

Siguiendo la interpretación de Brian Barry, puede decirse que Rawls ofrece no uno sino dos argumentos a favor del principio de diferencia. El primero de ellos supone el funcionamiento de una conexión en cadena (*chain connection*) que implica de manera automática el beneficio de todas las partes si el beneficio de la posición peor situada está asegurado. El segundo argumento, que es el preferido por Barry, y que, en efecto, parece poseer más plausibilidad normativa, consiste en la identificación del principio de diferencia con la noción de fraternidad.¹⁴³ Revisaré ambos de manera breve.

lism (Rawls, 1993: 261 n 5). Curiosamente, la identificación del *maximin* con el criterio rawlsiano de equidad distributiva y, en particular, con el principio de diferencia, fue mantenida por Joshua Cohen, un autor muy cercano a Rawls. Dice Cohen: "De acuerdo al *maximin*, las desigualdades sociales y económicas son justas sólo si trabajan para el máximo beneficio de aquellos que están en la posición social menos aventajada" (Cohen, 1989: 727).

¹⁴³ Cfr. Barry (1989: 229-234).

El primer argumento rawlsiano, avanzado en el capítulo 2 de la *Teoría de la justicia*, se desarrolla sobre el supuesto de dos posiciones sociales representativas: la peor situada (*worst-off*) y la mejor situada (*best-off*). Allí no se hace mención de la condición y expectativas de las posiciones intermedias, cuyo beneficio deberá estar incluido en el cumplimiento del principio de diferencia. La idea rawlsiana es que una distribución justa es aquella que conecta la optimización de las expectativas de la peor posición con las de la mejor posición. Si esto es posible, entonces las posiciones representativas intermedias también tendrán necesariamente que ver incrementadas sus expectativas. El supuesto que ampara esta pretendida interdependencia es, ciertamente, el de la vigencia de una conexión en cadena (*chain connection*) entre todas las posiciones sociales que, por así decirlo, transmite los incrementos en la calidad de vida de las posiciones más bajas a las más altas a través de las posiciones intermedias que, en el proceso, resultan también optimizadas. Aunque intuitivamente la existencia de esta conexión es aceptable, su viabilidad se dificulta si la consideramos con un poco más de cuidado. Si imaginamos una relación laboral en la que un incremento salarial para las posiciones económicamente peor situadas (que es la representación conspicua del principio de diferencia) signifique un aumento de la productividad y las consecuentes ganancias para, digamos, los dueños de las empresas, no resulta claro cómo habrán de beneficiarse de esto las posiciones intermedias, a menos que asignemos funciones *ad hoc* como el comercio o los servicios.

En todo caso, como dice Barry, el problema de la conexión en cadena de la optimización de expectativas es que es prácticamente indemostrable, incluso en aquellas sociedades en las que suponemos su existencia.¹⁴⁴ La única virtud de este argu-

¹⁴⁴ Cfr. Barry (1989: 231). Como puede notarse, la evaluación de Barry sobre la *chain connection* rawlsiana se suavizó con el tiempo. En *The Liberal Theory*

mento consistiría en el cumplimiento del requisito del principio paretiano de optimalidad según el cual una distribución inequitativa está justificada porque todas las posiciones podrían obtener beneficios de ella. Sin embargo, las dimensiones del espacio cubierto por la conexión en cadena exigirían confrontar a las partes de la posición originaria con una cantidad de información abundante pero imprecisa acerca del modo en que cada posición social es favorecida por la aplicación del principio de diferencia, por lo que la elección del principio de diferencia por la vía sólo de garantizar el bienestar de todas las partes quedaría en la incertidumbre.

Pasemos ahora al principio de diferencia entendido como fraternidad. Aunque el propio Rawls no considere que este argumento para justificar el principio de diferencia sea algo más que una forma alternativa de expresar el mismo contenido enunciado en el mencionado capítulo 2 de la *Teoría de la justicia*, la diferencia podría situarse en que aquél no requiere la suposición de una conexión en cadena entre las respectivas optimizaciones de expectativas de todas las posiciones sociales. Por ello, según Rawls, el principio de diferencia puede también ser identificado con el valor de la fraternidad, propio de la tradición ilustrada del liberalismo. Dice:

El principio de diferencia... parece corresponder a un sentido natural de la fraternidad, a saber, a la idea de no desear mayores ventajas a menos de que esto sea en beneficio de otros que están en una situación menos acomodada. La familia,

of Justice decía lo siguiente: "Sería fácil desechar la *conexión en cadena* como una fantasía excéntrica, pero con ello se perdería la oportunidad de aprender algo acerca de la naturaleza del liberalismo y sus bases, pues si bien la idea no ha sido expuesta de manera tan explícita como ahora, lo único que la hace una curiosidad es el ser propuesta en la década de los setenta del siglo XX y no en los setenta del siglo XIX. La *conexión en cadena* es una especie de fósil viviente, un celacanto en el terreno de las ideas, vivo y activo en Cambridge, Mass" (Barry, 1973: 116-117).

según su concepción ideal y frecuentemente en la práctica, es un espacio donde se rechaza el principio de maximización de la suma de ventajas. Normalmente, cada miembro de una familia no desea ganar a menos que pueda hacerlo de forma tal que se promuevan los intereses del resto. El deseo de actuar conforme al principio de diferencia tiene precisamente esta misma consecuencia (Rawls, 1974: 105).¹⁴⁵

En este contexto, la aceptación del principio de diferencia supone, obviamente, la adjudicación de un sentido particular a la noción de desigualdad. Ésta no puede ser considerada como un valor moral o político, es decir, como la representación de un ideal positivo hacia el cual se debiera enfocar la cooperación social. Si se toma en cuenta que el acuerdo contractual reposa sobre la consideración de la igualdad de las personas, la aceptación de una desigualdad sólo podrá darse cuando sea evidente que alejarse (de manera controlada) de la igualdad puede redundar, en principio, en el beneficio de las posiciones menos aventajadas. En esta constatación reposan las posibilidades de interpelación moral del segundo argumento acerca del principio de diferencia. En efecto, si se considera que la desigualdad es de suyo indeseable y que sólo es aceptada cuando optimiza las expectativas de los peor situados, entonces puede ser contemplada como un mal necesario, es decir, como un alejamiento del ideal igualitario que tiene justificación sólo por

¹⁴⁵ Por otra parte, me parece curioso que la crítica a la teoría de la igualdad de Rawls hecha por el filósofo español Ángel Pujol suponga en Rawls la ausencia de un principio *social* de fraternidad, sosteniendo que reduce su tratamiento a la esfera de las relaciones privadas. Cfr. Pujol (2004). Lo que sucede es que Rawls usa la referencia a la familia sólo a efecto de aclarar el sentido incluyente del principio de diferencia. Cabe señalar que una lectura directa de la explícita identificación rawlsiana del principio de diferencia con el ideal de la fraternidad, suficientemente subrayada por Barry, muestra lo insostenible de esta crítica. En todo caso, habría que criticar a Rawls porque tome a la familia como modelo de fraternidad, pero no porque reduzca la fraternidad a una relación familiar.

estar al servicio de una política distributiva. En este sentido, el principio paretiano de que todas las posiciones han de beneficiarse de la desigualdad puede dejarse a un lado y, en su lugar, puede postularse una versión modificada del principio de diferencia.

El segundo argumento acerca del principio de diferencia puede ser enunciado del siguiente modo: la desigualdad es un mal necesario, no porque optimice mediante una conexión en cadena todas las posiciones sociales, sino porque cumple el requisito moral de la fraternidad de optimizar las expectativas de los peor situados. Con ello, cumple tanto la condición de establecer un criterio para las comparaciones interpersonales (*benchmark*) como la exigencia moral de optimizar las posiciones menos favorecidas, sin tener que comprometerse con la optimización en cadena del resto de las posiciones sociales.

Las ventajas de este argumento son varias. Una de las más importantes es la de no tener que suponer una improbable conexión causal entre todas las posiciones sociales y un movimiento ascendente de la optimización de expectativas. Pero la ventaja de mayor relevancia residiría en el hecho de que el principio de diferencia aparecería más como un principio moral de compromiso con los peor situados que como una mera regulación sociológica de la distribución de los excedentes de la riqueza y el ingreso. En esta línea, la conexión entre la posición más débil y el resto no aparecería como un juego de mera distribución de beneficios sino como la expresión de un verdadero compromiso moral, fraternal en definitiva, de evitar que las posiciones superiores puedan tener alguna ventaja a costa de las posiciones inferiores.

Este es un desplazamiento de gran importancia. Al identificar el principio de diferencia con la fraternidad, Rawls puede hacer compatible la limitación del campo de aplicación del primer principio de la justicia con la postulación de un valor

político democrático de profundo arraigo histórico como es la fraternidad, sin tener que hacerse cargo de un compromiso metafísico como sucedía en el caso de la identificación entre el principio de diferencia y la concepción general de la justicia.

Según Brian Barry, el principio de diferencia tiene que ser interpretado conforme a la clave proporcionada por el derecho de los peor situados a determinar el grado y alcance de las desigualdades de las que son, ciertamente, referencia ordinal y, sobre todo, moral. Dice:

Aquellos mejor situados que el grupo peor situado no tienen prerrogativa moral para protestar sobre la base de que podrían estar incluso mejor bajo arreglos alternativos. Así que la única razón de que se les permita estar mejor situados que otros es que esto es necesario para beneficiar a los peor situados (Barry, 1989: 233).

La pertinencia de esta lectura del principio de diferencia estaría dada tanto por su capacidad para fundamentar los reclamos morales de los peor situados como por su demostración de que las posiciones mejor situadas no tendrían a la mano ninguna demanda moral legítima para beneficiarse sin considerar a los peor situados.¹⁴⁶ En este sentido, la justicia de una configuración distributiva determinada estaría avalada sólo por la aceptación de la posición menos favorecida, sin tener que entrar en el resbaloso e inabarcable asunto del modo en que se benefician el resto de las posiciones. Por esta razón, puede decirse que la posición menos aventajada cuenta con un recurso de veto para descartar las configuraciones que no optimicen

¹⁴⁶Dice Barry: "Los peor situados ganan de la desigualdad tanto como es posible, así que no tienen reclamación razonable alguna; y el resto gana incluso más que los peor situados, así que tampoco tienen reclamación razonable. De este modo, todos los grupos ganan tanto como razonablemente podrían demandar" (Barry, 1989: 233).

sus expectativas. Así lo ha reconocido el propio Rawls, quien, en "La estructura básica como objeto", señalaba que:

La estructura básica debe admitir desigualdades organizativas y económicas en la medida en que favorezcan la situación de todos, incluyendo la de los menos aventajados, con la condición de que estas desigualdades sean consistentes con una libertad equitativa y una justa igualdad de oportunidades. Debido a que parten de porciones equitativas, aquellos que se benefician menos (tomando la distribución equitativa como punto de referencia) tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De este modo las partes acceden al principio de diferencia (Rawls, 1993: 282).

El juicio moral subyacente a la noción de veto consistiría en la prohibición de aceptar cualquier ordenamiento distributivo que no pudiera ser avalado por la parte representativa menos favorecida.¹⁴⁷ El beneficio de las posiciones mejor situadas se da por supuesto, pero no se incluye la exigencia de una conexión en cadena que exija una línea causal precisa entre las elevaciones discretas de las expectativas de los menos aventajados y las de los mejor situados.

En mi opinión, este segundo argumento a favor del principio de diferencia tendría las virtudes adicionales de preservar el valor central de la igualdad en la estructura básica de una sociedad bien ordenada y de manifestar un decidido compromiso distributivo regido por los intereses de quienes más pueden necesitar un modelo distributivo riguroso: las posicio-

¹⁴⁷Una original concepción del contrato social desde la noción del derecho de veto ha sido ofrecida por Thomas Scanlon. Para él, es posible concebir una situación contractual con información plena para las partes, pero con derecho de veto atribuido a las partes menos favorecidas respecto de los arreglos no consensuales. La ventaja consistiría en introducir el supuesto de un debate y negociación reales y una noción de obligación ausentes en el planteamiento de Rawls. Cfr. Scanlon (1982).

nes socialmente menos aventajadas. El propio Rawls ofrece elementos suficientes para avalar esta interpretación al conceptualizar las consecuencias del principio de diferencia como una forma de igualdad (valor positivo) y no de desigualdad (mal necesario), lo que permite reconciliar la idea de igualdad económica con la idea de igualdad como derecho moral de las personas. Dice Rawls:

...podemos ahora reconciliar plenamente dos concepciones de la igualdad. Algunos autores han distinguido entre la igualdad invocada en conexión con la distribución de determinados bienes... y la igualdad relativa al respeto debido a las personas al margen de su posición social. La igualdad del primer tipo es definida por el segundo principio de la justicia, que regula la estructura de las organizaciones y las porciones distributivas... Pero la igualdad del segundo tipo es fundamental: es definida por el primer principio de la justicia y por deberes naturales como el del respeto mutuo; ésta es debida a los seres humanos en tanto que personas morales (Rawls, 1971: 514).

Hasta aquí me he referido constantemente a las posiciones más desafortunadas o menos aventajadas, pero no ha quedado claro el equivalente sociológico de ellas. Para terminar esta sección, trataré de dar la referencia de este equivalente y mostrar, con ello, que la limitación del espacio distributivo del principio de diferencia se sigue manteniendo.

Si se considerase la vigencia de la concepción general de la justicia, las posiciones menos favorecidas serían aquellas que padecieran la mayor insuficiencia distributiva en todos los terrenos de posible aplicación de los bienes primarios. Así, habría posiciones políticas menos favorecidas, grupos de opinión menos favorecidos, grupos religiosos menos afortunados, etcétera. Sin embargo, como aquí se ha argumentado, la aplicación de los principios de la justicia como imparcialidad al terreno

delimitado por la llamada concepción especial de la justicia obliga a acotar el terreno de aplicación del principio de diferencia y, por lo tanto, a limitar los sujetos a los que éste debe favorecer.

Contemplada esta contextualización, es razonable sostener que el principio de diferencia sería válido, no para regular correcciones particulares en las transacciones privadas o en las relaciones laborales discretas, sino como principio inspirador de la estrategia distributiva y la política económica de una sociedad determinada. Como dice Rawls:

...los principios de la justicia, y el principio de diferencia en particular, se aplican a los principios y políticas públicas fundamentales que regulan las desigualdades sociales y económicas. Trabajan para ajustar el sistema de derechos e ingresos y para equilibrar los estándares familiares cotidianos y las reglas empleadas por este sistema. El principio de diferencia se aplica, por ejemplo, a la gravación fiscal del ingreso y la propiedad y a la política fiscal y económica (Rawls, 1993: 282-283).

Si el terreno de aplicación del principio de diferencia está circunscrito a las relaciones laborales y a las cuestiones fiscales, resulta lógico que su criterio de referencia (las posiciones menos favorecidas) se defina por un contexto laboral y fiscal. La distinción entre posiciones sociales puede hacerse según un criterio de clases o estamentos sociales definidos por su relación con el ingreso salarial o con la riqueza social. Según Rawls, una posibilidad consiste en establecer un grupo laboral, por ejemplo los trabajadores no especializados, y definir como los menos aventajados a quienes perciban el ingreso promedio, o menos, de este estamento social. La otra posibilidad consiste en no partir de un estamento social dado, sino en considerar como los menos aventajados a aquellos que

perciben un ingreso menor que la mitad de la media del ingreso global.¹⁴⁸

En cualquier caso, Rawls considera que las posiciones menos aventajadas corresponden a trabajadores que perciben regularmente un ingreso, sea a través de su pertenencia a un sector productivo, sea por referencia a la distribución de la riqueza social en su conjunto. En este sentido, las políticas y estrategias distributivas orientadas por el principio de diferencia estarán orientadas por posiciones de ingreso mínimo y no por algún otro tipo de situación de desventaja. Las posiciones menos aventajadas no son ni mujeres, ni homosexuales, ni negros, ni inmigrantes latinoamericanos, pues nada hay en estas formas de adscripción grupal que esté intrínsecamente relacionado con el ingreso. Son, más bien, proletarios mal pagados pero en activo, o bien pobres sociológicos. En consecuencia, las compensaciones a las que tienen derecho sólo pueden ser compensaciones salariales, beneficios fiscales y protección económica contra situaciones como el desempleo o la invalidez.

Tengo para mí que lo que esta vía de argumentación de Rawls exhibe es la incapacidad de la formulación explícita de la justicia como imparcialidad para ampliar su requisito de equidad a condiciones no consideradas en su formulación canónica, es decir, la incapacidad de ir más allá de un criterio económico o de clase para definir lo que es una posición de ventaja o desventaja; aunque creo que esto no implica en modo alguno la cancelación del uso de la intuición moral de la "posición menos aventajada" para definir nuevos sujetos de referencia,

¹⁴⁸ Como dice Brian Barry, esto supone una estratificación de un mínimo de cuatro posiciones y un máximo de seis. Véase su derivación detallada de estas conclusiones. Cfr. Barry (1989: 216-217). El segundo criterio tendría la virtud de señalar la diferencia entre el ingreso de una posición promedio y el de la posición menos aventajada. Esta última sólo recibiría menos de la mitad de lo que recibiría una posición intermedia. En una escala social, estas diferencias son altamente significativas.

no económicamente delineados, para los esquemas de justicia distributiva.

De hecho, buena parte del debate posrawlsiano de la justicia, al menos en el circuito de la filosofía moral y política norteamericana, tiene que ver con la reivindicación de los grupos desaventajados que no se reducen a una condición de clase social. Empero, aun estos discursos críticos con la reducción clasista o economicista de Rawls, se benefician de la intuición moral de la prioridad normativa de la posición social menos aventajada.¹⁴⁹

En todo caso, los principios rawlsianos de la justicia, en su conjunto, siguen exhibiendo una identidad distributiva radical, aunque esta radicalidad debe ser definida, si se le quiere teóricamente productiva, sólo en dos vías: una, como el intento de reducir las diferencias económicas en la perspectiva de una tendencia a la igualdad; la otra, como la certeza de que la eliminación de las desigualdades arbitrarias es todo lo que se podría exigir a un proyecto moral y político razonable en el marco de una sociedad capitalista.

A fin de cuentas, no debe olvidarse que el difícil equilibrio entre libertad e igualdad buscado por la obra de Rawls se expresa en el modelo de una sociedad bien ordenada y altamente distributiva compatible con la lógica de una sociedad capitalista y marcada por el pluralismo de doctrinas e ideas del bien. Un modelo, dicho sea de paso, que ha sido la seña básica de identidad del Estado de bienestar y del liberalismo distributivo de la segunda mitad del siglo XX.

¹⁴⁹ Pueden verse, sólo como ilustración de este debate posrawlsiano de la justicia (que en sí mismo requiere un trabajo de investigación apropiado) el trabajo de Seyla Benhabib, *The Rights of Others* (2004), que contempla como un tema sustantivo de justicia la situación de los extranjeros, inmigrantes, refugiados y solicitantes de asilo, o el libro de Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice* (2006), que aborda los problemas de justicia respecto de las personas con discapacidad, de la justicia mundial y de los animales no humanos.

Conclusiones

La obra de John Rawls es una referencia ineludible para el debate intelectual y político acerca de las metas y prioridades que deben caracterizar los proyectos de reforma política y económica de las sociedades democráticas complejas. El enorme interés que ha generado no sólo en los ámbitos de las filosofías moral y política sino también en los de disciplinas como la sociología, la economía, la ciencia política o el derecho, es una muestra clara de la fuerza y calidad de sus argumentos teóricos y de las posibilidades de interpelación moral y política de sus intuiciones y principios morales. La compleja y especializada discusión que siguió a la publicación de la *Teoría de la justicia*, y que no parece estar pronta a terminar, es una muestra, en mi opinión, de lo fructífera que todavía puede ser la tarea de discutir las ideas centrales de la justicia como imparcialidad en las dos formulaciones que ha hecho Rawls. Por esta razón, en este libro quise plantear un acercamiento relativamente pormenorizado a la propuesta de igualdad defendida por Rawls y, más específicamente, a las posibilidades de distribución de la riqueza social en el modelo de sociedad bien ordenada preconizado por él.

Así, enfoqué el problema de la igualdad no sólo en su vertiente económica –bajo la formulación del segundo principio

de la justicia y, en este sentido, como relativa a la definición de la estructura básica de la sociedad— sino también en su dimensión de equidad en el disfrute de los derechos garantizados por las instituciones democráticas —justicia como regularidad— y, sobre todo, en su dimensión de rasgo constitutivo de la persona moral. Dicho de otro modo, traté de rescatar la complejidad de la noción de igualdad y de resaltar la dimensión moral que está a la base de la justicia como imparcialidad. Bajo esta intención, opté por hacer un seguimiento sistemático de la justicia como imparcialidad y enfrentar el tema específico de la igualdad económica sólo cuando el contexto lo hizo necesario. No obstante, una vez situado en el terreno de la distribución económica, traté básicamente de resaltar la dimensión moral de la propuesta distributiva de Rawls.

De este modo, desarrollé este libro desde el punto de vista paradigmático de la *Teoría de la justicia*. Tomé, como hizo el propio Rawls, la crítica al utilitarismo como punto de partida, para luego poder arribar a una exposición convincente de los principios de la justicia, según la cual es necesario garantizar la prioridad de las libertades y derechos básicos de una sociedad democrática frente a cualquier reclamo perfeccionista o de nivelación social cuya realización pase por la supresión o reducción de tales libertades y derechos. En este contexto, la originalidad del planteamiento de Rawls reside en que esta priorización de los derechos largamente defendidos por la tradición liberal no obsta para que su modelo de justicia se complete con los requisitos de una distribución económica que reposa sobre sólidos conceptos morales.

Las exigencias del segundo principio de la justicia, desdoblado a su vez en los principios de justa igualdad de oportunidades y de diferencia, llevan a considerar a la justicia como imparcialidad bajo una tendencia general hacia la igualdad en todos los niveles de la vida social. No olvidé prestar atención,

por supuesto, al hecho de que el segundo principio de la justicia conduzca, según lo dicho por Rawls, a la justificación de una serie determinada de desigualdades en el ingreso y en las expectativas de bienestar económico de los individuos; sin embargo, creo que se puede sostener que, aceptando la interpretación del principio de diferencia en términos del concepto de fraternidad, la desigualdad por sí misma no cumple un papel de referente moral por lo que hace a los mecanismos distributivos de la justicia. Todo lo contrario: si, aun concediendo la aceptabilidad moral de la desigualdad regulada, hay que decir que se trata, en el mejor de los casos, de un “mal necesario”, puede sostenerse, en cambio, que la igualdad como valor moral y político positivo se presenta como el principio que orienta el diseño, en una escala histórica, de una sociedad bien ordenada.

Por ello, mi lectura ha sugerido que la justicia como imparcialidad de Rawls puede ser razonablemente interpretada como una defensa de un modelo radical de distribución igualitaria de todos los bienes sociales relevantes fincado en una argumentación contractual definida por la noción equitativa de “posición originaria”.

A lo largo de este desarrollo, no dejé de considerar que si algo se mantiene a pesar de los cambios mayores o menores en el sistema de ideas de Rawls es su compromiso indeclinable con una defensa de las libertades propias de una ciudadanía democrática. Esto es lo que, en definitiva, define el talante liberal de sus supuestos morales y políticos. Por esta razón, no he dudado en calificar su visión de la justicia como liberal incluso desde su primera enunciación. Creo, en este sentido, que el liberalismo de Rawls está alimentado por dos grandes vertientes: una, la que establece la prioridad de los derechos y libertades de la ciudadanía democrática respecto de cualquier otra demanda social; otra, la que ofrece una reformulación

de la teoría liberal clásica de la tolerancia religiosa para ponerla a tono con la complejidad moral, filosófica y religiosa de las democracias contemporáneas. Pero debería agregar que la originalidad del liberalismo rawlsiano reside en que, en el primer caso, la defensa de los derechos y libertades de la ciudadanía se hace a la par de una crítica sistemática de las desigualdades sociales y económicas arbitrarias y una propuesta de distribución radical de bienes sociales fundamentales bajo sólidos criterios morales y, en el segundo caso, en que el acuerdo o consenso que garantiza el orden social y la convivencia lo hace desde la exigencia del cumplimiento de condiciones de justicia generalizada. En este sentido, aunque en mi opinión se puede reprochar a Rawls el debilitamiento de las exigencias de distribución económica en la formulación de su modelo de justicia liberal, también se le debe reconocer su renuencia sistemática y consistente a recaer en el llamado *formalismo liberal*.

Pese a que, como es claro en casos como el de la comparación de los modelos de igualdad de oportunidades, Rawls prefiere definir su oferta de equidad social como democrática más que como liberal, creo que sus dos formulaciones de la justicia –justicia como imparcialidad y concepción política de la justicia– no hacen sino ahondar y desarrollar los principios fundamentales de la tradición liberal, concediendo, además, un lugar privilegiado a problemas, como el de la igualdad económica, que habían sido constantemente desairados o minusvalorados por la principal corriente de esa tradición. En este sentido, creo que el de Rawls es un modelo democrático-liberal fuertemente comprometido con la justicia social que va de la mano con una original reformulación de los principios clásicos de la tolerancia liberal. Visto globalmente, es el intento más sistemático y persistente de nuestro tiempo por revitalizar la oferta moral y política del liberalismo.

En el contexto político norteamericano, que es el espacio cultural y político de referencia para Rawls, el calificativo de “liberal” no implica sólo un compromiso con las libertades y derechos de la ciudadanía democrática y con el laicismo y tolerancia de la esfera pública, sino también un compromiso político con un modelo equitativo de distribución de la riqueza en el que el poder político cumple un papel destacado. En este sentido, el liberalismo defendido por pensadores como John Rawls, Ronald Dworkin o Bruce Ackerman no estaría muy lejos de la socialdemocracia europea, aunque los orígenes históricos y las fuentes intelectuales que respectivamente los alimentan sean tan dispares.

Por ello, ha sido necesario matizar mucho el juicio acerca de que la pretensión de Rawls de desarrollar una teoría del liberalismo político implica una cierta ruptura con su modelo original de justicia distributiva. En efecto, hay en la teoría del liberalismo político una pérdida objetiva de argumentos favorables a una distribución económica que atienda a la convicción moral de la igualdad de las personas. Sin embargo, el propio Rawls ha sostenido que el alcance e intensidad igualitarios de su propuesta original no han sido rebajados. ¿Podría entonces decirse que simplemente Rawls no se ha percatado de que la posibilidad de alcanzar un consenso traslapado acerca de una concepción liberal menos distributiva que la justicia como imparcialidad mina la fuerza moral de sus intuiciones igualitaristas originales? o, más bien, ¿podría conjeturarse que Rawls cree que, en efecto, la justicia como imparcialidad sigue siendo igualmente distributiva no obstante haber perdido su unicidad y obligatoriedad moral contractual bajo las condiciones del liberalismo político?

Como Rawls no ofrece argumentos explícitos y convincentes para responder a ninguna de estas cuestiones, creo que lo más pertinente es hacer la selección del “mejor de los Rawls

posibles”, es decir, tratar de conservar los principios de su argumentación que mejor respondan a nuestras demandas e intereses políticos e intelectuales a propósito del tema de la igualdad. Esto, por supuesto, no podría ser hecho sin señalar las discontinuidades y desplazamientos sufridos por los argumentos igualitaristas de la justicia como imparcialidad en su tránsito a la formulación del liberalismo político. Pero creo que esta es la tarea inevitable de quien se plantee, siguiendo el ejemplo de Brian Barry, hacer de la justicia como imparcialidad algo más que un modelo normativo para las democracias del Atlántico Norte. En este sentido, la denuncia del desdibujamiento de algunas de las intuiciones morales que respaldaban la oferta original de la justicia como imparcialidad debe acompañarse de una crítica tanto de las nociones rawlsianas de cultura y filosofía políticas como de la idea misma de política. Estas últimas tareas, como he avisado al lector desde un primer momento, creo haberlas cumplido en mi libro *La política del consenso* (Rodríguez Zepeda, 2004).

En este tenor, creo que vale la pena insistir en el carácter de distribucionismo radical que he atribuido en este libro a la teoría de la justicia como imparcialidad. Tengo para mí que la justicia como imparcialidad no puede ser interpretada como un modelo en el que el conjunto de derechos y libertades de la ciudadanía democrática esté dado de antemano y sólo sea completado por una serie de prescripciones distributivas que determinan oportunidades y derechos económicos. En este sentido, la justicia rawlsiana no ha de ser vista como la mera suma de una teoría liberal garantista y una teoría de la justicia económica. Verla así implicaría dejar de lado una de las más brillantes –y acaso por ello, discutibles– aportaciones de Rawls a la filosofía política: la concepción de los derechos y libertades como “bienes primarios” a distribuir.

En efecto, al incluir los derechos y libertades del primer principio de la justicia dentro del extenso catálogo de los llamados bienes primarios (*primary goods*), Rawls muestra la necesidad de ofrecer una justificación moral de la estructura política y legal de las sociedades modernas y no sólo de los proyectos de reforma económica de éstas. En mi opinión, Rawls puede ser calificado como un distribucionista radical en la medida en que considera que no puede darse por autorizado ningún derecho, libertad u obligación sino sólo después de haber sido “idealmente” distribuidos, bajo condiciones de equidad, por un tribunal de la razón práctica.

Este punto es de importancia cardinal. El modelo de justicia de Rawls es un esquema distributivo completo, es decir, un esquema que incluye en principio todos los bienes sociales significativos cuya posesión y disfrute es la nota característica de los ciudadanos que habitan una sociedad democrática bien ordenada. Al interior de este modelo, el primer principio de la justicia distribuye de manera equitativa las libertades y derechos característicos de una ciudadanía democrática, mientras que el segundo principio distribuye –considerando algunas dificultades para la plena equidad, aunque en la perspectiva moral de la igualdad– las oportunidades, los rangos y la riqueza. En este contexto, la regla de prioridad entre ambos principios de la justicia no significa otra cosa que la garantía de que esta tarea distributiva no podrá socavar la equidad en el disfrute de los contenidos del primer principio por razones de nivelación económica o de consecución de algún programa o idea moral perfeccionista. Sin embargo, debe señalarse que esta prioridad del primer principio es “sólo” una prioridad moral, vale decir, una prohibición normativa frente a los intentos de subvertir las libertades liberal-democráticas amparados en razones igualitaristas o perfeccionistas.

Esto implica que no hay en la propuesta de Rawls una sugerencia de prioridad temporal, en el sentido de que las demandas de nivelación económica tuvieran que ser postergadas hasta que las condiciones del primer principio se hallaran del todo establecidas. De este modo, lo que supone el programa distributivo de Rawls es la existencia de un sustrato histórico de libertades y derechos de corte liberal cuya radicalización distributiva es tarea de la justicia como imparcialidad. También supone, en este mismo sentido, la existencia de una masa crítica de riqueza social, rangos y oportunidades que habrá de convertirse en el objeto de las reglas del segundo principio, sin que la institucionalización de éstas tenga que aguardar por un improbable perfeccionamiento de la estructura política liberal. En suma, la prioridad rawlsiana de la libertad sostiene la exigencia razonable de que los proyectos de reforma económica de las sociedades democráticas no se realicen a costa de las libertades y derechos políticos.

La posibilidad de definición de este esquema distributivo está dada por la recuperación rawlsiana de la tradición contractualista. En efecto, encontrando su propio lugar en la tradición contractual de Locke, Rousseau y Kant, Rawls construye una herramienta o recurso de representación (*device of representation*) que le permite garantizar tanto la equidad del punto de partida –equidad del punto de vista moral– para la elección de los criterios distributivos como la equidad de los resultados que estos puedan arrojar. Este recurso de representación es la llamada posición originaria.

Comparto la opinión generalizada entre los comentaristas de Rawls de que la posición originaria es el criterio igualitarista rawlsiano por antonomasia. El recurso a la tradición contractualista permite a Rawls dotar a su noción de posición originaria de una dimensión moral que la definición en primera instancia de sus sujetos como autointeresados no permitía de-

rivar. El paso de la figura de sujetos autointeresados –propios del modelo de la teoría de la elección racional y de la economía neoclásica– a sujetos morales caracterizados por su libertad e igualdad sólo se puede lograr con la introducción de la figura de la posición originaria. En este sentido, el estatuto moral del distribucionismo rawlsiano se hace posible gracias al establecimiento de un punto de vista que muestra la pertinencia moral del juicio normativo que sostiene que nadie debe poseer ventajas provenientes de la fortuna o de las circunstancias sociales, vale decir, ventajas que pueden ser consideradas arbitrarias desde un punto de vista moral. La definición de lo justo implicada en este juicio es esencial: sólo es justo aquello que es el resultado de un acuerdo entre personas libres e iguales bajo condiciones de plena equidad.

La posición originaria rawlsiana es una hipótesis contrafáctica que no pretende expresar ni la naturaleza del yo bajo las condiciones de un discurso metafísico ni la conducta de los ciudadanos efectivos que pueblan las sociedades democráticas. Las “partes” que concurren a la situación contractual ideada por Rawls son, más bien, ficciones teóricas que cumplen el cometido de expresar la naturaleza moral de las personas y que, al hacerlo, garantizan que los principios derivados de tal situación deriven su fuerza normativa precisamente de esta condición moral. Tengo para mí que esta certeza de Rawls acerca de la naturaleza meramente hipotética de la situación originaria no fue alcanzada hasta después de la publicación de la *Teoría de la justicia* –en particular, con la publicación en 1980 de su “Kantian Constructivism in Moral Theory” y, en 1985, de su “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”– y una vez que nuestro autor hubiera tenido la oportunidad de considerar las implicaciones de críticas, como la de Michael Sandel, enderezadas contra una supuesta teoría metafísica del yo presente en su obra más famosa. Esto explica, en mi opinión, que

en el texto de la *Teoría de la justicia* puedan ser encontrados descripciones de la posición originaria que pueden ser tomadas como representaciones relativamente realistas de procesos de negociación efectivos y no sólo de deliberación moral ideal. Lo cierto es que, en sus trabajos posteriores, el propio Rawls se encargó de insistir en el carácter meramente heurístico de esta categoría moral.

El principal rasgo de la posición originaria es la restricción informativa que impone a las partes deliberantes. En la medida en que los sujetos reales de la vida social se encuentran inmersos en un amplio plexo de relaciones de dominio e inequidad, la única posibilidad que Rawls encuentra de postular un estatuto de equidad para las partes contratantes que han de ser representadas en la posición originaria está dada por un mecanismo de restricción informativa. En este sentido, la posición originaria ha de ser vista como la decantación de la experiencia moral e histórica de las sociedades democráticas bajo la figura de la persona caracterizada por los poderes morales de poseer una idea del bien y desarrollar un sentido de la justicia. Por ello, no podría decirse que la posición originaria carece de un referente histórico para su enunciación. De hecho, el referente es la figura de la persona moral que es la base para diseñar el modelo de ciudadanía democrática, es decir, la noción moderna de individuo que se ha modelado al hilo del desarrollo de las instituciones políticas de la modernidad.

Así, lo que hace Rawls mediante el recurso de la posición originaria es descartar o abstraer, por ser arbitrarias para la justicia, las desigualdades en la distribución de libertades, derechos, rangos y riqueza que caracterizan la vida efectiva de los ciudadanos. El propósito de este recurso heurístico es, entonces, ofrecer una garantía moral de la eliminación de la arbitrariedad en la distribución de los beneficios y las cargas sociales. Es en este punto que el carácter contrafáctico del argumento

de Rawls muestra su relevancia, pues la definición del punto de vista moral equitativo se haría imposible si la negociación contractual se situara en condiciones de información plena y sobre la base de "partes" que fueran sólo el reflejo irrestricto de los ciudadanos reales.

Rawls conceptualizó la restricción informativa de la posición originaria bajo la noción del "velo de la ignorancia". Esta noción establece los límites del campo informativo cuyos contenidos han de ser considerados como argumentación moral relevante para la definición de los principios de la justicia y, consecuentemente, censura la información "particular" que pudiera interferir con las condiciones y resultados equitativos del acuerdo contractual. En este tenor, el velo de la ignorancia cumple el cometido moral de aprobar toda la información general a partir de la cual las partes contratantes pudieran derivar sus conclusiones, aunque admite que las partes podrían también acceder legítimamente a cierta información particular, a saber, lo referente a la situación de escasez relativa de la sociedad particular de referencia y la consecuente necesidad de establecer principios de justicia adecuados para ella. Dentro del campo de la información general, las partes son consideradas como poseedoras de información suficiente acerca de los asuntos políticos y económicos, así como de las leyes, teorías y certezas científicas que pudieran ser relevantes para la elección de un determinado modelo de justicia.

Al revisar las nociones de posición originaria y velo de la ignorancia, traté de mostrar sus principales insuficiencias. Después de reconocer que, en efecto, la consideración de la posición originaria como un mecanismo de representación, es decir, como una forma particular de abstracción de los rasgos morales de la ciudadanía democrática, no podía consistentemente ser sujeta a un tipo de crítica como la de Sandel, traté de mostrar que otro tipo de críticas a esa noción sí podrían ser

relevantes. En este sentido, destaqué, en primer lugar, el problema derivado de la naturaleza científica de los conocimientos autorizados para fundamentar los principios de la justicia como imparcialidad. En este caso, traté de mostrar la presencia de una suerte de prejuicio positivista a lo largo de la fundamentación de la teoría moral de Rawls. Aunque el propio Rawls ha prevenido sistemáticamente contra la identificación de las partes del contrato con algún tipo de sujeto cognoscente, metafísico o trascendente, la mera idea de una regla de censura informativa como garantía de la equidad no hace absurda su evaluación en tanto que sujetos de conocimiento. Esto plantea, en mi opinión, que Rawls se embarca en una duplicación discursiva innecesaria. Si para él es posible arribar a los principios morales de la justicia sobre la base de un razonamiento guiado por la información científica relevante autorizada por el velo de la ignorancia, entonces las exigencias de inclusividad o universalidad pueden pasar a segundo término. En efecto, podría razonablemente concebirse la definición de una serie de principios de la justicia coincidentes con los conocimientos generales no sujetos a la censura informativa y que no fueran derivables por cualquier sujeto moral bajo las condiciones de su experiencia moral pasada por el tamiz del equilibrio reflexivo.

En mi opinión, tanto las intuiciones morales igualitaristas como la concepción de las personas como libres e iguales son enunciados de tipo moral que no tienen por qué ser fundamentados por datos científicos. La única información general relevante para la posición originaria debería ser la relativa a la concepción moral de las personas como libres e iguales y a la justicia como un mecanismo distributivo generalizado en el que han de privilegiarse las posiciones peor situadas. Esta información, por supuesto, consiste en juicios morales y, si se

quiere, políticos, pero no, como parece pretender Rawls, en teorías o certezas generalmente aceptadas.

En cualquier caso, una consecuencia de este modelo de restricción informativa es que, como también intenté mostrar, descarta como irrelevante para la posición originaria la información de que las sociedades de referencia no sólo viven en una situación de escasez sino que son sociedades capitalistas. Acerca de este último punto, no podría sostenerse que, por ejemplo, la información relativa a la diferencia en la producción de riqueza en las sociedades capitalistas y las socialistas debiera quedar fuera de la información autorizada a las partes del contrato. Esta información, que obligaría a las partes a considerar el diseño de la sociedad bien ordenada dentro de los límites de las sociedades de mercado viables –vale decir, sociedades capitalistas– sería crucial para establecer los alcances y límites distributivos de los principios de la justicia. En este sentido, la suposición de Rawls de que no es competencia de una teoría de la justicia como la suya la definición del modelo económico –capitalista o socialista– propio de una sociedad bien ordenada, es una limitación mayor carente de justificación tanto en el orden del discurso moral como en el del histórico.

Sin embargo, no es el problema de la calidad del conocimiento permitido a las partes situadas tras el velo de la ignorancia lo que, en mi opinión, constituye la mayor debilidad del argumento rawlsiano. En efecto, aunque pudiera decirse que hay un prejuicio positivista a propósito del tipo de información válida para la situación contractual, el propio Rawls tiene perfectamente claro que el uso de argumentos científicos no condiciona una naturaleza científica para los principios alcanzados tras la deliberación contractual. En este sentido, recurriendo a un argumento que habría de desarrollar con profusión en la etapa del liberalismo político, Rawls insiste en que los princi-

prios de la justicia no son verdades en sí mismas o juicios directamente derivables de esas verdades, sino principios morales cuya justificación es cuestión de una amplia serie de consideraciones convergentes de naturaleza práctica. Por ello, aunque la situación originaria permita la inclusión de principios y concepciones vistos como verdaderos, su diseño no puede ser evaluado como estando al servicio de un propósito cognoscitivo. Creo que en esta consideración de la naturaleza moral y no científica de los principios de la justicia está el origen de lo que después Rawls definirá como la condición eminentemente práctica de una concepción política de la justicia. Sin embargo, como he dicho antes, el argumento de la posición originaria adolece de serios problemas. En estas conclusiones, querría solamente referirme a los dos que considero más graves.

Las dos limitaciones mayores de la noción rawlsiana de posición originaria provienen de la definición de ésta como un recurso de representación. En el primer caso, al hilo de la crítica que a este propósito hizo Dworkin, podría decirse que una grave limitación de la visión rawlsiana del contrato social reside en el estatuto mismo de la representación; esto es, en la dificultad para establecer una cierta continuidad o identidad entre las partes del contrato y los ciudadanos que pueblan las sociedades reales. El núcleo de esta cuestión residiría en la incapacidad implicada en ella para responder al problema de la fundamentación moral de la obligación política. En efecto, el problema del contrato es que ni siquiera es un contrato en el sentido de que el acuerdo alcanzado por las partes pudiera ser considerado efectivamente vinculante una vez que hubieran sido levantadas las restricciones informativas de la situación originaria. La "representación" falla en la medida en que las condiciones contractuales bajo las cuales se definen los principios y reglas de la justicia y se establece una obligación

moral son del todo distintas a las condiciones efectivas "post-contractuales", por lo que los ciudadanos efectivos no podrían contemplarse a sí mismos como moralmente compelidos por principios elegidos en condiciones tan distintas a las de su pretendida aplicación. De este modo, la obligatoriedad de los principios de la justicia, alcanzada en el espacio ideal de la posición originaria, no podría hacerse valer para la mucho más compleja situación de los ciudadanos en sociedad.

La segunda y más grave de estas limitaciones es la referida a la pluralidad de posiciones que supuestamente intervenirían en la deliberación acerca de los principios de la justicia. En la medida en que, según Rawls, la posición originaria puede ser vista como algo parecido a una "representación teatral" que podría ser puesta en escena cuantas veces fuera necesario para actualizar la justificación moral de la justicia, se hace insostenible la verosimilitud del diálogo o la negociación entre las partes. En efecto, en la medida en que el acuerdo acerca de los principios de la justicia ya está predeterminado, y dado que el velo de la ignorancia prohíbe individualizar o particularizar a los participantes, el argumento nos conduce a la figura de un sujeto único, reproducido en forma clónica, que no puede sino arribar a una serie preestablecida de principios. Por ello, aunque con la idea de la posición originaria como "representación" de la condición moral de la ciudadanía moderna Rawls puede enfrentar y superar las críticas de perfil comunitarista, la reducción de las partes del contrato a la figura de un único sujeto deliberante que, en rigor, podría llegar a los mismos principios morales incluso después de un razonamiento solipsista, conduce a anular el carácter dialógico e intersubjetivo que podría abrigar la justicia como imparcialidad. En este contexto, aquello que Rawls pretende significar con los términos "acuerdo" o "contrato" podría ser mejor expresado con el término "concientización".

Creo que las debilidades de la noción rawlsiana de posición originaria impiden alinear a Rawls en la categoría de los teóricos de una racionalidad moral discursiva o deliberativa, como quiere, por ejemplo, Javier Muguerza (Muguerza, 1990). Tanto la predeterminación de los resultados del contrato como el carácter mecánico de la supuesta deliberación constituyen lastres que le impiden abandonar el terreno de una racionalidad monológica.

Sin embargo, creo que es posible una interpretación de la estrategia rawlsiana que, superando estas limitaciones, puede ofrecer una salida al problema. Aunque no me planteé como cometido el seguimiento de estas propuestas de corrección, hay que decir que una vía fructífera para introducir una noción de deliberación efectiva en la situación contractual es la sugerida por Thomas S. Scanlon y Brian Barry. Estos dos autores critican el uso por Rawls de la noción de velo de la ignorancia y abogan por la idea de una deliberación en la que las partes pudieran tener acceso a una información no limitada de antemano. La posibilidad de encontrar un punto de vista moral —que era lo que había llevado a Rawls a postular la censura informativa— estaría dada por la noción también rawlsiana de “veto”. En efecto, el propio Rawls sugirió que, por ejemplo, el principio de diferencia podría ser interpretado en términos de un derecho de veto concedido a las posiciones menos aventajadas, lo que llevaría a la prohibición de los esquemas distributivos que sólo trabajaran por los intereses y expectativas de los mejor situados. En ese sentido, la reformulación scanloniana de la posición originaria consistiría en recurrir a este concepto de Rawls para suponer a cada parte contratante como sabedora de las diferencias y desigualdades de la vida social, pero con el derecho a rechazar, bajo criterios racionales y razonables, los arreglos sociales y principios de justicia que considerara lesivos para sus intereses y expectativas. De

manera similar, Barry argumenta que, sobre la base de la noción de veto, sería posible resaltar una dimensión eminentemente moral del principio de diferencia —la obligación de hacer de las posiciones menos favorecidas no sólo el criterio ordinal sino también moral de las estratificaciones sociales—; lo que permitiría no tener que vincular éste a una improbable conexión de beneficios en cadena para todas las posiciones sociales en la vía de constituirlo en el criterio de la justicia distributiva. Desde este punto de vista, un arreglo distributivo sería justo siempre que la parte representativa peor situada la aprobara, sin que hubiera necesidad de considerar los beneficios de las posiciones situadas por encima de ella, toda vez que si una distribución fuera aceptada por quienes menos se favorecen de ella, los mejor situados que estos, cualquiera que fuera su posición relativa, no tendrían legitimidad moral para reclamar otro tipo de arreglo.

El perfil distribucionista de Rawls queda también muy claro cuando se consideran los bienes que han de ser el objeto de los principios de la justicia. Si consideramos estos principios como reglas distributivas de bienes sociales relevantes, el siguiente paso de un modelo de justicia distributiva será la definición de la naturaleza y cantidad de estos bienes. Según Rawls, los bienes primarios no sólo establecen el contenido mínimo distributivo de una teoría de la justicia sino que constituyen además el índice de cualquier comparación intersubjetiva de bienestar. Se trata de bienes de los que toda persona racional “desearía tener más que menos” y cuyo mínimo razonable de distribución garantizaría a los individuos la consecución de sus proyectos al margen de la naturaleza específica de éstos. Estos bienes incluyen los derechos y libertades de una ciudadanía democrática, la justa igualdad de oportunidades, los poderes, las prerrogativas de autoridad, el ingreso, la riqueza y las bases sociales de la autoestima. Según Rawls, estos

bienes caen bajo distintos criterios distributivos según el principio que rige su distribución. El primer principio de la justicia exige una distribución equitativa y homogénea de los derechos y libertades democráticos. Esta equidad y homogeneidad distributivas se amplían a la llamada justa igualdad de oportunidades que, aunque forma parte del segundo principio de la justicia, no debe estar sujeta a una distribución irregular. La segunda parte del segundo principio de la justicia, el principio de diferencia, tiene el cometido de distribuir los bienes relativos a las posiciones de poder, ingreso y riqueza relativos a los mundos laboral y fiscal aunque, dado el supuesto de una irreductible estratificación socioeconómica, no podrá alcanzar la homogeneidad de los principios anteriores.

Tengo para mí que el catálogo rawlsiano de los bienes primarios no sólo tiene el problema de la excesiva amplitud de contenidos que caen en su ámbito, sino también el problema de la definición de las posiciones sociales relevantes a las que han de aplicarse las reglas distributivas de los bienes primarios. En efecto, la noción de bienes primarios es tan amplia e incluye contenidos tan heterogéneos —de la libertad al ingreso, de los derechos ciudadanos a la autoestima— que podría llegar incluso a imposibilitar las comparaciones interpersonales de bienestar dada la cantidad de elementos a considerar.

Sin embargo, no es ésta la dificultad más grave que registra esta cuestión. La definición de las posiciones sociales representativas que son establecidas como recipientes de la distribución de bienes y su correlativa idea de “normalidad” es decisiva a este respecto. Rawls registra sólo dos posiciones sociales relevantes, a saber, la de la ciudadanía equitativa y la definida por el lugar que un sujeto puede ocupar en la distribución de la riqueza, el ingreso y los beneficios fiscales, es decir, la posición de clase social. El resultado de esto es que, sobre la base de estas posiciones representativas de los intereses funda-

mentales de los ciudadanos, ya de suyo restringida, Rawls construye un modelo de “normalidad” de la persona moral para establecer los mínimos de libertad y bienestar a alcanzar en una sociedad bien ordenada. Este modelo incluye como sujetos de la justicia sólo a los miembros plenamente cooperativos de una sociedad a lo largo de una vida completa. Esto no implica, por supuesto, que Rawls pretenda dejar fuera de los beneficios de la justicia a quienes plantean “casos difíciles” para la distribución (por ejemplo, personas con discapacidad o enfermos crónicos que requieren atención y recursos especiales o suplementarios), pero sí que estos casos no son relevantes para la definición del índice de bienes primarios. Ello le lleva a sostener, sin más, que no es necesario suponer ningún tipo de representación de los intereses de las personas con discapacidad o los enfermos crónicos en el marco de la posición originaria, convirtiendo la atención a sus requerimientos en cuestiones (moralmente) menores de política fiscal y seguridad social.

La idea rawlsiana de normalidad de la persona y la negativa a representar los “casos difíciles” en la posición originaria han dado lugar a un debate en el que han intervenido autores como Amartya Sen, Brian Barry y Will Kymlicka. Al hilo de la evaluación de sus respuestas y críticas a la idea rawlsiana de bienes primarios, he tratado de ir un poco más allá de sus puntos de vista y poner en cuestión algo que todos parecen aceptar como dado, a saber, la necesidad de una idea de normalidad como base para la definición y distribución de los bienes primarios. En mi opinión, Barry simplemente denuncia que el índice de bienes no cubre los casos difíciles, Sen reformula el índice para incluir lo que él llama las “capacidades básicas” y, finalmente, Kymlicka amplía el índice para incluir la noción de “bienes primarios naturales”. Creo que ellos aceptan que la teoría de la justicia debe, como hace Rawls, formularse como

una "versión estándar" y luego irse ampliando conforme aparecen los casos difíciles y los llamados problemas de extensión. En contraste, mi crítica toma como punto de partida una de las intuiciones morales del propio Rawls, a saber, la que está presente, aunque a mi juicio unilateralmente desarrollada, en el principio de diferencia como garantía de un bienestar mínimo para la posición peor situada. Por ello, propongo que si tiene algún sentido la postulación de una teoría de la justicia —y de paso, de toda demanda política de justicia— es porque existen posiciones "peor situadas" en el reparto efectivo de todo tipo de bienes (primarios y demás). En este sentido, la justicia distributiva estaría moralmente justificada no porque garantiza a las posiciones "normales" la legitimidad de sus derechos y posesiones, sino porque valida las demandas de libertad, igualdad y oportunidad de los sujetos más débiles de la sociedad.

Es en este sentido que abogo por un punto de vista moral que tome como punto de partida no las condiciones de los sujetos "normales" sino todas las peores posiciones representativas que sean posibles en una sociedad. Al rechazar que la normalidad es la medida de las condiciones de la justicia, se mostraría, en primer lugar, que las demandas de plena libertad y de equidad económica son necesarias, precisamente, porque se fundan en la constatación de una cierta limitación de las libertades y una desigualdad económica generalizada y, en segundo lugar, que, bajo las condiciones de una situación contractual, debería prevalecer la necesidad de proteger todas las formas posibles de "posición menos aventajada" y no sólo las económicas, toda vez que ninguna de las partes podría saber si su posición se corresponde con algunos de los individuos reales que viven bajo condiciones difíciles.

Sin embargo, creo que la mayor debilidad de la idea rawlsiana de bienes primarios reside en su ausencia de categorías

propriadamente políticas para considerar las tensiones y conflictos de poder que podrían limitar o reducir la amplitud de la lista. Esto significa que el catálogo de bienes primarios tendría que considerar, y no lo hace, que la definición del campo distributivo de cada bien está sujeto a relaciones de poder y dominación que configuran y reproducen las desigualdades a las que la teoría de la justicia pretende dar solución y que, por ello, tendría que ser visto como sujeto a una redefinición constante. Dicho de otro modo, Rawls deja de lado que la distribución de bienes en una sociedad es una relación política, es decir, de dominio, y que el alcance de su equidad no equivale a otra cosa que al progreso de las demandas políticas en favor de los económicamente peor situados o al reconocimiento de otro tipo de posiciones débiles, lo que implica que no hay posibilidad alguna de garantizar su completud ni su definitividad.

Creo que esta ausencia de conceptos propiadamente políticos en la formulación de los problemas de la justicia es una de las razones de que Rawls reduzca la aplicación de criterios niveladores o compensadores sólo al terreno económico y, más específicamente, al terreno laboral. En mi opinión, la intuición moral que soporta la propuesta distribucionista de Rawls, a saber, la de privilegiar las posiciones más desfavorecidas en el reparto de cualquier bien social relevante, podría ser políticamente más productiva si se considerara tanto que son varias las posibilidades de posiciones "peor situadas", como que la lista de los bienes a repartir no es fija ni cerrada y que está sujeta a continuas modificaciones dados los cambios y equilibrios políticos de una sociedad compleja. Sin embargo, esto no obsta para que los contenidos considerados por Rawls como tutelados por el segundo principio de la justicia puedan verse como radicalmente distributivos.

Creo que es difícil rebatir la interpretación de que la denominada por Rawls "igualdad democrática", que integra la justa

igualdad de oportunidades con la función compensatoria del principio de diferencia, instala un modelo de distribución económica democrática difícilmente superable. En mi opinión, el potencial igualitario del segundo principio sólo se puede advertir si no se toman por separado las funciones de la igualdad de oportunidades y del principio de diferencia. La fundamentación moral de este alcance distributivo reside en la idea de Rawls de que los elementos que determinan la desigualdad de las posiciones sociales –talentos naturales y habilidades, circunstancias sociales y accidentes y buena fortuna– son arbitrarios desde un punto de vista moral. Bajo esta perspectiva, la igualdad de oportunidades sólo podrá ser considerada aceptable –justa igualdad de oportunidades– cuando “mitigue la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna en la distribución de las porciones distributivas” de la que goza cada sujeto representativo.

La justa igualdad de oportunidades implica, por ello, la promoción de las posiciones menos favorecidas mediante el diseño de una serie de instituciones que superen el formalismo del llamado sistema de libertad natural. No es difícil ver en este modelo de igualdad de oportunidades los rasgos de las instituciones que caracterizan al llamado Estado de bienestar –al menos en su versión estadounidense–; instituciones ejemplificadas por los sistemas universales y públicos de salud y educación.

No obstante, el giro radical de la distribución no se establece hasta que Rawls señala que la limitación objetiva de la justa igualdad de oportunidades está dada por las diferencias naturales de los sujetos en cuanto a sus capacidades y talentos, es decir, por una serie de diferencias que no pueden reducirse por medio de la corrección de las instituciones sociales. Bajo esta consideración, lo que ahora se habrá de compensar –y ésta es la función del principio de diferencia– son las dife-

rencias de riqueza e ingreso derivadas de la aplicación de los distintos talentos y habilidades a una competencia laboral regida por una justa igualdad de oportunidades. En este contexto, el calificativo de “moralmente arbitrarias” que caracteriza las desigualdades provenientes de la sociedad o de las dotaciones naturales tiene un propósito moral relevante, a saber, el de mostrar que, en tanto sujeto moral, toda persona tiene derecho a una justa igualdad de oportunidades y, cuando ésta no elimina las diferencias socioeconómicas significativas –lo que es un caso constante–, tiene derecho a la compensación generada por el principio de diferencia.

La consideración de la igualdad de oportunidades como un momento previo a la aplicación del principio de diferencia reduce drásticamente la gravedad y profundidad de las diferencias socioeconómicas que este segundo tendrá que equilibrar. Así, la función agregada de los dos criterios distributivos que componen el segundo principio de la justicia puede ser interpretada como una tendencia hacia la igualdad, más que como una defensa moral de las desigualdades. En este sentido, no son las desigualdades validadas contractualmente lo que caracterizaría la dimensión moral de una sociedad bien ordenada, sino una tendencia a la igualdad que avanza conforme se van reduciendo o compensando todas las diferencias arbitrariamente sufridas o disfrutadas.

Según la interpretación que he desarrollado, habría que resaltar dos características fundamentales del principio de diferencia: una, que puede ser interpretado como el desarrollo del principio rawlsiano de “fraternidad”, según el cual nadie aceptaría para sí mismo un beneficio que no pudiera ser también disfrutado por los demás y, en particular, por los peor situados; y, otra, que su formulación sólo tiene sentido como regla distributiva al interior de la llamada concepción especial de la justicia y no como una forma de explicar el desarrollo

global de los procesos de nivelación social en una escala histórica –línea de interpretación ésta abierta por el propio Rawls.

Para descartar de inmediato esta última opción, baste con decir que no existe la mínima plausibilidad en la sugerencia hecha por Rawls acerca de considerar el principio de diferencia como indicador del proceso histórico de ampliación en la distribución de derechos, libertades y riqueza, o, más atrevidamente, como índice histórico del progreso de la justicia, que es lo que implícitamente sugiere cuando sostiene que la concepción general de la justicia es la aplicación irrestricta del principio de diferencia, es decir, al margen de las especificaciones históricas y locales de la concepción especial de la justicia. Esta idea, además de carecer de un mínimo desarrollo conceptual, es un despropósito en términos históricos y políticos. De manera similar, habría que descartar las interpretaciones que consideran que, dentro de las funciones del principio de diferencia, cae la distribución de todos los bienes y prerrogativas de naturaleza económica, pues su aceptación implicaría hacer caso omiso a las funciones distributivas de la justa igualdad de oportunidades.

Por estas razones, he interpretado el principio de diferencia “sólo” como una regla de compensación de las desigualdades sociales derivadas de la desigual distribución de habilidades y talentos naturales; desigualdades que no pueden ser afectadas por la aplicación de la justa igualdad de oportunidades, así fuera hecha ésta de la forma más radical. En este sentido, creo que el principio de diferencia sólo tiene sentido como sistema de compensación laboral, fiscal y salarial, es decir, de aquellos bienes primarios cuya distribución no podría ser equitativamente saldada con la igualdad de oportunidades. Bajo una lectura política, la equivalencia de esta suma de reglas distributivas sería la reforma de las instituciones del Estado de bienestar en la vía de no sólo garantizar la promoción de

los intereses de los menos favorecidos en el terreno laboral, sino –y en mi opinión más importante– de dotarlos de los recursos suficientes para que, en el marco de una sociedad estratificada, puedan alcanzar los fines particulares a los que como personas morales tienen derecho.

Porque esta dimensión moral es, a mi juicio, la intuición política más aprovechable del argumento de Rawls. En efecto, aun considerando que la justificación teórica del principio de diferencia pudiera cumplir las condiciones de “eficacia” de la optimalidad paretiana –aunque en esto Rawls tuvo que arrastrar siempre la objeción de que la regla *maximin* (optimización de la peor de las situaciones concebibles) es contraintuitiva en el marco de un modelo de negociación racional como el que pretende–, creo que lo más destacable de su propuesta es el reclamo moral implícito en la definición de la posición menos aventajada como el referente ordinal de la estratificación social.

Siguiendo la interpretación de Brian Barry, he sostenido que la situación de la posición peor situada como referente ordinal es también un enunciado moral perfectamente defendible. Si se supone que el principio de diferencia *qua* fraternidad es la interpretación más adecuada de la intención moral presente en el segundo principio de la justicia, no tendrá que apostarse la consistencia de este principio a la improbable conexión en cadena de la distribución de beneficios sociales, sino sólo al reconocimiento de las posiciones peor situadas como sujetos morales capaces de producir demandas de equidad y de vetar los arreglos distributivos que no proporcionen un mínimo de satisfacción a sus necesidades e intereses. De este modo, la interpretación moral del principio de diferencia tendría la virtud de preservar el valor central de la igualdad en la estructura conceptual de la justicia como imparcialidad y de manifestar un indeclinable compromiso distributivo con

aquellos que más necesitan una teoría de la justicia: los que ocupan las posiciones sociales menos aventajadas.

Rawls puede ser considerado como un teórico del Estado de bienestar, aunque situado en la escala más distributiva que éste puede admitir. Si la realización empírica de su proyecto conduce a una sociedad socialista democrática o a una democracia de propietarios creo que es un tema sin respuesta o, al menos, algo que es ajeno a la capacidad explicativa de la *Teoría de la justicia*. En cualquier caso, prefiero hacerme cargo de los principios de la justicia como imparcialidad en su calidad de ideas regulativas, principios morales que pueden alentar y promover el diseño de ofertas políticas razonables articuladas por los valores de la igualdad liberal, pero que en modo alguno podrían ser vistas como garantías de solución para los conflictos políticos. Esto podría ser poco para quien piense que la misión del pensamiento moral y de la reflexión normativa de la política es influir directamente en el mundo social; pero mucho para quien sólo esperase obtener de tal forma de pensamiento mejores luces y valores políticos sólidos para la defensa de un proyecto democrático igualitarista.

Bibliografía

- RAWLS, John (1958), "Justice as Fairness", en J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
- _____ (1963), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en *Nomos IV, Justice*, Nueva York.
- _____ (1967), "Distributive Justice", en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
- _____ (1974), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, President and Fellows of Harvard College.
- _____ (1975), "A Kantian Concept of Equality", en *Cambridge Review*, Londres, 96 (2225).
- _____ (1979), *Teoría de la justicia*, versión en español de María Dolores González, México.
- _____ (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 77, núm. 9, septiembre.
- _____ (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, verano, vol. 14, núm. 3.
- _____ (1986), *Justicia como equidad*, compilación y traducción de Miguel Ángel Rodilla, presentación de Victoria Camps, Madrid, Tecnos.
- _____ (1987), "The Basic Liberties and Their Priority", en Sterling M. McMurrin (ed.), *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge, University of Utah Press-Cambridge University Press.

- _____ (1991), "John Rawls: For the Record" (entrevista de Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan y Won J. Lee), *The Harvard Review of Philosophy*.
- _____ (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- _____ (1993a), "The Law of Peoples", en *Critical Inquiry*, otoño, vol. 20, núm. 1, pp. 36-68.
- _____ (1999), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, Harvard University Press.
- _____ (1999a), *Collected papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- _____ (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, editado por Erin Kelly, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, The Belknap Press of Harvard University Press.

Bibliografía secundaria

- AGRA, María Xosé (1983), "¿Es la versión castellana de A Theory of Justice de John Rawls una versión modificada?", *Teorema* 13.
- _____, "Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de John Rawls", *Revista Agustiniana*, vol. XXXVII, núm. 114, sep.-dic., 1996.
- BARBER, Benjamin (1975), "Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls", en Daniels (1975).
- BARKER, Rodney (1978), *Political Ideas in Modern Britain*, Londres, Methuen & Co.
- _____ (1994), *Themes in British Political Thought since the Nineteenth Century*, Londres, St. Martin Press.
- BARRY, Brian (1973), *The Liberal Theory of Justice*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____ (1977), "Justice Between Generations", en P.M.S. Hacker y J. Raz (1977).
- _____ (1986), "Lady Chatterleys's Lover and Doctor Fisher's Bomb Party: Liberalism, Pareto optimality, and the problem of objectionable preferences", en Elster y Hylland (1986).

- _____ (1989), *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice*, California, University of California Press.
- _____ (1991), *Democracy and Power: Essays in Political Theory 1*, Oxford Clarendon Press.
- _____ (1995), "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105.
- _____ (1995a), *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2005), *Why Social Justice Matters*, Cambridge, U.K., Polity Press.
- BENHABIB, Seyla (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- BENTHAM, Jeremy ([1781] 1962), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en Mary Warnock (1962).
- BERLIN, Isaiah (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- BOUCHER, David y Paul Kelly (1994), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge.
- BUCHANAN, James y Gordon Tullock (1993), *El cálculo del consenso: Fundamentos lógicos de la democracia constitucional*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- COHEN, G.E. (1986), "Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part II", en *Social Philosophy and Policy*, vol. 3.
- _____ (1989), "Democratic Equality", *Ethics*, 99.
- CONSTANT, Benjamin ([1819] 1989), "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- CORLETT, J.A. (comp.) (1991), *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, Londres, Macmillan.
- DANIELS, Norman (comp.) (1975), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Nueva York, Basic Books.
- _____ (1975a), "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books.
- DA SILVEIRA, Pablo y Wayne Norman (1995), "Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5.

DILLON, Robin (1995), *Dignity, Character and Self-Regard: Essays on Self-Respect*, Londres, Routledge.

DI QUATTRO, Arthur (1983), "Rawls and Left Criticism", en *Political Theory* 2, pp. 54-78.

DWORKIN, Ronald (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth.

_____ (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, Harvard University Press.

ELSTER, J. y A. Hylland (comps.) (1986), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

FILMER, Robert ([1688] 1991), *Patriarcha and Other Writings* (edición de Johana P. Summerville), Cambridge, Cambridge University Press.

FISHKING, James (1983), *Equal Opportunity and the Family*, New Haven, Yale University Press.

FREEMAN, Samuel (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press.

GAERTNER, W. y L. Krüger (1981) "Self-supporting preferences and individual rights: the possibility of a Paretian liberal", *Economica*, 43.

GALSTON, William (1986), "Equality of Opportunity and Liberal Theory", en Lucash (1986).

_____ (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOODIN, Robert (1988), "Reasons for Welfare. Economic, Sociological, and Political but Ultimately Moral", en Donald Moon (comp.) (1988).

GRAY, John (1989), *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge.

GUTMANN, Amy (1980), *Liberal Equality*, Nueva York, Cambridge University Press.

_____ (1988), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

HABERMAS, Jürgen (1995), "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm. 3.

HACKER, P.M.S. y J. Raz (1977), *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press.

HARE, Richard (1976), "Ethical Theory and Utilitarianism", en Lewis (1976).

HARSANYI, John C. (1982), "Morality and the theory of rational behaviour", en Sen y Williams (1982).

HART, H.L.A. (1985), "Rawls on Liberty and its Priority", en Daniels (1975).

HARTZ, Louis (1994), *La tradición liberal en los Estados Unidos: una interpretación del pensamiento político estadounidense desde la Guerra de Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

HAYEK, Friedrich (1963), "Why I am not a Conservative", en *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

_____ (1988), *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, Madrid, Unión Editorial.

HOBBS, Thomas ([1654] 1968), *Leviathan* (edición de C.B. Macpherson), Londres, Penguin Books.

HUME, David ([1739] 1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (1984), "A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls *A Theory of Justice*", *Teorema*, XI.

KANT, Immanuel ([1795] 1985), *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos.

_____ ([1793] 1986), *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.

_____ ([1784] 1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.

_____ ([1797] 1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

KELLY, Paul (1994), "Justifying 'justice': Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism", en Boucher y Kelly (1994).

KROUSE, Richard y Michel McPherson (1988), "Capitalism, Property-Owning Democracy and the Welfare State", en Amy Gutmann (1988).

KUHN, Thomas (1981), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

KUKATHAS, Ch. y P. Pettit (comps.) (1990), *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press.

- KYMLICKA, Will (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- LASLETT, Peter y James Fishkin (1979), *Philosophy, Politics & Society, Fifth Series*, Oxford, Basil Blackwell.
- LEWIS, Hywel. D. (1976), *Contemporary British Philosophy*, Londres, Allen and Unwin.
- LOCKE, John ([1688] 1988), *Two Treatises of Government* (edición de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press.
- LUCASH, Frank S. (comp.) (1986), *Justice and Equality: Here and Now*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- MACPHERSON, C.B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (1984), *Democratic Theory. Essays in retrieval*, Oxford, Oxford University Press.
- MARCUSE, Herbert (1982), *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz.
- MARX, Karl ([1844] 1982), *Manuscritos económico-filosóficos (1844)*, México, Era.
- _____ ([1844] 1958), *La sagrada familia*, México, Grijalbo.
- _____ ([1867] 1980), *El capital*, tomo 1, vol. 1, México, Siglo XXI.
- _____ ([1867] 1980a), *El capital*, tomo 1, vol. 3, México, Siglo XXI.
- MCMURRIN, Sterling (1987), *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, University of Utah Press.
- MICHELMAN, Frank (1975), "Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice", en Daniels (1975).
- MILL, John Stuart ([1863] 1962), "Utilitarianism", en Mary Warnock (1962).
- _____ (1989), "Chapters on Socialism", en J.S. Mill, "On Liberty" and Other Writings, Cambridge University Press.
- MILLER, Connolly y Ryan (1987), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- MOON, Donald (comp.) (1988), *Responsability, Rights and Welfare. The Theory of Welfare State*, Boulder y Londres, Westview Press.
- MUGUERZA, Javier (1989), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate.
- _____ (1990), *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- MULHALL, Stephen y Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- NOZICK, Robert (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Inglaterra, The Belknap Press of Harvard University Press.
- OLIVECRONA, Carl (1975), "The Term "Property" in Locke's Two Treatises of Government", en *Der Internationalen Vereinigung, für Rechts-und Sozialphilosophie*, bd. LXI/I, pp. 109-112.
- _____ (1979), "Appropriation in the State of nature: Locke on the origin of property", en Lively y Reeve (comps.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 81-102.
- PARETO, V. (1987), *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza Editorial.
- PEÑA, Carlos (2008), *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, México, Fontamara, Biblioteca de Filosofía del Derecho y Política.
- PIKE, Steve (1995), *Philosophers*, Nueva York, Distributed Art Publishers.
- POGGE, Thomas (2007), *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Nueva York, Oxford University Press.
- PUJOL, Ángel (2004), "La herencia igualitarista de John Rawls", *Isegoría*, 31.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2000), "De la racionalidad a la razonabilidad: la reforma de la filosofía moral en Rawls", en Santiago (2000).
- _____ (2003), *La política del consenso: una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos-UAM.
- _____ (2004), "El igualitarismo radical de John Rawls", en *Isegoría*, 23, España, CSIC.
- _____ (2004a), "Tras John Rawls. El debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23.

- RUSSELL, Keat y David Miller (1994), "Understanding Justice", *Political Theory*, 2, febrero.
- RYAN, Alan (1984), *Property in Political Theory*, Nueva York, Basic Blackwell.
- _____ (1985), "John Rawls", en Skinner (1985).
- SANDEL, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTIAGO OROPEZA, Teresa (ed.) (2000), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, UAM-I y Plaza y Valdés.
- SCANLON, Thomas (1975), "Rawls' Theory of Justice", en Daniels (1975).
- _____ (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen y Williams (1982).
- SELDON, Arthur (1994), *Capitalismo*, Madrid, Unión Editorial.
- SEN, Amartya (1979), *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Elsevier Science Publishers B.V.
- _____ (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell.
- _____ (1987), "Equality of What?", en McMurrin (1987).
- _____ (1989), *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Universidad.
- _____ (1992), *Inequality Reexamined*, Nueva York y Oxford, Russell Sage Foundation-Clarendon Press.
- _____ (1999), *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor.
- _____ (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____ y Bernard Williams (comps.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Nueva York, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de L'homme.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique (2004), *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos.
- SIDGWICK, Henry ([1874] 2001), *The Methods of Ethics*, Adamant Media Corporation.
- SKINNER, Quentin (1985), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, Adam ([1759] 1976), *Theory of Moral Sentiments*, Clifton, Nueva York Kelly.

- _____ ([1776] 2005), *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- THUROW, Lester (1973), "Toward a Definition of Economic Justice", *Public Interest*, 31.
- VALLESPÍN, Fernando (1985), *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad.
- VON MISES, Ludwig (1995), *Sobre liberalismo y capitalismo*, Madrid, Unión Editorial.
- WALZER, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- _____ (1988), *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books.
- _____ (1993), *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WARNOCK, Mary (1962), John Stuart Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham, and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Londres, Fontana Press.
- WELLBANK, J.H., D. Snook, y D.T. Mason (comps.) (1984), *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, Londres, Garland.
- WOLFF, Robert Paul (1977), *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of "A Theory of Justice"*, Princeton, Nueva York, Princeton University Press.

Monográficos de revistas

- Isegoría: Revista de filosofía moral y política* ("John Rawls y la filosofía política"), 31 (diciembre de 2004).
- Revista Internacional de Filosofía Política* ("La filosofía política después de Rawls") (núm. 23, julio de 2004).

Documentos

- Universidad de Harvard "John Rawls" (Obituario) (2002), publicado el 24 de noviembre de 2002 (versión en español en la *Revista Internacional de Filosofía Política*, 20, diciembre de 2002).

Índice

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo 1	
LA JUSTICIA RAWLSIANA COMO LIBERALISMO IGUALITARIO	17
Capítulo 2	
LA CRÍTICA AL UTILITARISMO	33
Capítulo 3	
LA <i>TEORÍA DE LA JUSTICIA</i> COMO FILOSOFÍA MORAL	53
Capítulo 4	
LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA	63
Capítulo 5	
LAS LIBERTADES BÁSICAS	81
Capítulo 6	
NEOCONTRACTUALISMO	99
Capítulo 7	
LOS BIENES PRIMARIOS	137

Capítulo 8	
LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES	167
Capítulo 9	
EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA	189
Capítulo 10	
CONCLUSIONES	221
BIBLIOGRAFÍA	247

El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia, se terminó de imprimir en la Ciudad de México durante el mes de octubre del año 2010. La edición, en papel de 75 gramos, estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.



El igualitarismo liberal de John Rawls ofrece un estudio de la filosofía política de John Rawls centrado en su obra más importante: *Teoría de la justicia*. Sostiene la hipótesis de que el más adecuado criterio para evaluar la herencia filosófica del filósofo norteamericano es la de entenderlo como un pensador liberal radicalmente distributivo, constructor de una idea de justicia capaz de ofrecer una poderosa justificación filosófica del Estado de bienestar. Este libro, de manera detallada, revisa las dificultades de argumentación y hasta de composición de categorías como el contrato social, el sujeto de la posición originaria, los bienes primarios o las ambigüedades acerca del posible alcance universal de la teoría rawlsiana de la justicia. Este libro reivindica el potencial igualitario, tanto en el terreno de las libertades como en el de las oportunidades y la riqueza, de la obra de uno de los más grandes filósofos políticos de nuestro tiempo.

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA es coordinador general del Posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana (México), presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política y parte del cuerpo editor de la prestigiada *Revista Internacional de Filosofía Política*. Destaca, entre sus escritos, *La política del consenso: una lectura crítica de el liberalismo político de John Rawls* (Barcelona, Anthropos, 2004).

El igualitarismo liberal



9 786074 013047

FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

Miguel Ángel
Porrúa

ciencias
sociales
Tercera Edición